

OUTRAS RUÍNAS E SEUS ASSOMBROS

Other ruins and its astonishment

Heitor Matos da Silveira¹

RESUMO

No decorrer da constituição das políticas e do discurso acerca do patrimônio histórico, as ruínas estiveram presentes em uma situação marginal, como um processo (arruinamento) ou estado (em ruínas) pelo qual casas, prédios, objetos se encontram quando não são preservados e conservados, atestando a destruição e a perda tanto da materialidade como dos sentidos de política, história e de tempo que estão imbricados nos patrimônios. Nosso movimento de pensamento, no entanto, é caminhar com as ruínas para um outro sentido: para além de problemas do patrimônio elas são, também, problemas do pensamento. Queremos defender que as ruínas são potências do pensamento à medida que estão envolvidas na ideia de assombro proposta por Tim Ingold, relacionada à ontologia animista e a abertura para o mundo. Arruinar-se, portanto, é um movimento de destruição que reverbera numa abertura para outras ruínas que assombam nossas vidas e nossos pensamentos.

Palavras-chave: Geografia. Patrimônio. Interdisciplinaridade.

ABSTRACT

In the course of the constitution of the politics and discourse around the historical heritage, ruins were always present in a marginal situation, as a process (ruining) and as a state (ruins) which houses, buildings and objects find themselves when they are not preserved or conserved, attesting the destruction and the loss of materiality, as well their political, historical and time dimensions that are related to the heritage. Our movement of thought, however, is to walk with the ruins to another meaning: beyond heritage problems, they are, also, problems of the thought. We want to defend that ruins are potencies of thought, related to an animistic ontology and the openness to the world. To ruin, in short, is a movement of destruction that reflects into an openness for other ruins that astonish our lives and our thoughts.

Keywords: Geography. Heritage. Interdisciplinarity.

¹ Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Campinas. silveira.heitorm@gmail.com.

✉ Rua Belmonte, n. 444, Paraíso, Araçatuba, SP. 16050-157.

INTRODUÇÃO

A proposta desse artigo perpassa a necessidade de transbordar um pensamento. Desde a defesa da minha dissertação de mestrado, a qual concedemos o título de “Arruinamentos no retorno a Terra: fabulando memórias e ruínas” (SILVEIRA, 2018) a questão das ruínas continua por assombrar o meu pensamento, e as perguntas que movimentaram o pensamento nas linhas do texto ainda continuam a reverberar em minha vida. A questão que movimentou grande parte da dissertação é “que podem as ruínas?” e, com ela, a necessidade de pensar as ruínas para além dos enunciados que são criados em relação a elas, especialmente aqueles vinculados aos patrimônios históricos e culturais e que movimentaram a construção brasileira da narrativa sobre identidade nacional e preservação da história.

José Reginaldo Santos Gonçalves (1996) compreende que essa narrativa está engendrada pela ideia de perda, e que desde os primeiros pensamentos em relação à preservação e conservação do patrimônio no Brasil, a iminência de se perder a história e a cultura da nação foram cruciais para consolidação das primeiras políticas acerca do patrimônio. O que está engendrado nessa ideia de perda é que esses prédios e cidades históricas, que são representativos na cultura e da história brasileira, poderiam se encontrar em uma situação de destruição e de ruína. Na mesma esteira, Mário Chagas (1995) pensa a relação do patrimônio com a ruína enquanto destruição a partir de dois intelectuais do patrimônio: Paulo Duarte e Franklin de Oliveira. Para o autor, ambos participaram de momentos distintos na constituição da ideia de patrimônio, tendo Paulo Duarte o papel de redescobrir e constituir um sentido de identidade do Brasil a partir dos patrimônios, à medida que denunciaria a situação de cidades brasileiras, como

Mboy (atualmente, Embu das Artes) e São Miguel, cidades paulistas que estão em um estado de ruína, e que as cidades brasileiras estão em perigo de se tornarem ruínas (CHAGAS, 1995).

Esse discurso possibilita caminhar em direção à proposta das linhas desse texto. Enquanto associada ao patrimônio, a ideia de ruína na modernidade perpassou um sentido de destruição, perda, abandono, risco e perigo, sendo considerada um estado ou processo em que os patrimônios históricos se encontrariam, o momento último na qual cidades, sítios históricos, casas, igrejas, prédios públicos e monumentos se desfazem (GONÇALVES, 1996; TAMASO, 2005; CHAGAS, 1995) e para evitá-las seria necessário políticas voltadas à conservação e a patrimonialização.

Acredito que a ideia de destruição está imbricada nas ruínas. No entanto, quero focar outras ruínas. Essas outras ruínas não limitam seu movimento apenas na destruição ou no decair da materialidade dos prédios, das cidades históricas ou das casas, em suma, dos patrimônios histórico, mas sim, potencializam movimentos, linhas de vida e acontecimentos.

Seguirei algumas linhas para que possamos pensar, em conjunto, as outras ruínas e o assombro que é percorrer os espaços abandonados e arruinados, tanto das arquiteturas (ROCHA, 2010) como do próprio pensamento (SILVEIRA, 2018):

- Os sentidos de vida, movimento e coisa no pensamento de Tim Ingold;
- As dimensões experienciais das ruínas, enfocando sobremaneira a imaginação, a fantasia e os fantasmas das ruínas;
- Pensar a relação entre ruína, arruinamento e assombro enquanto potência de se pensar outras ruínas.

