



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS APLICADAS



HEITOR MATOS DA SILVEIRA

**ARRUINAMENTOS NO RETORNO À TERRA:**  
FABULANDO MEMÓRIAS E RUÍNAS

**RUINS IN RETURN TO EARTH:**  
FABULATION OF MEMORIES AND RUINS

LIMEIRA  
2018



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS APLICADAS



HEITOR MATOS DA SILVEIRA

**ARRUINAMENTOS NO RETORNO À TERRA:  
FABULANDO MEMÓRIAS E RUÍNAS**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo José Marandola Júnior

Coorientadora: Profa. Dra. Carolina Cantarino Rodrigues

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À  
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELO ALUNO HEITOR MATOS  
DA SILVEIRA E ORIENTADA PELO PROF.  
DR. EDUARDO JOSÉ MARANDOLA JÚNIOR

LIMEIRA  
2018

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca da Faculdade de Ciências Aplicadas  
Renata Eleuterio da Silva - CRB 8/9281

Si38a      Silveira, Heitor Matos da, 1993-  
Arruinamentos no retorno à Terra : fabulando memórias e ruínas / Heitor Matos da Silveira. – Limeira, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Eduardo José Marandola Júnior.  
Coorientador: Carolina Cantarino Rodrigues.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas.

1. Ecologia - Filosofia. 2. Urbanização. 3. Patrimônio. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Marandola Junior, Eduardo, 1980-. II. Rodrigues, Carolina Cantarino, 1977-. III. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Aplicadas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Ruins in return to the Earth : fabulations of memories and ruins

**Palavras-chave em inglês:**

Ecology - Philosophy

Urbanization

Heritage

Heidegger, Martin, 1889-1976

**Área de concentração:** Modernidade e Políticas Públicas

**Titulação:** Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

**Banca examinadora:**

Eduardo José Marandola Júnior [Orientador]

Roberto Donato da Silva Júnior

Wenceslao Machado de Oliveira Júnior

**Data de defesa:** 23-02-2018

**Programa de Pós-Graduação:** Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

HEITOR MATOS DA SILVEIRA

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Orientador:** Prof. Dr. Eduardo José Marandola Júnior  
(FCA/Unicamp)

---

**Membro Externo:** Prof. Dr. Wenceslao Machado de Oliveira Júnior  
(FE/Unicamp)

---

**Membro Interno:** Prof. Dr. Roberto Donato da Silva Júnior  
(FCA/Unicamp)

A ATA DA DEFESA COM AS RESPECTIVAS ASSINATURAS DOS MEMBROS ENCONTRA-SE NO PROCESSO  
DE VIDA ACADÊMICA DO ALUNO

Ao meu pai José Afonso, minha mãe Marisa e meu irmão Hugo  
Obrigado pelo apoio incondicional, de todas as formas possíveis e existentes.

.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu pai **José Afonso**, minha mãe **Marisa** e meu irmão **Hugo**, a quem dedico esta dissertação. Sei de todo o esforço que vocês fizeram para permitir que eu viesse para Limeira e continuasse meu caminho, dando apoio mais que suficiente para que esse trabalho fosse realizado e que eu buscasse trilhar meu próprio caminho.

À **Eduardo Marandola Jr.**, pelo orientador e pela pessoa que se demonstrou durante todo o processo, sempre aberto a novas possibilidades, caminhos, pensamentos, orientando minha trajetória no mestrado e na minha vida acadêmica com maestria.

À **Carolina Cantarino Rodrigues**, por ter aceitado ser co-orientadora dessa pesquisa, auxiliando nos momentos mais importantes, apresentando caminhos profícuos para o desenvolvimento da pesquisa, e orientando de forma magistral para compreender os autores centrais dessa pesquisa.

À **Alice Oliveira Fernandes**, por todos os momentos que passamos juntos, por estar sempre ao meu lado e acreditar que eu poderia fazer e ser melhor. Você é parte fundamental da minha vida e da construção de toda essa pesquisa. Sem você **tudo** teria sido mais difícil.

À **Bárbara Frizo**, por ser essa pessoa incrível que me inspira todos os dias a ser alguém melhor, mais feliz e mais atento às coisas pequenas, mas maravilhosas que a vida pode proporcionar. Sou muito feliz em poder compartilhar momentos da minha vida com você. Amizade pura e sincera.

À **Carolina Freixo**, pelo constante apoio, carinho e atenção às minhas questões, problemas, angústias, sempre se colocando à disposição para diálogos e conversas, estando ao meu lado mesmo nos momentos em que eu me sentia mais enfraquecido. Amizade pura e sincera.

Ao **Luís Godoy**, que mesmo fazendo piadas ruins todos os dias, consegue demonstrar que a vida pode ser mais leve e mais feliz com humor e constante demonstração de carinho e afeto. Obrigado por sempre estar ao meu lado. Amizade pura e sincera.

À **Andressa Argenta**, por estar sempre ao meu lado não importa o que acontecer, ser extremamente sincera e por me inspirar a buscar ser quem eu sou, sem medo de ser feliz e por me lembrar todos os dias que possuo pessoas maravilhosas ao meu lado. Amizade pura e sincera.

Ao **Eugênio Benedictus**, pelas longas conversas com o cigarrinho e o cafezinho, seja sobre a pesquisa como sobre questões da vida e coisas que me afligiam.

À **Lucas Bertacco** e **Tainara Gallinari**, pela amizade cultivada durante minha graduação, que permaneceu e se fortaleceu ainda mais, mesmo com a distância física que nos separava.

Aos demais colegas do mestrado, em especial, **Graziele Bom**, **Viviane Cardillo**, **Michelle Barreto**, **Mônica Marcio**, **Bruno Hayata**, **Rayoni Salgado**, **Thiago Marques**,

**Amanda Doimo**, por todos os momentos que vivemos juntos, seja de comemoração, como de sofrimento, angústia, incerteza. O companheirismo e a amizade sempre permaneceram, permitindo que colhêssemos os frutos do mestrado.

Aos integrantes do **LAGERR – Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliências**, pelas (poucas, mas importantes) conversas durante as reuniões, que possibilitaram adensar algumas questões que se tornaram centrais na pesquisa. Em especial, à Rafael Bastos, David, Tiago de Paula, Fernanda e Nara.

À **CAPES**, pelo apoio financeiro durante os anos de pesquisa.

Ecology, in short, is the study of the life of lines

Tim Ingold



## RESUMO

Que arruinamentos são possíveis em um mundo de coisas? Essa questão é central no desenvolvimento da pesquisa, especialmente por colocar em movimento pelo menos três conceitos: ruína, mundo e Terra. O objetivo da pesquisa é, por intermédio da fabulação, conceito que Deleuze empresta de Bergson e o concede um caráter político, compor e fabular memórias e ruínas subterrâneas, que tencionem as concepções em torno da memória como pura lembrança de um passado que se foi, e a ruína enquanto ruído da urbanização ou sítio ecológico. Essas duas concepções acabam por constituir dois tecidos discursivos em torno das ruínas: enquanto ruído da urbanização, elas expressam a deterioração e o abandono de prédios e casas na cidade, e enquanto sítio ecológico, elas são consideradas como lugares onde faunas e floras podem surgir e que precisam ser inventariadas e preservadas. Em fabulando memórias e ruínas subterrâneas, buscamos compor e inventar memórias e ruínas que façam vacilar os conceitos que são amplamente consolidados no pensamento urbanístico e ecológico. Neste ínterim, a compreensão de ruínas enquanto coisa (na acepção heideggeriana do termo), que foi substancialmente movimentada pela antropologia de Tim Ingold, confere a possibilidade de sair da objetificação que as ruínas e, conseqüentemente, os patrimônios têm sido constituídos, permitindo que outras formas de pensar, viver, dizer, ouvir sobre patrimônio, memória e ruína sejam possíveis. Compreendemos, portanto, que o arruinamento é um elemento constituinte da matéria e da materialidade, pois, deixadas em seu movimento e fluxo, as coisas se desfazem, seguindo o fluxo natural da vida: o arruinamento. A concepção dualista, portanto, de ruína como ruído urbano ou como sítio ecológico pode ser tencionada para pensarmos o arruinamento como um irromper da Terra no mundo. Mais que destruição, o arruinamento faz surgir um emaranhado de fios de vida.

**Palavras-chave:** Ecologia da Ruínas. Coisa. Patrimônio. Terramos. Embate Terra-Mundo

## ABSTRACT

Which ruins are possible in a world of things? This is the central question in the development of the research, especially for set in motion at least three concepts: ruin, world, Earth. The objective of the research is, intermediated by fabulation, concept which Deleuze borrowed from Bergson and concedes it an political feature, to compose and fabulate subterranean memories and ruins, that intend the conceptions in relation to memory as a mere remembering of a past that is gone, and ruins as a rustle of urbanization or ecological site. This two conceptions constitute two discursive tissues around the ruins: as a rustle from urbanization, they express the deterioration and abandon of buildings and houses in the city,, and as an ecological site, they are considered as places where fauna and flore can emerge and they need to be preserved. On fabulating subterranean memories and ruins, we seek to compose and invent memories and ruins that can make the concepts to falter which are consolidated in the current urbanistic and ecological thought. Therefore, the comprehension of ruins as a thing (in the heideggerian acception of the term), that was substantially motivated by the anthropology of Tim Ingold, concedes the possibility of depart from the objectification that ruin and, consequently, heritage have been constituted, allowing that other forms of think, live, say, hear about heritage, memory and ruin become possible. We comprehend, therefore, that the ruination is an element that constitute de matter and materiality, because, left in its movement and flow, things undo, following the natural flow of life: the ruins. This dualist conception, therefore, of ruins as urban residue and as ecological site can be tensioned to think ruination as an irruption of the Earth in the world. More than destruction, ruins makes become an entanglements of life of lines.

**Keywords:** Ecology of Ruins. Thing. Heritage. Earthbound. Strife Earth-World.

## SUMÁRIO

|          |                                                                 |    |
|----------|-----------------------------------------------------------------|----|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO</b>                                               |    |
|          | UMA DISSERTAÇÃO EM RUÍNAS? _____                                | 12 |
| <b>2</b> | <b>VACILANDO OS CONCEITOS:</b>                                  |    |
|          | IR CONTRA O CONTINENTE _____                                    | 19 |
| <b>3</b> | <b>FABULANDO OUTROS POSSÍVEIS:</b>                              |    |
|          | TERRAS E RUÍNAS _____                                           | 56 |
|          | RUÍNAS _____                                                    | 66 |
|          | VENTOS _____                                                    | 68 |
|          | ARRUINAMENTO DO CORPO, RETORNO À TERRA _____                    | 71 |
| <b>4</b> | <b>REPENSANDO O ARRUINAMENTO, ARRUINANDO O PENSAMENTO</b> _____ | 74 |
|          | <b>REFERÊNCIAS</b> _____                                        | 78 |

## 1

# INTRODUÇÃO

## UMA DISSERTAÇÃO EM RUÍNAS?

---

*Humanity itself does no more than go  
from ruin to ruin.*

- François Hartog



Que arruinamentos são possíveis ao se escrever uma dissertação? Essa questão, que possui proximidade com a proposta que pretendemos desenvolver na presente dissertação, surge como central no desenvolvimento de uma pesquisa que, em larga medida, possui uma inclinação à interdisciplinaridade. O próprio processo de escrita não é um momento de distanciamento entre o pesquisador e o mundo: a escrita é ela própria um movimento, ela se encontra no próprio fluxo de coisas e materiais que compõem o mundo que habitamos. Ao nos propormos escrever uma dissertação que se volte às ruínas e ao arruinamento, podemos considerar que a escrita, ela própria, é um arruinamento.

Mas o que queremos pensar enquanto ruína e arruinamento? As ruínas podem ser tanto de um prédio que foi abandonado no próprio movimento das cidades, uma casa deixada em uma pequena cidade por conta da necessidade da migração, antigos prédios em cidades que são envolvidos pelos fios da natureza, que seguem sua dinâmica; mas também as ruínas e o arruinamento podem ser do pensamento e do corpo, enquanto momentos de desconstrução e abertura para novos possíveis. Ana Godoy (2013) explora essas mesmas questões em um artigo sobre ecologia, no qual compreende as ruínas não apenas de elementos físicos e das construções humanas, mas, também, como corpo e pensamento.

Ruínas e arruinamento podem expressar tanto relações de desconstrução e destruição como de abertura e criação. Seja de um prédio, uma casa, do pensamento ou do corpo. A frase de François Hartog (2013) pode ser compreendida não apenas enquanto uma evolução histórica, como se a humanidade se desenvolve e sempre deixa ruínas numa linha temporal datada, mas, também, que as ruínas são elementos que produzimos enquanto ruídos de nossas vidas, que acabamos considerando enquanto coisas que expressam apenas o feio ou a morte. Com efeito, as ruínas possuem uma valoração sempre negativa, e se é empreendida a necessidade de que esse caos, incerteza e assombro que as ruínas produzem sejam revertidos em certeza e ordem, obedecendo uma compreensão estética e epistemológica.

Uma dissertação, ou um mestrado, nesse sentido, são dois ambientes em ruínas. A necessidade de constituir problemas de pesquisa que sejam interdisciplinares, juntamente de metodologias que possuam uma alcinha de interdisciplinar, requer o esforço de desconstrução e de abertura para novas possibilidades de pensamento e de vida. Esfacelar antigas certezas e abrir-se para um ambiente no qual as relações não são tão claras e que a incerteza e esses assombro diante de um desconhecido são movimentos que nos colocam à deriva, parafraseando Ana Godoy (2008), nos colocando à deriva e nos afastando dos continentes. Os continentes, nessa compreensão, surgem como elementos de organização, como se o pensamento pudesse ser confinado em uma estrutura fechada, e que se podemos ir de continente a continente, sem rompê-lo. Em certa medida, a interdisciplinaridade aparece como um escape dessa cristalização do pensamento, permitindo que estejamos abertos mais à incerteza do que propriamente a certeza.

A proposta dessa dissertação foi sendo tecida em meio a esse ambiente em ruínas. Pensar em e pensar as ruínas possibilita o surgimento de uma dissertação em ruínas, uma escrita em ruínas, que fale sobre ruínas: dos patrimônios, da política, dos corpos, dos dizeres, das palavras e do pensamento. Mas ao mesmo tempo, não propomos pensar as ruínas em seu sentido destrutivo, afinal, este está eivado de valorações negativas que nada mais fazem do que tomar ruínas e arruinamento como produtos e não como potências de pensamento. Por isso, ruínas e arruinamento podem ser tanto destruições como potências, pois elas compreendem esse movimento que o corpo e o pensamento estão envolvidos.

A primeira questão que se coloca está em relação à necessidade de que o caos dê lugar à ordem e a certeza dê lugar à incerteza. O antropólogo Tim Ingold (2013) procurou pensar a mesma relação, ao considerar o assombro e a surpresa na ciência. Para o autor, a ciência tenta evitar ao máximo o assombro e prefere a surpresa, pois esta segunda está na ordem de que se espera que alguma coisa aconteça, mesmo que sejamos surpreendidos por ela, enquanto que o assombro nada mais é que a incerteza. Neste ínterim, para o autor, a arquitetura e a engenharia<sup>1</sup> são duas disciplinas que buscam

---

<sup>1</sup> Na engenharia civil, por exemplo, utilizam-se a noção de Escala de Ruína, emprestado do Escore de Trauma (utilizado em serviços médicos), delimitando em prédios ou estruturas quais são os elementos que conferem estabilidade a um prédio, como: laje, viga, consolo e pilar, atribuindo valores para cada um deles e a somatória permite avaliar o grau de patologia que levam a estrutura ao colapso (MATAR, 2017).

maneiras de que as coisas no mundo sejam restauradas ou construídas, e o menor sinal de deterioração ou destruição, são acionadas maneiras de que isso seja impedido (INGOLD, 2016).

Isso leva a uma compreensão de que o mundo que habitamos é constituído por objetos, e por isso eles devem ser mantidos a partir de técnicas de engenharia ou de arquitetura, impedindo que eles se desfaçam. Em relação aos patrimônios, por exemplo, têm-se a mesma disposição: à medida que os bens históricos na cidade (como prédios ou casas) começam a sofrer algum tipo de deterioração, eles são interditados e restaurados, ou são considerados um risco para a população e precisam ser demolidos para construção de outro prédio no local.

Em nossa perspectiva, apoiado em Ingold (2011; 2013; 2015), o mundo enquanto um agregado de objetos nada mais faz do que enquanto um ambiente mobiliado, na compreensão gibsoniana, no qual habitamos *sobre* o mundo e não *no* mundo. Compreender o mundo como formado por objetos permite com que vejamos o mundo enquanto objetos separados, e os patrimônios e os prédios como elementos que devem ser conservados dos próprios movimentos do ambiente, da ação do vento, da chuva, do sol, do calor, das plantas e dos animais. Essa antropologia ecológica que Ingold propõe nos permite pensar que o arruinamento e as ruínas não são problemas, tampouco são ações destrutivas da natureza, mas, sim, de que esse ambiente é constituído por um emaranhado de linhas e de coisas, que não estão separadas, mas estão em constante relação de envolvimento e ligação (INGOLD, 2011; 2015).

Neste movimento, uma segunda questão nos atravessa: se o mundo não é formado por objetos, mas por coisas e linhas, que arruinamentos são possíveis em um mundo de coisas? Que podem as ruínas? Na questão anterior, as ruínas surgem enquanto um problema da arquitetura, da engenharia e dos patrimônios, que em um mundo de objetos se faz enquanto um processo de destruição, feiura e deterioração que precisa ser contido e revertido. Em um ambiente de coisas e linhas, em que os elementos humanos e da natureza não possuem uma separação dada por uma objetificação, mas estão em relação e envolvimento, as ruínas e o arruinamento não são, necessariamente, processos de destruição da obra humana, mas potências dos fluxos das forças.

Neste ínterim, nossa proposta está voltada para pensar as ruínas e o arruinamento não como problemas de patrimônios, mas, também, como problema do pensamento. Se as ruínas e o arruinamento, tomados como problemas do patrimônio, são considerados efeito deletérios da ação da natureza ou do tempo frente as obras humanas, enquanto problemas do pensamento, a ruína e o arruinamento não expressam apenas a destruição e a desconstrução, mas também a potencialidade de outras formas de pensar e viver. Seguindo com Ana Godoy (2005), ao tomar as ruínas como problemas do pensamento e do corpo, aquele que percorre os escombros percorre um labirinto não somente estrutural dos prédios ou das casas, mas também por entre os vegetais, os minerais, os sons e os cheiros que existem em espaços arruinados, inventando mundos.

Podemos, assim, considerar que as ruínas e o arruinamento voltados a uma questão arquitetônica ou de engenharia estão vinculados a uma relação com o mundo que se pauta em um ambiente composto por objetos, que não se relacionam por fios ou relações de emaranhamento, mas apenas por contato. Essa relação é o que Ingold (2015) compreende enquanto uma *blobular ontology*, ou uma ontologia orientada para os objetos. A proposta do autor, no entanto, é considerar que este mundo não é um composto de objetos distanciados, mas composto por coisas e, por isso, as relações são sempre dadas por emaranhados de fios: um prédio ou uma casa em ruínas não **sofrem** com a ação da natureza ou do tempo, como se estes fossem destruidores, mas estão envolvidos no próprio mundo que se coisifica, e por isso o vento, o sol, o calor e a chuva compõem os patrimônios e as ruínas.

