



XIV Encontro Nacional da ANPUR

23 a 27 · maio · 2011 · Rio de Janeiro

XIV ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR
Maio de 2011
Rio de Janeiro - RJ - Brasil

A FESTA E A CIDADE: DIÁLOGOS POSSÍVEIS A PARTIR DE UMA LEITURA LEFEBVRIANA

Marcos Felipe Sudré Souza (NPGAU/UFMG) - felipesudre@yahoo.com.br

Mestre em Arquitetura e Urbanismo pela UFMG, doutorando em Arquitetura e Urbanismo pela mesma instituição

Roberto Luís de Melo Monte-Mór (Cedeplar/NPGAU/UFMG) - montemor@cedeplar.ufmg.br

Ph.D. em Planejamento Urbano pela Universidade da Califórnia, Los Angeles – UCLA, professor do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional e do Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG

A Festa e a Cidade: Diálogos Possíveis a partir de uma Leitura Lefebvriana

Resumo

O trabalho procura compreender a relação dialógica entre o espaço urbano e a Festa, tendo como base referencial, sobretudo, os estudos do filósofo e sociólogo francês Henri Lefebvre. Trata-se, portanto, de uma abordagem teórica e crítica que busca explorar a espacialidade da Festa na cidade contemporânea, bem como seu poder de experimentação do espaço urbano vivo e tão necessário ao homem. A reflexão ainda estabelece a aproximação entre a Festa e o poder político, o que evidencia a possibilidade de emergência de manifestações contestatórias, bem como as relações de dominação e controle frente à desordem iminente. Ambiente onde o conflito entre a ordem e a desordem se materializa, o espaço urbano é, assim, o observatório para essa análise, na qual a Festa surge, ao mesmo tempo, como essência da vida urbana e meio pelo qual se conquista, em sua plenitude, o direito à cidade.

Introdução

A Festa, como lugar de trocas e dimensão cultural da vida coletiva, é um fenômeno que atinge proporções cada vez maiores no mundo atual. Ao contrário do que preconizaram alguns de seus estudiosos mais importantes (CAILLOIS, 1950; DURKHEIM, 1960; GIRARD, 1990), o momento efêmero de fruição não submergiu em meio às condições técnicas da modernidade. O que se pode constatar, a partir das ilustrações que dão vida a esse tempo festivo, são centenas ou até mesmo milhares de pessoas que se encontram no espaço rumo ao instante de fruição efêmera. Pelas cidades mundo afora, o gozo coletivo se tornou fim, muitas vezes sem perceber sua potencialidade mediadora presente nas mais distintas formas de celebração.

No País que é sinônimo de carnaval, a folia momesca divide espaço com grande número de festividades que ultrapassam a Quarta-Feira de Cinzas, bem como as micaretas espalhadas ao longo de todo o ano. Além da Festa pagã, capaz de agregar multidões em cidades como Rio de Janeiro, Olinda e Salvador, o Brasil celebra com grandiosidade o boi amazonense de Parintins, o modo de vida interiorano do peão de Barretos e a paixão de Cristo movida à fé e espetáculo no sertão nordestino de Nova Jerusalém, só para citar alguns exemplos mais expressivos. A Festa faz parte da cidade contemporânea e transforma o espaço urbano em palco de batalhas das mais diversas. A mesma São Paulo que cede lugar à Parada pelos direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros – uma das maiores do mundo –, tem suas ruas tomadas pelas atrações artísticas da Virada Cultural promovida pela prefeitura desde 2005 ou ainda pelos evangélicos de inúmeras denominações durante a Marcha para Jesus.

São cenas como essas que permitem ao filósofo Gilles Lipovetsky (2007) falar em uma “hiperfesta”, imagem de uma sociedade que tem como marca o consumo exacerbado, centrado no presente e alimentado pelas paixões de distração, pela necessidade de compartilhar o júbilo. É também esse contexto de efervescência, capaz de unir os corpos em Festa, que indica a permanência do caráter agregador do fenômeno. É o encontro, elemento essencial à Festa, o que faz sua articulação com o espaço urbano. “É a sociabilidade, o prazer de estar com o outro, que estabelece em definitivo a diferença urbana, a urbanidade” (LE GOFF, 1988, p.124).

Proporcionar o diálogo entre esses dois elementos – a Festa e a cidade –, surge, desse modo, como a intenção primeira deste trabalho, que tem como referencial teórico principal as reflexões de Henri Lefebvre, autor que, para além dos discursos tradicionais, apresenta a

Festa como fenômeno espacial; elemento que tem no campo a sua gênese, mas que faz da cidade seu ambiente privilegiado, rumo a uma “[...] sociedade duplamente caracterizada pelo fim da penúria e pela vida urbana” (LEFEBVRE, 1991a, p. 43). Se em um primeiro momento pretende-se tratar da Festa como indutora de processos sociais, como forma de experimentação da cidade, a segunda parte deste trabalho procura refletir sobre o poder e sua relação com o fenômeno festivo, encontro marcado pela tentativa de domesticação da Festa, assim como a empreitada pela higienização ou mesmo a eliminação de seus locais de ocorrência.