DA DESTRUIÇÃO À VIDA ENQUANTO NASCIMENTO CONTÍNUO: O MOVIMENTO DA ONTOLOGIA ANÍMICA

O primeiro tensionamento que gostaria de fazer está relacionado a três ideias fundamentais tanto para a Filosofia como para a Antropologia e para a Geografia. Elas percorrem um fio de pensamento que buscarei emaranhar com a noção de ruína e de assombro, tendo como esteio o pensamento do antropólogo Tim Ingold, que em suas recentes obras tem se preocupado com os sentidos de linha, vida, coisa e habitar. Com efeito, ao percorrer o pensamento de Ingold, me envolverei, também, no pensamento de Martin Heidegger – base para a construção da antropologia fenomenológica de Ingold (STEIL; CARVALHO, 2012) – especialmente os conceitos de vida, habitar e coisa que o filósofo alemão percorre.

O sentido de animismo que gostaria de levantar, portanto, está relacionada à antropologia proposta por Tim Ingold (2011; 2012; 2013), especialmente na compreensão do autor a respeito do que é mundo, habitar, objetos e coisas. A partir de James Gibson, o autor critica a concepção de que habitamos um mundo de objetos, em que as relações com os demais seres e espécies se dão somente por contatos superficiais. O objeto, para Ingold (2012), é fechado e pré-existente, ele está vinculado ao pensamento construído na ciência moderna, na qual o mundo é formado por objetos e que precisaríamos de um movimento de apreensão desses objetos que formam o mundo sobre o qual habitamos.

Há uma diferença substancial em Ingold (2015) a respeito das ideias de habitar no mundo e habitar sobre o mundo, e essa diferença está fundamentada no próprio sentido de mundo como móvel e de Ambiente sem Objetos (INGOLD, 2011). Ambiente sem Objetos, como se refere Ingold (2011), é uma postura de compreender o mundo não

como um agregado de objetos, mas, sim, composto e tecido pelas linhas das coisas, à medida que esse mundo é habitado e não ocupado.

A crítica de Ingold teria fundamento especialmente contra a psicologia de James Gibson que, em seu pensamento em relação à percepção e à ecologia, ampliaria a visão de um cômodo mobiliado com objetos que permitem os humanos realizarem suas atividades para todo o ambiente, considerando que um mundo sem objetos seria como um deserto, com o céu limpo acima e a terra sólida embaixo (INGOLD, 2012).

Essa visão de Gibson colocaria a ideia de mundo sob o prisma dos objetos, considerando que apenas realizamos nossas atividades e habitamos esse mundo à medida que ele é ocupado por objetos. No entanto, indaga Ingold, se caminhássemos para fora dos nossos cômodos da casa, e percorrêssemos um espaço aberto, em que fosse possível observar uma árvore, como podemos determinar que ela é um objeto, o que é uma árvore ou não e onde a árvore termina e começa o mundo? Se sim, a casca faz parte dessa árvore e os musgos e líquens presos nos galhos, fazem parte da árvore ou constituem um outro objeto? (INGOLD, 2012). A árvore estaria viva pelo **movimento** dos galhos e das folhas, e o vento em seu movimento dá direção ao mundo (INGOLD, 2013).

Baseado em Heidegger, Ingold (2012) movimentaria a ideia de coisa para sua compreensão de linhas, considerando-a como um “parlamento de fios”, um nó, pelo fato de a coisa não ser uma entidade fechada para o exterior (HEIDEGGER, 2006). E, por isso, elas deixam vazar fios, para que as relações com as outras coisas sejam de emaranhamento. Esses fios expressam o movimento: nas ontologias anímicas, o movimento é expresso por linhas e um humano ou animal que faz seu percurso ao logo do mundo se torna uma linha (INGOLD, 2013).

Sem movimento, sem as linhas, somente com objetos, o mundo se torna inanimado e se apresenta para a vida como uma superfície a ser ocupada (INGOLD, 2013). O emaranhado que é tecido pelos fios traçados no movimento são a textura do mundo, e os seres **habitam** o mundo, à medida que percorrem seus caminhos, em uma teia (INGOLD, 2013).

Portanto, devemos parar de nos referir ao mundo como um substrato inerte, sobre a qual as coisas vivas se movem como as peças de um tabuleiro ou atores em um palco, onde os artefatos e a paisagem substituem, respectivamente, as propriedades e o cenário. Pela mesma razão, os seres que habitam o mundo (ou que são verdadeiramente indígenas neste sentido) não são objetos que se movem, sofrendo deslocamentos de um canto a outro na superfície do mundo (INGOLD, 2013, p. 16-17).

Ainda em Heidegger, Ingold (2009) teceria críticas fundamentais à noção de espaço, considerando-o como um conceito vazio (HEIDEGGER, 2006). Isso porque, para o autor, o espaço foi considerado o conceito para descrever o mundo e, com isso, deixamos de falar da terra, do solo, do céu, do ar, do pasto, para falar **espaço**. Ingold (2009; 2011; 2013) consideraria a existência de uma lógica da inversão, que causou uma reversão na forma com que compreendemos o mundo, fazendo com que ele se torne esse espaço, “um mundo ocupado, mas não habitado, que é preenchido com coisas que existem ao invés de tecido a partir dos fios de seu vir-a-ser” (INGOLD, 2009, p. 29).