Com efeito, se estamos considerando novas formas de pensar as ruínas e o patrimônio, precisamos caminhar de uma relação de objetificação do mundo, para compreender o mundo enquanto coisa. Centralizamos, assim, a questão das ruínas e do arruinamento na compreensão de um mundo formado por coisas, no sentido heideggeriano do conceito. Neste movimento, ruínas e patrimônios passam a ser não processo e objeto, respectivamente, mas estão em relação entre si e com o mundo, à medida que estes ainda se mantêm no mesmo fluxo de forças em que o mundo está inserido.

Propomos pensar a dissertação em dois movimentos: o primeiro movimento é dedicado a fazer com que os conceitos de ruína e de arruinamento sejam vacilados,



gaguejados, que saiam de sua conceituação relacionada apenas à destruição, ao feio ou algo que agride uma dada estética urbana, em direção a novas possibilidades e potencialidades de serem pensadas. Esse movimento envolve, sobremaneira, considerar que conceitos não são fechados em si, mas estão sempre em relação com outros conceitos em um plano de imanência (DELEUZE; GUATTARI, 2015). Com efeito, para fazer vacilar os conceitos é necessário deixá-los em movimento, sem tecer considerações ou definir o que são as ruínas ou o arruinamento, de maneira com que essa abertura do conceito permita novas relações e possibilidades.

O segundo movimento que empreendemos está relacionado ao conceito de fabulação em Deleuze (DELEUZE, 1986; PELLEJERO, 2016; BOGUE, 2010; LAPOUJADE, 2016). A fabulação de novos mundos possíveis, intermediado pela literatura e pela poesia, refere-se não a necessidade de escapar do mundo em que vivemos, mas de experimentar e inventar novas possibilidades de se acreditar novamente no mundo, em que as relações de dominação, produção de desejo e subjetividades sejam colocadas em tensão, à medida que a abertura para o mundo permite que os povos, sempre dominados e minoritários, possam fazer abalar o dominante e o maior (DELEUZE, 2007; LAPOUJADE, 2016).

Com efeito, teremos como movimento fabulações de imagens, textos, palavras, contos e literaturas, buscando dinamizar essas imagens em direção ao um arruinamento: arruinar as imagens, os textos, as palavras, para potencialidade de criação de outras imagens, textos e palavras, que fluem por entre ruínas, ventos, terra e corpos, intensos devires e possibilidades de novas relações com os mundos. Seguiremos os caminhos trilhados por Alik Wunder e Alda Romaguera, em trabalho referente aos ventos-áfrica, na qual as autoras se preocuparam em criações com imagens, palavras e poesias, denominado posteriormente de fabulografias (WUNDER; ROMAGUERA, 2014). Assim, nessa experimentação e fabulação, buscamos criar novas possibilidades de ruínas e arruinamentos, que não estejam cristalizados em relações com o urbano, o ecológico e o destrutivo, mas que percorram esses e possibilitem outras formas de pensamento.

Ao fabular ruínas, nossa perspectiva é experimentar ruínas e arruinamentos que possibilitem novas relações com os não-humanos. Seguindo com Juliana Fausto (2013), os humanos, com a ciência e a razão, acabaram por ocultar e silenciar a voz e os

mundos dos não-humanos, criando uma relação de dominação e exploração. O irrompimento da Terra no Mundo, a desestruturação da relação de dominação do homem com a natureza dinamizada pelas ruínas e o arruinamento, se movimentam como possibilidades de novas relações e novas condições de pensamento.

## 2

**VACILANDO OS CONCEITOS:  
IR CONTRA O COTINENTE**

---

*Nunca mais é possível anular a privação do mundo  
e o ruir do mundo*

- Martin Heidegger



Que é vacilar um conceito? Com que motivo nós pretendemos empreender tal movimento? Há possibilidade de vacilar o conceito, abrindo ele para outras possibilidades?

Antes de nos movimentarmos em direção a isso, é necessário delinear, mesmo que de forma aproximada, a ideia de conceito. Para isso, nos apoiamos na filosofia de Deleuze e Guattari, que em *O que é a filosofia?* buscaram explicitar que o que esta faz é criar conceitos. Os conceitos não estão prontos à espera de o filósofo alcançá-los em um plano ideal: eles precisam ser fabricados (DELEUZE; GUATTARI, 2015). Um conceito, ponderam Deleuze e Guattari (2015), está sempre em relação a outros conceitos, eles conectam-se com outros conceitos do mesmo plano de imanência. “Todo conceito é ao menos duplo, ou triplo, etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.23). Por estarem sempre relacionados uns com os outros, os conceitos sempre são finitos, pois não existe conceito que se faça universal, apesar de alguns conceitos serem fabricados com a pretensão de serem universais. Essa universalidade na qual pretende os conceitos criados (sobretudo pela ciência) se tornou um fio de combate pelos autores, que buscariam submeter conceitos da psicanálise como Édipo ao questionamento do *quid juris* e *quid factis* (LAPOUJADE, 2016).

Poderíamos falar, assim, de ruína enquanto um conceito? Antes, acreditamos ser necessário compreender as formas pelas quais o conceito de ruína tem sido construído, para depois colocarmos ele em movimento de vacilação, para daí fabular outras ruínas. Como denotamos anteriormente, a questão norteadora da pesquisa possibilita pensarmos em pelo menos três conceitos: ruína, caminhar, andarilho. Buscaremos, portanto, pensar o caminhar e o andarilho e, doravante, pensar o conceito de ruína.

Friedrich Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, compreende o andarilho diferentemente do viajante: enquanto o segundo possui rotas e caminhos pré-estabelecidos, o andarilho não se prende a lugares ou a coisas particulares, pois nele há algo de errante, de abertura para o mundo que faz com que seu percorrer seja errante e desviante, e não condicionado a uma rota de começo e fim (NIETZSCHE, 2000). O

andarilho na cidade, nesse movimento, possui uma atitude em relação à cidade de abertura para o desconhecido e para o assombro, negando a previsibilidade dos caminhos já traçados, que podem sustentar nada mais que a surpresa.

Assombro e surpresa, assim, são questões também centrais para pensarmos os arruinamentos possíveis ao caminhar pela cidade. Isso porque ambas se diferem substancialmente em seu posicionamento frente à ciência e às categorias que ela constrói. Para Tim Ingold (2013), os pintores de paisagens, na realidade, sabiam que estavam pintando a terra e o céu, e que ambos se misturam para além de serem objetos de uma paisagem, mas sim uma experiência. Os pintores estão preocupados não em pintar essencialmente a paisagem, tampouco pintar céu-terra enquanto objetos que constituem a paisagem, mas, sim, desvelar por entre essa objetificação do mundo, a possibilidade de ser ver a *coisa* (INGOLD, 2013). Isso é particularmente revelador, principalmente se tomarmos como foco que, a ciência moderna se limita a “apreender” o mundo do que necessariamente abrir-se para ele e, portanto, ficam mais surpreendidos com o que acham do que assombrados (INGOLD, 2013). Ingold pondera, portanto, que “O assombro foi banido dos protocolos de investigações racionais conceitualmente induzidas. O assombro está em contraposição à ciência” (INGOLD, 2013, p. 22).

O animismo e a ciência são, portanto, irreconciliáveis? Uma abertura animista para o mundo seria inimiga da ciência? Certamente não. Não quero que minhas observações sejam interpretadas como um ataque a todo empreendimento científico. Mas a ciência, tal como é atualmente, repousa sobre o fundamento impossível, pois para transformar o mundo em um *objeto* de preocupação, ela tem que se colocar acima e além do mundo que ela pretende compreender. As condições que permitem os cientistas *saberem*, ao menos de acordo com protocolos oficiais, são tais que tornam impossível para os cientistas o *estar* no mundo sobre o qual eles buscam conhecimento (INGOLD, 2013, p. 23).

O andarilho, em nossa compreensão, está voltado ao assombro. Ele negligencia a surpresa para se entregar ao assombro de percorrer, viver e experienciar o mundo, deixando-se aberto para as potencialidades deste. Podemos dizer o mesmo a respeito do andarilho na cidade, por exemplo, que nega rotas estabelecidas e prefere o movimento errante na cidade. Ao tratar do percurso do andarilho, Eduardo Marandola Jr (2006) compreende que os grandes exploradores, que enriqueciam os catálogos dos geógrafos, procuravam em seus caminharos aquilo que era eterno, pois estas coisas

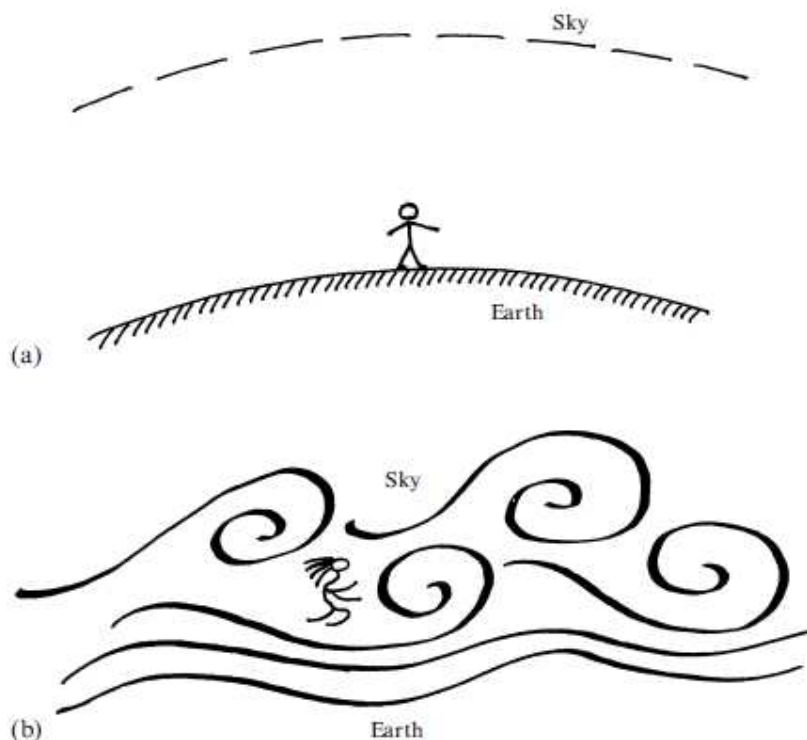
eternas eram exatas e imutáveis, concedendo à descrição um valor muito maior que as coisas efêmeras. Ser um andarilho não é o mesmo que ser um mero explorador que busca o eterno: é necessário estar atento às coisas efêmeras do mundo, não tendo como preocupação a exatidão e a visão objetiva sobre o mundo (MARANDOLA JR., 2006).

Ao perseguir as coisas efêmeras e não eternas, ao se entregar ao assombro do que à surpresa, a abertura para o mundo que o andarilho busca possibilita experienciar o mundo não enquanto formado por objetos, que nada mais fariam que compreender céu-terra, por exemplo, como objetos que constituem a paisagem, mas, sim, experienciar um mundo formado por coisas, e nesse movimento, céu-terra deixam de ser objetos numa paisagem para compor o tecido do mundo, formado por coisas e linhas (INGOLD, 2013; 2007; MARANDOLA JR., 2006). Quando situamos essas questões, consideramos que habitamos uma *abertura* e, com isso, saímos de uma concepção de que o ambiente é composto por objetos ou que seja mobiliado; para Ingold (2015), a engenharia e a arquitetura têm como foco construir maneiras de propiciar nosso habitar *sobre* o mundo, de maneira que suas obras são geralmente voltadas para uma concepção de mundo pautada numa objetificação.

Existe, portanto, uma diferença na ordem da própria ideia de *habitar sobre o mundo*. Ao considerarmos o *sobre*, estamos voltando nossa compreensão para um mundo mobiliado, como se a terra e o céu fossem distanciados e estivéssemos *sobre* a terra e *sob* o céu. Portanto, ao considerar um mundo formado por materiais e substâncias, a relação de habitar o mundo na realidade perpassa um habitar *no* mundo, no qual estamos envolvidos e ligados com os materiais, as coisas e as linhas que compõem essa tessitura do mundo (INGOLD, 2015).

Essa diferenciação é o que Ingold (2007) procura compreender ao vincular a compreensão do mundo enquanto objeto ao exo-habitante do mundo, que compreende céu e terra como entidades separadas e o eu situado sob o céu e sobre a terra (a), e o endo-habitante do mundo-tempo, onde céu e terra se entrelaçam como fios e o habitante participa desse entrelaçamento em seu habitar no mundo (b) (figura 1).

**Figura 1** - O exo-habitante do mundo (a) e o endo-habitante do mundo-tempo (b)



Fonte: Tim Ingold (2008)

Com efeito, os exo-habitantes do mundo estão vinculados a uma ideia de que os materiais e substâncias que compõem o mundo são objetos, e eles atuam como mobílias, demarcando uma diferença substancial entre terra e céu. A partir de Martin Heidegger, Tim Ingold (2008; 2015) contrapõe a proposição de James Gibson de que a terra seria apenas habitável pelo fato de que objetos que a compõem seriam mobílias do mundo. O problema que o autor enxerga nessa compreensão de Gibson é que, ao tomar o mundo como formado por objetos, considera-o como algo fechado e não necessariamente aberto, afinal, o “objeto, tendo se fechado em si mesmo, virou as costas para o mundo, se afastando dos caminhos pelos quais veio a ser, e apresentando apenas as suas superfícies externas congeladas para inspeção” (INGOLD, 2015, p. 182). As nuvens, seguindo Ingold (2015), não seriam objetos constituintes da paisagem, mas sim tumescências vaporosas; as estrelas, como pontos de luz. Observar o céu, nesse sentido, não se refere a observar as nuvens como mobílias, mas, sim, “ter um vislumbre fugaz de um céu-em-formação, nunca o mesmo de um momento ao seguinte” (INGOLD, 2015, p. 182).

E como isso reverbera na cidade e nos patrimônios?

Na acepção ingoldiana, os objetos são fechados em si e se apresentam ao mundo apenas pelas suas superfícies fechadas, impossibilitando ligações, mas apenas contatos externos. Essa objetificação do mundo negligencia as relações de humanos e não-humanos e a própria visão do mundo se limita a uma espécie de compartimentação dos objetos. Se tomarmos essa crítica ingoldiana à concepção de um mundo composto por objetos, um exemplo que o autor levanta se torna central: ao observarmos uma árvore, por exemplo, não estaríamos vendo a árvore como objeto que constitui uma paisagem, mas ela constitui um tecido em relação ao vento, os insetos que nela vivem, às aves que fazem nela sua moradia. Cada um desses – vento, inseto, animal – compõem a árvore e o mundo (INGOLD, 2012).

Suponhamos que nos concentremos numa árvore qualquer. Lá está ela, enraizada na terra, seu tronco se erguendo e seus galhos se abrindo, balançando ao vento, com ou sem brotos ou folhas, dependendo da estação. A árvore é um objeto? Em caso positivo, como a definiríamos? O que é árvore, e o que é não árvore? Onde termina a árvore e começa o resto do mundo? Essas não são questões fáceis de responder - ao menos não tão fáceis como parecem ser no caso dos móveis no meu escritório. A casca, por exemplo, é parte da árvore? Se eu retiro um pedaço e o observo mais de perto, constatarei que a casca é habitada por várias pequenas criaturas que se meteram por debaixo dela para lá fazerem suas casas. Elas são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco, ou os líquens que pendem dos galhos? Além disso, se decidimos que os insetos que vivem na casca pertencem à árvore tanto quanto a própria casca, então não há razão para excluirmos seus outros moradores, inclusive o pássaro que lá constrói seu ninho ou o esquilo para o qual ela oferece um labirinto de escadas e trampolins. Se consideramos que o caráter dessa árvore também está em suas reações às correntes de vento no modo como seus galhos balançam e suas folhas farfalham, então poderíamos nos perguntar se a árvore não seria senão uma árvore-no-ar (INGOLD, 2012, p. 28-29).

Nas construções arquitetônicas, por exemplo, há uma diferença substancial entre o **prédio** e o **prédio real**. O primeiro está submetido aos projetos arquitetônicos, que ao chegarem ao final dão a impressão de que o prédio está pronto e basta que alguém more ali; o segundo, o prédio real, vai além dessa constatação puramente projetista: ela reflete toda a complexidade de vidas que ali acontecem, entrelaçando tanto o humano quanto o não-humano (INGOLD, 2012).



No prédio real, argumenta Tim Ingold (2012), há mais que simplesmente o humano que mora: este habita a casa e, com ela, participa dessa reunião, com a coisa em sua coisificação. Não estão envolvidos nesse habitar apenas o humano e seus objetos, mas os fungos, ventos, pedras, madeiras, folhas nas calhas, isso porque essa casa ou prédio não está isento das ações da natureza, como os ventos, as chuvas, os animais que ali podem passar ou repousar. “A casa real é uma reunião de vidas [...]” (INGOLD, 2012, p. 30). Por isso, quando nos relacionamos com os prédios arquitetônicos nas cidades, essa relação não se dá de como encontro com objetos mas, sim, em experiências verbais como aproximar, olhar, entrar e sentir (PALLASMAA, 2005). A relação que traçamos com prédios na cidade ou com as nossas casas não se dão apenas pelas superfícies físicas que essas possuem, mas são mediadas pela dimensão corpórea e experiencial.

Há, assim, uma dimensão experiencial fundamental ao pensarmos a cidade, especialmente os prédios nas cidades e aqueles que refletem uma dada história oficial e memória oficial. Esses prédios são determinados como construções que expressam a história e a identidade da população de uma cidade, Estado ou Nação, mas sua constituição nem sempre perpassa as dimensões experienciais, sendo fortemente conduzida por paradigmas positivistas que, em função de conceber uma verdade sobre as coisas, determinam que prédios na cidade podem ou não serem classificados e tombados enquanto patrimônios. Com efeito, argumenta Jeremy Wells (2016), a prática de conservação do patrimônio deveria estar vinculada a uma relação do ser com os ambientes históricos, compreendendo a forma com que esses ambientes afetam e adensam a experiência. Tanto patrimônios como ruínas podem ser pensados pela sua dimensão experiencial, mas a objetificação da ciência nada mais faz do que situá-los em um plano no qual a subjetividade seja deixada de lado, colocando em primeiro plano uma história oficial e uma memória oficial. (WELLS, 2016; CANDAU, 2016)

A preocupação com a preservação e a conservação de bens históricos tem, em cada lugar do mundo, particularidades quanto ao seu surgimento, mas percorrem o mesmo fio de pensamento. A historiadora francesa Françoise Choay (2006) demonstra, partindo de exemplos da França, como o conceito de monumento e de monumento histórico foi se constituindo, reverberando na própria compreensão de patrimônio histórico nos países ocidentais.

Num primeiro momento, a autora busca delinear uma diferença entre monumento e monumento histórico; etimologicamente, a palavra monumento significa lembrar, aquilo que traz à lembrança de alguma coisa. Ele tinha uma função memorial muito concreta, pois o monumento edificado teria como pressuposto algo que foi “edificado por uma comunidade de indivíduos para rememorar ou fazer que outras gerações de pessoas rememorem acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças” (CHOAY, 2006, p. 18). Essa função memorial que os monumentos possuíam atestava não somente a possibilidade de lembrar esses acontecimentos, mas conferia a possibilidade de preservação da identidade de uma comunidade, constituindo uma certeza em relação às origens em detrimento da incerteza de outros começos (CHOAY, 2006).

