



a festa e a cidade

experiência coletiva, poder
e excedente no espaço urbano

an
pur

Marcos Felipe Sudré Souza

LETR@PITAL

Marcos Felipe Sudré Souza

A festa e a cidade

experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano



LETRACAPITAL

Copyright © Marcos Felipe Sudré Souza, 2013.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida por meio impresso ou eletrônico,
sem a autorização prévia por escrito da Editora/Autor.

EDITOR:
João Baptista Pinto

PROJETO GRÁFICO EDITORIAL:
Ester Limonad

CAPA:
Rian Narciso

DIAGRAMAÇÃO:
Francisco Macedo

REVISÃO:
Do Autor

CIP- BRASIL. CATALOGAÇÃO- NA- FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

S716f

Souza, Marcos Felipe Sudré, 1980-

A festa e a cidade: experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano / Marcos Felipe Sudré Souza. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

128 p.; 15,5x23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-7785-201-7

1. Espaços públicos - Aspectos sociais. 2. Urbanização - Aspectos sociais. 3. Planejamento urbano. 4. Sociologia urbana. 5. Festas - Brasil. I. Título.

13-00183

CDD: 307.76

CDU: 307.76

16/04/2013 16/04/2013

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels.: 21 2224 - 7071 | 2215 - 3781
www.letracapital.com.br

À minha mãe Diná, que em todos os momentos
(os menos e os mais festivos) se fez rocha firme
para a construção dos meus sonhos.

Júri de Dissertações

VII Prêmio Brasileiro de Política e Planejamento Urbano e Regional

| | |
|-------------------------------------|---|
| Marília Steinberger (Presidente) | PGGEA - Programa de Pós-Graduação em Geografia - UNB |
| Cibele Saliba Rizek | PPGAU - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo - USP - SC |
| Geraldo Magela Costa | PPGG - Programa de Pós-Graduação em Geografia - UFMG |
| Mauro Kleiman | IPPUR – Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional - UFRJ |
| Olga L. C. de Freitas Firkowski | PPGG - Programa de Pós-Graduação em Geografia - UFPR |
| Olga Maria Schild Becker | PPGG - Programa de Pós-Graduação em Geografia - UFRJ |
| Paola Berenstein Jacques | PPGAU - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo - UFBA |
| Rosângela Lunardelli Cavallazzi | PROURB - Programa de Pós-Graduação em Urbanismo - UFRJ |
| Suely Maria Ribeiro Leal | MDU – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano - UFPE |

anpur

diretoria

2009

Presidente
Secretário-Executivo
Secretário-Adjunto

Diretoria

Conselho Fiscal

Suplentes

2011

Leila Christina Dias
Elson Manoel Pereira
Maria Inês Sugai

Ana Clara Torres Ribeiro
Lucia Cony Faria Cidade
Maria Lucia Reffinetti Martins
Silvio José de Lima Figueiredo

Eloisa Petti Pinheiro
Ester Limonad
Rodrigo Ferreira Simões

Célia Ferraz de Souza
Elis de Araujo Miranda
Iná Elias de Castro

anpur diretoria

27 de maio de 2011

Presidente
Secretário-Executivo
Secretário-Adjunto

09 de Dezembro de 2011

Ana Clara Torres Ribeiro
Ester Limonad
Benny Schvarsberg

09 de Dezembro de 2011

Presidente e
Secretário-Executivo
Secretário-Adjunto

02 de Abril de 2012

Ester Limonad
Benny Schvarsberg

02 de Abril de 2012

Presidente
Secretário-Executivo
Secretário-Adjunto

31 de julho de 2013

Ester Limonad
Benny Schvasberg
Orlando Alves dos Santos Jr.

Diretoria

Lilian Fessler Vaz
Maria Ângela de Almeida Souza
Maria Monica Arroyo
Paola Berenstein Jacques

Conselho Fiscal

Cibele Saliba Rizek
Elson Manoel Pereira
Paulo Pereira de Gusmão

Suplentes

Ângelo Serpa
Saint-Clair Trindade Jr.

Apresentação

É com prazer e satisfação que a diretoria da ANPUR (2011-2013) traz a público uma coleção de livros da gestão 2011-2013, como uma homenagem *in memoriam* a gestão de Ana Clara Torres Ribeiro, enquanto presidente eleita de maio de 2011 a maio de 2013, falecida prematuramente em 9 de dezembro de 2011.

O presente livro é a versão editorada da dissertação de mestrado de Marcos Felipe Sudré Souza, “A Festa e a Cidade”, orientada pelo Prof. Dr. Roberto Luís Monte-Mór do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, premiada com o 1º lugar do VII Prêmio Brasileiro de Política e Planejamento Urbano e Regional – modalidade de dissertações de mestrado, que juntamente com a de tese de doutorado de Daniela Abritta Cota, orientada pelo Prof. Dr. Geraldo Magela Costa do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, vem compor a coleção ANPUR 2011/2013.

Cabe de início um enorme agradecimento a todos os membros do júri de dissertações de mestrado, que sob a presidência da Prof.^a Dr.^a Marília Steinberger aceitou a difícil incumbência de apreciar e julgar uma considerável quantidade de teses de indiscutível qualidade.

A coleção ANPUR 2011/2013 se abre com uma série de livros, idealizada por Ana Clara Torres Ribeiro, composta por trabalhos apresentados nas mesas redondas do XIV Encontro Nacional da ANPUR, que teve lugar no Rio de Janeiro de 23 a 27 de maio de 2011.

A realização do evento nacional e posterior organização destes livros não teria sido possível sem o suporte da comissão organizadora do evento, da diretoria da ANPUR (2009-2011) sob a presidência da Prof.^a Dr.^a Leila Christina Dias e do trabalho de dezenas de estudantes sob a coordenação de Vinicius Carvalho e Aldenilson Santos, mestrandos do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Em consonância com a proposta geral do evento, o primeiro volume, organizado por Ana Clara Torres Ribeiro, Tamara Tânia Cohen Egler e Fernanda Sánchez trata de trabalhos que abordaram questões relativas à “Política governamental e ação social no espaço”. O segundo volume, sob

responsabilidade de Ana Clara Torres Ribeiro, Ester Limonad e Paulo Pereira de Gusmão congrega diferentes abordagens relativas aos diferentes “Desafios ao Planejamento” na contemporaneidade. O terceiro e último volume, organizado por Ana Clara Torres Ribeiro, Lilian Fessler Vaz e Maria Laís Pereira da Silva reúne trabalhos diversos que tem por eixo comum diferentes “Leituras da Cidade” voltadas para sua compreensão e para sua apropriação, na perspectiva do direito à cidade.

Soma-se a esta coleção uma singela homenagem desta diretoria, do Laboratório da Conjuntura Social, Tecnologia e Território (LASTRO) e de colegas do IPPUR-UFRJ a Prof.^a Dr.^a Ana Clara Torres Ribeiro, qual seja a publicação do livro “Por uma Sociologia do Presente”, que não teria sido possível sem o trabalho conjunto de uma comissão composta por representantes da ANPUR, Lilian Fessler Vaz e Paola Berenstein Jacques; do Lastro (Cátia Antônia da Silva e Luiz Cesar Peruci do Amaral); pela colega do IPPUR-UFRJ Tamara Tania Cohen Egler e por familiares de Ana Clara Torres Ribeiro, Francisco Rubens de Melo Ribeiro, Claudia Codeço Coelho, Katia Torres Ribeiro e Mauro Torres Ribeiro. Este livro organizado a muitas mãos resgata a trajetória de Ana Clara Torres Ribeiro e a sua proposta de uma Sociologia do Presente com base em seu concurso para Professor Titular de Sociologia no Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Traz-nos, assim, um pouco de seu riso, de seu humor e de sua vivacidade.

A todos que apoiaram e colaboraram para a realização do XIV Encontro Nacional da ANPUR, para a organização dessas publicações e dessa coleção só resta dizer muito obrigada!

Abril de 2013.

Ana Clara Torres Ribeiro
(*in memoriam*)

Ester Limonad
Presidência Nacional da ANPUR
(2011-2013)

Sumário

- 13 | Prefácio
- 17 | Agradecimento
- 19 | Introdução
- 23 | Festa e experiência na cidade
 - 27 | Espaço e festa: um começo de conversa
 - 30 | Sobre espaços
 - 33 | Espaço e experiência corpórea
 - 37 | Festejar na cidade: encontros, gozos e fruição
 - 40 | O orgiasmo social
 - 44 | Do cotidiano à festa
 - 46 | Para além da finalidade zero
- 53 | Festa e poder
 - 55 | A festa e a cidade: implodindo e explodindo conceitos
 - 59 | Ruralidades urbanas
 - 62 | Festas rurais no Brasil urbano
 - 66 | Festa e vida urbana: entre a essência e o direito
 - 68 | Da casa à rua
 - 70 | A pedra e a lei
 - 72 | A cidade (e o planejamento) em crise
 - 77 | Poder e domesticação

| | | |
|-----|--|--|
| 89 | | Festa e excedente |
| 91 | | A festa como mercadoria: o consumo de lugar e o lugar de consumo na cidade |
| 93 | | Cultura e pesquisa |
| 97 | | Festa e cidadania |
| 100 | | Produção do espaço: a festa como agente transformador da cidade |
| 104 | | Urbanização culturalizada |
| 107 | | Novas Barcelonas? |
| 111 | | <i>Spectacle?</i> |
| 115 | | Considerações finais |
| 119 | | Referências |

Prefácio

É curioso perceber que, apesar de tanto se discutir contemporaneamente a cidade e a urbanização, assim como a cultura e o espetáculo, pouca atenção tem sido dada à festa em si mesma e, menos ainda, à sua relação histórica, intrínseca e umbilical, com a cidade. Questão central na própria constituição da cidade, e certamente um de seus elementos definidores, a festa tem sido também, e cada vez mais, referência fundamental para a compreensão da cultura contemporânea, necessariamente urbana. No espaço virtual e fisicamente integrado da sociedade globalizada, a festa é condição para inserção de cidades no mapa do mundo, para articulação entre as escalas local e global, possibilidade de afirmação de valores outros, de povos variados e de suas práticas sociais e culturais. Enfim, a festa é condição contemporânea para visibilidade e possibilidade de interações e trocas multiculturais, traduzindo-se em investimentos e circuitos de “lugar de consumo e consumo de lugar”, como insiste Lefebvre, mas também como potencialidade transformadora.