Nesse percurso, longe de encontrar soluções fechadas ou métodos operativos e instrumentais, as hipóteses levantadas aqui buscam suscitar o debate e propor uma abordagem de caráter especulativo sobre o espaço urbano contemporâneo. A Festa como objeto, bem como sua dimensão cultural e espacial na cidade, serve como referência para essa investigação teórica consciente de suas limitações. Vale ressaltar ainda que este é um trabalho essencialmente teórico e crítico, que se volta para a cidade e tenta extrair dela pequenos fragmentos reveladores de uma realidade maior, certamente não alcançada aqui em sua plenitude. Tais fotogramas, juntos e projetados em sequência como numa tela de cinema, são as imagens que dão sentido à construção dessa história, garantem movimento e ritmo à discussão que se estabelece e servem de ilustração à teoria apresentada.

Festejar na cidade: encontros, gozo e fruição

Objeto de trabalhos clássicos nas Ciências Sociais, a Festa apresenta uma série de aspectos já elaborados, sobretudo em estudos que procuram mapear o tempo livre por meio de pesquisas especialmente etnográficas ou de orientação folclorista de grande valor. Dentre as matrizes teóricas mais expressivas estão as contribuições de autores como Bakhtin (2002), no qual a ruptura com o que está instituído se dá pela “carnavalização”; e ainda Huizinga (1999), com seu conceito de jogo, intrinsecamente articulado à Festa e servindo de estrutura às relações sociais. Jean Duvignaud (1983) colabora com essa questão ao considerar o grande poder destruidor da Festa e sua finalidade estanque em si mesma, características que, em certa medida, afastam-se das idéias de Maffesoli (1985) e sua sociologia “orgiástica”, em que a ordem está na anomia.

De todas as vertentes, contudo, a de maior repercussão talvez seja a discussão trazida por Émile Durkheim (1960), em *As formas elementares da vida religiosa*, publicada originalmente em 1912. Embora não desenvolvesse exatamente uma teoria sobre a Festa, o pioneirismo das reflexões sobre o ritual totêmico na Austrália influenciou boa parte dos

estudos posteriores. Foi a partir da ideia apresentada pelo autor que se pôde apreender a relação existente entre o rito sagrado e as festividades, ambos movidos pelas paixões intensas desprovidas de controle. Por mais laica que seja, está na essência da Festa “aproximar os indivíduos, colocar as massas em movimento e assim suscitar um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso” (DURKHEIM, 1960, p. 547, tradução nossa).

Quando se observa os calendários festivos ao redor do globo e ao longo do tempo, essa intimidade entre o ritual religioso e a Festa se torna explícita. Das Grandes Dionisíacas gregas aos tapetes que cobrem as ruas das cidades históricas mineiras durante a Semana Santa, percebe-se o quão próximo da Festa está o sagrado e o quanto essas duas dimensões se interconectam. Torna-se evidente também que essa articulação se dá conforme as diretrizes do poder instituído. Como relata Tinhoão (2000), Festas desprovidas de caráter religioso não tinham espaço nas primeiras décadas do Brasil colonial. Durante mais de duzentos anos, o que se registra como festividade na América portuguesa são reflexos de uma Europa católica, que impunha ao povo vigilância constante contra os “impulsos pagão-dionisíacos”, resquícios de um mundo antigo e profano aos olhos de Portugal.

No entanto, o que marca sobremaneira a obra de Durkheim (1960) é sua descrição da “efervescência social”, ou seja, da participação do sujeito no processo coletivo, evocando gritos, danças, gestos violentos e cantos – elementos hoje presentes tanto em um culto sincrético e urbano, a exemplo da umbanda, como em um baile *funk* da periferia carioca. A “efervescência” está na reunião das galeras nas quadras onde acontecem os bailes, simplesmente para dançar, cantar e, porque não, formar brigas entre gangues rivais. Está também na movimentação dos corpos em transe pelos terreiros ao som de atabaques e preces. É de sua responsabilidade os vínculos que se estreitam na união do fiel ao seu deus, ao mesmo tempo em que o indivíduo se aproxima do seu grupo, uma vez que a divindade pode ser entendida como uma expressão figurada do social. Interpretada como um fenômeno coletivo e massivo, a Festa faz com que o homem seja transportado para fora de si, em um tempo de aglutinação no qual o todo prevalece à parte, tendo como fim principal o *religere*.

Esse encontro, regado a gozo e fruição, está também na essência da Festa que aqui se pretende explorar a partir da contribuição de Henry Lefebvre, autor menos utilizado pelos pesquisadores que se dedicam à tal questão, mas profundamente instigante, sobretudo para aqueles que têm o espaço como interesse de investigação. Para Lefebvre,

o uso principal da cidade, isto é, das ruas e das praças, dos edifícios e dos monumentos, é a Festa (que consome improdutivamente, sem nenhuma outra vantagem, além do prazer e do prestígio, enormes riquezas em objetos e em dinheiro) (LEFEBVRE, 2008c, p. 12).

O conceito de Festa apreendido do autor francês traz em si um caráter econômico, dado pela circulação das riquezas e pela dilapidação do capital no instante de celebração. Assim, a Festa faz da cidade lugar de consumo, espaço dedicado à fruição efêmera em conformidade com as regras de acumulação capitalista deste tempo em que prevalece o fugidio¹. Do mesmo modo, a Festa no espaço urbano dá aos habitantes a possibilidade de consumir o lugar, de se apropriar, ainda que por instantes, de suas ruas, praças e parques. “[...] Nesses lugares privilegiados, o consumidor também vem consumir o espaço; o aglomerado dos objetos nas lojas, vitrines, mostras, torna-se razão e pretexto para a reunião das pessoas [...]” (LEFEBVRE, 2008c, p. 130). Está aí o caráter duplo que o espaço ganha ao se transformar em lugar de consumo e, desse modo, permitir o consumo de lugar.