Todavia, a função memorial dos monumentos se perdeu com o tempo, em decorrência de dois elementos: o primeiro é a importância dada à arte, possibilitando uma mudança de função: do memorial para a estética; a segunda refere-se à constituição de novas formas de conservar a memória, como a escrita e a fotografia. Nessa transição, a ideia de monumento passou a ser tomada não como obras ou construções que rememoram uma comunidade ou tenha funções religiosas, relegando a ele, também, uma possível relação de desprezo e abandono (CHOAY, 2006). Isso porque, segundo a autora, o caráter artístico e de celebração que os monumentos passaram a ter condicionam a possibilidade de estes serem abandonados ou destruídos, seja uma destruição negativa (por motivações políticas, religiosas, ideológicas) ou destruição positiva, como os japoneses que refazem seus templos de forma idêntica em outros lugares, ou a destruição de um monumento antigo para construção de outro ainda mais grandioso (CHOAY, 2006).

No outro ponto, situam-se os monumentos históricos, que por se inserirem “em um lugar imutável e definitivo num conjunto objetivado e fixado pelo saber, o **monumento histórico** exige, dentro da lógica desse saber, e ao menos teoricamente, uma conservação incondicional” (CHOAY, 2006, p. 27). O termo monumento histórico, para a autora, é uma invenção ocidental e que surge na Revolução Francesa juntamente com as ideias de preservação.

Cybelle S. Miranda (2016) compreende que, de fato, o conceito de patrimônio é um conceito ocidental e, com isso, expande-se em conjunto com a

mundialização dos valores, eivado de sentidos hegemônicos que são produzidos para que estes prédios, casas ou ambientes sejam considerados como patrimônio. Na mesma senda é que prédios e casas arruinadas se encontram, à medida que a expansão de valores de patrimônio pode contribuir substancialmente para o desprezo das ruínas, como as casas tomadas por vegetação ou fachadas de prédios que, em seu interior, possuem apenas o vazio, constituindo algumas “modalidades de ruínas, desprovidas de atributos de valor” (MIRANDA, 2016, p. 411). Para Miranda (2016), o movimento mais importante para pensar as ruínas na contemporaneidade é toma-la em seu sentido de duração e, com isso, compreender a dinâmica de preservação e apagamento que se apresenta nas cidades, considerando as ruínas enquanto “criação de sentidos diversos nas quais se inscrevem os posicionamentos da sociedade contemporânea perante o passado” (MIRANDA, 2016, p. 423).

Nessa senda, uma das questões que nos colocamos é pensar em que sentido a busca por uma história e memória oficiais, amplamente difundidas pelas políticas de patrimônio, não acaba por eliminar as possibilidades de novas formas de pensar, viver, dizer e ouvir sobre ruínas e patrimônios? Esse plano reforça um tecido discursivo que viabiliza apenas delimitar o que é e não é o patrimônio e a ruína (seja ela tombada ou conservada como patrimônio ou não), criando uma dualidade do pensamento, recaindo na crítica deleuziana à imagem dogmática do pensamento, que desde Aristóteles e Platão delimita o que é o ser e o não-ser (SCHÖPKE, 2015). Existem outras formas de pensar, dizer, viver e ouvir ruínas e patrimônios? Existe um fortalecimento do discurso hegemônico em direção ao patrimônio, a ruína e a memória? Se sim, a questão deleuziana *quid juris* passa a se tornar fundante: Quem tem o direito de definir o que é patrimônio ou ruína? Quem tem o direito de dizer quais espaços devemos nos lembrar e como devemos nos lembrar deles?

O filósofo francês David Lapoujade compreende que a questão do *quid juris* e sua complementar questão *quid factis* é central em toda filosofia deleuziana. Isso porque, para Deleuze, os fatos afirmam, reivindicam e pretendem, e a questão que deve ser colocada não é ao fato em si, mas ao que ele pretende. Se um fato é colocado como universal, ou como verdade, um conhecimento universal, ele deve responder à questão *quid juris*, ou seja, com que direito ele é colocado como universal?

Quando, por exemplo, critica o Édipo com Guattari, é primeiro em nome da questão *quid juris*?. Com que direito Édipo pode ser afirmado como universal? De onde essa suposta universalidade tira sua legitimidade? Com que direito se pode conceber um inconsciente estruturado pelo triângulo edipiano? Não seria preciso denunciar paralogismos próprios da psicanálise? Antes mesmo de se chegar a tanto, seria Édipo efetivamente o “fato” do qual se deve partir? [...] (LAPOUJADE, 2015, p. 25).

A questão do *quid juris*, portanto, coloca em questão todo fato e pretensão que colocam verdades incontestáveis. O patrimônio, em larga medida, é colocado como elemento da constituição e preservação da Identidade de uma cidade, nação ou região. Ele é instituído, no Brasil, como um elemento importante para impedir a perda da história e da memória brasileira, dinamizando uma série de sítios históricos a serem preservados (por exemplo, Ouro Preto, em Minas Gerais). O antropólogo brasileiro José Reginaldo Santos Gonçalves (1996) compreende que a questão do patrimônio cultural no Brasil foi pensada a partir de uma elite intelectual que viu ameaçada a destruição de valores culturais brasileiros, na iminente perda da “memória e, consequentemente, da identidade” (GONÇALVES, 1996, p. 89). A memória, nesse tecido discursivo no qual o patrimônio cultural passou a ser pensado, possui um vínculo com a identidade: é preciso que esses espaços sejam lembrados para que a identidade brasileira seja mantida. E essa mesma assertiva é vinculada às ruínas: por mais que a tentativa seja evitar o caos e o arruinamento desses espaços de memória, algumas ruínas possuem *valor* histórico significativo para serem considerados patrimônios e, portanto, colocados no jogo de preservação e conservação da memória e da identidade.

A memória, tal qual pensada, nada mais é que uma construção ideológica, que imprime às pessoas possibilidades únicas de se lembrarem de determinados espaços, desde aqueles mais cotidianos que vivemos na cidade (prédios ou casas pertencentes a oligarquias locais, antigas fábricas que dinamizaram a econômica local), até lugares mais longínquos, mas que traçamos certo vínculo. O historiador Jöel Candau (2016) compreende que a sociedade francesa contemporânea expressa um desejo de indícios de coisas que atestem o seu próprio passado – mas não somente esta, tendo em vista que no Ocidente a questão do patrimônio e da preservação de bens históricos se tornou muito patente (TAMASO, 2008; CHOAY, 2006) – compreendendo que a relação da preservação da memória está intimamente próxima com a constituição de identidades.

Para o autor, os patrimônios têm como fundamentação a necessidade de preservar e evitar a perda ou a destruição da memória e da identidade e, nesse movimento, é consolidado, a partir de políticas de preservação, a existência lugares em que se tem cristalizadas formas de lembrança (CANDAU, 2016).

Partimos dessa crítica à memória como parte constituinte da compreensão de outras ruínas, na tentativa de tensionar a compreensão da memória como pura lembrança de um passado. Com ela, acreditamos que podemos retirar tanto patrimônio como ruína da sua imobilidade de pensamento. A tentativa é de retirar a memória de sua imobilidade na qual a representação a colocou, tendo como caminho o que Deleuze e Guattari (2015) movimentam em *O que é a Filosofia?*. Nesse mesmo movimento, coloca-se em questão a concepção de tempo na qual o patrimônio foi constituído. Juntamente, buscamos retirar patrimônio e ruína das conceituações que lhe são frequentemente impostas: a primeira como representação da identidade, e a segunda como representação do caos e da morte. Como salienta David Lapoujade (2016), é preciso um retorno à terra, fabulando e reinventando novas memórias e, na nossa compreensão, novas ruínas em direção a um retorno à Terra. Fabular histórias e memórias subterrâneas para dizer, viver e sentir novas memórias, novos patrimônios e novas ruínas.

Qual a relação com o tempo que o patrimônio tem sido constituído?

Na moderna conceituação do patrimônio, a categoria se fragmentou ainda mais, sendo possível falar não apenas de patrimônio cultural ou patrimônio histórico, mas também de patrimônio ecológico, etnográfico, intangível, imaterial, genético, dentre outros (GONÇALVES, 2015; DUARTE; CHAGAS, 1995). Apesar da fragmentação da categoria, ela ainda está fundamentada sob o prisma da representação e da identidade como, por exemplo, a preservação de saberes tradicionais que estão na iminência de se perderem. A concepção de tempo na qual essa conceituação de patrimônio está engendrada opera sob o prisma do tempo enquanto uma cronologia, considerando que o passado, o presente e o futuro são sucessões de uma linha temporal. O que se propõe, na preservação dos patrimônios, é preservar o passado no presente, num regime temporal que François Hartog (2015) denomina de **regime presentista**, que representa nada

mais que uma valorização do futuro, que é inibido pelo “passado que invade o presente na forma de ‘patrimônios’” (GONÇALVES, 2015, p. 217).

Os patrimônios podem simultaneamente servir aos propósitos da indústria turística e escala planetária, às estratégias de construção de “identidades”, à formação de subjetividades individuais e coletivas, às reivindicações de natureza política e econômica por parte de grupos sociais, ou ainda a políticas de Estado. Mas em todos esses usos do patrimônio é possível perceber determinados modos de imaginar e gerir as relações entre passado, presente e futuro (GONÇALVES, 2015, p. 218).

Neste ínterim, a memória é colocada no jogo da representação e da imagem dogmática do pensamento, sendo considerada apenas como uma rememoração de um presente que passou, considerando a existência de um passado/presente/futuro que se sucedem em uma temporalidade linear. Seria possível pensar outra relação com a memória? Poderíamos conceber a memória fora da relação de tempo cronológico para um tempo do devir?

A concepção de ruína levantada pelo geógrafo britânico Tim Edensor (2005a; 2005b; 2005c) é uma das possibilidades de se pensar a relação entre memória, patrimônio e ruína sem que estes sejam fortalecidos por memórias e histórias oficiais. O autor concentra sua concepção nas ruínas industriais britânicas, delineando que caminhar por entre ruínas é uma experiência na qual a memória não está subjugada a uma construção ideológica, ou se cristaliza em formas únicas de dizer, viver, sentir esses lugares; as ruínas possuem uma dimensão fantasmagórica, que desestrutura memórias pré-concebidas e faz com que memórias involuntárias surjam no conjunto (EDENSOR, 2005a; 2005b; 2005c).

Tim Edensor, como aponta González-Ruibal (2008), possui uma visão das ruínas em teor romântico e estético; todavia, Edensor delineia sua ideia de ruínas para além de construções unicamente visuais, pois, “memórias involuntárias vêm sobre nós, reavivando o passado por confrontos inesperados sons, ‘atmosferas’, e odores particulares – em sua maioria experiências sensuais não-visuais”<sup>2</sup> (EDENSOR, 2005a, p. 837). Essa dimensão das ruínas não é dada apenas por um distanciamento em relação a

---

<sup>2</sup> Tradução livre do original: “involuntary memories come upon us, rekindling the past through unexpected confrontations with sounds, ‘atmospheres’, and particularly smells – largely nonvisual sensual experiences”

elas, e não se finda apenas numa relação estética ou romântica, mas em uma imersão na imanência e, por isso, a tactilidade das ruínas se dá, sobremaneira, pelo sentimento de decaimento da matéria, como o barulho dos vidros quebrando sob os pés. Neste sentido, “o corpo está apto para ser golpeado com o vento e a chuva, por fortes rajadas com poeira, e por atmosferas grossas com a presença de umidade”<sup>3</sup> (EDENSOR, 2005a, p. 837). As ruínas, em resumo, não estão separadas da experiência corporal, sendo elas uma potência de desestruturação de memórias oficiais e histórias oficiais, caminhando para outras relações memoriais com ambientes arruinados.

Bruno Amarante trata das ruínas em seu teor estético e sua potência poética, compreendendo que as ruínas não somente são uma desnudação “das maquiagens patrimoniais” (AMARANTE, 2016, p. 62), tendo em vista que essas constituições patrimoniais em relação ao ambiente arruinado nada mais fazem do que tornar o prédio ou a casa em questão como “algo previsto, antecipado e idealizado, onde haveria o controle da ordem simbólica como em um museu [...]” (AMARANTE 2016, p. 62-63). O arruinamento faz esfacelar tanto a materialidade do objeto como as ordenações simbólicas que foram constituídas sobre estes lugares:

A decrepita ruína intercepta o fluxo do tempo presente, corrente e instaura a suspensão do mesmo. Imagem do irreal, anacrônica e a-espacial. Em meio à homogeneização urbana e ao caos intrínseco do sítio, o casarão é um vácuo (AMARANTE, 2016, p. 63).

Com efeito, ao falarmos de patrimônios históricos, culturais ou de monumentos históricos, pensamos em conjunto as ruínas e o arruinamento. Isso porque, na construção do pensamento em torno do patrimônio, o caráter de destruição e de abandono sempre foram elementos centrais.

A ruína tem sido amplamente constituída no pensamento da arqueologia, especialmente ao considera-la enquanto seu objeto de estudo. O arqueólogo Alfredo González-Ruibal (2008) pensa as ruínas sob o prisma do que ele denomina de **supermodernidade**, na qual o projeto moderno pautado em destruição seria ainda mais intensificado. O autor parte da compreensão de supermodernidade constituída pelo sociólogo francês Marc Augé e demarca que, se a modernidade “em geral traz

---

<sup>3</sup> Tradução livre do original: “the body is apt to be buffeted by wind and rain, by gusts heavy with dust, and by atmospheres thick with the presence of damp”

destruição, a supermodernidade produz isso em uma escala extraordinária”<sup>4</sup> (GONZÁLES-RUIBAL, 2008, p. 248). E se antropólogos e sociólogos se preocupam com as questões relativas a produção e consumo, a arqueologia, para o autor, enquanto ciência das ruínas e do abandono, estaria preocupada em estudar fundamentalmente os fragmentos e a morte. Com efeito, a arqueologia teria como particularidade os estudos relacionados a lugares abandonados e lugares arruinados, que eles denominam de sítio arqueológicos (GONZÁLES-RUIBAL, 2008).

O que González-Ruibal (2008) está preocupado em demonstrar, portanto, é que na supermodernidade os processos de destruição que outrora já eram centrais na constituição de uma “modernidade”, hoje, se tornaram ainda mais radicalizados, alavancando esses processos a outras escalas. O fortalecimento de um caráter destrutivo da supermodernidade, (como guerras, terrorismo, paisagens pós-industriais ou áreas rurais abandonadas em decorrência do êxodo rural) são intensos produtores de lugares abandonados e de ruínas, os quais o autor acredita ser uma potencialidade de estudo por parte da arqueologia enquanto a ciência das ruínas e do abandono.

Para Eduardo Britos-Henrique (2016), a ruína sempre é considerada juntamente do conceito de revitalização urbana. Nos estudos urbanos contemporâneos, especialmente aqueles voltados à discussão da regeneração ou revitalização urbana, compreende-se que abandono e ruína são anomalias na evolução das cidades e não parte constituinte do próprio processo de produção do espaço urbano, enquanto que a regeneração seria um elemento fundamental para resolver o problema das ruínas (BRITO-HENRIQUES, 2016).

Uma teoria urbana moderna das ruínas, como propõe Brito-Henriques (2016), pressupõe que as ruínas sejam produzidas, sobremaneira, por processos de expansão urbana, naquilo que se denomina de “ruínas lentas”. Dessas, as ruínas podem ser produzidas compreendendo três teses fundamentais: a da expansão centrífuga, em que as ruínas são produzidas pelo processo de ocupação das áreas periféricas da cidade, onde as pessoas migrariam do centro buscando áreas economicamente mais acessíveis e com maior disponibilidade terreno, tendo as ruínas como ruídos deixados pelo processo de mobilidade. No mesmo movimento, a tese da desurbanização pressupõe um “ciclo de

---

<sup>4</sup> Tradução livre do original: “in general brings destruction, supermodernity produces it on an extraordinary scale”.



vida” das cidades, que passariam por processos de urbanização, suburbanização, desurbanização e reurbanização. As cidades passariam por esse ciclo, sendo que algumas poderiam se tornar ruínas e não serem reurbanizadas, enquanto outras poderiam se reestruturar – essa teoria serviu como grande precursor das políticas de regeneração urbana neoliberal.

A terceira tese, da reestruturação pós-fordista, compreende que no próprio movimento do capitalismo, ou seja, nas transições de regimes de acumulação, as formas espaciais também se modificam: modos de habitar, circular e consumir o espaço são modificados com novos ciclos de acumulação capitalista. No atual momento de acumulação capitalista e de produção do espaço urbano, como salienta Ana Fani A. Carlos (2015), os padrões de acumulação do capital no espaço urbano passaram de um foco na indústria para o capital financeiro imobiliário. Esse novo processo, ao pensarmos no arruinamento e no abandono, permite compreender a ruína como um “rastros deixado por um movimento e, portanto, a forma como um abandono se inscreve fisicamente na paisagem” (BRITO-HENRIQUES, 2016, p. 256).

Assumindo como ponto de partida que a ruína é o vestígio deixado na paisagem por estas várias formas de movimento, percebe-se que todas as sociedades em todos os tempos históricos terão produzido ruínas. As ruínas não são monopólio dos tempos modernos nem do capitalismo. Não obstante, parece indiscutível que a modernidade agudizou os fenômenos ruinogênicos [...] (BRITO-HENRIQUES, 2016, p. 257).

Essas teses reverberam na compreensão da ruína como um ruído deixado pelo processo de acumulação capitalista e de expansão das cidades, fortalecendo, assim, que as ruínas sempre existiram. De fato, as ruínas não são produtos da modernidade e nem unicamente do capitalismo; porém, a compreensão de ruína que tem se consolidado no tecido discursivo de patrimônio e de urbanização é fundamentalmente vinculado ao capitalismo. Se tomarmos uma expressão de Ana Godoy (2008) é no continente da produção do espaço urbano que se produzem ruídos e arquipélagos arruinantes que confrontam a estética e a própria reprodução do espaço urbano. No entanto, a forma com que as ruínas têm sido apropriadas nos discursos do patrimônio sempre recai na concepção deletéria da mesma, como se as memórias e a identidade tivessem sido perdidas, e o que restou foi o vazio.

Concordamos, assim, com Brito-Henriques (2016), que as ruínas são elementos produzidos pelo movimento, mas não que o ponto de partida seja a ruína como movimento e vestígio na paisagem. Afinal, como podemos delimitar que exista esse ponto de partida, no qual as ruínas apenas se tornam ruínas por serem vestígios impressos na paisagem?