A festa, em verdade, sempre foi elemento decisivo nas sociedades humanas, mesmo se e quando subordinada a outras lógicas dominantes, ou hegemônicas, como o consumo, a produtividade, o crescimento, o industrialismo, o progresso e o desenvolvimento, o próprio urbanismo, entre outras instâncias. A festa se articula com a vida, a morte, a religião, a família, a comunidade, o país... Enfim, a festa perpassa toda situação de manifestação coletiva humana, e nas cidades, constitui um contraponto aos seus dois outros elementos centrais – o poder e o excedente coletivo. Intimamente associada a esses dois outros marcos da cidade, a festa tem, no entanto, um sentido mais democrático, e assim, mais revolucionário e transformador (sem que isto implique sempre um caráter progressivo, podendo significar também conservadorismo, como vemos no fundamentalismo religioso).

Felipe Sudré levanta uma hipótese a partir de sua leitura de Henri Lefebvre: “...*mais que essência da vida urbana, a Festa é também meio pelo qual se conquista, em sua plenitude, o direito à cidade.*” Construindo seu argumento a partir da festa e da cidade, mas estendendo-o às manifestações extensivas no espaço urbano-rural, Felipe faz um belíssimo painel das relações entre a festa e a cidade. Seu interesse no tema surgiu da sua necessidade de pensar o lugar da vida cotidiana no espaço metropolitano, das relações do (sub)urbano

com a festa, com a metrópole e com a centralidade – do excedente coletivo, do poder, e da festa – na cidade.

Mas Felipe busca a contemporaneidade do fenômeno, e assim, abre seu olhar para suas múltiplas manifestações e significados, focando primeiro na experiência vivida, espaço de representação, elemento terceiro de uma das tríades lefebvrianas – espaço percebido, espaço concebido e espaço vivido (ou vivenciado, como prefiro traduzir o francês *vecu*). A investigação do sentido da festa enquanto experiência vivida, “*lugar de possibilidades e interação na cidade*”, traz elementos para além da simples racionalidade moderna focando na efemeridade, na sedução e no orgasmo social, e assim dando amplitude lefebvriana ao conceito de festa e seu papel na transformação da sociedade. O desejo, a pulsão, o sentido coletivo tão presentes na influência nitzscheana em Lefebvre são incorporados à leitura da cidade, e assim constituem elementos do próprio direito à cidade a que ele se refere.

De forma similar, por abraçar essa leitura contemporânea, ao discutir festa e poder Felipe mantém uma abordagem fragmentária, sem pretensão de construir tipologias, classificações, meta-narrativas ou leituras acabadas e generalizantes. Busca interpretações dos objetos nas práticas sociais em suas múltiplas manifestações, guiadas por referenciais teóricos que implicam necessariamente abordagens dialéticas da realidade urbana e do espaço de vida como um todo. Não se trata de buscar uma ordem para o controle, mas de perceber os ‘campos cegos’ ali ocultos, de buscar os significados libertadores presentes na festa da cidade, ainda que seja uma permanente contradição na construção limitada da democracia – festa e poder como elementos aliados para a transformação social só parecem existir de fato no contexto de uma revolução cultural, pontual ou permanente.

A relação entre a festa e o poder na cidade, tal como tratada pelo autor, acaba por aprofundar a própria concepção lefebvriana das relações urbano-rurais e das transformações resultantes da absoluta dominação da cidade (industrial) sobre o campo. O processo de extensão da urbanização sobre o espaço social como um todo é explorado por Felipe Sudré para discutir o próprio sentido da apropriação do espaço da cidade, ou do espaço urbano em sua totalidade contemporânea, como essência do espaço vivido e como direito à cidade no sentido amplo e radical que lhe dá Lefebvre. Domesticação e transgressão, esses elementos dialéticos próprios da cidade, são contrapontos da cooperação e da inventividade urbanas, objetos de investigação para compreensão das possibilidades da *práxis urbana*.

Por fim, fechando a tríade urbana, o texto analisa a relação entre festa e excedente. O industrialismo e a ética produtivista do último século tentaram reduzir o papel da festa na organização social e espacial, ressaltando seu caráter improdutivo. Contudo, o caráter central da festa na vida coletiva – e na vida urbana, por excelência – não apenas se manteve em manifestações várias (e particularmente entre nós, ‘modernos incompletos’) como vem se ampliando desde o final do século passado. De fato, impõe-se contraditoriamente como mercadoria e estratégia mercadológica capitalista e também como resgate de culturas, de práticas sociais e políticas e, portanto, integrando-se a uma práxis (urbana) transformadora.

A construção de múltiplas (pós)modernidades no Brasil contemporâneo, onde vem se impondo uma esperança ainda fugidia de um resgate possível de parcelas expressivas de sua população historicamente condenadas à exclusão, à invisibilidade, e mesmo à extinção, necessariamente passa pela centralidade da cultura na apropriação dos espaços diferenciais e nos espaços de representação. Nesse contexto, a hipótese de Felipe tem um sentido ainda mais forte e contemporâneo: a festa está no centro da luta pelo direito à cidade.

Roberto Luís Monte-Mór

Agradecimentos

Escrito originalmente como uma dissertação de mestrado, este trabalho é soma de alguns esforços e de muitas contribuições, das quais jamais poderia me esquecer. Sou verdadeiramente grato a todos que proporcionaram a realização deste livro, principalmente, à Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional/ ANPUR, à Ester Limonad e aos integrantes da comissão julgadora do VII Prêmio Brasileiro “Política e Planejamento Urbano e Regional” na categoria Dissertação de Mestrado: professores Marília Steinberger, Cibele Saliba Rizek, Geraldo Magela Costa, Mauro Kleiman, Olga Firkowski, Olga Becker, Paola Berenstein Jacques, Rosângela Cavallazzi e Suely Maria Ribeiro Leal.

Em especial, agradeço ao professor Roberto Luís de Melo Monte-Mór que, nessa caminhada, tornou-se mais que um orientador. Obrigado pelo encontro e pela amizade, por me conduzir em momentos de tanta incerteza, por clarear meus passos, delinear minha trajetória e, sobretudo, por aceitar o desafio desta viagem. As ideias que se seguem são infinitamente devedoras de seu pensamento.

Também não poderia deixar de me lembrar dos professores do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo/NPGAU da UFMG e da Renata, por toda atenção, gentileza e carinho desde o primeiro encontro na Escola de Arquitetura. Obrigado ainda aos professores Celina Borges Lemos e João Antonio de Paula, que, com suas colocações tão precisas, fizeram de um exame final conversa entre amigos numa manhã de agosto.

Ainda sobre aqueles responsáveis por todos os diálogos, meu reconhecimento à Vera, companheira de tantas conversas urbanas, e também periféricas e marginais. E à Sibelle e aos alunos da Face, que, em seus questionamentos sobre a cidade e a cultura, contribuíram para a construção deste estudo e me fizeram definir um roteiro de vida.

Pelas discussões sobre o que realmente nos define e nos leva ao melhor lugar, agradeço ao Daniel. Pelo refúgio em toda e qualquer tribulação, à minha família: Diná, Isaura, Raphael, Danielle, Eli, Rute, Jaime, Paula e Davi. E, claro, à Karine, por compreender tanta ausência e saber, com amor, aguardar a presença futura. “*Com efeito, grandes coisas fez o Senhor por nós; por isso, estamos alegres*” (Salmos, 126:3).

Introdução

Olhar para a cidade e procurar compreender sua dinâmica é um desafio instigante. O que revela ou tenta encobrir sua malha tecida a ferro, concreto, vidro e, sobretudo, impregnada das relações sociais de seus habitantes é algo que tem motivado estudiosos de diversas áreas desde o acelerado e crescente processo de urbanização pelo qual passou o mundo capitalista a partir do período industrial. Em geral, a busca tem sido por respostas positivas para determinados problemas, rumo a investigações que suscitam utopias, ou mesmo com o intuito de produzir uma documentação histórica aparentemente isenta e objetiva.

É possível que esta empreitada tenha mais em comum com tais propostas do que somente a motivação inicial, a saber, o espaço urbano e sua complexidade. É preciso reconhecer também que não é fácil abandonar o pragmatismo moderno, bem como seus projetos utópicos, diante de uma realidade presente na qual a transformação se faz necessária. No entanto, vale ressaltar que este é um trabalho essencialmente teórico e crítico, que se volta para a cidade e dela tenta extrair 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.

Esses fragmentos também expressam a opção metodológica pelo uso das ilustrações, aqui empregadas com o objetivo de esclarecer, fundamentar e fomentar a discussão conceitual desenvolvida. São ainda indutores do aspecto formal adquirido pelo texto, um tanto distante da linguagem acadêmica tradicional e mais próximo da colagem de excertos que tentam se articular e produzir um conjunto coeso. Diante disso, assume-se o risco de nem sempre agir com imparcialidade. Afinal, acredita-se que o *flâneur*, figura que deslizava sem pressa pelas passagens parisienses descritas por Walter Benjamin (2006) a partir da obra de Baudelaire, seja cada vez mais levado a deixar de lado sua indiferença em relação aos corpos. Aquele que tudo observa, mas que de qualquer contaminação foge, parece não encontrar mais razão para tamanho estado de apatia e permite-se o juízo.

Se a cidade é o ponto de partida deste trabalho, a Festa é o objeto que se pretende desconstruir. Para isso, será tomado o conceito do filósofo e

sociólogo Henri Lefebvre (1991a, 2008a, c), 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. Nesse sentido, a síntese e as contribuições às ideias do autor francês feitas por Roberto Monte-Mór (2001, 2006b) são fundamentais. É ele quem vai propor a tríade aqui discutida, na qual a cidade e, sobretudo, seu núcleo implodido surgem como *locus* da Festa, do poder político e do excedente econômico.¹ Esse será o argumento referencial para construir a relação entre a Festa e a cidade, como também servirá de base para delimitar a confecção dos três capítulos que compõem o trabalho.

No primeiro capítulo, o intuito é falar sobre a Festa como forma de experimentação da cidade, do espaço urbano vivo e tão necessário para o homem. A discussão sobre o espaço (ou seriam os espaços, uma vez que é oportuno considerar a emergência de diversos conceitos e formas de apropriação) se faz necessária neste momento, pois é a partir dela que será notada a importância da experiência corpórea nesse processo. Além de fenômeno espacial, será possível perceber que a Festa em Lefebvre é reveladora da dimensão cultural da cidade e, diante disso, pretende-se trabalhar aqui com um conceito dilatado que envolve não apenas as festividades amplamente estudadas, mas também objetos culturais de todo tipo. Será elaborada a caracterização do fenômeno, discutindo as ideias de efemeridade, sedução e orgasmo social – elementos pertinentes à amplitude da Festa lefebvriana, lugar de possibilidades e interação na cidade.