Uma concepção de espaço, que tem seu fundamento não na espacialidade, mas, sim, na geograficidade (HOLZER, 1998) converge para esse sentido de mundo que Ingold propõe. O geógrafo francês Eric Dardel (2011, p. 8) consideraria que o espaço do geógrafo não seria o espaço “puro”, geométrico, mas, sim “o azul do céu, fronteira entre o visível e o invisível; é o vazio do deserto, espaço para a morte; é

o espaço glacial da banquisa, o espaço tórrido do Turquestão, o espaço lúgubre da landa sob a tempestade”.

Na mesma esteira, Livia de Oliveira (2013) descreve poeticamente o movimento **ao longo** do mundo, ao dizer que

[...] também olho contemplando e ouço perscrutando o mundo todo, por terra, mar e ar, com as duas metades da minha alma. A metade da experiência e a outra metade da vivência, sempre mergulhadas no néctar da Geografia. Sempre alimentadas pelas cores das montanhas e das planícies, pelos aromas das florestas e dos cerrados, pelos sabores significantes das cidades e dos campos, pela vibração e transparência dos ventos, das nuvens e dos ares, pela fluidez das águas dos rios e dos mares, pelo brilho e beleza das flores e dos frutos, pelas texturas culturais e humanistas, pelo encanto telúrico dos bichos e animais, enfim pelos sentimentos e afeição das pessoas e das gentes (OLIVEIRA, 2013, p. 91).

Portanto, podemos pensar a partir de Ingold (2010), que, na realidade, não percorremos e traçamos linhas e caminhos num espaço geométrico, com deslocamentos de local a local, mas, sim uma zona de mistura e de troca, onde a vida realmente é vivida, e que estamos continuamente sujeitos aos fluxos do meio que chamamos de tempo (INGOLD, 2010). Caminhamos não no espaço, mas ao longo do mundo, dessa zona, com os pés no chão e respirando o ar, não com os pés na superfície com um céu acima de nós (INGOLD, 2010).

Com efeito, Ingold (2014, p. 393) propõe um outro sentido de antropologia ou, nos termos do autor, “[...] antropologia, como filosofia com povos dentro”². Eduardo Viveiros de Castro (2002) compreende essa afirmação como sendo referente tanto às pessoas ordinárias (*ordinary people*) como também para o “povo” e “povos”. Nesse sentido, “Uma filosofia com outros povos dentro, então: a

2 Tradução livre de: “[...] *anthropology, as philosophy with the people in*”.

possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a 'não-filosofia' – a vida – de outros povos do planeta, além de com a nossa própria" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129).

Essa compreensão de Viveiros de Castro (2002) em relação à afirmação de Ingold engendra pensar que por "povos" não nos referimos somente aos humanos – nos afastando do antropocentrismo – mas, também, aos animais, plantas e demais seres que também habitam o mundo. E essa ideia de habitar é fundamental, à medida que, para Ingold (2013), na ontologia anímica os seres não simplesmente ocupam o mundo, como se este mundo fosse formado e ocupado por objetos, mas, sim, "eles o habitam e, ao fazê-lo – ao percorrer seus próprios caminhos através da teia –, eles contribuem para manter a trama sempre em evolução" (INGOLD, 2013, p. 16).

Para Felipe Sússekind (2018), o pensamento de Ingold – e não somente dele, mas também de Descola, Haraway, Tsing, dentre outros – possibilitou que a Antropologia começasse a passar por uma virada multiespécie, onde as bases antropocêntricas em que a disciplina foi construída são questionadas e, na mesma esteira, a proposição de um outro sentido de vida. A vida, portanto, não emana de um mundo pré-existente (aquele ocupado por objetos), mas, sim, é **imanente** a geração contínua e do vir-a-ser do mundo, viver no aberto. A vida, em resumo, é nascimento contínuo (INGOLD, 2009; 2013).

CAMINHANDO POR ENTRE FANTASMAS E RUÍNAS

Lorana é uma cidade antiga, mas ninguém se aventura em dizer a idade dela. Ninguém sabe ao certo, ninguém se preocupou em contar a idade da cidade. Na realidade, Lorana tem uma aparência de velha: é formada por escombros, portas com pátina, musgos que se formam por entre os escombros, aranhas e formigas caminham livremente. Quem

anda por Lorana tem a impressão de estar andando por uma cidade milenar, e que algo de assombroso aconteceu por ali. Na realidade, existem dois sentimentos que permeiam caminhar por Lorana: o de surpresa e o de assombro. Os que se surpreendem, preferem envolver-se com a história oficial e a memória oficial, que diz o que aconteceu em Lorana, e compõem memórias para delimitar como a cidade deve ser lembrada; os que se assombam, preferem refutar a história e a memória oficial para se manter em abertura com o mundo e em abertura com a cidade.