Ela é tanto movimento como vestígio, mas não os tem como ponto de partida. O movimento e o vestígio são elementos constituintes do conceito de ruína. Se aceitássemos que as teses urbanas explicam de forma determinante o que são as ruínas e como elas surgem, estaríamos eliminando sua dimensão experiencial, negligenciando uma linha seminal para pensar o arruinamento na contemporaneidade. Jeremy Wells demonstrou essa perspectiva, ao propor uma aproximação entre fenomenologia e as práticas de conservação do patrimônio cultural. Para o autor, a política de preservação e a prática de preservação são dinamizadas por paradigmas positivistas, na qual a busca de uma verdade (com a proposta de metodologias de inventariação, como o INRC do IPAHN no Brasil) se torna ordem do dia (WELLS, 2016). Essa busca reverbera em uma tentativa de delimitar objetivamente quais bens podem ou não serem tomados como patrimônios, atribuindo a eles um **valor patrimonial** (TAMASO, 2008).

Outro ponto que se impõe no caminho de pensar as ruínas é a sua compreensão unicamente urbana. Nesta, exclui-se o papel que a natureza possui na relação com as ruínas, conferindo às ruínas um caráter unicamente urbanístico e de estética urbana. No entanto, as ruínas não se limitam apenas ao urbano. Elas congregam tanto a natureza quanto os humanos, e a natureza arruína as construções humanas na mesma medida que as construções humanas arruínam a natureza. Por exemplo, alguns movimentos feitos pela Ecologia Maior procuram estudar as ruínas do ponto de vista ecológico, na qual sua preocupação está voltada a inventariar e catalogar espécies de plantas e seres vivos que se manifestam nas ruínas, como empreendido por Sara Ferraby (2007).

Essa ecologia compreende as ruínas como lugares que condicionam o surgimento de diversos tipos de flora e fauna. As ruínas nas cidades, por exemplo, geralmente possuem a possibilidade de plantas e animais surgirem por entre os escombros, mas por estarem situadas em lugares em que a regulação e a manutenção

são mais recorrentes, esse tipo de ecologia é pouco presente; no entanto, em ruínas afastadas e que têm pouco contato com visitantes, elas “retrocedem surpreendentemente rápido para um estado natural e selvagem, e podem se tornar sítios com uma ecologia diversa de interesse considerável”<sup>5</sup> (FERRABY, 2007, p. 195).

Ao considerar a ecologia como a ciência que estuda as famílias de plantas e animais, Ferraby (2007) assevera que uma ciência preocupada com essas questões deve primar por profissionais e técnicas que resguardecem as ruínas de possíveis *riscos* em relação à *perda* de fauna e flora. Por isso considera as ruínas como lugares inseguros, pois as práticas de pesquisa em ruínas acabam por danificar a ecologia e as formas de vida que ali surgiram. Para a autora, os primeiros perigos existentes nos sítios das ruínas referem-se aos estágios preliminares de pesquisa, onde o crescimento de superfícies grossas acaba por escurecer as paredes, necessitando que sejam retiradas as plantas em crescimento, “incluindo aquelas que estão bem ancoradas na alvenaria”<sup>6</sup> (FERRABY, 2007, p. 196).

Neste sentido, as limpezas de sítios arruinados, por mais que bem intencionadas, possuem consequências, como a insegurança, a perda de tecido histórico e da ecologia do sítio. Por isso, “[...] sítios virgens ou negligenciados devem ser sempre objeto de um levantamento biológico para identificar todas as espécies e ver como elas se inter-relacionam e integram com as construções arruinadas e o sítio”<sup>7</sup> (FERRABY, 2007, p. 197).

As questões que Ferraby (2007) levanta refletem uma compreensão das ruínas como lugares em que famílias de plantas e animais surgem, e essas precisam ser preservados e catalogados para manter a ecologia das ruínas e seu caráter “romântico”. Elas estão vinculadas a uma concepção de Ecologia Maior que tem como fundamento a conservação e a inventariação de espécies. Essa ciência, no entanto, é apenas uma forma de relacionamento e de compreensão do mundo e das coisas, como demonstra Ana Godoy (2008), compreendendo a existência de um Continente e Arquipélagos: o primeiro refere-se à Ecologia Maior, vinculada a uma tentativa de organizar o

---

<sup>5</sup> Tradução livre do original: “revert surprisingly quickly to a natural and untamed state, and may become sites with a diverse ecology of considerable interest.”

<sup>6</sup> Tradução livre do original: “including that which is well anchored into the masonry”

<sup>7</sup> Tradução livre do original: “virgin or neglected sites must Always be the subject of a biological survey to identify all species and to see how they interrelate and integrate with the ruined buildings and the site”

conhecimento sobre as vidas na Terra, concedendo a elas valores e bases que fundamentamos; os segundos são ruídos, desvios no caminho do Continente que permitem derivar e experimentar ecologias menores, as ecologias que a vida inventa (GODOY, 2008).

A Ecologia Maior pressupõe a organização: ela ordena as formas de vida do mundo em modelos e padrões ecológicos, que nada mais fazem que operar uma equivalência das vidas na Terra. Mais que isso, essa ecologia tem como pressuposto uma ação conservacionista, na qual fortalece “ações de conservação visando conservar a Terra como corpo organizado da ecologia” (GODOY, 2008, p. 64). Ela exprime uma forma de compreensão do mundo em que as formas de vida precisam ser objetificadas e catalogadas enquanto espécies e, como vimos em relação a ruína (FERRABY, 2007), precisam ser preservadas para evitar a perda e a destruição (seria evitar o arruinamento de formas de vida que se formam nas ruínas?).

Essa relação entre ruído urbano e natureza nas ruínas possibilita compreendermos as ruínas como lugares que congregam tanto o humano quanto o não-humano, as construções humanas e a natureza. Isso reverbera em uma compreensão constituída por Georg Simmel (1999), em que tanto o humano e a natureza são elementos fundamentais para pensar a ruína. A arquitetura, para Simmel (1999), é uma das poucas artes na qual o humano consegue utilizar a natureza de forma com que ela siga a sua matéria, atendendo às suas necessidades. Enquanto que, nas construções humanas, e na própria constituição humana em sua relação com a natureza, há uma relação de dominação e subordinação, as ruínas parecem fazer com que essa força não seja invertida, mas balizada. Se nas construções humanas há uma tentativa de colocar a matéria e a natureza a serviço dos humanos, um edifício arruinado revela nada mais que ali se desenvolveu outra força: a da natureza.

As ruínas de um edifício, por outro lado, revelam que nas partes desaparecidas ou destruídas se tem desenvolvido outras forças e formas – as da natureza –; de maneira que os elementos artísticos que ainda subsistem da obra primitiva e os elementos naturais que já se instalaram nela, compõem um novo conjunto, uma unidade característica<sup>8</sup> (SIMMEL, 1999, p. 213).

---

<sup>8</sup> Tradução livre do original: “Las ruinas de un edificio, en cambio, revelan que en las partes desaparecida o destruídas se han desarrollado otras fuerzas y formas – las de la naturaleza –; de manera que los

Que isso nos revela? Enquanto que a tentativa da arquitetura e da engenharia é fazer com que os elementos da natureza, como a pedra e a madeira, sejam moldados para que permaneçam enquanto uma obra de arquitetura ou engenharia, o arruinamento nada mais condiciona que esse “algo de pedra” (para utilizar uma concepção heideggeriana) se manifeste em sua condição de pedra, e a natureza irrompa nas construções humanas por intermédio da ruína. E, não obstante, ruínas deixadas à revelia dos processos de restauração e revitalização urbanas apresentam um conjunto de elementos humanos e não humanos, da natureza em conjunto com as obras humanas. No entanto, para Simmel (1999), esse equilíbrio entre humano e natureza se dá, na realidade, por uma passividade positiva de abandono. Os humanos, ao abandonarem sua construção, *permitem a destruição*, pois o humano estaria atuando como um “cúmplice da natureza e adota uma maneira de ação que é diretamente oposta a sua verdadeira essência”<sup>9</sup> (SIMMEL, 1999, p. 213-214) e, por isso, ruínas habitadas possuem um duplo aspecto: que lhes teriam sido retiradas a vida, mas que se apresentam como recintos de uma vida (SIMMEL, 1999).

As ruínas, portanto, invertem a relação de dominação que se tem pautado os humanos com a natureza (SIMMEL, 1999). Se esta segunda sempre foi considerada como elemento base e o humano como algo superior que confere a forma final, o arruinamento faz com que todas as construções humanas sejam destruídas, pois “o produto final do homem sucumbe agora às mesmas forças que traçaram o perfil da montanha e a margem do rio”<sup>10</sup> (SIMMEL, 1999, p. 215). Esse irromper da natureza nas construções humanas, podemos salientar, é um dos possíveis fios condutores de pensar a ruína enquanto coisa: as obras humanas possuem algo de pedra, algo de madeira, como pondera Heidegger (2002) e, quando deixadas em seu fluxo natural da matéria, o arruinamento possibilita que a Terra irrompa no mundo. Ao retirarmos a visão objetificante das ruínas, queremos compreender que prédios, casas e outras construções

---

elementos artísticos que aún subsisten de la obra primitiva y los elementos naturales que ya se han instalado en ella, componen un nuevo conjunto, una característica unidad”

<sup>9</sup> Tradução livre do original: “cómplice de la naturaleza y adopta una manera de acción que es directamente opuesta a su verdadera esencia”

<sup>10</sup> Tradução livre do original: “el acabado producto espiritual sucumbe ahora a las mismas fuerzas que trazaron el perfil de la montaña y la ribera del río”.

humanas não estão alheios aos processos da natureza e aos fluxos naturais dos materiais.

Nessa relação, portanto, estão imbricadas algumas questões: a ruína não se fundamenta apenas como fruto de processos de expansão urbana ou de descentralização urbana, ou seja, não está vinculada unicamente a uma relação com as construções humanas; ela engloba, também, o tempo biológico, à medida que ao abandonarmos e retirarmos as ruínas e os patrimônios de um sistema de objetos que pressupõe, sobremaneira, a conservação e a preservação, os elementos da natureza que constituem a obra podem fluir em seu ciclo natural, e o arruinamento se faz como irrompimento da Terra no mundo. Essa relação, que Simmel (1999) aponta como uma relação de colaboração entre os humanos e a natureza, possibilitando vacilar o conceito de ruína para além de duas visões que acabam por se excluir. As ruínas e o arruinamento, ao desestruturarem a ordem de dominação que os humanos impõem à natureza, compõem uma força política?

Não obstante, como demonstra a artista Svetlana Boym (2017), na modernidade tem-se presenciado, também, um sentimento de ruínofilia, que expressa certa aceitação da existência das ruínas, que podem causar tanto sentimento de nostalgia como de melancolia (BOYM, 2017). As ruínas, na sua concepção, nos concedem um choque de que a materialidade se desfaz, fazendo com que nossa visão mude, “e ao invés de nos maravilharmos com grandes projetos e designs utópicos, nós começamos a notar ervas daninhas e dentes-de-leão nas fissuras das rochas, rachaduras nas transparências modernas”<sup>11</sup> (BOYM, 2017, s./p.). A ideia de ruína proposta por Svetlana Boym (2017) perpassa compreende-la enquanto colapso e a apreciação das ruínas envolve não somente um caráter intelectual (como a acepção benjaminiana das ruínas como alegorias de autorreflexão), mas também sensual.

Na mesma medida, por exemplo, Bruno Amarante (2015) compreende as ruínas do Forte Bombinhas com uma diferença substancial de um casarão situado na cidade: enquanto o segundo se vincula a uma ideia de estética agressiva no meio urbano, que pode ser um ruído na malha urbana que desacelera o próprio ritmo agitado da cidade, ao ser observado como um vácuo ou ruído da estética urbana, o primeiro possui

---

<sup>11</sup> Tradução livre do original: “and instead of marveling at grand projects and utopian designs, we begin to notice weeds and dandelions in the crevices of the stones, cracks on modern transparencies”

um valor estético significativo por ser “sublime, pomposa e impregnada da natureza” (AMARANTE, 2013, p. 63).

Com efeito, as ruínas têm um papel seminal na relação afetiva das pessoas com os lugares, principalmente esses lugares abandonados. John Ruskin (2008) foi um dos primeiros romancistas a se preocupar com a dimensão emocional das ruínas, compreendendo que estas produziam um sentimento de melancolia, como se representasse o fim ou a impossibilidade de coisas futuras. Jeremy Wells (2016) demonstra, em estudo realizado, que ao pedir para que um grupo de pessoas fosse a lugares abandonados e, em entrevista posterior, relatasse a experiência de percorrer aqueles lugares, um dos participantes revelou que imaginou tropas e tanques andando por aquele lugar, mas “não sabia se aquilo realmente tinha acontecido, mas que ajudava a criar um vínculo com o lugar” (WELLS, 2016, p. 12).

No próprio desenvolvimento da concepção de monumento e monumento histórico, há um fundo sentimental seminal, especialmente ao tomar estes monumentos a partir de seu caráter romântico, que perpassa, sobremaneira, o arruinamento desses monumentos. Para Françoise Choay (2006), existe uma emoção estética em relação aos monumentos, especialmente quando este é dotado de um valor artístico. Essa emoção estética perpassa tanto a qualidade arquitetônica quanto o sentimento de abandono em relação a alguns monumentos; esse sentimento de abandono, segundo a autora, revelam que os monumentos e as obras humanas possuem um fim, à medida que “os musgos corrosivos, as ervas daninhas que desmantelam os telhados e arrancam as pedras das muralhas, os rostos erodidos dos apóstolos no pórtico de uma igreja romântica lembram que a destruição e a morte são o término desses maravilhosos inícios” (CHOAY, 2006, p. 133). Nesse ínterim, a irrupção da natureza nos monumentos históricos, como colocada por Choay (2006), envolve um aumento dos valores afetivos em relação aos monumentos históricos, fazendo com que mesmo escritores e pintores, ao traduzir essa emoção estética de monumentos históricos, passaram e se tornar fervorosos defensores de sua conservação e preservação.

A presença de um tempo biológico nas ruínas (HETZLER, 1988) possibilita considerar que as ruínas envolvem não somente a construção humana, mas que os materiais dos quais estes monumentos são feitos continuam seu movimento natural, e

possibilitam que esse tempo biológico se efetive e conceda um caráter destruidor em relação aos monumentos históricos. Para Florence Hetzler, o

Tempo cria a ruína ao fazer outra coisa do que ela foi, algo com um novo significado e significação, com um futuro a ser comparado com seu passado. Tempo escreve o futuro da ruína. O tempo da ruína cria o futuro da ruína, mesmo o retorno a parte feita pelo homem à terra, que vai eventualmente clamar a sua propriedade – isso é, nisso onde a parte arquitetural é feita (HETZLER, 1988, p. 54).

Em larga medida, o que Hetzler (1988) denota quanto à ruína é sua dimensão de materialidade. A ruína não é simplesmente um objeto histórico, tampouco seu tempo se finda unicamente num tempo histórico, pois está reunindo, consigo, o tempo biológico e o papel exercido pela Terra na produção da ruína. Por exemplo, a Muralha da China, em sua parte excessivamente restaurada, perdeu seu tempo de ruína, à medida que a parte não restaurada envolvida por areia, camelos e cavalos, incluindo a paisagem, numa conjunção da parede com a terra dotada de pessoas, animais e vegetação (HETZLER, 1988).

No conjunto, essa relação estética, experiencial e afetiva em relação aos monumentos históricos e às ruínas possibilita pensarmos que, na realidade, não estamos alheios aos processos de arruinamento, pois estaríamos compondo juntamente dos fungos, animais e plantas um habitar *no* mundo. Neste habitar, portanto, nossas relações com prédios, casas, monumentos, fungos, animais e plantas não são simplesmente de contato, mas de entrelaçamento e ligação.

Adentramos, portanto, em uma senda na qual a compreensão de que o mundo é formado por objetos, e que nos relacionamos com esses objetos de forma visual ou apenas em contato superficial é tencionada. Ao considerarmos uma relação da ruína com a natureza e o humano, buscamos compreender que ela não é objeto de uma dada construção ou objeto da natureza, mas sim uma coisa e, enquanto coisa, os entes não são separados por categorias ou categorizações que a ciência e a objetificação do mundo pressupõem, mas estão emaranhados por fios de vida. Habitamos, por tanto, um mundo de objetos ou de coisas?

Quando habitamos no mundo, estamos nos relacionando com objetos ou com coisas? Pensemos na casa: ela é finalizada quando o projeto arquitetônico chega ao fim,



ou ela ainda é construída pelas relações que traçamos com ela, na reunião que fazemos com as vidas que ali estão? Ao tratarmos essa dimensão do assombro e do andarilho, compreendemos que habitar o mundo é habitar, antes de tudo, um mundo constituído por coisas, e que participamos dessa coisificação das coisas no mundo. Tim Ingold (2012) tenta enfrentar essa mesma questão, buscando sair da separação metafísica entre sujeito e objeto, dando ênfase à coisa e à vida, e não à agência e ao objeto. Ao tomar o mundo como constituído por objetos, estamos diante de uma relação apenas de exterioridade com ele, de contato lado-a-lado do que propriamente envolvimento e ligação.

Os objetos, argumenta Ingold (2012; 2007; 2008), são fechados em si, não deixam vazar fios que permitam a ligação com outros objetos, e por isso a objetificação do mundo perpassa ver tudo em categorias fechadas, que não podem ser outra coisa para além daquela categorização. Para o autor, tomando por base Heidegger, “O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas” (INGOLD, 2012, p. 29). Os objetos, portanto, são pré-existentes, e aguardam que o cientista possa inspecioná-los da forma com que ele se apresenta, de forma com que este seja afastado e não tenha envolvimento com o objeto, na clara separação clássica em que o sujeito é colocado como superior ao objeto, em que precisa alcançá-lo no mundo apenas pela visão, ao passo que os demais sentidos do corpo acabariam por deturbar a apreensão do objeto (INGOLD, 2012).

A coisa, no entanto, possui uma relação diferente a dos objetos. Isso porque ela não é dada anteriormente, tampouco se apresenta de forma pronta. Enquanto fenômeno, a coisa se manifesta. Diferentemente da ciência que tenta considerar a coisa enquanto um objeto, submetendo-a a categorias arbitrárias que nada mais fazem do que **apreender** o objeto pré-existente, uma atitude fenomenológica busca o desvelamento do fenômeno, na empreitada de alcançar as coisas elas mesmas: a essência do fenômeno. Para Ingold,

Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas. (INGOLD, 2012, p. 29).

A coisa, para Ingold (2012), deixa vaziar fios. Ao compreender essa relação, o que Ingold (2015) está propondo é pensarmos fora de uma ontologia orientada para os objetos, mas sim em vias de uma ontologia das linhas. A relação que Ingold (2015) constitui sobre os fios, e da vaza das coisas, é especialmente importante na constituição de sua ontologia das linhas. Ao tratar de um mundo sem objetos, Ingold (2015) refere-se aos nós e às bolhas. Nós (*knots*), para o autor, possuem três propriedades: 1) nós não são blocos de construção, pois não estão agregados em estruturas, mas em nódulos e seu contato com outros nódulos se dá por uma ligação com outros nódulos, e os blocos de construção apenas possuem contatos externos uns com os outros; 2) um nó não é uma corrente, pois uma corrente é formada por elementos rígidos ou conexões, enquanto que um nó não possui ligações, pois se articulam e não conectam; 3) um nó não é um container: o container possui dimensões de interior e exterior, enquanto que a topologia dos nós revela, na realidade, interstícios, residindo “por entre as linhas” (INGOLD, 2015, p. 15). As bolhas (*blobs*) operam sob a mesma lógica, dinamizadas pela Ontologia de Orientação de Objetos – OOO, que se refere, segundo ao autor, numa ontologia das bolhas (*blobular ontology*), constituindo sentidos de superação (*overmining*) e de debilitação (*undermining*) (INGOLD, 2015).