Enquanto no primeiro capítulo o interesse está na Festa como manifestação espacial e dimensão cultural da cidade, a segunda parte deste trabalho procura refletir sobre o poder e seu diálogo com o fenômeno festivo. Como poderá ser notada, a tentativa de domesticação da Festa tem sido uma postura comum, bem como a empreitada rumo à higienização ou mesmo à eliminação de seus locais de ocorrência. Nesse segundo capítulo, o espaço urbano continuará a ser o ambiente onde esse conflito entre a ordem e a desordem se materializa, servindo, assim, como uma espécie de observatório. No entanto, a fim de compreender o rural e o urbano contemporâneos, a pesquisa partirá da histórica dicotomia entre campo e cidade, não por acaso também impregnada de relações de poder. Assim, pretende-se alcançar a discussão sobre o direito à cidade, tema lefebvriano que tem ganhado destaque nos últimos anos. Nesse

¹ Os termos *excedente econômico* e *excedente coletivo* serão usados aqui como sinônimos e, em determinados momentos, será feita a opção por empregar apenas a palavra *excedente*, a fim de fazer referência à riqueza possível de ser acumulada e apropriada nas cidades, a partir da relação de dominação que se estabelece entre as classes sociais.

contexto, a Festa surge, ao mesmo tempo, como parte fundamental da cidade e forma de garantia do direito à vivência urbana.

Já o terceiro capítulo é dedicado à relação da Festa com o excedente econômico. Normalmente vista como território da improdutividade e do dispêndio excessivo, a Festa pode ser abordada na contemporaneidade a partir de outro enfoque. A importância dada ao setor cultural e o surgimento de diversas pesquisas sobre a economia da cultura nas últimas décadas são alguns exemplos dessa nova forma de encarar o fenômeno. Nas cidades, esse diálogo entre a Festa e o excedente pode ser observado nas políticas de incentivo à cultura, bem como na produção do espaço, cada vez mais articulado com as manifestações culturais, as atividades próprias do tempo livre ou mesmo a preservação do patrimônio. Diante dessa discussão, surge a hipótese do espetáculo, sinônimo de passividade e ideia oposta à Festa e à vivência urbana.

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. Até mesmo porque, assim como mostra mais uma vez Henri Lefebvre (2008a), o fenômeno urbano, e tudo aquilo que o envolve ou está inserido em seu universo, é complexo o suficiente para não se permitir apreender por inteiro ou se deixar esgotar por qualquer ciência que seja.

Festa e experiência na cidade

*“É bom que seja assim, Dionísio,
que não venhas.
Voz e vento apenas.
Das coisas do lá fora.”
(Hilda Hilst)*

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, o momento efêmero de fruição não submergiu em meio às condições técnicas da modernidade. No máximo, passou a fazer parte das regras do jogo, as tomou para si ou foi tomado por elas (estas são algumas questões a se fazer). 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 da não-productividade. Pelas cidades mundo afora, o gozo coletivo se tornou fim, muitas vezes sem perceber sua potencialidade mediadora.

No Japão, o curto e aguardado período de floração das cerejeiras leva o povo às ruas, praças e parques para celebrar, sob as árvores típicas daquele país, a renovação e a brevidade da vida. Na primeira quinzena de julho, o centro histórico de Pamplona, na Espanha, se transforma em palco de batalha entre homens e touros que, durante a Festa de São Firmino, reavivam as tradições de Navarra com as populares e polêmicas corridas – os *encierros*. Em Munique, a cerveja e os costumes da Baviera servem de combustível para a Oktoberfest alemã, festival que se espalhou por outras partes do globo e que tem no Brasil um de seus mais expressivos representantes. São cerca de 450 mil litros de chope consumidos por mais de 730 mil pessoas durante 18 dias de Festa em Blumenau, Santa Catarina, segundo os organizadores do evento.

O gigantismo da edição brasileira para a Festa de origem alemã é apenas um dos exemplos que demonstram a variedade de motivos para se festejar no país que, sobretudo internacionalmente, é sinônimo de Carnaval. Conhecido por sua folia momesca, capaz de agregar multidões em cidades como Rio de

Janeiro, Olinda e Salvador, o Brasil também celebra com grandiosidade o boi amazonense, o modo de vida interiorano do peão paulista e a Paixão de Cristo movida à fé e espetáculo no sertão nordestino.

Herança do ciclo da borracha, quando a região da Floresta Amazônica recebeu forte migração nordestina, o Festival Folclórico de Parintins é uma das manifestações culturais do país que tem ganhado grande destaque. A Festa, que há alguns anos tinha caráter local, reúne atualmente turistas brasileiros e estrangeiros em torno da disputa promovida durante o último fim de semana de junho pelos torcedores dos bois Garantido e Caprichoso – as duas agremiações que dividem o gosto da população. As apresentações são realizadas no Centro Cultural e Esportivo Amazonino Mendes, mais conhecido como Bumbódromo, arena inaugurada em 1988 e com capacidade para 35 mil espectadores.

Em Barretos – um dos principais polos da agropecuária e das indústrias de transformação que ela envolve no estado de São Paulo –, é a Festa do Peão de Boiadeiro que movimentava o mês de agosto e transforma a cidade em território do *country* em solo brasileiro. Criado em 1955, o evento anual reúne uma média de 700 mil pessoas, que assistem aos shows e apresentações de montaria no Parque do Peão durante os 11 dias de atividades. A Festa atrai um público formado, em sua maioria, por jovens solteiros em busca de diversão, romances fortuitos, música e bebida. Tudo é embalado por signos de devoção ao mundo agrário: da plateia coalhada de chapéus às ruas tomadas pelas picapes – carro preferido pelos “agroboys”, nome pelo qual são conhecidos os rapazes que frequentam os rodeios.

Já em Nova Jerusalém, são a fé e o espetáculo que movem um público médio diário de oito mil pessoas durante a celebração da Semana Santa, de acordo com os promotores do evento. A cidade-teatro fica localizada em Fazenda Nova, distrito de Brejo da Madre de Deus, a 180 km de Recife. São nove palcos distribuídos em uma área de 100 mil m², cercada por uma muralha de 3,5 mil metros de comprimento e 70 torres. Os palcos reproduzem os espaços que fizeram parte da história dos últimos dias de Jesus, como o Palácio de Herodes e o Fórum de Pilatos. Em 1951, quando a vida de Cristo começou a ser encenada na região, a Festa era bem mais modesta, sendo realizada pelas ruas da então pequena vila de Fazenda Nova. Atualmente, atores da Rede Globo de Televisão encarnam os principais papéis da montagem, que é apresentada durante nove dias consecutivos.

Apesar de todas essas manifestações que fazem do Brasil mais do que “o país do Carnaval”, não é possível deixar de lado a folia pagã, bem como a agitação que a Festa provoca ao longo de todo o ano em barracões, quadras de

escolas de samba ou ensaios de blocos e bandas. Em Salvador, por exemplo, os dias de Carnaval são apenas o ápice de um estado de efervescência que vai de janeiro a dezembro e dissemina pelo país o que ficou conhecido como *axé music*, ou mesmo “música baiana”. Segundo a Empresa Salvador Turismo (Saltur), órgão responsável pela coordenação da folia, mais de dois milhões de pessoas brincam o Carnaval nas ruas da cidade a cada ano. A prefeitura do município tem o cadastro de mais de 200 entidades em 11 categorias, como blocos de trio, afoxés, afros, de samba e de percussão.

No entanto, o fenômeno ganha proporções ainda mais grandiosas quando são considerados os diversos carnavais temporões espalhados de Norte a Sul. É impossível ignorar a grande agenda de micaretas – as folias fora de época –, que preenchem boa parte dos calendários festivos das cidades brasileiras. O Axé Brasil de Belo Horizonte, o Carnabeirão de Ribeirão Preto, o Precaju da capital sergipana ou o Marafolia de São Luís são alguns dos festivais que chegam a durar 3 ou 4 dias e, sobretudo, refletem e são reflexo do êxito alcançado pelo Carnaval de Salvador. Prova disso está no fato de que ambos, micaretas e Carnaval oficial, fazem uso dos mesmos artistas e da mesma estrutura de vendas de abadás – fantasias que garantem ao folião o direito de se perder na farra estrategicamente organizada.

Como se pode notar, os motivos para festejar são os mais variados e as ilustrações que emergem pelas cidades globo afora garantem fôlego à Festa contemporânea. A mesma cidade de São Paulo, que recebe desde 1924 a corrida de São Silvestre – evento trazido ao Brasil pelo jornalista Cásper Líbero –, também é palco da Virada Cultural, promoção da prefeitura do município, que conta com shows e apresentações artísticas pelas ruas da metrópole. Sem falar nas mais diversas passeatas em função de alguma causa específica, como a Parada LGBT, realizada desde 1997 na principal avenida da capital, ou a Marcha para Jesus, evento de caráter religioso e interdenominacional.

Nesses dois últimos casos citados, ambas são atividades de origem internacional, mas que se cristalizam de forma surpreendente em solo brasileiro. Em 2004, a parada que luta pelos direitos de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros entrou para o *Guinness World Records*, o livro dos recordes mundiais, como a maior manifestação do gênero no mundo. Na ocasião, foi registrado 1,5 milhão de participantes, número superado em 2007, quando o evento contabilizou 3,5 milhões, de acordo com os registros da entidade que promove o evento, a Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo. Já a Marcha para Jesus teve, em 03 de setembro de 2009, projeto de lei sancionado pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, instituindo o

dia do evento (BRASIL, 2009). Desde então, a comemoração oficializou-se no primeiro sábado subsequente aos 60 dias após o domingo de Páscoa.

Além disso, tais eventos são exemplos das grandes redes de Festas que se formam e passam a ser disseminadas pelos continentes como um produto globalizado. É o caso também da *Fête de la Musique*, criada em Paris no ano de 1982, pelo então ministro da Cultura francês Jack Lang e, atualmente, reproduzida em mais de 250 cidades de 100 países diferentes. O evento acontece todo dia 21 de junho e é marcado por apresentações de músicos de diversos gêneros e estilos, tanto no *Palais Royal* da capital francesa, como em pontos turísticos de Nova York, Brasília, Québec ou em Erbil, no Curdistão iraquiano.