Chama atenção ainda, neste momento, o fator espacial da Festa lefebvriana. Uma vez que, para o autor, não existe realidade social fora do espaço, e este passa a ser o elemento central de estruturação da sociedade moderna, a Festa se espacializa na cidade, ganha forma e contorno em seus limites. É, assim, a Festa fator essencial à vivência urbana, meio pelo qual os habitantes da cidade tomam o espaço para si, elemento formador da sociabilidade. É seu caráter massivo que a faz expressão da vida cidadina, das relações sociais marcadas pelo convívio entre os diferentes. “Os signos do urbano são os signos da reunião: as coisas que permitem a reunião (a rua e a superfície da rua, pedra, asfalto, calçada etc.) e as estipulações da reunião (praças, luzes etc.)” (LEFEBVRE, 2008a, p.109).

De modo algum a Festa está sozinha nesse processo de constituição da realidade urbana. Ela surge no centro dessa questão, assim como também estão outros dois vértices de uma imbricada tríade: o excedente econômico e o poder político (MONTE-MÓR, 2006). Juntos, esses elementos compõem a centralidade do espaço citadino de outrora, ou ainda, conformam o urbano que se estende através do tecido cada vez mais fragmentado na contemporaneidade. A práxis urbana, limitada anteriormente ao núcleo original da cidade, disseminou-se pelo espaço social como um todo – reflexo de uma “urbanização extensiva”, assistida a partir da segunda metade do século XX e indutora de mudanças profundas na relação cidade-campo (MONTE-MÓR, 1994).

Tais alterações no espaço evocam mais uma vez a tese lefebvriana sobre a Festa, sua origem e deterioração. Em *A vida cotidiana no mundo moderno*, originalmente publicado em 1968, Lefebvre retoma uma de suas obras anteriores, a *Crítica da Vida Cotidiana*, de 1947,

e trabalha a gênese camponesa da Festa e sua degeneração na sociedade em que o cotidiano se estabelece, ou melhor, de sua entrada na modernidade. Isso porque, em sua essência, a vida cotidiana sempre existiu, mas esteve prenhe de ritos e valores. Fenômeno característico da burguesia, o cotidiano em Lefebvre é pautado pelo racionalismo que destrói o mito da natureza e da magia, e, no seu lugar, instaura a ciência, a razão e a técnica. Para o autor, “o cotidiano, no mundo moderno, deixou de ser “sujeito” (rico de subjetividade possível) para se tornar “objeto” (objeto da organização social)” (LEFEBVRE, 1991a, p. 68, grifos do autor).

Isso não significa dizer que a Festa deixa de existir com o estabelecimento da cotidianidade, mas sim que ela ganha uma posição secundária, subsistindo como resíduo, sendo apropriada e instrumentalizada pelas regras que envolvem a “sociedade burocrática de consumo dirigido”, a saber, aquela que é dirigida para o consumo pelo próprio capital e o estado (LEFEBVRE, 1991a). Até mesmo os prazeres são padronizados para a comercialização conforme o lucro máximo, a exemplo do cotidiano metropolitano descrito por Mumford (1961, p. 282), em que “a sua rotina é subordinada à exibição e à venda de bens. [...] A própria metrópole pode ser descrita como uma Feira Mundial em funcionamento contínuo”.

Entretanto, para Lefebvre, a revolução está no próprio cotidiano que se alastra por toda a vida moderna. Além de se caracterizar pelas tarefas repetitivas, pelo fastio e pela privação, o cotidiano é também lugar da “[...] *apropriação* do corpo, do espaço e do tempo, do desejo” (LEFEBVRE, 1991a, p. 42, grifo do autor). É o cotidiano, portanto, lugar de gestação de processos alternativos à dominação moderna, espaço a partir do qual a alienação deflagrada pelas relações capitalistas de produção pode ser vencida. Nele está a alienação da vida, mas também é a partir dele que a consciência e, conseqüentemente, a participação pode emergir.

Nesse aspecto, é ainda da ordem do cotidiano o espaço vivido², aquele que vai além de uma dimensão cartesiana e matemática ou de uma representação abstrata baseada em saberes técnicos e ideológicos. Essa vivência sinestésica dá ao corpo um papel fundamental. A sensação corpórea é que permite, ao espaço, configurar-se como experiência, pois é no momento em que o sujeito habita o ambiente construído que ele se torna capaz de vivenciar o lugar. Como na fenomenologia de Merleau-Ponty (1971), o corpo não é um simples objeto orgânico, mas “corpo vivido”, forma de interação e integração com o mundo. O sentido do espaço, da cidade e da arquitetura não se resume à forma, à

plástica, mas emana da vivência efetiva, da experiência do sujeito, afinal “os processos apenas ganham inteira significação quando corporificados” (SANTOS, 1997, p. 2).

Contudo, como apresenta Sennett (2008), ao narrar a história da cidade por meio da experiência corporal de seus habitantes, a civilização ocidental capitalista não tem respeitado a diversidade dos corpos humanos e isso pode ser percebido por meio de sua produção arquitetônica e urbanística. O espaço construído acaba por induzir a uma passividade dos corpos, tolhendo-lhes as sensações e a liberdade de movimento. O desenho urbano moderno é revelador do quanto se busca evitar o contato entre os corpos: os fluxos de tráfego são programados para isolar áreas residenciais de comerciais, separar zonas pobres de perímetros ricos. “Navegar pela geografia da sociedade moderna requer muito pouco esforço físico e, por isso, quase nenhuma vinculação com o que está ao redor” (SENNETT, 2008, p.17).