Porém, o que Ingold (2015) tenta demonstrar é que as linhas são o que fazem com que essas bolhas possam se conectar umas com as outras, é o que concede vida a elas; desprovido de linhas, essas bolhas se tornam objetos. Para a ontologia das bolhas (OOO), prossegue Ingold (2015, p.16), “as coisas existem igualmente, ainda que elas não existam igualmente”, o que é prontamente refutado, especialmente considerando a dimensão da coisa não como simplesmente dadas, mas, sim, que as coisas são **acontecimentos**, elas acontecem, e, portanto, elas procedem ao longo de linhas. Portanto, para Ingold (2015, p. 16), “O mundo das coisas, eu proponho, é um mundo dos nós, um *ambiente sem objetos*, ou, resumidamente, um ASO” (INGOLD, 2015; 2012 – grifos no original).

Em seu experimento na Universidade de Aberdeen, Ingold (2010; 2012) se propôs, juntamente dos alunos, construir uma pipa. A pipa, em seu momento de fabricação, podia ser tomada enquanto um objeto, um objeto de fabricação. Ao ser levada para fora, e ser empinada, a pipa começa a rodopiar, dançar, tomado de uma

vida que outrora não havia. Isso porque, como Ingold (2010; 2012) procura denotar, é que a pipa passou a “ter vida” pelo contato com o vento, se tornando uma pipa-no-ar, na mesma medida que a pessoa empinando a pipa participa do mesmo processo, constituindo não uma agência, onde a pipa teria adquirido ao “contrareagir” ao empinador. A pipa passou a ter vida, movida pelo vento, deixando sua condição de objeto para se tornar uma coisa, e enquanto coisa em sua coisificação, constituindo uma linha de fuga (INGOLD, 2010; 2012). Para Ingold, a questão está envolta na diferença entre agência e vida: não era uma agência que se forma na relação entre o empinador e a pipa, mas, sim, constituem-se linhas, movimentos. O que a agência faz, de fato, é reduzir as coisas a objetos, ou ainda, focar na objetificação das coisas e, ao fazer isso, ao “reescrever a vida das coisas como a agência dos objetos é causar uma dupla redução, das coisas a objetos, da vida à agência” (INGOLD, 2010, p. 97). Portanto, que não lidamos exatamente com objetos, mas, sim, com materiais, e ao tratarmos de materiais participamos e seguimos seus fluxos, seguimos as matérias-fluxos (INGOLD, 2010).

Nós podemos dizer o mesmo do construtor, na relação com o tijolo e a argamassa da casa em construção, o jardineiro em relação com o solo de seu ou sua cama, do cozinheiro em relação aos ingredientes de uma torta, e ao pintor em relação aos pigmentos e os óleos. [...] Nem tijolos, nem argamassa, nem solo, nem ingredientes na cozinha, nem tintas ou óleos, são objetos. Eles são materiais. E o que as pessoas fazem com os materiais, como vimos, é segui-los, tecendo suas próprias linhas de devir na textura do fluxo de materiais abrangendo o mundo-da-vida (INGOLD, 2010, p. 96).

A perspectiva de Tim Ingold (2012) em relação à coisa é fundamentada nos trabalhos de Martin Heidegger, especialmente quando o filósofo alemão busca pensar a obra de arte. De certo, Ingold (2012) atesta que sua aproximação com a ideia de coisa em Heidegger não é adensada, porém, buscaremos adentrar com um pouco mais de densidade na questão da coisidade da coisa. Heidegger delineia pelo menos três interpretações em relação a coisa: a simples coisa, mera coisa e a coisa como matéria.

Em *A coisa*, Heidegger (2006) tenta delinear alguns aspectos relacionados a coisa, e o problema que a ciência causa no ocultamento da coisa. Para o filósofo a tentativa da ciência de conceber todas as coisas como objetos reverbera em um ocultamento da coisa, pois esta não pode ser concebida em relação às categorias arbitrárias que a ciência constrói. Isso porque, diferentemente dos objetos que são pré-

dados e considerados como pré-existentes as coisas não estão dispostas no mundo, elas são acontecimentos (HEIDEGGER, 2006; INGOLD, 2012) e é nesse acontecimento que as coisas se manifestam. Para Sabrina Ruggeri (2015), em sua leitura sobre a coisa em Heidegger, a coisa expressa sempre a quaternidade ou quadratura (deuses e mortais, terra e céu), expressando a forma com que habitamos o mundo; ao ser retirada dessa quadratura ou quaternidade, as coisas são concebidas como simples objetos da técnica (RUGGERI, 2015).

Em *A origem da obra de arte*, Heidegger assevera que toda obra de arte possui um caráter de coisa; ele está tão imbricado nas obras de arte que poderíamos dizer: as obras arquitetônicas são em pedra, as obras de talha em madeira e as pinturas na cor (HEIDEGGER, 2002). Na medida em que pensamos a coisa e o ser-coisa da coisa, podemos compreender que materiais e substâncias que compõem o mundo são, também, coisas: a pedra no caminho, o jarro, a nuvem, a folha ao vento. Com efeito, todos os entes são coisas, e habitualmente chamamos de coisa aquilo que são coisas da natureza, como a pedra, o torrão e a madeira. O que Heidegger busca, no entanto, é sair da concepção habitual de coisa para pensar a coisa pura, que é simplesmente uma coisa (HEIDEGGER, 2002).

Um exemplo que Heidegger levanta em relação à mera coisa é a das propriedades do bloco de granito e da pedra. Um bloco de granito é pesado, maciço, extenso, áspero; são características que uma pedra possui. São propriedades de uma pedra, que faz surgir esse conjunto pedra apenas em seu amontoado de propriedades. Para Heidegger, as coisas possuem um caráter permanentes e nuclear, consolidado por elementos que são a matéria da coisa (o colorido, o sonoro, o duro, o maciço), e, nessa consideração, o caráter de coisa na obra perpassa a matéria na qual ela está constituída, pois a coisa da obra de arte é tanto matéria quanto forma (HEIDEGGER, 2002).

A coisa, em si, em todos seus modos de determinação, é “portadora de notas características, como a unidade de uma multiplicidade de sensações, como matéria enformada” (HEIDEGGER, 2002, p. 25). Os utensílios, o ser-utensílio do utensílio se dá pela sua serventia, naquilo para que ele se designa em servir. No entanto, Heidegger questiona se apreendemos com a serventia o caráter de utensílio do utensílio; o exemplo de Van Gogh, com o par de sapatos da camponesa é magistral. Se tomarmos como sapato

apenas um par de sapatos vazio, “nunca experimentaremos o que é verdadeiramente o ser-utensílio do utensílio. Pela pintura de van Gogh nem sequer podemos determinar onde estão estes sapatos” (HEIDEGGER, 2002, p. 28), pois estes sapatos *pertencem à terra* e estão *no mundo* da camponesa.

Essa dimensão da serventia do utensílio, toma para si aquilo que ele é composto, a matéria. No entanto, a obra tem seu ser-obra no levantar do mundo; se a obra é constituída de matéria-prima (pedra, madeira, metal, cor, fala, som), ela também é um elaborar, um elaborar da terra. Esse elaborar da terra do ser-obra da obra faz “a própria terra entrar no aberto de um mundo e mantém-na aí *A obra deixa a terra ser terra*” (HEIDEGGER, 2002, p. 44 – grifos no original). Para Heidegger

[...] a obra que é o templo, na medida em que levanta um mundo, não faz com que a matéria desapareça, faz antes com que ela surja pela primeira vez, diante [*hervorkommen*] e justamente no aberto do mundo da obra: a rocha alcança o suportar e o jazer e só assim se torna rocha; os metais alcançam o resplandecer e o reluzir, as cores o brilhar, o som o soar, a palavra o dizer. Tudo isto surge diante na medida em que a obra se repõe no carácter maciço e pesado da pedra, no carácter firme e maleável da madeira, na dureza e no rilho do metal, no luminoso e no escuro da cor, no timbre do som e no poder de nomear da palavra (HEIDEGGER, 2002, p. 44).

A obra de arte, seja ela obra arquitetônica, de alvenaria, ou escrita, faz irromper a Terra no mundo. Mundo e Terra, em Heidegger, são diferentes, mas nunca estão separados, pois o mundo se funda na terra enquanto que a terra irrompe pelo mundo. “O mundo aspira, no seu assentar sobre a terra, a fazê-la sobressair. Sendo aquilo que se abre não suporta nada de encerrado. Contudo, a terra inclina-se como aquilo que põe o coberto, a implicar e a reter em si o mundo” (HEIDEGGER, 2002, p. 45).

Em Ingold (2015; 2007), a questão do irromper da terra no mundo é constituída a partir da crítica que o autor opera em relação a arquitetura e a indústria humana, as quais, dinamizados por uma compreensão de mundo como um agregado de objetos, tentam a todo custo criar uma suposta infraestrutura para possibilitar que os humanos habitem sobre a terra. No entanto, essa compreensão de mundo e terra, e a transformação da terra em superfície nada mais fazem do que impedir esse levantar (INGOLD, 2015). Para o autor, essas construções humanas nada mais são que prerrogativas para tentar encaixar a vida dos não-humanos, e a própria terra em um

sistema de objetos e, à medida que humanos e não humanos continuam seu habitar *na* terra, “a infraestrutura do mundo ocupado está se separando ou desgastando [...], conforme reincorporam e reorganizam seus fragmentos em ruínas em seus próprios modos de vida” (INGOLD, 2015, p. 192). Com efeito, Ingold (2015) conclui: “em um mundo aberto, os emaranhados rasteiros de vida triunfarão sempre e inevitavelmente sobre as nossas tentativas de encaixotá-los” (INGOLD, 2015, p. 192).

Nesta senda, o mundo não é formado por uma materialidade ou fisicalidade, mas sim numa complexa composição de materiais. Os alquimistas bem sabiam disso: o mundo é feito de matéria, que não podiam ser descritas ou definidas a partir de princípios da ciência, pois elas são substâncias. O mesmo para os pintores e os cozinheiros (INGOLD, 2012). Estes têm em comum que não buscam dar forma à matéria, mas, sim, “reunir materiais diversos e combinar e redirecionar seu fluxo” (INGOLD, 2012, p. 36). Em sua crítica à antropologia, Tim Ingold compreende, baseando-se na antropóloga Stephanie Bunn, que ao estudar um carpinteiro, acabam por estudar especificamente a forma ou a identidade social do trabalhador, as técnicas aplicadas, os objetos produzidos, mas não nos debruçamos em relação à madeira em si. (INGOLD, 2011; 2015)

A arqueologia, como demonstramos com González-Ruibal (2008), tem como preocupação a ideia de **cultura material**. O autor considera quatro tópicos fundamentais para uma **arqueologia da supermodernidade**: mediação, materialidade, lugar e memória, e política. Em termos de materialidade, essa arqueologia da supermodernidade que González-Ruibal (2008) assevera não está em total consonância com a ideia de cultura material na qual a antropologia e a arqueologia clássica se referem. Para o autor, que se baseia em Heidegger, seria necessário escapar de análises voltadas apenas a construções sociais e simbólicas, mas também para os agenciamentos e as coisas (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008).

Materiais e materialidade, portanto, também se referem à coisa e ao objeto: passamos a falar mais da materialidade dos objetos do que propriamente dos materiais e suas propriedades (INGOLD, 2011; 2012). Ao considerarmos um prédio, por exemplo, tendemos a falar de suas constituições históricas, políticas e da sua estética, mas não falamos das pedras e das plantas que ali nascem; nas ruínas isso é ainda mais evidente,

ao considerarmos que a destruição da estrutura física também destrói as possibilidades que ali podem acontecer, pois a materialidade teria se perdido, e esses materiais que outrora constituíram toda a estrutura são considerados destroços.

Com isso, ao considerarmos o mundo como formado por coisas, um Ambiente sem Objetos na acepção ingoldiana, buscamos retirar a compreensão de materialidade e pensar em vias de materiais (*materials*), em sua fluidez e movimento. Pensar o arruinamento é permanecer nesse fluxo e nesse movimento, ou melhor, é *seguir* a matéria pois, como pondera Ingold (2012), um pote de cerâmica não possui mais estabilidade que um corpo, ou um prédio não possui mais estabilidade que um corpo, por mais que tenhamos tentado criar maneiras para evitar o caos (INGOLD, 2012; GLAVIC, 2005). Deixadas em seu movimento e fluxo, as coisas se desfazem, seguindo o fluxo natural da vida: o arruinamento. E, para além da destruição, o arruinamento faz surgir um emaranhado de fios de vida.

Linhas, vida, coisa e arruinamento fluem como conceitos fundamentais que compõem o conceito de ruína. Mas não começam neles, tampouco se encerram neles. As ruínas também são destruição, decaimento, colapso. Concordamos com Georg Simmel (1999) e Svetlana Boym (2017), portanto, que as ruínas tanto conferem um caráter de perda da vida, mas, também, como possibilidade de vida. Nos arruinamentos e nos abandonos a possibilidade de acontecimentos de fluxos de vida e de linha são seminais na compreensão de ruína como coisa. O arquiteto Eduardo Rocha (2010) propõe conceber que, em espaços abandonados e lugares devassados, acontece o que Deleuze denominaria de **zeridade do espaço**, onde o que se tem é o caos e a incerteza. Ao serem arruinados, as concepções políticas, estéticas e identitárias desses espaços e lugares são arruinados no conjunto, fazendo com que um fluxo incessante de linhas e de matéria aconteça nesses lugares (ROCHA, 2010). O arruinamento e, consequentemente, as ruínas, possibilitam que linhas de vida aconteçam.

Com efeito, a ideia de Terra que estamos buscando movimentar na dissertação e no pensamento em torno das ruínas e do arruinamento perpassa tanto o embate Terra-Mundo que buscamos delinear a partir de Heidegger como a Terra como Corpo sem Órgãos, movimentado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2017c) em Mil Platôs, sobre a geologia da moral.

O filósofo francês David Lapoujade (2016), pondera que, para os autores, a Terra está se confundindo com o sem-fundo das multiplicidades, exploradas em Mil Platôs. Essas multiplicidades são o que concedem o tom da questão da Terra. Portanto, em Deleuze e Guattari a questão da Terra é, assim, uma questão de multiplicidades. Pensar na Terra exige um afastamento da ideia desta enquanto algo organizado, onde as multiplicidades perdem seu caráter de caos, para dar lugar a uma Terra organizada pelos organismos ou humanizada pelos humanos (LAPOUJADE, 2016). Essa Terra, que precisa ser povoada, é uma terra onde as multiplicidades não estão condicionadas ou organizadas, é matéria e das possibilidades. O que Deleuze e Guattari se referem à Terra, conforme a leitura de Lapoujade (2016), é de que Terra, em seu sentido amplamente difundido, apenas se torna visível quando forças organizam as multiplicidades, e Terra somente seria Terra no momento em que ela “se territorializasse como os organismos se organizam ou como o homem se hominiza” (LAPOUJADE, 2016, p. 193).

Neste sentido, é que Deleuze e Guattari se referem à Terra enquanto um Corpo sem Órgãos; ela não está vinculada à ideia de Terra como essa na qual estamos vivendo, pois Terra seria o “nome coletivo dessas multiplicidades das multiplicidades” (LAPOUJADE, 2016, p. 192), não organizadas. Com efeito, para compreender essa nova Terra, é necessário partir de um plano, um corte, uma intersecção, aquilo que faz ver, pensar e sentir.

Foi preciso que a terra se fizesse, que se territorializasse como os organismos se organizam ou como o homem se hominiza. Isso não quer dizer que é preciso se referir unicamente às positivities da geologia, da biologia e da pré-história, ainda que devamos passar por elas. Isso significa que é preciso partir de um *plano* no qual as multiplicidades ainda não estão ligadas, ainda não estão organizadas, nem “estratificadas”, ainda não estão biologizadas nem hominizadas, para dar razão à formação das rochas, dos animais e das sociedades humanas. É justamente isso que Deleuze e Guattari chamam Terra ou plano de consistência (LAPOUJADE, 2016, p. 193).

Laymert G. dos Santos (2013) denota que a ideia de Terra em Deleuze e Guattari a partir da ideia de corpo sem órgãos, de desterritorialização e reterritorialização, movimentando sua discussão em torno da leitura dos autores acerca da filosofia de Nietzsche. Para o autor, a filosofia de Deleuze e Guattari é uma filosofia que busca a imanência da vida, que tem como caminho a busca por uma experimentação



radical. Essa experimentação radical, no entanto, de fazer da vida uma vida que não seja de si, perpassando um movimento de desterritorialização (que se torna chave na busca pela imanência da vida), um processo que o autor compreende que poderia levar a um aniquilamento, e por isso Deleuze precisou realizar uma desterritorialização a dois (SANTOS, 2013).

Com efeito, Santos (2013) permeia o pensamento de Deleuze e Guattari à medida que compreende um movimento do corpo sem órgãos para o plano de imanência. A partir dessa Geofilosofia de Deleuze e Guattari (SANTOS, 2013; DELEUZE; GUATTARI, 2015), se tem a ideia de Terra não como algo a frente ou atrás, mas que acabamos por nos desviar dela, e precisamos reencontrar essa Terra, uma “nova terra em devir, que já nos faz e nos fará viver e pensar” (SANTOS, 2013, p. 43). Portanto, essa Geofilosofia, o reencontro com uma nova Terra, também se refere a outro movimento de pensamento, que não se faz em relação a um sujeito e objeto, mas, sim, território e Terra.

Pensar não é, portanto, uma relação entre sujeito e objeto, pensar é algo que se passa entre a terra e o território. Ora, entre os dois, se estabelece uma relação feita de dois movimentos: a desterritorialização, processo que vai do território à terra e que faz com que o primeiro se abra a um alhures; e a reterritorialização, processo que leva a terra a refazer o território (SANTOS, 2013, p. 45).

Com efeito, essa própria desterritorialização é “adsorvida” pelo plano de imanência, quer dizer, ela é levada ao infinito, desterritorializando o próprio plano de imanência, potencializado a terra a uma reterritorialização enquanto terra por vir (SANTOS, 2013). Nesse sentido, podemos movimentar nosso pensamento, em parte, há uma ruína propiciada pelo próprio mundo constituído pelo capitalismo, em que há um movimento de impedimento do devir dos excluídos e oprimidos. Assim, se Deleuze e Guattari fazem sua Geofilosofia nesse mundo, adsorvendo as desterritorializações e colocando-as no infinito, é em nome desses oprimidos que tem seu devir impossibilitado pela própria desterritorialização parcial e reterritorializações artificiais que o capitalismo realiza (SANTOS, 2013); os filósofos, em suma, querem que esses excluídos e oprimidos “tenham a chance de fazer a experimentação radical que é a deles” (SANTOS, 2013, p. 49).

Os próprios Gilles Deleuze e Félix Guattari (2015) movimentam uma concepção de ruína, mesmo que não tenha se tornado tão evidente em *O Anti-Édipo*. A ideia de ruína aparece como um elemento cambiante na compreensão da formação bárbara despótica. Isso porque essa formação não se daria se a máquina territorial primitiva não fosse arruinada, ou as relações fossem arruinadas e o déspota construísse sua nova aliança, recusando filiações laterais ou uma certa aliança que ainda o mantenha em extensividade com a antiga comunidade.