Estamos diante de duas questões centrais. Assombro e surpresa são duas dimensões importante para pensarmos a fantasia espontânea e a memória. O antropólogo britânico Ingold (2013) pensa a relação entre o assombro e a surpresa, de forma a compreender que a primeira está ligada a um posicionamento de abertura e de vulnerabilidade frente ao mundo, enquanto a segundo confere segurança ligada ao controle e a previsibilidade. Para o autor, o assombro está em contraposição à ciência, pois está desvinculado de categorias arbitrárias que esta impõe, enquanto que a surpresa está vinculado ao controle dado pela ciência (INGOLD, 2013).

O geógrafo Tim Edensor (2008) parte da compreensão de que as cidades ocidentais, as cidades de hipermodernidade, por mais que possam ensejar desde o medo e a alienação a possibilidades de fantasia e imaginação, forças externas pressionam a cidade e constituem lugares mais ordenados, onde barreiras são mantidas e espaços são voltados para um único propósito, fortalecendo formas padronizadas de andar pela cidade. No entanto, mesmo com essas normatizações de como viver, experienciar e andar pela cidade, surgem possibilidade de andar por espaços que se situam no meio, espaços que se situam no interstício de ordens dominantes (EDENSOR, 2008). Partindo de Lévesque (2002), o autor compreende esses espaços como terrenos

vagos, espaços indeterminados que se situam fora do circuito produtivo da cidade, uma contra-imagem da cidade contemporânea.

Em uma breve nota, Luc Lévesque (2002) entende que, no momento de urbanização pós-industrial, cresce um interesse pelos terrenos vagos, que possuem uma visão ambivalente: a primeira é que eles condenam a desordem que esses espaços representam na cidade, e a segunda sinaliza o potencial interesse desses espaços enquanto liberdade. Na primeira visão:

O terreno vago corre contra à imagem desejada de uma cidade próspera. Porque ele perfura o ideal de plenitude e ordem, geralmente associado a prosperidade urbana, representando um problema. Ao aguardar pelo desenvolvimento futuro para resolver o problema, as pessoas tentam ignorar os terrenos vagos, abandonando-os para estacionamentos lucrativos ou tentam uma solução comercial rápida para minimizar as possibilidades de uso (LÉVESQUE, 2002, n.p).

No que tange à segunda visão,

[...] o terreno vago oferece uma contraposição a ordem de caminho e controle de consumo da cidade. Oferecer um espaço para apropriação criativa, espontânea e usos informais, que poderiam ter problemas em serem encontrados em espaços públicos sujeitos cada vez mais às demandas do comércio, o terreno vago é o lugar para uma certa resistência emergir, um lugar potencialmente aberto a formas alternativas de experimentar a cidade (LÉVESQUE, 2002, n.p).

Esses lugares, portanto, estão em contraposição a todo processo de produção do espaço urbano na cidade contemporânea, engendrada especialmente pela apropriação capitalista do espaço que, em dada medida, dita as formas com que os espaços serão consumidos e a forma com que devemos utilizar os espaços públicos e nos relacionar com as

cidades (CASTRO, 2015). Não obstante, a cidade contemporânea, ao sofrer influência dessas forças, acaba por ordenar a forma pela qual andamos pela cidade, tendo os terrenos vagos e, também, as ruínas, como pontos de resistência a esses processos. Para Edensor (2008, p. 126), as “Ruínas industriais pertencem a esses terrenos vagos”.

Caminhar por entre as ruínas, portanto, é uma potencialidade de escapar de formas padronizadas e definidas de como caminhar pela cidade, pois acabamos nos inserindo em um espaço indeterminado, em que as linhas e os fluxos fluem em decorrência do abandono e do que Rocha (2010), partindo de Deleuze, denomina de zeridade do tempo, no qual ordens e padrões são desfeitos e o caos se instaura, abrindo as ruínas para o acontecimento e para as linhas. Edensor (2008) compreende, dessa forma, que as ruínas são elementos de desordem e destruição da imagem da cidade contemporânea, e uma possibilidade de resistência à ordem de como experimentar a cidade, seja nas formas de andar como podemos sentir a cidade. O arruinamento, portanto, não expressa apenas a destruição arquitetônica de um prédio, mas expressa, também, o esfacelamento de ordens de como se dizer, pensar, viver e memorar a cidade e os lugares (EDENSOR, 2008).

Em contraste à canalização deliberada do movimento na cidade regulada, a estrutura física das ruínas convida e constrange o caminhar em uma forma distintiva. Sob condições de contínuo decaimento, estruturas materiais e rotas não são distribuídas de acordo com os esquemas de ordenação, mas emergem de acordo com a casualidade. Isso significa que ao invés de mover-se em direção a objetos e objetivos, os que estão presentes nas ruínas tendem a caminhar de forma contingente e improvisada, com suas múltiplas manobras, humores, gestos e ritmos, repousando qualquer sentido de caminhar como uma prática singular. Essa improvisação contingente é particularmente evidente porque a organização histórica de qualquer sítio industrial requer exatamente o oposto, o arranjo visivelmente hierárquico e sequencial do espaço de acordo com as demandas das linhas de

produção – uma intensa regulação que escrutiniza o movimento dos corpos, sujeitando-os a regulação estrita e confinando seus movimentos através do espaço e do tempo (EDENSOR, 2008, p. 127).