É diante dessas circunstâncias que a Festa lefebvriana surge como possibilidade de resgate dos corpos passivos que se movem na geografia urbana. Essa é uma abordagem característica de um Lefebvre nietzschiano, que se apóia na metáfora de Dionísio para elucidar o valor do gozo na sociedade em que os prazeres são reprimidos. A alusão à divindade grega aparece, assim, como a expressão da Festa, do encontro, do direito à vida coletiva na cidade. Voltar ao “reino sombrio de Dionísio” (LEFEBVRE, 1991b, p. 283, tradução nossa) implica em recuperar o caráter espacial do corpo, tornando o espaço, de fato, vivido pelos homens.

O corpo vivo está presente como um lugar de transição entre o fundo e a superfície, uma passagem entre o esconderijo e a descoberta [...]. A experiência mais imediata e o teste “físico” funcionam como lição para a mais alta forma de conhecimento (LEFEBVRE, 1991b, p.283, grifo do autor, tradução nossa).

Esse retorno à capacidade de multiplicação dos corpos rumo ao corpo social emerge ainda, na interpretação que se faz aqui do autor francês, como uma alternativa para a construção de novas espacialidades, rumo a um *espaço diferencial* – aquele que não só permite como também explicita e reafirma as diferenças, ou ainda, as contradições. Em Lefebvre, o *espaço diferencial* se opõe ao *espaço* abstrato, produto do capitalismo industrial amplamente difundido pelo urbanismo moderno e que “[...] reduz possibilidades, encobre conflitos e diferenças numa ilusória coerência e transparência, operando evidentemente de modo ideológico” (LEFEBVRE, 1991b, p. 393, tradução nossa).

Mais que oposição ao *espaço abstrato*, fetichizado e que contém em si mesmo fragilidades inerentes à sua lógica, o *espaço diferencial* é ainda a sua superação, um “novo espaço” que, ao ser produzido, pode restaurar a unidade destruída. Afinal, o espaço social contém potencialidades para

[...] responder às exigências do corpo “transportado” para fora de si no espaço, um corpo que, ao colocar resistência, inaugura o projeto do espaço diferencial (ou o espaço de uma contracultura, ou um contraespaço, no sentido de uma alternativa inicialmente utópica frente ao espaço “real” existente) (LEFEBVRE, 1991b, p. 349, grifo do original, tradução nossa).

Tamanho campo de possibilidades é, na maioria das vezes, sinônimo de ameaça ao poder instituído. Isso porque o “imoralismo ético”, do qual fala Maffesoli (1985, p. 23), assim como a solidez que ele proporciona ao laço simbólico da comunidade, exercem fascínio sobre a sociedade, pois nessas transgressões os sujeitos podem projetar satisfações e prazeres inatingíveis em condições de normalidade. A orgia dionisíaca é o que permite ao social regenerar-se e estruturar-se diante de uma lógica bem diferente da imposta pelas regras morais e, quem sabe, mais eficientes que estas. Desse modo, o coletivo surge como elemento de desequilíbrio possível, a Festa ganha contornos violentos e permitir a sua livre existência torna-se uma atitude arriscada. Esse embate é a tônica da discussão que procura entender a relação entre a Festa e o poder, construção que se faz necessária e que será vista a seguir.

Por uma cidade em Festa: entre a essência e o direito à vida urbana

Nos últimos dias de 1750, início de 1751, foram realizadas, em diversas vilas coloniais brasileiras, as exéquias de D. João V, sob cujo reinado haviam sido descobertas as Minas. Como conta Laura de Mello e Souza (2001), em São João del-Rei, construiu-se um obelisco funerário, ornado de mármore, festões e folhagens de ouro e prata. Pelas praças e ruas, penduraram-se dísticos lembrando a “efemeridade da vida” e a “fatuidade da glória terrena”. A Festa tinha como objetivo exaltar a monarquia e trazer o sentimento de luto aos súditos da colônia, mesmo estando o soberano homenageado a milhas de distância das terras onde aconteciam os festejos.

A descrição da cena barroca passada nas Minas Gerais do século XVIII é bastante esclarecedora da relação que se estabelece entre a Festa e o poder ainda nos dias de hoje. É, na maioria das vezes, o poder instituído o sujeito definidor de como, onde, quando e, principalmente, o que deve ser celebrado. O trono vazio não revela ausência de autoridade

diante do povo. Ao contrário, a celebração leva à memória de um líder que já não existe, mas que tem seu poder perpetuado e reforçado diante de todos, fazendo da Festa, instrumento de legitimação.

É a Festa que permite ritualizar a relação cotidiana que se dá entre a massa e a autoridade que a governa. Ela funciona como uma espécie de dramatização, meio pelo qual, segundo Da Matta (1983), é possível tomar consciência do mundo e dar um sentido à ele. A rua, a praça, enfim, a cidade é tomada pelo povo, mas não como acontece usualmente, no dia-a-dia, durante as tarefas que todos necessitam exercer para sua sobrevivência. No momento da Festa, a massa se transforma em um grupo de cidadãos, com história e identidade territorial em comum. Uma ação aparentemente banal da vida cotidiana é destacada e adquire importante significado, “[...] permitindo situar, dramaticamente e lado a lado, quem sabe e quem não sabe, quem tem e quem não tem, quem está em contato com os poderes do alto e quem se situa longe deles” (DA MATTA, 1983, p. 26).