É diante desse contexto, da intensa trama festiva passível de ser captada em cada um desses fragmentos – e de tantos outros mais ilustrativos – que o filósofo Gilles Lipovetsky (2007) chega a reconhecer a solidificação de uma “hiperfesta”, imagem de uma sociedade que tem como marca o prefixo hiper sempre agregado ao consumo, à modernidade e a outros aspectos deste tempo. Mas como explicar essa “revitalização do *Homo festivus*” e esse gigantismo da Festa num momento em que o individualismo torna-se um dos sintomas mais latentes das transformações ocorridas nessa sociedade? Segundo o autor,

[...] a festa oferece a oportunidade de desfrutar um tipo de prazer que o consumo mercantil e individualista favorece pouco, ou seja, a experiência da felicidade comum, a alegria de reunir-se, de compartilhar emoções, de vibrar em uníssono com a coletividade. A neofesta é o que proporciona uma gama de alegrias não encontráveis nas prateleiras das lojas e dos supermercados: o prazer de sentir o júbilo coletivo, de viver um estado de efervescência compartilhada, de sentir-se próximo dos outros. [...] Não há nenhuma contradição entre o gosto pelas megareuniões festivas e a hipertrofia individualista contemporânea; tampouco há superação do *principium individualistonis*, mas apenas uma outra família de consumo individualista, consumo de multidão feliz e “unificada”, de calor social, de ambiência de alegria coletiva (LIPOVETSKY, 2007, p. 254-255, grifos do autor).

Sendo assim, a despeito das possíveis alterações ocorridas ao longo dos tempos, o caráter agregador e o poder regenerador da Festa parecem permanecer. Aliás, ao que tudo indica, são esses elementos que justificam as proporções alcançadas pelo fenômeno, ainda que os fatos ocorram na ordem do consumo contemporâneo ou de qualquer território outrora desvinculado do tempo e do espaço festivos. É também essa essência da Festa, ou seja, o encontro, o que impulsiona a transformação, o que faz sua articulação com o espaço urbano.

Afinal, “é a sociabilidade, o prazer de estar com o outro, que estabelece em definitivo a diferença urbana, a urbanidade” (LE GOFF, 1988, p. 124).

Espaço e festa: um começo de conversa

Objeto de trabalhos clássicos nas ciências sociais, a Festa apresenta uma série de aspectos já elaborados em estudos que procuram mapear o tempo livre por meio de pesquisas especialmente etnográficas e, em alguns casos, de orientação folclorista. Não raro, esses estudos funcionam como documentos importantes da história cultural, por seu caráter descritivo e a preocupação com detalhes, mas correm o risco de pouco contribuir para o registro e a reflexão do contexto socioeconômico em que se observam os eventos trabalhados. Mergulhados em suas preocupações de encontrar o que consideram ser a essência tradicional das manifestações artísticas, os pesquisadores nem sempre levam em consideração as razões e os processos que impulsionam tais eventos, bem como as suas consequências.

Na contramão de tais equívocos, estão colaborações valiosas de autores como Émile Durkheim (1960), no qual a descrição de um estado de “efervescência social” permite a compreensão da festa como fenômeno coletivo e massivo; e ainda Huizinga (1999), com seu conceito de jogo, intrinsecamente articulado à Festa e servindo de estrutura às relações sociais. Bakhtin (2008) e seu riso festivo também oferecem preciosas contribuições para a compreensão do poder corrosivo que reside no momento de fruição, característica que, em certa medida, é retomada por Maffesoli (1985) e sua sociologia “orgiástica”, aquela que traz a ordem na própria anomia.

De todas as vertentes, seria oportuno ater-se, por ora, com maior atenção à análise elaborada por Jean Duvignaud (1983). É o autor francês quem, a partir de uma concepção inovadora, considera o grande poder destruidor da Festa, sua finalidade estanque em si mesmo. Ao radicalizar em sua análise, Duvignaud coloca a Festa como elemento de negação, ruptura e anarquia.

A finalidade do lar, do mercado, da ingestão de alimentos ou do poderio é imanente à atividade que envolve estas ações. A festa, em si, ao contrário não implica qualquer outra finalidade senão ela mesma. E mais ainda, a criatividade que faz supor não é criativa senão no âmbito das formas que reveste no curso da sua manifestação. Nesta ocasião ela sai do domínio da percepção, não obstante a sua amplitude por intermédio do reconhecimento das “dimensões ocultas” para penetrar a esfera do imaginário (DUVIGNAUD, 1983, p. 66, grifo do autor).

No entanto, o maior valor da obra de Duvignaud para este trabalho está em seu caráter espacial, ainda que sutilmente apresentado pelo autor. Em Duvignaud, pode-se perceber a relação entre a Festa e o espaço na medida em que ela se apodera de qualquer lugar que possa instalar-se e destruir. Ruas, pátios, praças: todos servem para o encontro das pessoas fora de suas condições habituais e dos papéis que desempenham durante suas rotinas. É no espaço que a destruição acontece, que a não-finalidade se materializa.

É o encontro com a análise de Duvignaud que colabora ainda para a interpretação que se faz aqui de Henri Lefebvre (2008a, c), autor fundamental para essa discussão que pretende levantar os reflexos da Festa – e também o que colabora para a sua existência – no espaço urbano e no contexto social das cidades. 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 – o qual será retomado mais adiante –, mas o que chama atenção, neste primeiro momento, é a espacialidade do termo. Uma vez que, para ele, 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. Portanto, a Festa pode (e deve) ser observada como um fenômeno espacial, seja nos terreiros de candomblé de Salvador, nas ruas históricas das cidades mineiras durante a Semana Santa com seus efêmeros tapetes representando a Paixão de Cristo, 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.

Entretanto, é importante destacar que o caráter espacial da Festa não se limita ao fato de ela tomar conta de um determinado território, se apossar de uma dada faixa ou porção geográfica. Para além disso, a Festa transcende os limites físicos, é espaço de conexão entre polos. É a Festa que permite a relação entre espaços sociais distintos e é nesse processo que reside sua espacialidade. Como bem explicita Da Matta (1987: 67, grifos do autor), ela estabelece ligações fortes e permanentes “[...] entre a casa e a rua, entre “este mundo” e o “outro mundo”. Ou seja: a festa, o cerimonial, o ritual e o momento solene são modalidades de relacionar conjuntos separados e complementares de um mesmo sistema social”.

Tal relação não é necessariamente pautada por dualidades, mas pode ser desenhada em nuances múltiplas, como aparece na discussão de Magnani (2003) sobre o lazer na periferia de São Paulo. O autor estuda a noção de “pedaço” e suas normas constitutivas – conceito fundamental para compreender a dimensão cultural nas áreas periféricas das grandes cidades, segundo ele. O termo designa o espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público (a cidade formal) e é nessa confluência que se desenvolve uma sociabilidade necessária para a vida na periferia. Essa sociabilidade é mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade.

Ao contrário dos bairros habitados por outras camadas sociais, as vilas e periferias apresentam uma população muito mais sujeita às oscilações do mercado de trabalho e a condições precárias de existência. Assim, estes indivíduos são mais dependentes da rede formada por laços de parentesco, vizinhança e origem, o que faz do “pedaço” um ambiente intimamente relacionado ao lugar de moradia e capaz de formar uma malha de relações que assegura a sobrevivência de uma vida cultural mínima.

No “pedaço”, porém, o fato de alguém estar desempregado não significa que deixa de ser filho de fulano, irmão de sicrano, colega ou “chegado” a beltrano [...]. Pertencer ao “pedaço” significa poder ser reconhecido em qualquer circunstância, o que implica o cumprimento de determinadas regras de lealdade que até mesmo os bandidos da vila, de alguma forma, acatam. Pessoas de “pedaços” diferentes, ou em trânsito por um “pedaço” que não o seu, são muito cautelosas: o conflito, a hostilidade estão sempre latentes, pois todo lugar fora do “pedaço” é aquela parte desconhecida do mapa e, portanto, do perigo (MAGNANI, 2003, p. 117, grifos do autor).

No entanto, o “pedaço” pode se expandir para além deste espaço físico, pois suas bordas são fluidas e não carregam uma delimitação territorial precisa. As relações territoriais e sociais se misturam e um exemplo disso está nos lugares de lazer, que mesmo quando situados além das fronteiras da vila, como os salões de baile em periferias vizinhas, “[...] não constituem uma diversão totalmente “fora do pedaço”, pois a eles não se vai individualmente, mas em grupo” (MAGNANI, 2003: 121, grifo do autor). Assim, além da constituição de um espaço concreto de relações entre iguais, o autor observa que, nas mais variadas formas de entretenimento e cultura popular, existe a instituição de espaços que funcionam como passagens entre o “pedaço” e a sociedade mais ampla.

Mas esse é apenas um dos múltiplos fragmentos que permitem notar o quanto é difícil capturar a Festa e seus espaços por completo. Ao se constituir como ponte entre inúmeros valores e anseios, entre espaços distintos, a Festa, como revela Amaral (1998) em seu estudo sobre os modos de celebrar no Brasil, contém vários pares de oposição sem representar com exclusividade um deles, mas sendo estruturada por todos.

Assim, ela é religiosa e profana, crítica e debochada, conservadora e vanguardista, divertida e devocional, esbanjamento e concentração, fruição e modo de ação social; ela ainda é o reviver do passado e projeção de utopias, afirmação da identidade particular de um grupo e inserção na sociedade global; expressão de alegria e de indignação (AMARAL, 1998, p. 272-73).

Sobre espaços

Se falar em Festa na cidade implica atingir sua espacialidade, cabe aqui tentar compreender ou, pelo menos, levantar algumas questões referentes ao espaço, objeto tão fluido quanto complexo, uma totalidade, como já anunciou Milton Santos (1997). Assim como a sociedade que lhe dá vida, sua complexidade sintetiza um mosaico de elementos de diferentes eras, sendo seu conceito, portanto, inseparável da ideia de sistema de tempos. Nesse sentido, é que o autor define o espaço como a acumulação desigual de tempos diversos, em que

[...] o momento passado está morto como “tempo”, não porém como “espaço”; o momento passado já não é nem voltará a ser, mas sua objetivação não equivale totalmente ao passado, uma vez que está sempre aqui e participa da vida atual como forma indispensável à realização social (SANTOS, 1982, p. 10, grifo do autor).