A instauração da máquina despótica ou do *socius* bárbaro pode ser assim resumida: nova aliança e filiação direta. O déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensas da antiga comunidade. Ele impõe uma nova aliança e coloca-se em filiação direta com o deus: o povo deve segui-lo. Saltar para uma nova aliança, romper com a antiga filiação [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 255).

A ruína em Deleuze e Guattari (2015) se apresenta enquanto uma condição que propicia o capitalismo refazer a representação. O que o capitalismo faz é, sobremaneira, para constituir uma máquina despótica bárbara, codificar os fluxos de caos das ruínas: não estamos falando, aqui, de ruínas no sentido de esfacelamento da materialidade de um prédio ou de uma casa, mas da representação ou da própria Terra. À medida que esses se desfazem, o capitalismo toma as ruínas como potencialidade de restaurar essas representações como imagens do capitalismo (DELEUZE; GUATTARI, 2015). Para os autores:

O capitalismo é inseparável do movimento da desterritorialização, mas ele esconjura este movimento através de reterritorializações factícias e artificiais. Ele se constrói sobre as ruínas das representações: a territorial e a despótica, a mítica e a trágica; porém, ele as restaura, pondo-as a seu serviço e sob outra forma, a título de imagens do capital. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 399-400)

Nesse íterim, creio que estamos adentrando outro terreno importante: a crítica ao Antropoceno, empreendida por autores como Juliana Fausto (2013), Donna Haraway (2006; 2016), Bruno Latour (2014) que revogam a existência de um povo menor, os Terranos, habitantes de Gaia.

A compreensão dessa nova era geológica, a qual se tem denominado de Antropoceno, demarca um momento em que o *anthropos* se fundamenta como uma força

geológica potente que tem efeitos globais, em que o mundo que foi criado pela visão antrópica nada mais fez que intensificar processos de degradação ecológica e ambiental, como as mudanças climáticas. As questões que levantamos durante essa dissertação encaminham nossa discussão em torno do Antropoceno, ou seja, de que modo o mundo constituído pelo *anthropos*, dinamizado pela ciência e pela razão, propiciaram o ocultamento de outros mundos, de seres que foram considerados apenas espécies inferiores aos humanos, e que seus mundos são considerados não importantes para construção discursiva do mundo em que habitamos.

O que convencionou-se chamar de Antropoceno, tem sido objeto de discussão das ciências humanas, na mesma medida que se pensaram outros nomes e outras eras para demarcar a ação humana nas mudanças ambientais globais. Simon L. Lewis e Mark A. Maslin (2015) compreendem que a atividade humana enquanto força geológica é particularmente recente, mas extremamente profunda nas mudanças ambientais, seja na configuração de relevos ou nas mudanças climáticas a nível global. As ações humanas encaminham uma reconfiguração na nomeação da era geológica em que vivemos, exigindo que o nome fosse alterado de Holoceno para Antropoceno (LEWIS; MASLIN, 2015). Para os autores, há uma demarcação histórica do início do Antropoceno, referente à Primeira Revolução Industrial, em que a utilização de combustíveis fósseis foi o primeiro indício dos impactos globais da ação humana na Terra; no entanto, os autores compreendem que esses impactos podem ser detectados anteriormente, como a incidência de altas concentrações de mercúrio documentadas nos Andes peruanos, e a contaminação por cobre encontradas na Groenlândia relacionadas diretamente com o Império Romano (LEWIS; MASLIN, 2015).

Na discussão sustentada por Lewis e Maslin (2015), é possível compreender quatro momentos para definir o começo do Antropoceno, sendo a mais amplamente difundida datando de 1964. No entanto, Erk Ellis et al. (2016) denotam que essa demarcação pode ser iniciada alguns anos antes, desde 1945, com a constituição da bomba atômica.

A datação do início dessa era geológica, denominada Antropoceno, pouco reverbera na discussão que estamos propondo nesta dissertação. Pensar os efeitos do Antropoceno, no entanto, se torna vital para pensar no próprio silenciamento

de mundos, e como a visão dos humanos e a configuração de um suposto mundo superior por parte do *anthropos* tem reverberações negativas para os outros seres que habitam o mundo. Com efeito, Donna J. Haraway (2015) compreende que os impactos do Antropoceno vão além do tecido discursivo que se tem consolidado no debate, ou seja, vão além das questões referentes às mudanças climáticas, mas, também, da contaminação por produtos químicos, mineradoras, destruição e simplificação de ecossistemas inteiros tem impactos na desestruturação e destruição de sistemas ambientais.

Mas há um ponto de inflexão das consequências que muda o nome do 'jogo' da vida na terra para todos e tudo? Trata-se de mais do que 'mudanças climáticas'; trata-se também da enorme carga de produtos químicos tóxicos, de mineração, de esgotamento de lagos e rios, sob e acima do solo, de simplificação de ecossistemas, de grandes genocídios de pessoas e outros seres etc., em padrões sistematicamente ligados que podem gerar repetidos e devastadores colapsos do sistema (HARAWAY, 2015).

Nesse sentido, a questão sustentada por Juliana Fausto (2014), ao tratar dos desaparecidos do Antropoceno, dinamiza as questões referentes à como os impactos dos humanos não se findam unicamente num plano geológico, mas, também, político. Para além de uma era geológica, o Antropoceno também se configura enquanto regime político, fortalecendo o silenciamento de mundos, dos não-humanos e dos sub-humanos que habitam o mundo. Se, enquanto político, o Antropoceno tem como fio condutor o desenvolvimento, suas consequências vão além de mudanças climáticas, mas, também, o massacre de populações que são sistematicamente ocultadas do mundo configurado pelos humanos (FAUSTO, 2014). Para a autora,

Antropoceno é mais que uma época geológica, é sistema de governo: regime de exceção. Subversivos pelo desacordo entre seu modo de vida e aquele único aceito pelo poder que se impõe sobre eles, inumeráveis espécies animais sucumbem diariamente, caçados direta ou indiretamente - por exemplo, pela precarização de seus habitats. São os desaparecidos do Antropoceno. Desaparecidos políticos, criminosos radicais na monocultura civilizacional. (FAUSTO, 2014, p. 5).

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015), comentando sobre essa nova era do Antropoceno, compreende que há, de fato, um esfacelamento de antigas separações, mas que ainda persistem no pensamento contemporâneo no Antropoceno: o

âmbito geopolítico e geofísico se chocam, fazendo desestruturar a separação entre o cosmológico e o antropológico.

Sugeriu-se recentemente que o planeta entrou, já desde a primeira Revolução Industrial, em uma nova era geológica, batizada de Antropoceno, em uma dúbia homenagem à capacidade humana de alterar as condições-limite da existência da vida na Terra. Ou seja: finalmente *aterrissamos*. Nosso abrupto choque com a Terra, a comunicação aterradora do geopolítico com o geofísico, tudo isso faz desmoronar a distinção fundacional das ciências sociais, aquela entre a ordem do cosmológico e a do antropológico, separadas desde sempre, isto é, pelo menos desde o século XVII (lembramos da bomba de ar e do Leviatã) por uma dupla descontinuidade, de escala e de essência: evolução das espécies e história do capitalismo, termodinâmica e bolsa de valores, física nuclear e política parlamentar, climatologia e sociologia — em duas palavras, natureza e cultura. Finda a separação, eis-nos agora em pleno Antropoceno, a era da *geologia da moral*, para falarmos como Deleuze e Guattari (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. xxx).

Com efeito, compreender essa nova era geológica e política a qual estamos inseridos, requer, no conjunto, uma nova possibilidade de pensar nossa relação com o mundo e com os não-humanos que habitam *no* mundo. A mudança de **habitar sobre o mundo** para **habitar no mundo**, proposta por Ingold (2015), se torna uma postura potente para novas formas de viver e pensar o mundo.

O que nos movimenta em direção a essa concepção é que, seguindo os dizeres de Juliana Fausto (2013), há a necessidade de compor politicamente com agências não-humanas na tentativa de ouvir sua voz, que nós humanos, com a ciência e a razão, acabamos por ocultar ou por consolidar a ideia de que seu mundo não existe.

A entrada de agências não-humanas no povo de Gaia põe uma questão complicada, qual seja, a dos discursos desses povos. Como ouvir/compreender vozes não-humanas, nós que passamos tanto tempo convencidos que elas sequer existiam (ou que, se existiam, eram desprovidas de sentido, de mundo, já que esse era um só)? Como compor politicamente com elas? Poderíamos apelar para a ciência e mais uma de suas invenções infernais, mas talvez não seja um bom caminho, pois foram justamente razão e Ciência quem ativamente procuraram privar os não-humanos de discurso (FAUSTO, 2013, p. 174).

A autora percorre a poesia de Ted Hughes sobre a raposa, na qual à medida que o poeta vai compondo a raposa, ele acaba por conceber a raposa como página

escrita, devir-raposa, à medida que a raposa é, também, raposa-pensamento. Essa raposa evocada por Hughes, que lhe aparece e que compõe com ela sua voz e discurso, na compreensão de Juliana Fausto (2013), é a evocação desse povo de Gaia. A potência da escrita seja ela poesia, contos, grandes romances, de fazer ouvir outros povos, que são continuamente silenciados e tem seus mundos constantemente apagados compõe um caminho seminal para que esses não-humanos reverberem em uma potência política.

Neste sentido, enquanto que o pensamento corrente, tanto científico como político, é de objetificar o mundo e colocar os humanos enquanto superiores aos demais seres, causando um violento silenciamento de suas vozes, compreender o mundo enquanto formado por coisas e não objetos, reverbera na possibilidade de que esses sub-humanos e não-humanos, massacrados no Antropoceno, possam ter novamente voz. Se o que estamos constituindo enquanto pensamento nesta dissertação possui uma possibilidade, é de que o arruinamento e as ruínas, ao desestruturarem essa relação de dominação que os humanos condicionaram a natureza, também possibilitam que os não-humanos retomam sua força política. As ruínas, assim, potencializam as forças da vida, e os animais, plantas, fungos que surgem nas construções humanas são formas dos não-humanos de reclamar sua força política no mundo.

Podemos, agora, falar propriamente do que estamos compreendendo em relação à ruína e a coisa. Essa compreensão perpassa, sobremaneira, compreender que mundo não é um todo fechado, circunscrito por objetos que, como demonstramos na crítica de Ingold a Gibson, mobíliam o mundo e assim permitem que ele se torne habitável. O mundo é habitado em sua **abertura**, e os humanos e não-humanos que vivem nele não habitam **sobre** a Terra mas, sim, **na** terra (INGOLD, 2015). A diferença entre **sobre** e **na** Terra é seminal na compreensão de que habitamos um mundo de coisas: ao tratar o habitar enquanto um *sobre* a terra, colocamos em questão que estamos habitando um lugar no qual o plano físico serve apenas como sustento, e nos relacionamos com objetos dispostos no mundo, a partir de suas superfícies gélidas e externas; todavia, quando pensamos em um habitar **na** Terra, o que está em questão é de que estamos envolvidos no mundo, sem uma separação objetificante deste, ou seja, não habitamos uma estrutura de superfícies rígidas, mas um mundo onde matéria e substâncias compõem com humanos e não-humanos um habitar (INGOLD, 2015).

A ruína e o arruinamento não expressam unicamente o esfacelamento da materialidade de objetos, e das coisas que compõem o mundo, mas também expressa a possibilidade de surgimento de outros mundos possíveis. Prédios, casas, patrimônios, pedras, madeiras se arruínam na mesma medida que o pensamento, a língua e o mundo se arruínam. O arruinamento, portanto, mais que pura destruição de prédios, potencializa todo processo de criação e experimentação, pois esfacela concepções pré-dadas ou verdades concebidas sobre o mundo, possibilitando que o pensamento pense (LEVY, 2008). Quando pensamos em arruinamento, pensamos numa necessidade de que as relações entre humanos e não-humanos, sejam remanejadas; as ruínas compõem essa possibilidade política ao desestruturarem condições de dominação.

## 3

**FABULANDO OUTROS POSSÍVEIS:  
TERRAS E RUÍNAS**

---

*E, se desenvolvimento é o nome do jogo que resultou no Antropoceno, então o massacre de populações sub-humanas e não-humanas é sua moeda corrente.*

– Juliana Fausto





Gradiva finds the Anthropomorphic ruins, por Salvador Dalí (1933)



Fonte: Museo Thyssen, 2017

Como compor novos possíveis, novos mundos possíveis? Como criar novas possibilidades, novas condições de expressão de pensar as ruínas? Essas duas questões parecem se colocar a nós neste momento. Com elas, engendramos uma gama de pensamentos, que estamos construindo, e que nos movimentaram em direção a uma possibilidade de pensamento sobre as ruínas. Essa necessidade se deu, especialmente, pela possibilidade de invocarmos um povo por vir e novos mundos. Gilles Deleuze, ao comentar o ato de criação, se refere especificamente que os conceitos são fabricados: mas não são fabricados a puro desejo ou vontade do filósofo, mas sim por uma necessidade. Na mesma medida, um escritor ou artista não escreve ou compõe à revelia de seu desejo: esse ato apenas se dá por uma impossibilidade de escrever, de pensar e de compor. (DELEUZE, 1992; 2015; DELEUZE; GUATTARI, 2015)

A questão da literatura, do cinema e da fabulação são centrais na constituição de uma concepção de política na filosofia deleuziana. Quando nos remetemos ao conceito de fabulação, especialmente da forma com que Deleuze o trata, o pensamos em sua potência política. Em *Kafka: por uma literatura menor*, Gilles Deleuze e Félix Guattari (2014) redigem aspectos na literatura de Kafka que compõem uma literatura menor. Essa literatura menor, com efeito, não é uma literatura voltada a minorias, tampouco uma literatura voltada a movimentos sociais. O menor e o maior em Deleuze e Guattari (2015) não se referem a ordens de grandeza, mas estão engendradas em termos de expressão política e de dominação, nos quais o maior (que não necessariamente se refere à maior quantidade) estabelece relações de dominação em relação ao menor (que não se refere à menor quantidade).

A literatura menor possui três princípios: (1) toda literatura menor expressa sempre uma desterritorialização em uma língua maior; (2) a literatura menor é eminentemente política; e (3) ela é um agenciamento coletivo de enunciação (DELEUZE; GUATTARI, 2014).

O primeiro princípio, o de desterritorialização está fundamentada pela concepção de que a ideia de menor escapa à lógica binária e consolidada de quantidade: não expressa a ideia de maior ou menor quantidade de literaturas, mas, sim, se refere a um processo de dominação por parte de uma literatura maior e de uma língua maior. Mas há um importante adendo a ser feito à questão: ao se tratar de língua maior,

literatura menor e da noção de minoria, não se está destituindo a coexistência entre menor e maior; o menor não existe em si, sozinho, separado do maior, mas sempre devir. (DELEUZE; GUATTARI, 2014; 2015a). A desterritorialização se dá, assim, não em uma capacidade de desterritorializar a língua para “reterritorializar em um dialeto ou um patuá, mas de desterritorializar a língua maior” e, portanto, “Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para *por em fuga* a língua maior. (DELEUZE; GUATTARI, 2015a, p. 54-55 – grifos no original).

Deleuze e Guattari (2015) reforçam essa posição, ao salientar que

A noção de *minoria*, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que “o homem” tem a maioria, mesmo se é menor em números que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 55 – grifos no original).

O menor, portanto, está fundamentado, especialmente, numa força de desterritorialização do maior, que está ligado a dimensões de poder e de dominação. Quando nos referimos a educação menor, literatura menor, na menor das ecologias ou, quiçá, patrimônios e ruínas menores, estamos pensando a possibilidade que estas possuem em tensionar os sentidos hegemônicos que compõem a educação maior, a literatura maior, a ecologia maior e, quiçá, patrimônios e ruínas maiores. (OLIVEIRA JR., 2009; 2010; DELEUZE; GUATTARI, 2014; 2015a; GODOY, 2008). É fazer, portanto, devir-minoritário, não necessariamente de minorias; estas, mesmo se configurando como minorias, não possuem seu devir-minoritário. Por exemplo, dialetos ou idioletos não são propriamente devires-minoritários, mas devém menor a partir do momento que desterritorializam a língua maior, um devir-menor da língua maior (DELEUZE; GUATTARI, 2015a).

O segundo princípio de uma literatura menor é de que tudo nela é político. Por político, Deleuze e Guattari (2014) enfatizam que, em sistemas maiores de literatura, aquilo que se configura como casos individuais, por exemplo, não possuem uma indispensabilidade, sozinhos não expressam nada, mas somente em um conjunto ou em uma história que agreguem estes, dando-lhes sentido e força. Em uma literatura menor, ao contrário, esses casos individualizados nada mais são que expressões de vida ou de morte, são tão mais importantes que os blocos que os grandes sistemas de literatura exigem, “tanto mais necessário, indispensável, aumento ao microscópio, quanto toda uma outra história se agite nela” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 36). Em nossa leitura, portanto, aquilo que escapa aos sistemas maiores, aquilo que em sua individualidade possui tanto mais força quanto todo o conjunto de um sistema maior, sempre passa despercebido, somente tomando sentido quando está em conjunto com demais individualidades; em termos que já denotamos anteriormente, essas expressões individualizadas, abalam todo o sistema maior, efetivando seu princípio de desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2014).

O princípio do agenciamento coletivo de enunciação está alinhado com a perspectiva de que esses usos e devires-menores das línguas maiores não se dão unicamente de forma individualizada, por mais que com ela sua força política seja adensada. A questão desse agenciamento coletivo de enunciação está em um alinhamento entre as comunidades menores, que “se opõe às máquinas diabólicas do Poder” (NABAIS, 2017, p. 2). Diferentemente de uma forma de enunciação individuada, que se fala por “mestres”, esses usos menores da língua sempre recairão numa enunciação coletiva, “se o escritor está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência, de uma outra sensibilidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 37), delineando, assim, que por mais que um sujeito de enunciação esteja sozinho, sempre recai na possibilidade de constituir um agenciamento coletivo, mesmo que para isso forje meios de outras sensibilidades e consciências. Em Kafka, o cão de investigações, por mais que em uma enunciação individual, seus enunciados tendem a sempre caminhar para enunciados coletivos da espécie canina, mesmo se esta ainda está por se fazer. (DELEUZE; GUATTARI, 2014).

Não há sujeito, *há apenas agenciamentos coletivos de enunciação* – e a literatura exprime esses agenciamentos, nas condições em que eles não estão dados fora dela, e em que eles existem somente como potências diabólicas porvir ou como forças revolucionárias a construir (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 38 – grifos no original).

A literatura, portanto, tem como potência inventar um povo, que é eternamente menor e dominado. A literatura é uma questão de saúde (DELEUZE, 1997). Em um de seus derradeiros textos, Deleuze (1997) redige sobre a relação entre literatura e vida, compreendendo que ao escrever o escritor devém algo; esse devir, no entanto, não é uma simples imitação ou *mimeses*, ele compreende o encontro de uma zona de indiscernibilidade, na medida que ao devir-animal ou devir-planta, não se pode distinguir-se de um animal ou uma planta. Devir, portanto, sempre se refere a um devir minoritário, à medida que não se devém maior, pois este se coloca como forma de expressão dominante.