A pergunta que norteia essa discussão: “E se caminhássemos por entre ruínas?” reflete a necessidade de pensar que, na contemporaneidade, padrões de caminhar são pré-determinados e são delimitados espaços bem definidos que servem para andar e espaços que não devemos andar, além de delimitar padrões de comportamento e de caminhada (EDENSOR, 2008). Portanto, se caminhássemos por entre ruínas, poderíamos estar voltados a formas contemporâneas de resistência, caminhando por entre lugares em que o vazio e o abandono se fazem presentes, e que todas os sentidos constituídos estão arruinados, e podemos experimentar e viver esses lugares de formas particulares; em certa medida, caminhar por lugares que despertam o assombro e o medo, lugares de indefinição e caos, permite uma abertura para o mundo e uma forma de escapar das regulações que são impostas para ordenar as cidades (EDENSOR, 2008; INGOLD, 2013; LÉVESQUE, 2002; ROCHA, 2010).

Em Paisagens do Medo, o geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan (2005) discorre sobre os medos que os seres humanos possuem, enfocando desde o medo da cidade até os medos em relação à fantasmas e bruxas, envolvendo na trama da discussão povos antigos e suas relações com o mundo e com as paisagens. Essas paisagens fazem parte de nossas vidas, são constituídas desde quando crianças ou podem se manifestar apenas na adolescência: “medo do escuro e a sensação de abandono quando crianças; ansiedade em lugares desconhecidos ou reuniões sociais; pavor dos mortos e do sobrenatural [...]” (TUAN, 2005, p. 7).

Dentre os medos que Tuan (2005) se envereda em desvelar, o que nos confere potência para pensar é o medo dos fantasmas; eles

estão vinculados ao medo de bruxas, que em algumas sociedades a diferença não é tão clara, causando uma confusão em relação aos dois. Enquanto as bruxas são vizinhas ou parentes que não gostamos, os fantasmas são parentes mortos que sentimos culpa; para ambos, “Mau tempo, montanhas ermas, caminhos solitários e casas abandonadas são ambientes tanto de bruxas quanto de fantasmas” (TUAN, 2005, p. 182).

O que isso revela?

Revela que os ambientes em que os fantasmas se manifestam estão engendrados pelo desconhecido, pelo abandono e pelas ruínas. São lugares que despertam o assombro mais do que a surpresa e, por isso, a relação traçada com o mundo dificilmente se dá vinculada ao controle e a previsibilidade que a ciência constitui – na discussão que propomos, na forma com que patrimônios e ruínas são preservados e conservados –, permitindo que a relação com estes se dê não por histórias ou memórias previamente constituídas, mas, sim, por duas das possíveis experiências que o assombro e a abertura ao mundo permitem: a fantasia espontânea e a imaginação (WELLS, 2016; EDENSOR, 2005a; 2005b; DeSILVEY; EDENSOR, 2012).

A fantasia espontânea é explorada pelo arquiteto estadunidense Jeremy Wells (2016) ao compreender a possibilidade de integrar a fenomenologia nas práticas de conservação do patrimônio cultural. O debate que o autor se preocupa está vinculado a possibilidade de que as dimensões subjetivas – amplamente negligenciadas nas práticas de conservação – possam ser melhor dinamizadas para possibilitar que não somente os discursos mas que a própria legislação que versa sobre a preservação e a conservação possam incorporar em suas práticas como as pessoas são afetadas por ambientes históricos (WELLS, 2016).

A abordagem de Wells (2016) perpassa o pensamento do crítico de arte John Ruskin, que tinha como preocupação focar na experiência

que as pessoas tinham ao estarem em determinados lugares, como por exemplo lugares decadentes de prédios antigos, que causavam sentimentos como de melancolia. Na mesma medida, o historiador da arte Alois Riegl cria o conceito de valor de antiguidade, focando nas emoções em contraposição ao valor histórico delineado pelas bases científicas, onde “Valor de antiguidade é experiencial e caracterizado pela emoção e subjetividade enquanto valor histórico é positivista, científico e objetivo” (WELLS, 2016, p. 6).

Por ser experiencial, o conceito de valor de antiguidade tenta retomar a dimensão do “ser afetado por ambientes históricos”, compreendendo o papel que a pátina desempenha na atribuição de valor de um determinado lugar ou objeto. A pátina possui duas vertentes: ela pode ser tanto natural, produzida pelo tempo, como pode ser artificial, produzida para conceder aspecto de antiguidade para um objeto por intermédio da “patinação” (WELLS, 2016). Porém, Wells (2016) evidencia que a pátina, na realidade, possui uma conotação essencialmente estética e subjetiva, pois lugares deteriorados podem tanto serem considerados sujos e feios como podem conotar uma relação agradável e de beleza com o ambiente.

Dessa forma, aos lugares em que a intersecção entre natureza e cultura – onde as ruínas obtêm seu valor – não estão bem definidas, “adiciona-se uma camada estética extra de apreciação. No extremo, torna-se difícil determinar onde a cultura acaba e a natureza termina uma vez que ambas se confundem na experiência” (WELLS, 2016, p. 12). Logo, tanto ambientes deteriorados quanto ambientes que se tornaram pátina acabam por conferir autenticidade ao lugar e permitem que a imaginação flua para ligarmo-nos com o passado. A pátina, em relação com a dimensão experiencial e subjetiva de ruínas e ambientes deteriorados, “abre as portas para fantasias espontâneas” (WELLS, 2016, p. 12).