Desse modo é que se aproxima da ideia defendida por Edward Soja, autor que, em busca de uma sincronicidade, fala da relação dialógica entre espaço, tempo e sociedade. Para além da tradição segmentadora, o autor coloca esses três elementos como as “dimensões mais básicas e formadoras da existência humana” (SOJA, 1993, p. 34) e traz à tona a necessidade de reafirmação do espaço na teoria social crítica. Não se trata, certamente, de uma negação do tempo ou do ser nesse processo. Até mesmo porque é também a partir do tempo que os sujeitos agem, é no tempo que a Festa se realiza. É o tempo dos constrangimentos, dado pelas numerosas formalidades burocráticas, que

limita sua experimentação. É o tempo da libertação que pode levar ao gozo. Não por acaso, Lefebvre (1976, p. 142, tradução nossa) define a cidade como um “[...] espaço-tempo e não somente uma projeção de uma estrutura social, de uma sociedade global sobre um simples espaço”.

Retomar o espaço na teoria social crítica surge, em Soja, da necessidade de remodelar toda a divisão acadêmica moderna que, desde o século XIX, segmentou radicalmente os saberes, lhes dando atribuições específicas e limitadoras, nesse caso específico a História (tempo), a Geografia (espaço) e a Sociologia (ser). Ao retomar autores como Sartre, Lefebvre, Foucault e Harvey, Soja propõe uma batalha pela “[...] restauração da espacialidade existencial significativa do ser e da consciência humana, pela composição de uma ontologia em que o espaço tenha importância desde o mais remoto começo” (SOJA, 1993, p. 15).

Assim, se o espaço carrega em si os tempos remotos e reflete o presente e as aspirações do futuro, tudo isso se dá por meio da sociedade que o transforma, ou ainda, que lhe dá forma. Aspecto visível e tangível representado pelo arranjo dos objetos, a forma é, portanto, resultado de processos sociais, não podendo ser dissociada destes. Do mesmo modo, os processos acabam sendo condicionados pelas formas, já que estas permanecem por gerações e precisam ser reelaboradas pelos seus novos usuários. Como lembra Milton Santos, “[...] sem as formas, a sociedade, através das funções e processos, não se realizaria” (SANTOS, 1997, p. 2).

É a partir de tal ideia que o autor propõe o estudo do espaço referenciado em quatro elementos capazes de constituírem uma base teórica para a percepção de sua totalidade: a forma, a estrutura, o processo e a função. É o diálogo entre eles que permite compreender o espaço e não a análise isolada de cada um. Afinal, formas semelhantes podem ser resultado de processos, estruturas e funções completamente distintas. O inverso também pode ser verdadeiro: estruturas, funções e processos parecidos são capazes de gerar formas dissonantes.

Nesse bojo, vale ainda destacar a importância trazida pela ação dos sujeitos do/no espaço, questão fundamental também para o entendimento da Festa. Em seu estudo sobre a proxêmica, Edward T. Hall (1977) fala da necessidade de arquitetos e urbanistas planejarem levando em conta não apenas a escala humana dada pelas medidas em metros ou centímetros, mas, sobretudo, considerando a escala em sua dimensão oculta da cultura. O autor coloca em xeque o determinismo biológico e, tomando experiências da linguística, mostra como

[...] pessoas de culturas diferentes não apenas falam línguas diversas mas, o que é talvez mais importante, *habitam em diferentes mundos sensoriais*. O peneiramento seletivo dos dados sensoriais admite algumas coisas, enquanto elimina outras, de modo que *a experiência, como percebida* através de uma série de filtros sensoriais culturalmente padronizados, é bastante diferente daquela percebida através de outros. O meio ambiente arquitetônico e urbano que as pessoas criam são expressões deste processo de filtragem-peneiramento. Na verdade, através destes meios ambientes alterados pelo homem é possível descobrir como povos diferentes usam seus sentidos (HALL, 1977, p. 14, grifos do autor).

Contudo, embora Hall fale de um espaço percebido – que é da ordem dos sentidos e da prática imediata, o autor não discute a apropriação efetiva desse espaço pelo homem e é mais uma vez a leitura de Lefebvre (1976, 1991b) que permite a apreensão de tal ideia. Para o autor, a apropriação nada se aproxima da propriedade, mas trata-se de um processo segundo o qual uma determinada coletividade “[...] toma algo exterior e o transforma, de modo que se pode falar em tempo e espaço urbanos apropriados à medida que uma cidade é modelada por um grupo [...]” (LEFEBVRE, 1976, p. 186, tradução nossa).

Nessa percepção, Lefebvre (1991b) estabelece ainda três níveis distintos na produção social do espaço: o espaço concebido, o percebido e o vivido. É neste último que reside, no entendimento que se faz aqui do autor francês, a construção da triplicidade do espaço lefebvriano. Se o concebido pode ser alienado da realidade – uma vez que está nas representações do espaço – e o percebido pode ser alienado da consciência – já que se refere à apreensão feita pelos sentidos na prática espacial –, o vivido é o espaço da desalienação. É no espaço vivido que ocorre a junção entre a prática espacial dada pela percepção e as representações do espaço. É a vivência que garante a construção de um espaço de representação, que permite a articulação entre a percepção e a concepção.

Os espaços projetados pelos arquitetos e urbanistas, os planejamentos que se voltam para o urbano e o regional são, desse modo, concepções do espaço que, muitas vezes, se valem da abstração. São espaços repletos de signos elaborados intelectualmente, que transmitem a mensagem do poder hegemônico, da dominação, reflexo do seu aspecto concebido. A percepção desses espaços de representação é perfeitamente possível por quase todos que deles tomam conhecimento. Os sentidos permitem essa reação aos estímulos, mas não garantem que o usuário se relacione com seus signos. Somente a vivência do cotidiano torna real essa tradução, é no vivido que os códigos são decifrados e a transformação surge como germe.

Entretanto, é necessário que a triplicidade do espaço em Lefebvre – uma das principais contribuições do autor para a teoria social crítica e, possivelmente, sua tese mais difundida e elaborada de diferentes maneiras por vários autores – seja compreendida como recurso teórico e analítico. As três esferas são inseparáveis na prática dos sujeitos, tensionam-se e constituem um conjunto único e é esse aspecto que garante ao espaço seu poder. Assim,

[...] o vivido, o concebido e o percebido devem ser reunidos, de modo que o “sujeito”, o membro de determinado grupo social, possa passar de um ao outro sem complicações – essa é uma necessidade. Se eles constituem um todo coerente, é outra questão (LEFEBVRE, 1991b, p. 40, grifo do autor, tradução nossa).

Espaço e experiência corpórea

Ao se contrapor à noção espacial cartesiana, Merleau-Ponty (1971) fala sobre o corpo como referência espacial primeira. É a partir da dimensão corpórea que se pode compreender o espaço e, ao mesmo tempo, o espaço pode ser considerado a própria extensão do corpo. O autor procura mostrar como a experiência corporal fundamenta a percepção, não sendo o corpo simples objeto orgânico, mas “corpo vivido”, forma de interação e integração com o mundo. Desse modo, o espaço percebido pode ser visto como o elemento inicial para uma efetiva vivência e apropriação espacial, fato que contribui para a compreensão dos tensionamentos provocados entre as esferas do vivido, percebido e concebido lefebvrianos.

Corroborando a tese de Lefebvre aqui já exposta, essa compreensão somente se torna possível quando se distingue – e simultaneamente sobrepõe-se – o espaço matemático e o espaço vivenciado, aquele de fato concreto. Enquanto o primeiro não apresenta centro natural de coordenadas, o segundo revela “pronunciadas descontinuidades”, como deixa claro Bollnow (2008) ao se referir à articulação entre os dois elementos. Mas é sobre o espaço matemático que se constrói o espaço vivenciado. Assim, o espaço vivenciado “trata-se não de uma realidade descolada da relação concreta do homem, mas do espaço, tal como existe para o homem. Trata-se também da relação humana com esse espaço; pois uma coisa não se destaca da outra” (BOLLNOW, 2008, p. 16).

Constatações como as de Bollnow levam a considerar ainda que o espaço como totalidade só consegue se materializar quando se coloca em questão a experiência do sujeito. O espaço total propõe uma vivência sinestésica, na qual

o corpo exerce papel fundamental. Afinal, “o espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço indiferente, entregue à mensuração e à reflexão do geômetra”, assim já disse a filosofia poética de Gaston Bachelard (2008, p. 19).

Nessa perspectiva fenomenológica, sujeito e objeto são indissociáveis. É a sensação corpórea do sujeito o que dá condições ao espaço de se configurar como experiência. Ao mesmo tempo, é no momento em que o sujeito habita o ambiente construído que este se define como tal, tornando explícita a reflexão de Heidegger (2002), para quem os atos de habitar e construir sempre foram partes imbricadas de um mesmo processo.

Mas antes de avançar rumo à discussão sobre o corpo como chave para o entendimento da prática espacial – e até mesmo com o intuito de fomentar esse debate –, seria oportuno resgatar a análise elaborada por Bakhtin (2008), na qual a ruptura com o que está instituído se dá pela “carnavalização”. A tentativa de compreender a relação entre a Festa e a cidade encontra elementos inspiradores no estudo do autor sobre a literatura grotesca de Rabelais e, principalmente, o contexto medieval e renascentista na qual ela estava inserida. Em Bakhtin, é a invasão da praça pública pelo riso regenerador – aquele capaz de golpear a estrutura macro à qual se condiciona – que leva à produção de fraturas potencialmente transformadoras. São os aspectos cômico, popular e público dos ritos e espetáculos que destroem fronteiras socioespaciais e libertam os sujeitos do dogmatismo imposto pelo poder oficial. Em outros termos, é possível dizer que há um deslocamento crucial do lugar de debate, do espaço de lutas e conquistas na cidade. Afinal,

[...] as festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial*, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo. [...] A sua sanção deve emanar não do mundo dos *meios* e condições indispensáveis, mas daquele dos *fins superiores* da existência humana, isto é, do mundo dos ideais (BAKHTIN, 2008, p. 7-8, grifos do autor).

Como bem define Hall (2003), Bakhtin fornece ao pensamento contemporâneo uma metáfora alternativa para pensar as questões culturais. Em oposição às reflexões clássicas, horizontalmente construídas a partir da ideia simplificadora de inversão, a obra de Bakhtin trabalha com os interstícios,

com os intervalos entre um polo e outro, com o lugar da diversidade. São nessas fendas que residem a força do momento festivo em Bakhtin, como se nota também a partir da análise de Stallybrass e White (1989). Elas não trazem o triunfo de uma categoria sobre a outra, mas constituem ambiente favorável para a proliferação de formas híbridas e interdependentes.