O escritor, para Deleuze (2007), age como um médico de si e do mundo, à medida que viu e ouviu coisas grandes demais e a literatura tem como potência essa saúde. Em razão disso, a literatura como saúde exige a invenção de um povo que falta e essa invenção perpassa uma fabulação. Esse povo por vir, esse povo que falta na qual a literatura e o escritor inventam não é um povo que tem como função dominar o mundo, não é a invenção de um povo molar, mas “Um povo menor, eternamente menor, tomado num devir-revolucionário. Talvez ele só exista nos átomos do escritor, povo bastardo, inferior, dominado, sempre em devir, sempre inacabado” (DELEUZE, 2007, p. 14). Na mesma medida, a literatura exerce sobre a língua algo que a desestabiliza, que a faça devir-outro da língua dominante, sem necessariamente recair em qualquer tipo de regionalismo (DELEUZE, 2007; DELEUZE; GUATTARI, 2014).

Essa invenção de um povo age como uma saúde em relação ao delírio e a doença da ascensão de uma raça dominante; enquanto saúde, esse povo é inventado sempre como uma raça oprimida, “que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona” (DELEUZE, 2007, p. 15). Com efeito, pondera Deleuze (2007),

Fim último da literatura: pôr em evidência no delírio dessa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, *uma possibilidade de vida*. Escrever por esse povo que falta... (“por” significa “em intenção de” e não “em lugar de”) (DELEUZE, 2007, p. 15).

Nesse contexto, a fabulação tem seu caráter político enquanto potência de invenção de um povo, de saúde e de possibilidade de vida. O conceito de fabulação, conforme Eduardo Pellejero (2013; 2016), é um conceito que Deleuze empresta do filósofo francês Henri Bergson, que pensava em uma **função fabuladora** como elemento constituinte da natureza humana. Em Bergson, a fabulação aparece como potência de produzir a ligação entre os indivíduos, mediado pela elaboração de ficções, mas também de “fortalecer os indivíduos perante uma situação insuportável” (PELLEJERO, 2016, p. 302). Deleuze resgata o conceito de Bergson na tentativa de encontrar os fios que conectam o pensamento e as pessoas, tentando não se atrelar ao conceito de utopia, e enxerga no cinema moderno uma função fabuladora (PELLEJERO, 2013; 2016).

No cinema clássico, por exemplo, o povo é algo já constituído e dado, se tornando o sujeito da história e se dirigindo especificamente a esse povo e a uma massa. No cinema moderno, no entanto, Deleuze compreende a existência não de um povo já constituído ou de filmes voltados já a uma massa consolidada, mas exatamente àquilo que falta: o povo, sendo necessário que este seja convocado e inventado. Ao constatar que o cinema se refere a um povo que falta, Deleuze busca compreender uma nova forma de política, que não recai numa negação de um cinema político, mas à necessidade de uma nova potência de pensamento (PELLEJERO, 2016, p. 305).

Deleuze vê no cinema moderno assumir a necessidade de contribuir para a invenção de um povo que falta; já não se comporta como se o povo estivesse dado, constituído, não o toma como sujeito de nenhuma história nem se dirige a ele procurando uma tomada de consciência qualquer, mas trabalha na esperança de novos modos de coesão por vir, modos de agenciamento que não vão ao encontro do que de singular há nas pessoas (PELLEJERO, 2016, p. 305).

Com efeito, a função fabuladora, que diz respeito a um povo que falta que o escritor ou o cinema moderno precisam convocar e inventar, não se refere a um idealismo ou a uma transcendência: elas operam no mundo que existe. Na fabulação, o que se busca é criação de novas condições de expressão, de outros mundos possíveis, mas que sejam potências de desestruturação do próprio mundo que existe. Pellejero (2016) compreende, portanto, três elementos principais em relação a fabulação: 1) ela não é um mito impessoal, tampouco uma ficção mas, sim, uma palavra de ato que produz

enunciados coletivos; 2) a fabulação procurar retirar o invivível de um ato de fala, produzindo enunciados coletivos; 3) a literatura ou o cinema revezam uma máquina revolucionária, “a preencher as condições de uma enunciação coletiva; condições que não existem no exterior, onde existem apenas enquanto potencias diabólicas do futuro ou como forças revolucionárias por construir-se” (PELLEJERO, 2016, p. 308). Dessa forma, Deleuze propicia uma virada fundamental da concepção de função fabuladora: relacionada essencialmente à concepção religiosa para uma relação mais direta com a política, estabelecendo um laço seminal entre povo e fabulação.

Com efeito, a ideia de fabulação perpassa, sobremaneira, a experimentação. Juliana Soares Bom-Tempo (2015) compreende, partindo de Deleuze e Lapoujade, que a experimentação na arte está vinculada a uma fabulação e a uma potência do falso. Enquanto experimentação, a obra de arte faz com que se perceba e sinta coisas que não seriam possíveis de perceber ou de sentir. Essa experimentação perpassa, de fato, um processo de despovoamento e de desertificação, pois compreende a necessidade de se desfazer de sujeitos e objetos, buscando uma abertura para o mundo e a “criação de outros mundos, de desertos que faça falar um povo por vir” (BOM-TEMPO, 2015, p. 3). Fabular, portanto, é romper com a ligação entre ver e falar, romper com sujeito e objeto para que, então, possa devir-deserto, para fazer falar um povo (BOM-TEMPO, 2015).

Sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que devimos são coletividades moleculares, hecceidades, e não formas, objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força de experiência, de ciência ou de hábito. (DELEUZE; GUATTARI, 2015).

Neste movimento, a questão da fabulação nos aparece como um elemento central ao compreendermos a ruína e o arruinamento como possibilidade de compor política com a natureza, à medida que estes possibilitam que a relação de dominação do Homem em relação a Natureza seja revertida no arruinamento de prédios ou casas. Portanto, a dimensão da fabulação enquanto palavra em alto, faz com que esta avance para uma afirmação de potência de invenção de um povo: um povo que não se refere a uma etnia, “mas um estranho povo numa estranha língua abertura para outros modos de pensar, sentir e perceber” (GODOY, 2005, p. 14).

Portanto queremos pensar possibilidades de outros modos de pensar, sentir e perceber as ruínas e o arruinamento, à medida que as ruínas possam ser compreendidas para além de sua concepção destrutiva ou deletéria, como se os escombros e as formas de vida que ali surgem fossem somente tomadas como feio e estragado. Para Ana Godoy (2005), as ruínas se referem a uma posição do pensamento e do corpo, e quem habita esses escombros percorre um labirinto vegetal, mineral e sonoro, emitindo odores, cores e sons que possibilitam a invenção de outros mundos, mundos nunca vistos (GODOY, 2005).

As ruínas se tornam uma posição do pensamento, do corpo. Nesse sentido, o habitante dos escombros espreita e percorre a selva – labirinto vegetal, mineral, sonoro – afeito a toda sorte de misturas, operando de forma cambiante a partir de qualquer elemento, liberando odores, cores e sons, sobrecarregados e saturados, com os quais inventa mundos nunca vistos (GODOY, 2005, p. 14).

Com efeito, seguindo Godoy (2005), é necessário que a própria ecologia seja pensada em relação às ruínas, permitindo que essa seja tomada não em relação ao controle e regulação, mas pela imprevisibilidade, pelas fissuras imprevisíveis. Poderíamos falar, assim, de uma ecologia das ruínas?

Se sim, estaríamos falando de uma ecologia na qual a preservação, catalogação e conservação não sejam elementos que coordenam o pensamento. Ingold (2013) compreende que o mundo anímico está sempre em movimento, em fluxo, e os seres que o compõem não existem em locais fixados, mas sempre em seu próprio movimento. Partindo dos relatos de Richard Nelson da tribo Koyukon, situada no Alasca, compreende-se os nomes dos animais não se dão enquanto substantivos, mas, sim, verbos: “você vê ‘rasgando como um clarão de fogo através da vegetação’, não uma raposa; e ‘se empoleirando nos galhos mais baixos de abetos’, não uma coruja” (NELSON, 1983, p. 108-158 apud INGOLD, 2013, p. 17). Neste sentido, o próprio movimento não é dado sobre um mundo pronto, mas os seres vivos “fazem seu caminho *através* de um mundo em nascimento, ao invés de *ao longo* da superfície pré-formada [...] É por isso que o mundo habitado é constituído em primeiro lugar, pelo fluxo aéreo do clima, em vez de elementos fixos e ancorados na paisagem” (INGOLD, 2013).



Buscarei, portanto, tecer a experimentação a partir de poemas e contos que potencializam e possibilitam outras formas de pensar, dizer e ouvir as ruínas e o arruinamento. Essas fabulações, seguindo na mesma direção que estamos construindo na dissertação, não são formas de se falar por esse povo porvir, compreendendo esse por como “em lugar de”. Se o fizéssemos, estaríamos recaindo no mesmo ocultamento que a ciência e a razão causaram aos não-humanos. Fabular novos mundos e ruínas, falar por esse povo, inventar novas possibilidades de pensar, dizer e viver ruínas e mundos.

## RUÍNAS

*Ruínas*

*Digressões*

*Desfazer, refazer,  
des-fazer,*

*re-fazer*

*Cai, devora,  
Cores sons*

*cheiros,*

*retorce, explode*

*Nascimento e fuga*

*Barros e o monturo,  
Para*

*necessidade de criar ruína*

*criar o caos?  
Que caos?*



Porque distorcer as imagens? Se, ao criarmos vazios nelas ou adicionarmos coisas a elas queremos dar novos sentidos, retorcer a imagem possibilita o que? Para que arruinar a imagem, se ela antes estava cimentada em um sentido?

*Das in*

*escombros, das* *certezas em*  
*Ventos e calores,* *escombros* *madeiras e das águas*

Por essas distorções, podemos criar ruínas? Afinal, quem tem o direito de criar ruínas? A arte cria linhas de fuga, intensos devires que escapam a lógica dominante; Banksy, por intermédio de seus grafites nas ruínas de cidades como Prypiat, em Chernobyl, possibilita novas formas de pensamento em torno das ruínas.



## VENTOS

This house has been far out at sea all night,  
The woods crashing through darkness, the booming hills,  
Winds stampeding the fields under the window  
Floundering black astride and blinding wet

Till day rose; then under an orange sky  
The hills had new places, and wind wielded  
Blade-light, luminous black and emerald,  
Flexing like the lens of a mad eye.

At noon I scaled along the house-side as far as  
The coal-house door. Once I looked up –  
Through the brunt wind that dented the balls of my eyes  
The tent of the hills drummed and strained its guyrope,

The fields quivering, the skyline a grimace,  
At any second to bang and vanish with a flap:  
The wind flung a magpie away and a black-  
Back gull bent like an iron bar slowly. The house

Rang like some fine green goblet in the note  
That any second would shatter it. Now deep  
In chairs, in front of the great fire, we grip  
Our hearts and cannot entertain book, thought,

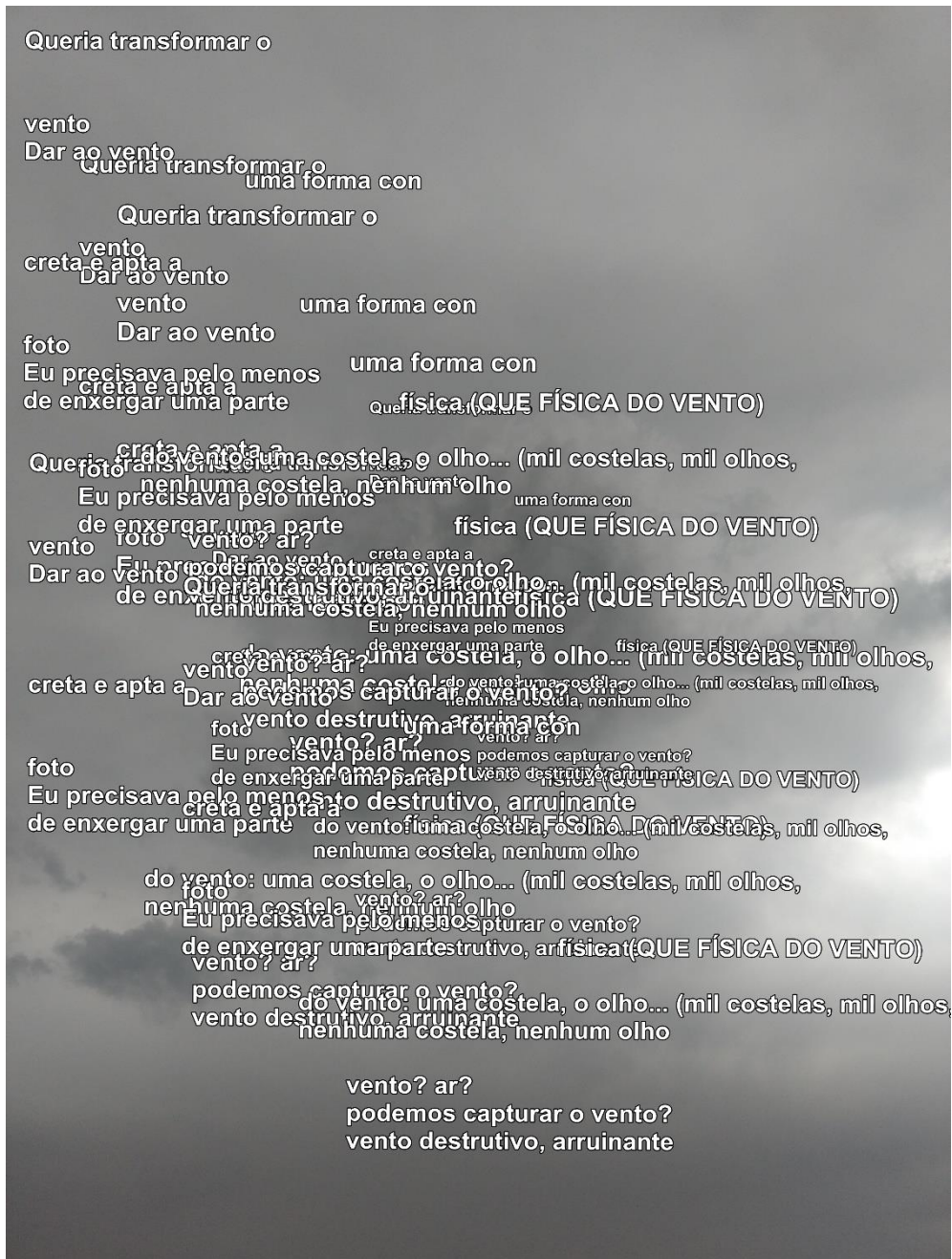
Or each other. We watch the fire blazing,  
And feel the roots of the house move, but sit on,  
Seeing the window tremble to come in,  
Hearing the stones cry out under the horizons.

Ted Hughes, Wind.

*Queria transformar o vento  
Dar ao vento uma forma concreta e apta a foto  
Eu precisava pelo menos de enxergar uma parte física do vento: uma costela, o  
olho...*

Porque querer transformar o vento em coisa concreta? Tornar-lhe duro, imóvel, visível, palpável? Podemos segurar o vento? Ora, o céu é o vento, mas o também não é; nós somos o vento, mas também não somos o vento – talvez o problema do corpo seja sua concretude, seja atribuição de durezas, setores, pedaços, órgãos... Ruínas e arruinamentos de um corpo que reverberam na constituição de um corpo-vento, corpo de multiplicidades, linhas, fluxos, evanescências e intangibilidades, mas ao mesmo tempo de sensibilidades e sentires.





Mas a forma do vento me fugia que nem as formas de uma voz.  
 Quando se disse que o vento empurrava a canoa do índio para o barranco.  
 Imaginei um vento pintado de urucum a empurrar a canoa do índio para o barranco  
 mas essa imagem me pareceu imprecisa ainda  
 estava quase a desistir quando me lembrei do menino montado no cavalo do vento -  
 que lera em Shakespeare  
 Imaginei as crinas soltas do vento a disparar pelos prados com o menino  
 Fotografei aquele vento de crinas soltas.  
 diria Manoel de Barros

A casa de Hughes não está além do vento. Em sua poesia, Hughes refere-se ao vento enquanto força, não enquanto elemento da natureza. Essa força do vento está expressa enquanto vento destruidor que arruína a estrutura física de uma casa, mas compõe junto com a casa toda sua destruição, seu estremecer, onde o chão da casa começa a ranger e as pedras passam a gritar.

*We watch the fire blazing,  
And feel the roots of the house move, but sit on,  
Seeing the window tremble to come in,  
Hearing the stones cry out under the horizons.*

*Nós observamos o fogo ardendo,  
E sentimos as raízes da casa se mover, mas,  
Vendo a janela tremendo para entrar,  
Escutando as pedras gritando sob os horizontes*

Fogo, raízes, ventos, pedras. Para além de elementos da natureza, ou simples substratos de um habitar humano. Eles têm voz, tem ação. Comandam a destruição, o movimento, a fluidez da casa frente ao vento. Possuem movimento.