O geógrafo britânico Edensor é seminal para discutirmos a relação entre fantasmas e ruínas, à medida que ruínas assombradas ou ruínas fantasmagóricas ensejam nas pessoas desde sentimentos de melancolia, medo e assombro (DeSILVEY; EDENSOR, 2012; EDENDOR, 2005a; 2005b; 2010). No plano científico, como salientamos a partir de Ingold (2013), o assombro está em oposição à ciência, pois refuta a previsibilidade que as categorias científicas impõem e permite que a relação com o mundo seja de abertura. Ruínas, na senda que estamos nos propondo a pensar, estão vinculadas mais diretamente com o assombro do que propriamente ao espanto, afinal, lugares mediados pelo abandono e pelo vazio estão abertos ao devir, aos fluxos e ao acontecimento, ao passo que a deterioração também faz ruir as formas de dizer, viver e pensar esses lugares (ROCHA, 2010; EDENSOR, 2005b).

Edensor concentra sua crítica especificamente aos lugares carregados de versões ideológicas e oficiais da memória, compreendendo que as ruínas são, de fato, lugares onde memórias involuntárias podem ser estimuladas. Essas memórias involuntárias são imprevisíveis e emersas na sensação, “reavivando o passado através de confrontações inesperadas com sons, ‘atmosferas’, e odores particulares – experiências sensuais não-visuais” (EDENSOR, 2005b, p. 837). Esses lugares onde as memórias involuntárias são estimuladas não estão circunscritos pela regulação à qual a cidade contemporânea está engendrada e, por isso, a memória involuntária pode fluir sem sofrer com as barreiras sedimentadas pela memória oficial que regula e forma com que lembramos os espaços (EDENSOR, 2005b).

Ruínas, portanto, são lugares assombrados por fantasmas. São lugares onde os processos de ordenamento da cidade não se aplicam, e os fantasmas podem circular livremente por entre elas. Esses fantasmas “nos assombram com memórias inarticuladas, intimações e sensações

sobre pessoas que nunca conhecemos e sobre vidas que nunca soubemos” (EDENSOR, 2005c, p. 328).

Isso reverbera no que Wells (2016) compreende em relação à fantasia espontânea: em uma de suas pesquisas, o autor deixou que pessoas caminhassem por esses ambientes arruinados, tirando fotos e depois fazendo uma entrevista. Na entrevista, um dos homens relatou que “ele via soldados da Guerra Civil Americana marchando escadas acima [...]. Ele admitiu que não tinha a menor ideia se isso havia acontecido ou não, mas, para ele, essa era uma experiência altamente emocional que ajudava a criar um vínculo com o lugar” (WELLS, 2016, p. 12).

Temos, portanto, duas questões que se fortalecem: uma, onde os fantasmas possuem o papel de desestabilizar a memória oficial, colocando a dimensão da experiência como fundamental na relação com ambientes arruinados; e a outra, onde essas fantasias que acontecem em decorrência de estar em lugares abandonados ou ambientes arruinados, possuem um papel seminal no adensamento da experiência dos lugares, permitindo criar vínculos afetivos com os lugares, mesmo que essas fantasias possam expressar coisas que nunca vivemos ou pessoas que nunca vimos (EDENSOR, 2005a; 2005b; 2005c; WELLS, 2016).

Caminhando por entre as ruínas encontramos fantasmas que assombam nossas memórias.

RUÍNAS E ASSOMBRO: PERCORRER O DESCONHECIDO

O discurso para a “*Association of American Geographers*” de John K. Wright (1947; 2014) coloca em movimento as ideias de *terrae incognitae* e de imaginação no contexto da Geografia. O que Wright (1947) queria denotar é que o conhecimento geográfico vai além daqueles constituídos nas academias e nas universidades, que possuem

métodos científicos muitas vezes rigorosos, colocando de lado outros tipos de conhecimento. A Geosofia surgiria como um movimento contrário, colocando em perspectiva a necessidade de afastar da Geografia esse conhecimento puramente técnico e científico, dando voz a geografias informais. Eduardo Marandola Jr. (2007) também conceberia esse movimento e, apoiando-se em Wright, consideraria que nós, na experiência vivida, adquirimos conhecimentos que compõem pequenos microcosmos, e as fronteiras existentes no próprio conhecimento científico precisam ser ultrapassadas, ou em outras, palavras, é necessário tornar *cognita as terrae incognitae*, superando o medo e os perigos que esses limites nos impõem (MARANDOLA JR., 2007; WRIGHT, 1947; 2014; FRAGA; SILVEIRA, 2016).

Após 55 anos do discurso presidencial de Wright, a natureza do conhecimento geográfico continua sendo um tema fundamental. Reginald G. Golledge (2002), também em seu discurso presidencial para a “*Association of American Geographers*”, se refere à natureza do conhecimento geográfico, enfocando a mudança na forma de se questionar os fenômenos de “o que” e “onde” para “porque” e “como” (GOLLEDGE, 2002). As primeiras formas de se indagar (“o que” e “onde”) são, na realidade, derivadas de um sentido de que mundo é inerte e fechado, e não vivemos em contínuo movimento ao longo do mundo, mas um deslocamento através dele.