No entanto, como é possível observar a presente realidade a partir desse conjunto teórico, sendo que o próprio estudo de Bakhtin já identificava uma espécie de degradação da cultura cômica popular nos períodos subsequentes ao Renascimento? Em que medida é factível recuperar o caráter positivo do riso, seu aspecto regenerador e ambivalente? Talvez a resposta esteja no próprio autor: o riso festivo somente carrega consigo a transformação quando corporificado. “O princípio material e corporal é o princípio da festa, do banquete, da alegria, da ‘festanção’” (BAKHTIN, 2008, p. 17, grifos do autor) e pensar sua subsistência na contemporaneidade parece ser condição essencial para recompor a positividade perdida e avançar em busca de novas possibilidades.

Assim, para uma análise que busca compreender a relação entre a Festa e a vida na cidade, a dimensão corporal desse momento de fruição é fundamental, pois é ela que resgata a espacialidade vivida no urbano e, nesse sentido, a obra de Lefebvre (1991b) aparece, mais uma vez, iluminadora. O espaço concebido é percebido e vivido pelo corpo, que muitas vezes se fragmenta e se desapropria da noção de sujeito em condições de práticas brutais. Para o autor, “qualquer ‘projeto’ revolucionário hoje, utópico ou realista, deve ter em sua pauta a reapropriação do corpo, em associação com a reapropriação do espaço, caso pretenda evitar a banalidade sem esperança,” (LEFEBVRE, 1991b, p. 166-167, grifo do autor, tradução nossa).

Sennett (2008) em seu livro *Carne e Pedra*, ao contar a história da cidade por meio da experiência corporal de seus habitantes, mostra como a civilização ocidental capitalista não tem respeitado a diversidade dos corpos humanos. Tal fato pode ser notado na produção arquitetônica e urbanística. O espaço, no caso concebido, acaba por tolher as sensações, 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.

Aliados a esse fato, os meios de comunicação de massa, ao criarem uma barreira entre representação e realidade, evidenciam o que o autor chama de passividade dos corpos. Falsas experiências assistidas na tela do computador, da televisão ou do cinema funcionam como anestesia para a consciência corporal.

Navegar pela geografia da sociedade moderna requer muito pouco esforço físico e, por isso, quase nenhuma vinculação com o que está ao redor. [...] O viajante, bem como o telespectador, vivencia o mundo como uma experiência narcótica; o corpo se move de maneira passiva, anestesiado no espaço, para destinos estabelecidos em uma geografia urbana fragmentada e descontínua (SENNETT, 2008, p.17).

Desse modo, mais do que uma oposição entre o espaço vivido e o concebido, o autor fala de um corpo que parece estar aprisionado na cidade contemporânea. Como resgatá-lo? De que forma garantir-lhe a liberdade de movimento? É frente a essas questões que a Festa lefebvriana surge como proposta, em uma abordagem que se apoia na metáfora de Dionísio para elucidar o valor do gozo na sociedade em que os prazeres são reprimidos. A alusão à divindade grega surge em Lefebvre como a expressão da Festa, do encontro, do direito à vida coletiva na cidade.

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).

Voltar ao “reino sombrio de Dionísio” (LEFEBVRE, 1991b, p. 283, tradução nossa) significa, desse modo, recuperar o caráter espacial do corpo, tornando o espaço, de fato, vivido pelos homens. Esta é ainda a metáfora do retorno à capacidade de multiplicação dos corpos rumo ao corpo social. É a partir dessa ideia que a Festa surge como possibilidade de experiência espacial na cidade, de vivenciar o espaço urbano e apropriar-se dele. Trata-se, de certo modo, de uma perspectiva própria a um Lefebvre nietzschiano – embora sem o elitismo próprio do filólogo alemão – e que se soma à sua orientação de maior notoriedade: a de um dos mais expressivos representantes do neomarxismo francês, pois

se para Marx, Prometeu é a metáfora do capitalismo, enquanto invenção, trabalho, criatividade e renovação, na medida em que Prometeu desafia o Olimpo e rouba o fogo dos céus e é condenado a ter seu fígado, que se renova todos os dias, devorado por um abutre; na *Gaia Ciência* de Nietzsche, temos Dionísio enquanto epítome do prazer, do gozo e do sofrimento, da embriaguez e da festa (LIMONAD, 2003, p. 21).

Festejar na cidade: encontros, gozos e fruição

Além de fenômeno espacial, a Festa, em Lefebvre, revela a dimensão cultural-ideológica da cidade e aqui vale destacar a contribuição de Monte-Mór (2001), que, ao sintetizar a teoria do autor francês, fala da cidade como *locus* privilegiado da tríade formada pelo excedente coletivo, o poder político e a Festa. Nesse aspecto, é a cidade, ou melhor, seu núcleo original, que guarda as mais importantes instituições financeiras, as grandes empresas e os conglomerados econômicos. É também na cidade que as decisões são tomadas, as leis estabelecidas, que os habitantes participam da *polis* de forma mais ativa (ou pelo menos teoricamente teriam condições mais favoráveis para isso). E claro, é neste centro urbano, em seu núcleo, que se concentra a grande maioria dos espaços voltados para a fruição do tempo livre, do instante de “finalidade zero”, como bem é classificada a Festa por Jean Duvignaud (1983).

Diante deste quadro, é impossível não trabalhar aqui com um conceito dilatado de Festa, que abrange eventos e objetos culturais diversos e que põe em evidência o caráter socioespacial do fenômeno. Para além das festividades tradicionais e ricamente estudadas, estão os vários setores que envolvem a criação artística ou intelectual, assim como os produtos e serviços ligados à fruição e à difusão da cultura na cidade, bem como a sociabilidade que a vida urbana impõe.

Tal proposta, elaborada a partir das ideias lefebvrianas, não anula as teorias clássicas sobre a Festa, como será visto a seguir. Ao contrário, o diálogo entre as várias perspectivas reforça a ideia de Festa dilatada construída a partir do autor francês, principal referencial teórico deste trabalho. Os mesmos princípios das festividades estudadas pela Antropologia, Sociologia ou História prevalecem com a extensão da Festa à mais ampla gama de manifestações e objetos culturais. A apropriação que se faz aqui das teorias de Lefebvre não se constrói, portanto, a partir de oposições, mas se orienta pela soma das múltiplas camadas sobrepostas a serem descobertas.

Émile Durkheim (1960), por exemplo, embora não desenvolva exatamente uma teoria sobre a Festa, é um dos autores que mais avança nessa discussão e contribui para o diálogo que se pretende construir. Durkheim apresenta em sua obra clássica *As formas elementares da vida religiosa*, publicada originalmente em 1912, a descrição do ritual religioso totêmico na Austrália. Paixões intensas e desprovidas de controle pontuam a imagem construída pelo autor, na qual ruídos, gestos violentos e gritos intensificam o estado que manifestam.

A partir de Durkheim, pode-se apreender a relação existente entre o rito religioso e as festividades, pois, como afirma o autor, até mesmo as festas laicas têm características próprias da religião, uma vez que seus objetivos são “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).

Essa relação de intimidade entre o ritual religioso e a Festa, da qual fala Durkheim, pode ser constatada, em um primeiro nível, quando se observa os calendários festivos de várias cidades ao redor do globo e ao longo do tempo. Do Festival de Ganesha, na Índia, à *pessach* dos judeus em São Paulo; das Grandes Dionisíacas gregas à encenação da Paixão de Cristo na pernambucana Nova Jerusalém, percebe-se o quão próximo da Festa está o sagrado, o quanto essas duas dimensões se interconectam.

Quando apropriada pelo poder político, a religiosidade acaba por imprimir uma marca ainda mais expressiva no dia a dia dos sujeitos. Como relata Tinhorão (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.

Segundo o autor, “apenas a Igreja contribuía com cerca de um terço dos 365 dias do ano para atividades fora do trabalho” (TINHORÃO, 2000, p. 9), além dos feriados oficiais e civis, em que apenas os escravos exerciam algum tipo de atividade.

Essa dupla determinação, oficial e religiosa, em termos de oportunidade de cultivo do lazer por parte da população dos núcleos urbanos coloniais, tornou-se evidente ainda quando as primeiras vilas não passavam de pequenos aglomerados de gente ligada à administração europeia e de grupos de naturais da terra reunidos à volta dos colégios dos jesuítas (TINHORÃO, 2000, p. 7).

Em um segundo nível, a contribuição de Durkheim (1960) permite ainda reconhecer o que será chamado mais à frente de orgasmo social ou gozo coletivo, conceito fundamental para o entendimento da Festa. É a partir da aproximação entre ritual e Festa, elaborada pelo autor, que se atinge o fim comum a esses dois fenômenos: o *religare*. Ambos acabam por estreitar os

vínculos que unem o fiel ao seu deus, ao mesmo tempo que aproximam o indivíduo de seu grupo, uma vez que a divindade pode ser entendida como uma expressão figurada do social. Interpretada como um ato coletivo e fenômeno massivo, a Festa faz com que o homem seja transportado para fora de si, rumo ao divino e ao grupo, em tempos e espaços separados para isso, ou seja, tornados sagrados. É, desse modo, um tempo de aglutinação em que o conjunto prevalece à unidade.

Trabalhos posteriores a Durkheim também contribuem para o entendimento da relação entre o ritual religioso e a Festa, sobretudo no que diz respeito ao caráter coletivo de ambos. Em Bataille (1993), a intimidade proporcionada pelo ritual se estende para as relações que se dão entre o homem e o mundo que o cerca e, assim, a Festa é, em tempos de profunda dicotomia entre sujeito e objeto, acentuadamente entendida como mediação. “A festa é a fusão da vida humana. Para a coisa e para o indivíduo ela é o cadinho em que as distinções se fundem ao calor intenso da vida íntima” (BATAILLE, 1993, p. 45).

Mas é esse estado de “efervescência social” em Durkheim, ou seja, de participação do sujeito no processo coletivo, o que evoca gritos, danças, gestos violentos e cantos – elementos facilmente observados tanto em um culto afro, a exemplo da umbanda, como em um baile *funk* da periferia carioca. As duas manifestações têm mais em comum do que a apropriação localizada de uma cultura estrangeira. Suas interconexões vão além do fato de serem tipicamente urbanas e socialmente marginalizadas.