A cidade, sua arquitetura, suas ruas, o tecido que a envolve, encobre e revela, é o ambiente no qual esse drama se espacializa. É nela que se buscam os vestígios desse diálogo (ou seria conflito?); é a partir dela que se procura enxergar os espaços da ordem, da (aparente) desordem festiva e, principalmente, suas confluências. Do mesmo modo, a relação entre Festa e poder é capaz de remeter à condição da cidade como palco e objeto pelo qual se luta, traz consigo a batalha pelo direito à vida urbana, à centralidade dada pelas “[...] redes e circuitos de comunicação, de informação, de trocas” (LEFEBVRE, 2008b, p. 31).

Em Aristóteles (1951), encontra-se uma relação de interdependência entre o homem e a cidade que colabora para a discussão sobre o direito ao espaço urbano, tema tão caro a Lefebvre³. Para o autor, o homem é um ser naturalmente político, ou seja, que tem a *polis* em sua natureza. Feito para a *polis*, o homem que não vive em sociedade é incapaz de exercer sua humanidade. Estar fora da cidade retira dele sua essência, faz com que o sujeito seja encarado por Aristóteles como um ser degradado (uma fera, por exemplo), ou então como algo “maior que um homem”, neste caso, um deus. “A cidade é por natureza anterior à casa e a cada um de nós, porque o todo é necessariamente anterior à parte” (ARISTÓTELES, 1951, p. 4, tradução nossa). Assim, a proximidade entre esses dois elementos – homem e cidade – acaba por fazer do direito à cidade algo passível de ser encarado como condição fundamental à existência humana.

Contudo, no espaço urbano, *lócus* da Festa, durante bom tempo predominaram os princípios progressistas, tendo como consequência disso “[...] a abolição da rua,

estigmatizada como um vestígio de barbárie [...]” (CHOAY, 2002, p. 21). Independente das tradições culturais e características particulares de cada lugar, criou-se a imagem do indivíduo-tipo, princípio homogeneizador, fundamentado na ideia de que “todos os homens têm o mesmo organismo, mesmas funções [...] mesmas necessidades” (LE CORBUSIER, 1981, p. 89). O destaque dado à habitação, com o estabelecimento de condições mínimas de insolação, alinhamento ao longo das vias e priorização de algumas questões de higiene e saúde⁴, fez com que a questão da cidade, do espaço urbano como um conjunto, fosse colocada em segundo plano. Mais importante que viver na cidade passou ser habitar a morada moderna, construída conforme as novas regras do funcionalismo, em outras palavras, os cinco pontos para uma nova arquitetura.

Longe desse dogmatismo, o direito à cidade em Lefebvre (2008c) segue em busca da vida urbana transformada e renovada. É uma forma de manifestação superior dos demais direitos, como o “[...] direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar. O direito à obra (à atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito à propriedade) estão implicados no direito à cidade” (LEFEBVRE, 2008c, p. 134). O direito do qual fala o autor nada tem a ver com a simples possibilidade de visita ou retorno às cidades tradicionais. No entanto, é através desses “[...] surpreendentes desvios – a nostalgia, o turismo, o retorno para o coração da cidade tradicional, o apelo das centralidades existentes ou recentemente elaboradas – [que] esse direito caminha lentamente” (LEFEBVRE, 2008c, p. 117).

Pequenos fotogramas de um embate

Sobre a Festa e o poder, a história do carnaval carioca é bastante reveladora desse embate levantado aqui e sua dramatização no espaço urbano. Com as intervenções executadas no início do século XX, o então prefeito Pereira Passos pretendia combater doenças endêmicas, eliminar cortiços e remodelar a cidade com grandes avenidas, o que acabou provocando a expulsão das camadas mais pobres da região central da cidade para os morros. Como mostra Diniz (2008), as transformações urbanísticas da capital fluminense refletiram diretamente na vida dos músicos populares envolvidos com o surgimento do samba e das escolas do carnaval. “Modernizar, para a elite dos primeiros anos do século XX, era retirar do centro da cidade todos os traços de africanidade e de pobreza, empurrando a população mais humilde para as favelas e subúrbios” (DINIZ, 2008, p. 41).

Com as intervenções, a população pobre, em sua maioria negra e de origem baiana, passou a residir no espaço chamado “Pequena África”, a Cidade Nova erguida na região pantanosa

em torno do canal do mangue. A mentalidade da época sugeria que era preciso “civilizar” a então capital federal, deixando no passado as características coloniais expressas por meio de ruelas, saneamento precário e, por que não, de batuques africanos que se multiplicavam pelas ruas.

A expulsão dos mestiços e negros empobrecidos do centro do Rio, em consequência das reformas de Pereira Passos, deslocou para o entorno da Praça Onze as festividades do carnaval carioca, sobretudo os encontros dos luxuosos ranchos e das incipientes escolas de samba. Trabalhadores formais e informais, biscateiros, desocupados, malandros, prostitutas, pequenos comerciantes e transeuntes recém-instalados na Cidade Nova faziam da praça seu espaço de aglomeração e lazer, com maxixe e o samba rolando soltos (DINIZ, 2008, p. 42).