Isso implica, para nós, que o conhecimento científico fez com que se ocultasse o próprio mundo, colocando-o em um movimento de objetificação, em que somente poderíamos apreendê-lo a partir de categorias constituídas pela própria ciência, nos fechando para as *terrae incognitae*, tornando-as uma espécie de zona de conforto para nossa relação com o mundo. O antropólogo Tim Ingold (2012) pensaria esse problema sob a perspectiva das linhas e da ontologia anímica, compreendendo que a objetificação do mundo fez com que nossa

relação com as coisas fosse fundamentada em contatos superficiais, à medida que o mundo seria formado por objetos pré-existentes (INGOLD, 2012).

À medida que os patrimônios históricos presentes no tecido urbano, como casas, prédios ou demais construções que são dotadas de valores históricos, culturais e estéticos se desfazem, os valores que lhes são concedidos vão se desfazendo em conjunto da materialidade dos prédios. Esse decair, tanto da estrutura de engenharia e arquitetura, quanto das dimensões políticas, históricas e temporais dos patrimônios, podem ser explicados por dois fios, que se convergem: o primeiro, o pensamento de Hannah Arendt (2005; 2010), ao passo que os humanos retiram da natureza seus bens para que possam servir à obra humana, os inserindo no mundo dos humanos, e esses passam a sofrer com os movimentos de crescimento e decaimento; a natureza, para a autora, continua o seu próprio ciclo, e esse ciclo reverbera nos organismos vivos que, deixados de serem usados, as obras humanas passam a decair e a serem destruídas (ARENDR, 2005; 2010). Esse movimento, para a autora, é relacionado ao uso e não o consumo: deixadas sem uso, a madeira utilizada para construir a casa retoma seu ciclo da natureza.

A segunda perspectiva, compreendida por Ingold (2007; 2012), está relacionado à distinção substancial que o autor faz entre objeto e coisa, materialidade e materiais. Já discutimos anteriormente a distinção que Ingold (2012) faz entre objeto e coisa, me centrarei nas ideias de materialidade e materiais. A ideia de materialidade está vinculada a ideia de agência, que na esteira dos estudos antropológicos (como em Gell e Latour), tem causado reverberações negativas, retirando a vida das coisas, tornando-as objetos. Em Latour, como aponta Fabiana Terhaag Merencio (2013), a ideia de agência sai de uma perspectiva passiva como em Gell, para um aspecto relacional, figurada pela ideia

de “Teoria do Ator-Rede” (TAR ou ANT, em inglês). O que Bruno Latour (2012), baseado em Gabriel Tarde propõe é que o ator possui um caráter híbrido, desfazendo a separação sujeito-objeto, considerando que “tudo e todos são elementos/atores: desde coisas a pessoas, passando por sites, empresas e países” (MERENCIO, 2013, p. 193) e sua agência se dá pela capacidade que cada elemento/ator possui em influenciar o outro, em outras palavras, as pessoas agem nos objetos à medida que eles também agem de volta.

Ingold (2012) criticaria essa ideia de agência, baseando-se em um experimento realizado na Universidade de Aberdeen. Os alunos construíram uma pipa e, ao levarem elas para fora, o objeto inanimado anteriormente construído passou a se movimentar, em decorrência do vento, tornando-se uma pipa-no-ar. Ao ser colocada em movimento, a pipa, que outrora era um objeto, se torna uma coisa, a partir do **movimento**. Esse movimento, como vimos anteriormente, está imbricado a ideia de linhas: é em um mundo tecido por um emaranhado de fios de vida, que a pipa deixa de ser objeto e se torna coisa (INGOLD, 2012). Portanto, a pipa deixa de estar numa situação de agência (pessoa e objeto, aquele que empina e o objeto a ser empinado), omitindo o vento e o **movimento**; em outras palavras, a agência “nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhe dão vida” (INGOLD, 2012, p. 33).

Esse hilemorfismo está na base da retirada de vida das coisas, tornando-as objetos. E, mais que isso, na compreensão de um mundo material, dado pela sua materialidade, em detrimento de um mundo de matéria (INGOLD, 2012). Nesse mundo material, as coisas são compreendidas em decorrência de sua materialidade bruta, um mundo de objetos sólidos, onde os objetos ocupariam o mundo sem relações de emaranhamento, apenas de contato superficiais, impossibilitando

que a própria vida persista (INGOLD, 2007). Um mundo de materiais, no entanto, implicaria compreender que as coisas e o ambiente fluem, e nossa visão do mundo sairia de compreender as materialidades dos objetos, de observar um prédio ou um texto e ver eles apenas pela sua forma física final, e passar a pensar nos materiais que fluem, como o gesso ou a tinta, respectivamente (INGOLD, 2007).

Na compreensão de um mundo de objetos sólidos, não haveria possibilidade de vida, e as coisas seriam reduzidas à objetos a partir da compreensão de sua materialidade. Um prédio, por exemplo, visto a partir de sua materialidade, é envolvido em processos de preservação e conservação (por exemplo, patrimônios) para que se mantenha intacto, evitando o caos. Se pensarmos em termos de materiais e fluxos, esses objetos não são estáveis, pois estão submetidos aos fluxos das matérias e, “Deixados ao léu, os materiais fogem do controle. Potes se quebram, corpos se desintegram” (INGOLD, 2012, p. 36). Ou, ainda, o gesso, a madeira, o cimento utilizado para construir um prédio se desfazem e as tintas dos textos escritos se esvaem (INGOLD, 2007).