Os dois fenômenos têm sua origem no Brasil do século XX. A umbanda surgiu entre negros e mulatos pobres que habitavam o Rio de Janeiro e São Paulo, as duas maiores cidades do país. Foi nas primeiras décadas daquele século que o sincretismo entre o candomblé africano, o catolicismo, as crenças indígenas e o espiritismo kardecista se configurou como uma nova religião.¹ Já o movimento *funk* carioca nasceu da apropriação da música *soul* norte-americana pelos jovens da periferia em meados dos anos 1960 e 70.² Ambos são, desse modo, resultado da reelaboração cultural de grupos marginalizados na cidade moderna.

No entanto, o que sobressai nessa relação de proximidade entre o rito sagrado e a Festa é exatamente a superação das distâncias entre os indivíduos e/ou entre o adorador e a divindade. A “efervescência” está na reunião das galeiras nas quadras onde acontecem os bailes, simplesmente para dançar, cantar e,

¹ Para uma análise mais detalhada sobre a trajetória da umbanda no Brasil, bem como sua incorporação à identidade nacional, ver Queiroz (1989).

² Ver histórico sobre o *funk* no Brasil em Vianna (1988).

porque não, formar brigas entre gangues rivais. Está também na movimentação dos corpos em transe pelos terreiros ao som de atabaques, preces e cantos.

Desse modo, se a cidade é seu *locus* privilegiado e o que caracteriza tal fruição, como já foi discutido, é seu caráter coletivo, nada mais oportuno do que pensar a Festa como o elemento formador da sociabilidade urbana. Mais uma vez a Festa se expressa na vida cidadina através do convívio do sujeito com o outro, do encontro entre os diferentes. É seu caráter “inquietante”, a reunião massiva, que traz à tona sua essência, a saber: as relações sociais. A Festa é, portanto, fundamental para a vida na cidade, pois como aponta Lefebvre “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).

O orgasmo social

O encontro, o gozo e a fruição promovidos pela Festa levam à ideia do orgasmo social em Maffesoli (1985). O autor defende a existência de uma lógica passional que oferece as condições básicas para a permanência do corpo social. Como o próprio Maffesoli expõe, pode parecer paradoxal atribuir ao orgasmo o lugar de estrutura essencial para a sociedade. Afinal, ele é comumente encarado como uma “aberração bárbara”, que deveria ter sido domesticada à medida que o homem fosse se tornando um ser civilizado. Mas é esse orgasmo, a princípio anômico, 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. O “imoralismo ético” do qual fala o autor é o que dá solidez ao laço simbólico da comunidade.

Tais transgressões da ordem imposta exercem fascínio sobre a sociedade, pois nelas os sujeitos projetam satisfações e prazeres que não podem ser atingidos em condições de normalidade.

De algum modo, a festa é o conflito das paixões vivido de uma maneira homeopática. Recusar este procedimento, que pode assumir variadas formas, é expor-se a um retorno do recalcado e incentivar a explosão brutal e sanguinária. Ao resistir pontualmente às investidas do poder, ao transgredir as normas estabelecidas, a efervescência – com um alcance, ao longo termo, de natureza quase intencional – permite que a trama social, relaxada, volte a apumar-se; enfim, ela evoca, *contra* toda garantia externa, o que faz a especificidade e constitui característica básica de uma comunidade (MAFFESOLI, 1985, p. 111-112, grifo do autor).

Antes de avançar, contudo, é importante destacar que, apesar de a fonte seminal do conceito ter um caráter sexual, a orgia aqui trabalhada ultrapassa o instante erótico. Ela está lá, como também está presente neste momento do sexo o conceito de Festa discutido por autores como Duvignaud (1983), mas vai além disso e se expande. A orgia, aqui proposta, evoca o momento de sociabilidade por excelência, que proporciona o encontro do grupo, o que instiga o seu caráter festivo, aquele referente ao prazer coletivo.

Embora não use o termo orgia em seu estudo, Duvignaud descreve exatamente a Festa como este estado de subversão, que leva a uma dimensão fora do real e não pode ser confundida com o ritual no qual está inserida. Assim, a Festa, ou o orgiasmo que a induz e caracteriza, longe de ilustrar uma cultura, “contraria seus elementos e dela se destaca” (DUVIGNAUD, 1983, p. 32). É como no Carnaval brasileiro: tudo é permitido (ou pelo menos quase tudo, pois existe uma ordem orgiástica por trás da aparente confusão) até a quarta-feira de cinzas chegar. Durante os dias de folia, as ruas se enchem de homens travestidos e mulheres seminuas que se apropriam dos espaços públicos de forma completamente diferente da usual. É, portanto, por esses motivos que, segundo o autor, talvez fosse mais adequado indagar o que o homem procura corromper nessa experiência coletiva do que tentar aproximar e ilustrar uma determinada cultura a partir de tais momentos festivos.

Não é por acaso que, ao buscar o equilíbrio, o desregramento orgiaco é notavelmente marcado por manifestações de crueldade, erotismo exacerbado, bebedices e outras práticas recriminadas no dia a dia. Das bacanais gregas aos encontros de jovens de classe média nos clubes noturnos das grandes capitais contemporâneas, os mesmos elementos se destacam e podem ser observados. A diferença está no fato de que, em tempos de Festa midiaticizada, torna-se público o que acontece nesses espaços aos quais nem todos têm acesso. O orgiasmo não precisa mais ser escondido ou mascarado. Ao contrário, exhibe-se em cores ber-rantes para as lentes de artistas e multiplicam-se pelos meios de comunicação.

O sucesso de sites de fotógrafos especializados em divulgar o que se passa na noite *underground*³ das principais cidades do mundo parece comprovar o interesse social por esse aspecto do orgiasmo, ainda que sob uma ótica *voyeur*. O fotógrafo norte-americano Merlin Bronques pode ser considerado um dos precursores desse fenômeno. Em 2004, ele lançou na internet o blog *lastnightsparty.com*, com fotos de festas realizadas na cidade de Nova York. Desde então, o endereço eletrônico já publicou imagens registradas em

³ Embora o termo *underground* remonte à contracultura dos anos 1960, nesse aspecto, a definição se aproxima mais do fenômeno cultural jovem e urbano que tem sua exacerbação nas grandes metrópoles da década de 1990. Ver mais em Palomino (1999).

diversas partes do mundo, como Amsterdã, Berlim, Toronto, Paris, Buenos Aires e São Paulo.

O que em um primeiro momento lembra o colonismo social, próprio de jornais impressos, revistas e sites de celebridades, revela-se um território bastante particular ao olhar mais cuidadoso. Pelas lentes de Bronques e outros tantos fotógrafos que registram esse tipo de Festa, o que se vê são pessoas anônimas que se misturam a gente conhecida em um intenso desregramento orgíaco. As imagens não trazem legendas fazendo distinção entre os sujeitos, dando-lhes nomes, sobrenomes e funções sociais. Em detrimento das poses estáticas típicas das colunas sociais, as fotos optam por evidenciar o movimento dos corpos, quase sempre distantes do comportamento esperado pela ordem civilizadora.

No Brasil, vários sites que se dedicam a exibir imagens de Festas realizadas no circuito *underground* foram criados nos últimos anos. No ar desde maio de 2009, o *partybusters.org* é um exemplo desse tipo de endereço eletrônico que permite visualizar as imagens registradas no Rio de Janeiro por um grupo de amigos que organizam eventos com nomes como *Prafrentex 90's*, *Battles*, *Shout* e *A Grande Roubada*. (Imagens 01, 02, 03 e 04).

Encontros, gozos e fruição em quatro tempos:



01

Foto: PartyBusters.org/ Eduardo Magalhães



02

Foto: PartyBusters.org/Gabriel Bittencourt



03

Foto: PartyBusters.org/Eduardo Magalhães



04

Foto: PartyBusters.org

Em certa medida, tais cenas não deixam de revelar o confinamento imposto ao gozo pelo espaço abstrato, pela especialização e fragmentação próprias das representações espaciais que pousam sobre o território. São imagens que elucidam a pulsão orgíaca da Festa, ainda que o espaço abstrato se mantenha “[...] duplamente castrador: ele isola o falo, projetando-o para fora do corpo, fixando-o no espaço (verticalidade), colocando-o sob a supervisão do olho. O visual e o discursivo são reforçados (ou contextualizados) no mundo dos signos” (LEFEBVRE, 1991b, p. 310, tradução nossa).

Do cotidiano à Festa

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. É a partir desse momento que o cotidiano, antes prenhe de valores, passa a ser 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).

Fenômeno característico da burguesia, o cotidiano, em Lefebvre, pode ser compreendido ainda como tudo aquilo que permanece quando se subtrai do vivido todas as atividades especializadas, elimina-se da vida suas especificidades. Trata-se de um conceito fugidio, pois é praticamente impossível abster-se de todas as qualificações e, mesmo em sua porção mais trivial, elas estão presentes (MONTE-MÓR, 2006a).

Como mostra Velloso (2007), em sua leitura sobre Lukács, Lefebvre e Benjamin, o termo “vida cotidiana” nasce das transformações ocorridas nas relações sociais a partir do século XVIII, quando a ruptura entre vida social e familiar ganha contornos mais explícitos. Particularmente em relação ao espaço, é nesse período que se pode perceber a emergência da esfera do privado, criando sua distinção da vida pública. A privacidade é uma das grandes descobertas do novo tempo burguês, como aponta também Rybczynski. “A casa e os seus moradores haviam mudado, física e emocionalmente; ela deixa de ser um local de trabalho, diminuíra em tamanho e, o que é mais importante, tornara-se menos pública” (RYBCZYNSKI, 1996, p. 87).

Uma passagem em Mumford (1961) é bastante esclarecedora e elucidativa dessa ideia lefebvriana. Ao falar sobre o caráter não social da rotina metropolitana, o autor compara a cidade às feiras internacionais, exemplos de padronização dos prazeres, comercializados conforme o lucro máximo.

A sua rotina [da metrópole] é subordinada à exibição e à venda de bens. Mas a feira tem duas faces, negócio e prazer; e, enquanto o negócio toma uma forma mais abstrata, com maior ênfase na manipulação, na regularidade, no mecanismo monetário, na disciplina matemática, a necessidade de alívio compensador torna-se maior. Os prazeres tradicionais da feira – prestidigitadores, acrobatas, jogadores, espetáculos extraordinários, licença sexual de toda sorte – deixam de ser esporádicos: também essas coisas passam a fazer parte da rotina metropolitana. A própria metrópole pode ser descrita como uma Feira Mundial em funcionamento contínuo (MUMFORD, 1961, p. 282).