Em 1944, a Praça Onze cedeu espaço para a construção da avenida Presidente Vargas e deixou de ser o centro de Festa da população negra que habitava os morros e a periferia carioca. Quatro décadas depois, foi inaugurado o Sambódromo sobre a avenida Marquês de Sapucaí. O projeto de Oscar Niemeyer, com 700 metros de extensão, deu nova feição a Festa que há algum tempo já vinha se modificando, com desfile mais complexos, carros alegóricos e fantasias rebuscados. A construção do Sambódromo acabou transformando o carnaval, numa espécie de domesticação imposta pelas condições espaciais do lugar. Os desfiles ganharam um grau de profissionalização nunca visto antes e passaram a ser produzidos para serem assistidos do alto, não apenas para atender à visão daqueles que ocupam as novas e altíssimas arquibancadas, mas também para oferecer melhor ângulo da Festa às emissoras de TV e suas câmeras.

Assim como o samba e o carnaval foram durante muito tempo sinônimos de marginalidade, novas manifestações têm se colocado como elementos perturbadores da ordem e, conseqüentemente, transformado-se em alvo de domesticação pelo poder. É o caso do *funk*, movimento que vem ganhando espaço nas grandes cidades desde o final dos anos 70 e, de tempos em tempos, vê seu espaço ameaçado por meio da proibição dos bailes que ocorrem nas periferias e favelas.

Ainda no Rio de Janeiro, a lei estadual 5.265, que vigorou de 18 de junho de 2008 a 22 de setembro de 2009, quando foi revogada pela Assembléia Legislativa do Estado, estabelecia algumas condições básicas para a realização de bailes *funk* e eventos de música eletrônica na capital fluminense. Entre as exigências impostas, estava a necessidade de solicitar autorização com 30 dias de antecedência, informando a expectativa de público, número de ingressos postos a venda e previsão de início e término da Festa. Além disso, o espaço precisaria ter comprovante de tratamento acústico, câmeras de segurança, detectores de

metal e oferecer dois banheiros químicos (um masculino e outro feminino) para cada 50 pessoas (RIO DE JANEIRO, 2008).

Ao impor uma série de normas, a legislação tinha como objetivo coibir a realização de bailes *funk* em regiões de alto índice de criminalidade e violência na cidade. Com a dificuldade para a organização dos bailes e a marginalização dos pequenos produtores, os eventos passaram a se concentrar em casas de shows localizadas fora das comunidades, espaços normalmente frequentados pelas classes mais altas. Ou seja, na prática, o resultado foi o encerramento de bailes *funk* em pequenas casas que atendiam a comunidades da periferia da cidade. Segundo estimativa da Associação dos Profissionais e Amigos do Funk (Apafunk), aproximadamente 100 bailes saíram de cartaz neste período por não terem condições de cumprir as exigências da lei (BRISOLLA, 2009).

Em Belo Horizonte, uma iniciativa semelhante, guardadas as devidas proporções e características específicas, fez com que a população se mobilizasse frente ao poder público. Proibindo eventos de “qualquer natureza” na Praça da Estação da capital mineira, o decreto municipal 13.798, de 09 de dezembro de 2009, levou artistas, estudantes, professores, advogados, entre outras categorias, a se manifestarem contra a decisão da Prefeitura em limitar o uso do espaço público. Em 16 de janeiro de 2010, aconteceu a primeira ocupação da Praça, num evento que ficou conhecido como *Praia da Estação*. Vestindo roupas de banho e munidos de farofa, bóias e cangas, os manifestantes fizeram rodas de samba, jogaram capoeira e tomaram esguichos de água vindos de um caminhão pipa alugado por eles próprios. A alusão à praia, um dos espaços de Festa mais democráticos do País, chamava a atenção para a luta proposta durante a intervenção: o uso livre do local, única praça da cidade com planejamento para receber eventos culturais de grande porte.

A justificativa da Prefeitura de Belo Horizonte para a proibição de eventos na praça foi pautada pela “[...] dificuldade em limitar o número de pessoas e garantir a segurança pública decorrente da concentração e, ainda, a depredação do patrimônio público verificada em decorrência dos últimos eventos realizados [...]” (BELO HORIZONTE, 2009.) Em 04 de maio de 2010, um outro decreto revogou a decisão anterior. No entanto, a nova norma estabeleceu que, a partir daquela data, os eventos deveriam ser licenciados e disciplinados a partir de regras estabelecidas pela própria Prefeitura, como a definição de valores a serem cobrados para a realização de eventos na Praça da Estação de acordo com o número de dias de atividades. (BELO HORIZONTE, 2010a, b)

Ainda no dia 04 de maio foi publicada a Portaria SARMU-CS 02/2010, também com o intuito de fixar uma série de condições para a realização de atividades na Praça. De acordo com o texto, “eventos particulares promovidos por entidades, organizações, empresas e instituições [...] poderão ser realizados uma vez por mês e terão público máximo de 15.000 (quinze mil) pessoas.” (BELO HORIZONTE, 2010c.) Além disso, os interessados em realizar eventos na Praça da Estação deveriam, a partir daquela data, apresentar projetos contendo planta de localização de equipamentos, banheiros químicos e aprovação de órgãos como o Corpo de Bombeiros e a Empresa de Transportes e Trânsito da cidade.