O arruinamento dos prédios coloca uma questão fundamental. Com o decaimento da materialidade física e dos valores concedidos a eles para que fossem passíveis de patrimonialização, evidenciam potências além da destruição ou do ruído na estética urbana. Os escombros, fraturas, restos que se encontram após o decaimento de um prédio são, na realidade, potências de pensamento, à medida que elas revelam não mais a ordem urbana, mas, sim, o caos. Ao percorrer as ruínas, além de fantasmas que nos assombam, estamos diante de um mundo não ordenado por categorias e valores, mas, sim, um mundo em aberto, onde os insetos e as plantas que nascem revelam não apenas a continuidade do ciclo da natureza, mas o nascimento contínuo do mundo, como se referiria Ingold à ideia de vida e mundo numa ontologia animista.

Essas outras ruínas são, em resumo, potências para novas possibilidades de pensamento e de vida. ☉

REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Contexto, 2010.
- ARENDR, Hannah. Trabalho, Obra, Ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, p. 175-201, 2005.
- CASTRO, Ana Fani Alessandri. **Crise Urbana**. São Paulo: Contexto, 2015.
- CHAGAS, Mario. Entre mortos e feridos (a construção do discurso preservacionista em dois intelectuais do patrimônio). **Porto Arte**, v. 6, n. 10, p. 87-99, nov., 1995.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DeSILVEY, Caitilin; EDENSOR, Tim. Reckoning with ruins. **Progress in Human Geography**, v. 37, n. 4, p. 1-21, 2012.
- EDENSOR, Tim. **Industrial ruins: space, aesthetics and materiality**. Oxford: Berg, 2005a.
- EDENSOR, Tim. The ghosts of industrial ruins: ordering and disordering memory in excessive space. **Environment and Planning D**, v. 23, n. 6, p. 829-849, 2005b.
- EDENSOR, Tim. Walking through ruins. In: INGOLD, Tim; VERGUNSTEN, J. (Ed.). **Ways of walking: ethnography and practice on foot**. Hampshire: Ashgate, 2008. p. 123-142.
- EDENSOR, Tim. Waster matter – the debris of industrial ruins and the disordering of the material world. **Journal of Material Culture**, v. 10, n. 3, p. 311-332, 2005c.

Outras ruínas e seus assombros
Heitor Matos da Silveira

FRAGA, Nilson Cesar; SILVEIRA, Heitor Matos da. O sabor do pinhão e as paisagens de uma região contestada e silenciada. **Caderno de Geografia**, v. 26, n. 45, p. 237-254, 2016.

GOLLEDGE, Reginald G. The nature of geographic knowledge. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 92, n. 1, p. 1-14, 2002.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: EdUFRJ; IPHAN, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2006.

HOLZER, Werther. **Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar**: as crônicas dos viajantes no Brasil do século XVI. 1998. 257p. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

INGOLD, Tim. Against space: place, movement, knowledge. In: KIRBY, Peter (Ed.). **Boundless Worlds**: an anthropological approach to movement. Oxford: Berghahn Books, 2009. p. 29-43.

INGOLD, Tim. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 16, n. 1, p. 121-139, 2010.

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**, v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013.

INGOLD, Tim. That's enough about ethnography! **Hau**, v. 4, n. 1, p. 383-395, 2014.

INGOLD, Tim. **The life of lines**. London: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria ator-rede. Bauru: EdUSC, 2012.

LÉVESQUE, Luc. **The 'terrain vague' as material** – some observations. 2002. Disponível em: http://www.amarrages.com/textes_terrain.html. Acesso em: set. 2017.

MARANDOLA JR., Eduardo. Geosofia e Humanismo – do conhecimento geográfico à Geografia do Conhecimento. In: KATUTA, Angela Massumi; SILVA, William Ribeiro da (Orgs.). **O Brasil frente aos arranjos espaciais do Século XXI**. Londrina: Humanidades, 2007. p. 269-298.

MERENCIO, Fabiana Terhaag. A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social. **Cadernos do LEPAARO**, v. 10, n. 20, p. 183-204, 2013.

OLIVEIRA, Livia de. Sentidos de lugar e de topofilia. **Geograficidade**, v. 3, n. 2, p. 91-93, 2013.

ROCHA, Eduardo. **Arquiteturas do abandono**: ou uma cartografia nas fronteiras da arquitetura, da filosofia e da arte. 2010. 526p. Tese (Doutorado em Arquitetura) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SILVEIRA, Heitor Matos da. **Arruinamentos no retorno à Terra**: fabulando memórias e ruínas. 2018. 82p. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas) – Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas, Limeira.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogo com Tim Ingold. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Orgs.). **Cultura, Percepção e Ambiente**: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 31-47.

Outras ruínas e seus assombros
Heitor Matos da Silveira

SÜSSEKIND, Felipe. Sobre a virada multiespécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 159-178, 2018.

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

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: EdUNESP, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

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

WRIGHT, John K. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 4-18, 2014.

WRIGHT, John K. Terrae incognitae: the place of imagination on geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 37, p. 1-15, 1947.

Submetido em Fevereiro de 2019.

Revisado em Outubro de 2019.

Aceito em Dezembro de 2019.