## ARRUINAMENTO DO CORPO, RETORNO À TERRA

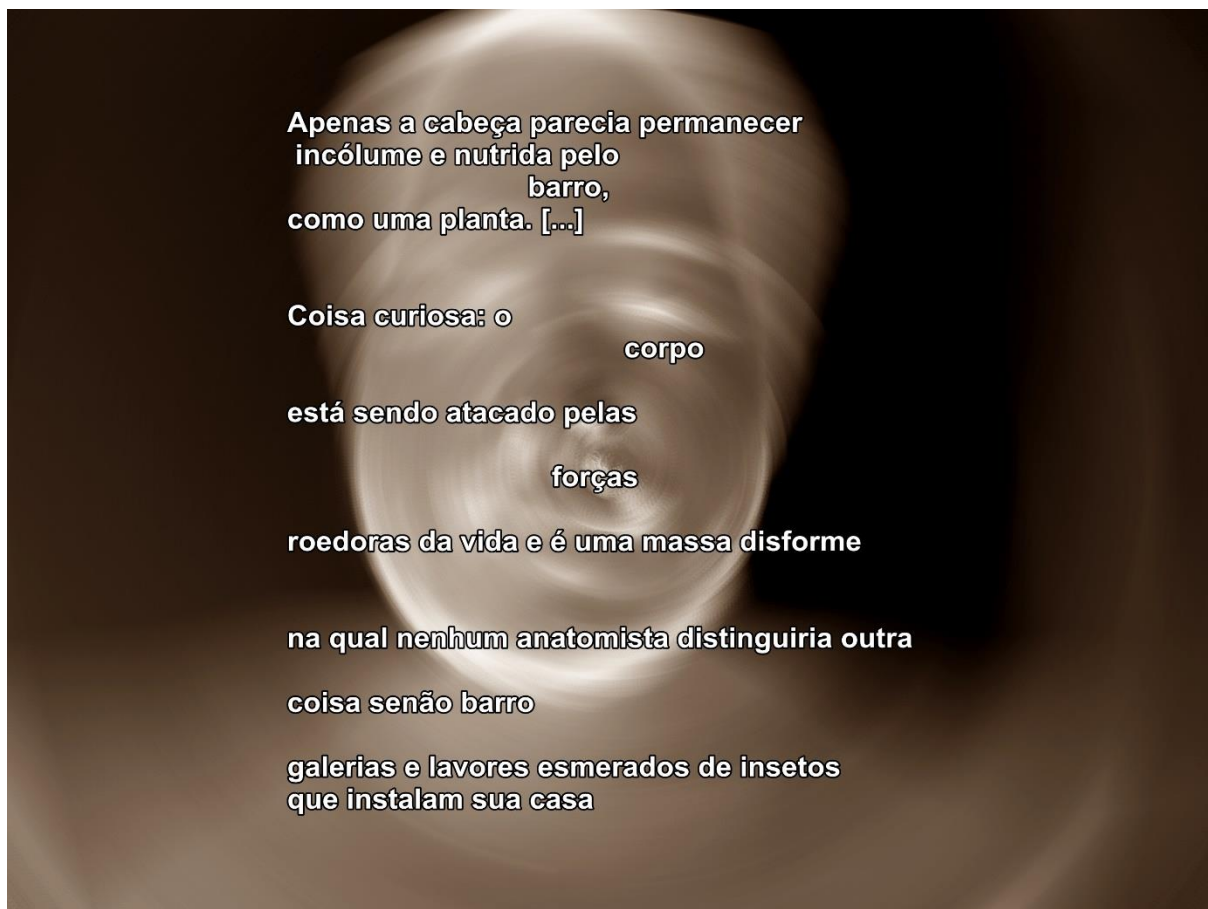
A cabeça sentia e sabia pertencer a um corpo terroso, habitado por minhocas e escaravelhos e transpassado por galerias frequentadas por formigas. O corpo experimentava certo calor e certo prazer em ser de barro e esvaziar-se cada vez mais. Assim foi, e, coisa extraordinária, os mesmos braços que no início conservavam certa autonomia de movimento, também caíram na horizontal. Apenas a cabeça parecia permanecer incólume e nutrida pelo barro, como uma planta. [...] Coisa curiosa: o corpo está sendo atacado pelas forças roedoras da vida e é uma massa disforme na qual nenhum anatomista distinguiria outra coisa senão barro, galerias e labores esmerados de insetos que instalam sua casa, e, todavia o cérebro conserva sua inteligência.

Santiago Dabove, *Ser pó*.

Qual a diferença entre o corpo e o patrimônio? Que demarca separação entre duas coisas que, na ordem do dia, são delimitadas e setorizadas? Um prédio possui salas, elevadores, escadas, piso, teto; o corpo, braço, perna, dedo, órgãos. Enquanto produtos e objetos, corpo e patrimônio, ambos se diferem apenas por questões que a própria ciência separa: o primeiro convém à biologia e, o segundo, à engenharia e arquitetura.

Esse corpo que me aprisiona, esse corpo que me delimita, no entanto, pode se tornar potência de sentires, viveres e pensamento. Podemos e devemos viver a cabeça como cabeça? Braço enquanto braço? Não seria o próprio Francis Bacon, com a deformação do corpo em suas obras, com seus arruinamentos do corpo, que potencializava que outras forças fluíssem, que o invisível tornasse visível?

Uma ruína, um corpo em ruínas não é um corpo dilacerado, machucado, fraturado, destruído (também o é). Não somente, mas também um corpo múltiplo, desorganizado, rasurado, vacilado; esse corpo não é fim, tampouco começo, mas o próprio movimento. Mas como arruinar o corpo? Talvez esse arruinamento do corpo possa ser movimentado pelo próprio irromper da Terra; afinal, experimentamos, vivemos, sentimos o Terra e Mundo através do corpo; talvez seja impossível separar o corpo da Terra e do Mundo. Nisto, a Terra não irrompe apenas nas construções humanas, mas irrompe também nos corpos, retornando nossa relação com as plantas, o solo e a terra para além de uma separação de objetos, mas que somos planta, terra, solo, calor, vento.



Corpo disforme, massa disforme. Nas palavras do escritor argentino Santiago Dabove, essa massa disforme é constituinte da própria Terra – o corpo sofre com as forças da vida. Ao ser deformado, destorcido, desfigurado pela terra, o corpo é tomado por linhas de vida que compõem o seu próprio habitar na Terra, e a medida que o corpo se torna barro, não existem linhas de discernibilidade entre corpo e Terra; o corpo torna-se Terra (talvez nunca tenha deixado de ser Terra, apenas destituído de Terra).



*planta, barro;*

*linhas, forças;*

*matéria, devir*

*que é sofrer com a Terra?*

*sofrer com as forças de algo que podemos ser?*

*retornar a esse sofrimento?*

*ruínas do corpo, pensamento aterrado, corpo e pensamento Terranos*

*arruinar, aterrar: imanências*

*coisas senão                      barro*

*coisas senão              corpo*

*coisas senão ruínas                      ruínas, barro, corpo*

*Bem defronte ao cemitério abandonado e poeirento que me sugeria a ideia de uma morte dupla, a que já abrigava e a dele mesmo, que desmoronava e transformava em ruínas, tijolo por tijolo, torrão por torrão, a desgraça me apanhou.*

*... Diante do cemitério eu me transformava pouco a pouco num cacto solitário no qual os rapazes ociosos provariam seus canivetes.*

*Apenas a cabeça parecia permanecer incólume e nutrida pelo barro, como uma planta.*

## 4

**REPENSANDO O ARRUINAMENTO,  
ARRUINANDO O PENSAMENTO**

---

*Olhei uma paisagem velha a desabar sobre uma casa.*

*Fotografei o sobre.*

*Foi difícil fotografar o sobre.*

– Manoel de Barros



O movimento de escrita dessa dissertação foi constituído por múltiplos arruinamentos. Durante este movimento, certezas, pensamentos e possibilidades de construção da pesquisa foram sendo arruinados, deixados de lado como escombros do edifício que aparenta ser essa dissertação. No entanto, para além de um edifício fechado, essa dissertação apresenta múltiplas rachaduras, fraturas, resquícios, múltiplos e intensos ruídos que foram sendo produzidos durante a escrita e a construção do pensamento. Desde a entrada no mestrado, uma gama de possibilidades de pensamento foi sendo tensionados e colocados em movimento, caminhando desde preocupações com relação ao urbano até a preocupação com as ruínas, o corpo, a Terra e o pensamento. Esses escombros não foram destruídos totalmente, mas eles compõem o pensamento que estamos colocando em movimento, pois é a partir de fragmentos de pensamentos e de palavras que se possibilitou constituir outros escombros em direção ao arruinamento.

Que arruinamentos são possíveis em mundo de coisas? Essa pergunta tem permeado o pensamento que estamos buscando tecer com essa dissertação, caminhando entre os fios das ruínas, das coisas, do habitar e da Terra. Manoel de Barros, em sua poesia sobre as ruínas, considera sua vontade de construir uma ruína, mesmo que esse movimento possa aparentar ser incoerente, já que as ruínas são destruição. Construir a desconstrução de pensamentos, palavras e imagens? Como podemos construir algo que tende a desconstrução? Ou melhor, como podemos construir algo que é desconstrução, mas que também é potência de criação e pensamento?

O que buscamos enfrentar na pesquisa é uma dada cristalização do pensamento em relação aos patrimônios e às ruínas, que concebe o primeiro enquanto preservação de memórias e identidades, e a segunda como ruídos deixados pelo processo de urbanização ou enquanto sítio ecológico que possuem vidas que precisam ser catalogadas e inventariadas. Com efeito, buscamos compreender que, na realidade, nas ruínas, a relação dos humanos com não-humanos não se dá apenas por uma relação de dominação (do homem frente à natureza) mas, também, que o irromper da Terra no

mundo e nas construções humanas – como o surgimento de plantas, ervas daninhas, insetos, animais – desestrutura um dado tipo de relação de dominação. Habitamos, assim, não um mundo de objetos separados, mas habitamos um mundo de coisas, em que céu e terra, humanos e não-humanos não estão separados, mas vivem, tecem relações de envolvimento na própria coisificação do mundo.

Repensar as ruínas movimenta, em conjunto, um arruinamento do pensamento. Esse duplo movimento de pensamento e arruinamento, com efeito, foi o fio condutor das experimentações que nós e essa dissertação pretendemos fazer, na possibilidade de retirar ruínas de uma concepção focalizada em destruição de estruturas físicas para ruínas enquanto destruição de palavras, cores, imagens, sentires. Na mesma senda, esses arruinamentos perpassaram toda escrita dessa dissertação, pois ela nada mais é que um arruinamento.

O arruinamento, em relação a um mundo de coisas, não perpassa simplesmente a destruição dos patrimônios, ou da consideração de ruínas como problemas urbanos, ecológicos ou patrimoniais, mas considerando que estes não estão separados em categorias ou disciplinas, mas estão envolvidos em um mesmo movimento de construção e desconstrução, de arruinamento e de criação. Neste mundo de coisas, e não de objetos, patrimônios e ruínas não estão cristalizados em processos apenas relativos à problemas de estrutura, mas tecem o mundo, junto do vento, da Terra, dos animais, das plantas.

Com efeito, as ruínas têm um papel seminal na própria desestruturação de relações de dominação. Ao possibilitarem novas formas de pensar, viver, sentir e ouvir, as ruínas tornam-se potência de pensamento e do corpo. O arruinamento do pensamento e dessa dissertação possibilita que ambos sejam colocados em constante movimento, pois à medida que as ruínas se tornam problema do pensamento, elas possibilitam que haja uma violência, uma desestruturação de verdades e certezas, fazendo surgir o assombro e o caos (LEVY, 2016; INGOLD, 2013). Caminhar por entre ruínas, portanto, não está consolidado apenas em caminhar por entre os escombros dos prédios, de uma casa ou de um patrimônio, mas, também, de caminhar da ordem e da certeza para o caos e a incerteza, abrindo o corpo e o pensamento para o próprio mundo. As ruínas potencializam, assim, pensamentos, sentires e afetos.

Com efeito, os arruinamentos que se fazem presentes nessa dissertação – das imagens, do pensamento, da escrita – possibilitam, no conjunto, pensar que compreensão de ruínas estamos pensando. Todavia, essas ruínas que produzimos, inventamos e experimentamos em nossas vidas podem não possibilitar outras relações com o mundo, à medida que a tensão entre objetos e coisas não necessariamente pode ser concebida. Nesse sentido, as ruínas não se fortalecem ou se cristalizam como movimento de destruição de todos os pensamentos que buscamos enfrentar e arruinar, mas também estão voltadas à uma relação de objetos da engenharia e da arquitetura, que precisam ser revertidas. As ruínas, nesse contexto, possibilitam uma multiplicidade de relações, não se consolidando apenas como problemas do patrimônio, nem como problemas do pensamento, mas em constante movimento de pensar: que podem as ruínas em um mundo de coisas?

## REFERÊNCIAS

---



AMARANTE, Bruno. **A estética da ruína como poética**. 2013. 95 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Escola de Belas Artes. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

BARROS, Manoel de. **Poesia completa**. São Paulo: Leya, 2010.

BOGUE, Ronald. **Deleuzian fabulation and the scars of history**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

BOGUE, Ronald. Por uma teoria deleuziana da fabulação. In: AMORIM, Antonio C.; MARQUES, Davina; DIAS, Susana O. (Org.). **Conexões: Deleuze e Vida e Fabulação e...** Petrópolis, RJ: DP et alii, 2011.

BOYM, Svetlana. **Ruinophilia: appreciation of ruins**. Disponível em: <<http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/r/ruinophilia/ruinophilia-appreciation-of-ruins-svetlana-boym.html>> Acesso em: 20 nov. 2017.

BRITO, Vanessa. The desert island and the missing people. **Parrhesia**, n. 6, p. 7-13, 2009.

BRITO-HENRIQUES, Eduardo. Arruinamento e regeneração do espaço edificado na metrópole do século XXI: o caso de Lisboa. **EURE**, v. 43, n. 128, p. 251-272, jan. 2017.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade, 2014

DABOVE, Santiago. Ser pó. In: BORGES, Jorge L.; BIOY CASARES, Adolfo; OCAMPO, Silvina (Org.). **Antologia de Literatura Fantástica**. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 157-163.

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: logic of sensation**. Trad. Daniel W. Smith. London: Continuum, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. São Paulo: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Ed. 34, 2017b. v. 4.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Ed. 34, 2015a. v. 2.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Ed. 34, 2017a. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, 2015b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 2015.

EDENSOR, Tim. **Industrial ruins: space, aesthetic, materiality**. London: Berg Publishers, 2005c.

EDENSOR, Tim. The ghosts of industrial ruins: ordering and disordering memory in excessive space. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 23, p. 829-849, 2005a.

EDENSOR, Tim. Waste matter – the debris of industrial ruin and the disordering of the material world. **Journal of Material Culture**, v. 10, n. 3, p. 311-33, 2005b.

FAUSTO, Juliana. Terranos e poetas: o “povo de gaia” como “povo que falta”. **Revista Landa**, v. 2, n. 1, p. 165-181, 2013.

FERRABY, Sara. The ecology of ruin sites. In: ASHURST, John (Ed.). **Conservation of ruins**. Oxford: Elsevier, 2007. p. 194-211.

GLAVIC, Christian. Caer en cuenta de la perdida de tiempo (perder la cuenta de la caeda de tiempo). **ARQ**, n. 59, p. 24-27, mar. 2005.

GODOY, Ana. **A menor das ecologias**. São Paulo: Edusp, 2008.

GODOY, Ana. Ecologia e sistemas culturais: interferências, intervenções e transversões. In: ENCONTRO INTERNACIONAL PARA O ESTUDO DA SEMIOSFERA, 1., 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: PUC-SP, 2005. p. 1-17.

GONÇALVES, José R. S. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José R. S. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuela F. (Org.). **Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 59-74.

GONÇALVES, José R. S. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan./jun. 2015.

GONÇALVES, José R. S. Ressonância, materialidade, subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Time to destroy: an archeology of supermodernity. **Current Anthropology**, v. 49, n. 2, p. 247-279, abr. 2008.

HARAWAY, Donna J. Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: MOORE, Jason W. (Ed.). **Anthropocene or Capitalocene?: Nature, history and the crisis of capitalism**. Oakland: PM Press, 2016a. p. 34-77.



HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble**: making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2006.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom**, ano 2, v. 2, p. 1-11, 2016b.

HARTOG, François. **Regimes of historicity**: presentism and experiences of time. Trad. Saskia Brown. New York: Columbia University Press, 2015.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: \_\_\_\_\_. **Ensaaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: \_\_\_\_\_. **Caminhos de Floresta**. Coimbra: Gráfica de Cimbra, 2002.

HETZLER, Florence. Causality: ruin time and ruins. **LEONARDO**, v. 21, n. 1, p. 51-55, 1988.

HUGHES, Ted. Wind. In: \_\_\_\_\_. **The hawk in the rain**. London: Faber and Faber, 2009.

INGOLD, Tim. Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world. **Environment and Planning A**, v. 40, n. 8, p. 1796-1810, ago. 2008.

INGOLD, Tim. Earth, sky, wind, and weather. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 13, n. 1, p. 19-38, abr. 2007.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. **Lines**: a brief history. Abingdon: Routledge, 2007.

INGOLD, Tim. Materials against materiality. **Archaeological Dialogues**, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2007.

INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, jul./dez. 2013.

INGOLD, Tim. **The life of lines**. New York: Routledge, 2015.

INGOLD, Tim. The textility of making. **Cambridge Journal of Economics**, n. 34, p. 91-102, jul. 2010.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012

JAGUARIBE, Beatriz. Ruínas modernistas. **Lugar Comum**, n. 1, p. 99-115, 1997.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 Edições, 2016.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.

LEVY, Tatiana S. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LEWIS, Simon L. ; ASLIN, Mark A. Defining the Anthropocene. **Nature**, n. 519, p. 171-180, 2015.

MARANDOLA JR., Eduardo. Narrativas calvinianas: da descrição do explorador ao percurso do andarilho. **Rua**, Campinas, v. 12, p. 45-58, 2006.

MATAR, Edson E. Escala de ruína: uma contribuição às disciplinas de recuperação e reforço de estruturas de concreto. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE EDUCAÇÃO EM ENGENHARIA, 45., 2017, Joinville, SC. **Anais...** Joinville, SC: UDESC/UNISOCIESC, 2017. p. 1-10.t

MIRANDA, Cybele S. Ruínas, duração e patrimonialidade. **Revista Rua**, Campinas, v. 2, n. 22, p. 407-424, nov. 2016.

MUSEO THYSSEN. **Salvador Dalí**: Gradiva rediscovers anthropomorphic ruins. Disponível em: <<https://www.museothyssen.org/en/collection/artists/dali-salvador/gradiva-rediscovers-anthropomorphic-ruins-retrospective-fantasy>> Acesso em: 20 nov. 2017.

NABAIS, Catarina P. **A dobra Deleuze/Foucault**. Disponível em: <<http://cfcul.fc.ul.pt/biblioteca/online/>> Acesso em: 25 jul. 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PALLASMA, Juhani. **The eyes of the skin**: architecture and the senses. London: John Wiley & Sons, 2005.

PARENTI, Christian. Environment-making in the Capitalocene: political ecology of the state. In: MOORE, Jason W. (Ed.). **Anthropocene or Capitalocene?: Nature, history and the crisis of capitalism**. Oakland: PM Press, 2016. p. 166-184.

PELLEJERO, Eduardo. Literatura e fabulação: Deleuze e as políticas da expressão. **Polymatheis – Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 4, n. 5, p. 61-78, 2008.

PELLEJERO, Eduardo. **Mil cenários**: Deleuze e a (in)atualidade da filosofia. Trad. Susana Guerra. Natal, UFRN: EDUFRN, 2016.

ROCHA, Eduardo. **Arquiteturas do abandono**: ou uma cartografia nas fronteiras da arquitetura, da filosofia e da arte. 2010. 520f. Tese (Doutorado em Arquitetura)

RUDDICK, Susan M. Rethinking the subject, reimagining worlds. **Dialogues in Human Geography**, v. 7, n. 2, p. 119-139, 2017.

RUGGERI, Sabrina. O Heidegger tardio: a quaternidade, as coisas e o habitar. **Revista Contemplação**, v.12, p. 286-298, 2015.

RUSKIN, John. **A lâmpada da memória**. Trad. Maria L B. Pinheiro. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.

SANTOS, Laymert G. Rumo a uma nova terra. **Revista Eopolítica**, São Paulo, n. 5, p. 38-49, jan./abr. 2013.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. São Paulo: Contraponto, 2012.

SIMMEL, Georg. Las ruinas. In: \_\_\_\_\_. **Cultura femenina y otros ensayos**. Madrid: Revista de Occidente, 1999.

TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... **Sociedade e Cultura**, v. 8, n. 2, p. 13-36, jul./dez. 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, “transformação” da antropologia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2012.

WELLS, Jeremy. Aspectos teóricos e aplicados da integração da fenomenologia à prática de conservação do patrimônio cultural. **Geograficidade**, Niterói, v. 6, n. 1, p. 4-17, verão 2016.

WUNDER, Alik; ROMAGUERA, Alda. Experimentações coletivas por entre poesias, fotografias e ventos-áfricas. **Informática na educação: teoria & prática**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 31-45, jul./dez. 2014.