As novas decisões da Prefeitura de Belo Horizonte não desestimularam os debates sobre o uso do espaço público e a transformação da Praça em praia. Num tom que mistura o protesto ao lúdico, os eventos continuaram a ocorrer nas semanas seguintes com diversas atividades programadas, como oficinas, shows, debates e performances. É interessante observar que os participantes começaram a se articular por meio da internet, ambiente propício para a divulgação das manifestações e idéias do grupo. No blog *pracalivrebh*, qualquer um pode ter acesso à senha de postagem e publicar o próprio texto contra o decreto municipal. Lá também está disponível a agenda do grupo, bem como o planejamento das próximas intervenções. Vale notar ainda que outras discussões também passaram a surgir junto aos manifestantes, num processo de debate que foi se ampliando e incorporando novos temas, como as obras da avenida Antônio Carlos, a derrubada da Mata do Isidoro e as propostas de reformulação da capital mineira para a Copa de 2014 (PRAÇA LIVRE BH, 2010).

No cerne desse embate está, sem dúvida alguma, a questão aqui levantada sobre o direito à cidade. No entanto, parece que, em certa medida, o direito à cidade é, muitas vezes, confundido, como aponta Lefebvre, com o direito à cidade arcaica, com o retorno a um núcleo que não existe mais, com o apelo a centralidades existentes ou recentemente elaboradas para atrair o capital. É na contramão desta visão romântica e economicista de restauro do coração das cidades e criação de novos pólos, base de certas políticas de planejamento, que surge o autêntico direito à vida urbana, “[...] à centralidade renovada, aos locais de encontro e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais [...]” (LEFEBVRE, 2008c, p. 139).

Diante disso, a Festa se reafirma como elemento central à vida urbana, questão de direito à vivência na cidade. Apesar do caráter lúdico que lhe é próprio, não é de todos os elementos que compõe a vida cidadina o menor. Se a essência da vida urbana está nesse encontro efervescente, como se notou logo de início, talvez sua importância seja bem maior do que

aquela que lhe tem sido conferida. Afinal, “[...] o gozo assumiu a investidura de uma exigência e de um direito fundamental [...] ascendeu à dignidade de um imperativo categórico” (BAUDRILLARD, 2004, p. 23).

Contudo, não há dúvidas de que a Festa e a revolta sempre estiveram associadas e que atos violentos pontuam os momentos de efervescência do corpo social. Daí a tentativa de controle do grupo por parte do poder instituído, que, embora difícil e imprevisível, encontra na domesticação do espaço uma alternativa possível. A hipótese que se faz é que tal domesticação reflete uma estratégia de classe e, assim, mais uma vez é preciso destacar Lefebvre (2008c, 1991a), uma vez que este cenário se aproxima da sociedade terrorista⁵ da qual fala o autor. Um terror que não implica necessariamente em derramamento de sangue, mas que aparece difuso no seio dessa sociedade, resultado da repressão e na qual o consumo é burocraticamente dirigido.

Considerações Finais

Seja nos terreiros de candomblé de Salvador, nas *raves* que reúnem milhares de jovens em torno da música eletrônica em algum ponto da metrópole ou ainda nos botecos e bares de qualquer periferia brasileira, a Festa e o espaço urbano aparecem como combinação indissociável, objeto e cenário que se interpenetram. É pela Festa que a cidade se liberta dos limites impostos pela regulação social; é por ela, e para ela, que o espaço urbano se transforma em palco de troca e interação.

Partindo desta idéia, chegou-se aqui à problemática do direito à cidade, questão que surge com vigor nos discursos contemporâneos, sejam eles de orientação transformadora ou conservadora. Vale ressaltar mais uma vez que, embora seja equivocadamente assim interpretado, o direito à cidade do qual fala Lefebvre (2008c) está longe de ser a reconquista de seu núcleo arcaico, da cidadela petrificada no tempo. O direito à cidade reside na ocupação plena de sua arquitetura, na tomada de suas ruas, no exercício de apropriação de seus espaços. Daí a Festa como elemento articulador desse direito, como meio pelo qual é possível atingir a vivência urbana por completo.

Nessa luta pela cidade, é possível que o cotidiano se destaque como fenômeno capaz de ser interpretado como inibidor do processo de conquista do direito à vida urbana em sua plenitude. No entanto, viu-se que, embora se alastre por todas as dimensões da vida moderna, nele se abriga o germe da revolução. É na vida cotidiana que os espaços, além de construídos e percebidos são, de fato, vividos. É em seu seio que se articulam processos

alternativos à dominação da razão técnica. Mais que berço da alienação moderna, o cotidiano é também lugar de conscientização, território a partir do qual a participação pode surgir (LEFEBVRE, 1991a).

Essa aproximação entre Festa e revolução torna compreensível ainda o comportamento habitual por parte daqueles que detêm o poder diante de situações capazes de fazer surgir a desordem. É no caráter violento e desregrado da Festa que está a origem da estratégia da classe burguesa da qual fala Lefebvre: dominar as massas ao lhes restringir o uso do espaço, excluí-las da centralidade e, assim, negar a elas o direito à Festa, ao excedente econômico e ao poder político, ou seja, à vida urbana. Não são raros os exemplos que elucidam tal questão. Ao longo da história, eles se multiplicam: das obras de Haussmann na Paris estrategicamente embelezada a mando de Napoleão III, às operações urbanas brasileiras do século XX, que deram origem a conjuntos habitacionais como a Cidade de Deus, no Rio de Janeiro. Para a sociedade terrorista da qual se aproxima a cada dia mais, Lefebvre aponta apenas uma solução: exclusivamente o proletariado pode

[...] produzir um novo humanismo, diferente do velho humanismo liberal que está terminando sua existência: o humanismo do *homem urbano* para o qual e pelo qual a cidade e sua própria vida cotidiana na cidade se tornam obra, *apropriação*, valor de uso (e não valor de troca) servindo-se de todos os meios da ciência, da arte, da técnica, do domínio sobre a natureza material (LEFEBVRE, 2008c, p. 140, grifo do original).

Nesse sentido, pensar a Festa em termos lefebvrianos impõe considerar o urbano contemporâneo não somente como a realização de uma construção teórica e virtual dada a partir de um processo que se expande para além de seu núcleo original. Mais do que a generalização do tecido urbano, o fato é que também se disseminam e se tornam problemas de maior abrangência questões como a luta pela cidade. Considera-se assim que se a cidade é o *lócus* privilegiado da Festa – o que faz desse objeto essência da vida urbana, o momento de fruição também é condição para essa vivência – sendo elemento fundamental para a construção de uma cidadania efetiva.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.

BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2002.

BAUDRILLARD, Jean. *Da sedução*. Campinas: Papirus, 2004.

- BELO HORIZONTE. Decreto n. 13.798, de 09 de dezembro de 2009. *Diário Oficial do Município*, Belo Horizonte, 10 dez. 2009, ano 15, n. 3481.
- BELO HORIZONTE. Decreto n. 13.960, de 04 de maio de 2010. *Diário Oficial do Município*, Belo Horizonte, 05 mai. 2010a, ano 16, n. 3577.
- BELO HORIZONTE. Decreto n. 13.961, de 04 de maio de 2010. *Diário Oficial do Município*, Belo Horizonte, 05 mai. 2010b, ano 16, n. 3577.
- BELO HORIZONTE. Portaria SARMU-CS n. 02/2010, de 04 de maio de 2010. *Diário Oficial do Município*, Belo Horizonte, 05 mai. 2010c, ano 16, n. 3577.
- BRISOLLA, Fábio. Ninguém fica parado. *Revista O Globo*, Rio de Janeiro, p.14-15, 30 ago. 2009.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Éditions Gallimard, 1950.
- CHOAY, Françoise. *O urbanismo: utopias e realidade, uma antologia*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- CUNHA, Alexandre Mendes; CANUTO, Frederico; LINHARES, Lucas R. F.; MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. O Terror superposto: uma leitura do conceito lefebvriano de terrorismo na sociedade urbana contemporânea. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. 27-43, 2004.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- DINIZ, André. *Almanaque do carnaval: a história do carnaval, o que ouvir, o que ler, onde curtir*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes elementaires de la vie religieuse: le systeme totemique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Edições Universidade Federal do Ceará: Fortaleza; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp; Paz e Terra, 1990.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- LE CORBUSIER. *A Carta de Atenas*. Belo Horizonte: UFMG, 1964.
- LE CORBUSIER. *Por uma arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991a.
- LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- LEFEBVRE, Henri. *Espaço e Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2008c.

- LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991b.
- LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1988.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.
- MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. *O que é o urbano, no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Cedeplar, 2006. Texto para discussão n. 281.
- MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. Urbanização extensiva e novas lógicas de povoamento: um olhar ambiental. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura. (Org.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec; Anpur, 1994. p. 169-181.
- MUMFORD, Lewis. *A cultura das cidades*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1961.
- PRAÇA LIVRE BH, 2010. Apresenta textos, imagens e discussões sobre a manifestação contra os decretos da Prefeitura de Belo Horizonte em relação à Praça da Estação.
- RIO DE JANEIRO. *Lei n. 5.265, de 18 de junho de 2008*. Dispõe sobre a regulamentação de festas de música eletrônica e bailes funk. Rio de Janeiro: Assembléia Legislativa, 2008.
- SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, 1997.
- SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.
- SOUZA, Laura de Mello e. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001. p. 183-195.
- TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

¹ Aqui, faz-se referência ao estudo de HARVEY (2008) sobre a condição pós-moderna. No autor, a expressão “acumulação flexível do capital” aparece como a superação da rigidez do sistema fordista e está explícita na produção de pequenos lotes, na diversificação dos bens e dos padrões de consumo, na aceleração do ritmo da inovação do produto e, conseqüentemente, do tempo de giro da produção.

² É mais uma vez a leitura de LEFEBVRE (1991b) que permite a apreensão de tal idéia. Em uma abordagem epistemológica, o autor avança ao descrever o espaço levando em consideração sua dimensão temporal e a ação do sujeito sobre ele. Nessa percepção, Lefebvre estabelece três níveis distintos na produção social do espaço: o espaço concebido, o percebido e o vivido. Separar essas três esferas é algo praticamente impossível, pois elas se entrelaçam e a fragmentação somente é permitida como método analítico. Ainda segundo o autor, o espaço carrega consigo representações

particulares, próprias do cotidiano, do vivido. Ao mesmo tempo, ele transmite a mensagem do poder hegemônico, da dominação – reflexo do seu aspecto concebido.

³ Em 1968, Henri Lefebvre publicava na Europa *O direito à cidade*, uma de suas obras mais significativas. Um ano depois, o texto já havia sido traduzido para o português e ganhava repercussão no meio acadêmico do Brasil ditatorial daqueles anos de chumbo.

⁴ Faz-se aqui referência aos princípios modernistas expressos na *Carta de Atenas*, publicada por Le Corbusier em 1941 e elaborada durante o IV CIAM, em 1933, cujo caráter dogmático tem sido alvo de inúmeras críticas. Ver LE CORBUSIER (1964).

⁵ Para uma síntese deste conceito, ver CUNHA; CANUTO; LINHARES; MONTE-MÓR (2004).