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, ao mesmo tempo em que também é 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). Mas, se a cotidianidade confere à Festa um caráter residual e a relega à vida privada e familiar, restringindo os privilégios da praça pública (BAKHTIN, 2008), como considerar qualquer possibilidade oferecida pelo gozo?

Novamente, as respostas para tal questão parecem disponíveis nos mesmos autores que levam a esse debate. Indestrutível, o princípio da festa popular, “embora reduzido e debilitado, [...] continua a fecundar os diversos domínios da vida e da cultura” (BAKHTIN, 2008, p. 30). Apesar de se disseminar por todas as dimensões da modernidade, é o cotidiano que detém o germe da transformação (LEFEBVRE, 1991a). A alienação deflagrada pelas relações capitalistas de produção pode, assim, ser vencida na própria vida cotidiana e é esse aspecto um dos grandes avanços trazidos por Lefebvre à teoria social crítica.

Como em Michel de Certeau (1998), é no cotidiano que os sujeitos têm a capacidade de se apropriarem dos espaços e fugirem da dominação da razão técnica. É a vida cotidiana, portanto, um espaço de gestação de processos alternativos à dominação moderna, sobretudo no que diz respeito aos sujeitos oprimidos. É na invenção de um cotidiano, onde estão as recepções anônimas e as culturas ordinárias, que os sujeitos são capazes de se constituírem protagonistas do jogo social. O cotidiano surge, desse modo, como um espaço de possibilidades, espaço vivido. É nele que está a alienação da vida moderna, mas também é a partir dele que a consciência e, conseqüentemente, a participação pode emergir.

Para além da finalidade zero

Como concluir esta caminhada em direção ao orgiasmo social a não ser assinalando que ele se enraíza em outra concepção do tempo? O tempo do produtivismo, é fato, mostra-se, para dizer em poucas palavras, linear e progressista. Trata-se sempre de conquistar um amanhã promissor ou atingir “mundos dissimulados” que encerram a “verdade” de nosso mundo. O orgiasmo, ao contrário, que é a um só tempo contenção e excesso, assim como dispêndio, perde-se no presente, esgota-se no instante. Assim, não opera sobre um futuro hipotético ou sobre um passado duvidoso. A fascinação passional é sempre pontual, ainda que esta pontualidade possa repetir-se num ciclo sem fim (MAFFESOLI, 1985, p. 44, grifos do autor).

A reflexão de Maffesoli aponta, mais uma vez, para uma questão já levantada aqui: a relação entre a não-finalidade e o tempo livre, a orgia, enfim, a Festa. Além disso, ao falar sobre esse tempo, dominado pela fascinação que se esgota no instante, o autor toca em outros dois conceitos fundamentais para a Festa vista como a dimensão cultural do urbano: o efêmero e a sedução.

A Festa como espaço privilegiado da sedução ganha força surpreendente na sociedade capitalista e tem esta dimensão cada vez mais acentuada. Em seu estudo, Baudrillard (2004) trabalha com a sedução como algo inevitável, que se estabelece na relação entre os sexos e domina todo o sistema social. A sedução, para o autor, é da ordem do feminino, uma vez que somente o feminino é capaz de encarnar essa “continuidade e essa disponibilidade utópicas” que o conceito evoca. É também exatamente por isso que, na sociedade contemporânea, os objetos, os bens, os serviços, as relações passam a ser sexualizados à maneira feminina, ou seja, ganham “essa qualidade imaginária do feminino de estar disponível, à mercê, nunca retrátil, nunca aleatório” (BAUDRILLARD, 2004, p. 34).

Essa sexualização feminina do mundo é bastante esclarecedora e ajuda a pensar algumas condições referentes à Festa, sobretudo quando se trata de estudos que buscam denunciar a perda de características originais de determinados ritos. Considerando, por exemplo, a questão da publicidade que se apropria de praticamente toda a vida cultural contemporânea, pode-se notar que até mesmo as manifestações mais tradicionais passam a ser embaladas para a venda e para o comércio rápido e fácil.

Para além da interpretação mais rotineira, que diria se tratar de uma perda da autenticidade de tais manifestações, o estudo de Baudrillard permite caminhar por outra trajetória, ao estabelecer que a distinção entre o autêntico e o artificial é sem fundamento quando se trata do espaço de sedução feminino. “Não é exatamente o feminino como superfície que se opõe ao masculino como profundidade; é o feminino como indistinção da superfície da profundidade. Ou como indiferença entre o autêntico e o artificial” (BAUDRILLARD, 2004, p. 16). Assim, seria possível dizer que não é exatamente a sedução que retira dos objetos a sua aura, mas sim que, neste nível, esta questão não tem mais sentido, pois superfície e profundidade estão diluídas e formam um todo. Esta ideia também é bastante oportuna para pensar a questão da produção do espaço a partir das manifestações culturais, como será visto mais adiante, uma vez que a crítica geralmente cai sobre o aspecto espetacular e artificial dos espaços renovados da cidade.

Baudrillard vai trabalhar ainda a oposição radical entre sedução e produção, num jogo em que, sempre e em toda a parte, a produção procura exterminar a sedução, com o intuito de implantar-se sobre a economia única das relações de forças e desejo. Contudo, a sedução é mais forte que a produção, “[...] ela não é a primeira em termos de causa e efeito, em termos de sucessão; porém, é mais poderosa que todos os sistemas de produção – de riquezas, de sentido, de deleites... e todos os tipos de produção lhe estão, talvez, subordinados” (BAUDRILLARD, 2004, p. 27). É nesse momento que surge uma hipótese conciliadora, que rompe com a oposição entre o tempo livre e o trabalho, elementos não necessariamente contraditórios como pode parecer em um primeiro instante.

Como se vê em Lipovetsky (2008), a sedução é, por ofício, uma lógica racional que inclui o cálculo, a técnica, a informação e a razão produtiva e instrumental. Em sua pesquisa sobre o processo de difusão das modas, o autor acaba por mostrar que a sedução é uma forma de produção no mundo contemporâneo, uma vez que a sociedade centrada na expansão das necessidades é, antes de qualquer coisa, um modelo de sociedade que reordena a produção e, conseqüentemente o consumo, sob a lei da “*obsolescência*, da *sedução* e da *diversificação*”. Desse modo, um dos maiores paradoxos da sociedade capitalista é o fato de que

[...] quanto mais a sedução se manifesta, mais as consciências aderem ao real; quanto mais o lúdico prevalece, mais o ethos econômico é reabilitado; quanto mais o efêmero ganha, mais as democracias são estáveis, pouco dilaceradas em profundidade, reconciliadas com seus princípios pluralistas (LIPOVETSKY, 2008, p. 14).

É em Lipovetsky também que se pode perceber o outro elemento que aqui é considerado fundamental para a compreensão da Festa, a saber, o efêmero. O autor trabalha o conceito a partir da ideia do universo da moda, inicialmente restrito à criação da indumentária, mas que logo se expande para todas as relações contemporâneas da vida coletiva. A moda não é algo que pertence a todas as épocas, nem mesmo a todas as civilizações. Ela apresenta um começo localizável na história: somente a partir do final da Idade Média é possível reconhecer a ordem própria da moda, ou seja, o culto às fantasias e às novidades, a instabilidade e a temporalidade efêmera.

Durante esta fase inaugural, o vestuário foi que encarnou mais ostensivamente o processo das inovações formais aceleradas e espetaculares. Nesse

período, contudo, “o ritmo precipitado das frivolidades”, para utilizar aqui a descrição feita pelo próprio autor, permanecia restrito a grupos aristocráticos que monopolizavam o poder de iniciativa e criação. Contudo, esse momento pode ser visto como a virtualidade de uma etapa seguinte, que se estabelece no século XX, e que faz alastrar a lógica da moda para além da produção e consumo da indumentária. Denominada pelo autor de era da “moda consumada”, é nesse instante que o sistema atinge seu ápice e passa a governar boa parte da vida social.

Onde começa, onde termina a moda, na era da explosão das necessidades e da mídia, da publicidade e dos lazeres de massa, das estrelas e dos sucessos musicais? O que não é, ao menos parcialmente, comandado pela moda quando o efêmero ganha o universo dos objetos, da cultura, dos discursos de sentido, quando o princípio de sedução reorganiza em profundidade o contexto cotidiano, a informação e a cena política? [...] todas as classes são levadas pela embriaguez da mudança e das paixonites, [...] É a era da *moda consumada*, a extensão de seu processo a instâncias cada vez mais vastas da vida coletiva. Ela não é mais tanto um setor específico e periférico quanto uma *forma* geral em ação no todo social (LIPOVETSKY, 2008, p. 155, grifos do autor).

Dessa forma, é possível perceber que a relação estabelecida pelo autor quanto aos processos de criação, difusão e consumo de moda, é a mesma tomada aqui como base para pensar a ideia de Festa na vida coletiva contemporânea. A dimensão cultural, ou da Festa em sua expressão mais dilatada, e a expansão de suas características para além do simples ritual é uma condição que pode ser frequentemente observada. Basta reconhecer que boa parte da atual produção cultural se alimenta da necessidade constante de renovação, é produzida e circula de acordo com as regras das inovações e da obsolescência periódica. Tal efemeridade está nos festivais que tomam conta dos espaços públicos; nas manchetes de jornais que, ora elegem um determinado fenômeno, ora o colocam no ostracismo; no cenário urbano que se dinamiza conforme o flutuar das modas. “Como nos vídeos, a cidade se fez de imagens saqueadas de todas as partes, em qualquer ordem. Para ser um bom leitor da vida urbana, há que se dobrar ao ritmo e gozar as visões efêmeras” (CANCLINI, 1996, p. 133).

Tais considerações sobre a Festa contemporânea não excluem os pontos fundamentais levantados até então sobre o fenômeno: a Festa como dimensão cultural da cidade e seu forte poder agregador, capaz de unir os corpos

em uma efervescência orgíaca. Pelo contrário, é partindo do diálogo possível entre todas essas ideias que se atinge e pode-se reafirmar o caráter espacial e regenerador da Festa, principal interesse dessa investigação.

Como se viu, essa espacialidade se dá pela experiência corpórea dos sujeitos, fenômeno intimamente ligado à Festa, ao encontro orgiástico, à efervescência social. A relação com o espaço se faz presente no instante de sua apropriação, quando o corpo se estende para além de seus limites. Assim, 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).

É a partir de tudo isso que surge a proposta de dilatação do objeto aqui estudado para além das festividades e do momento de fruição. A Festa da qual se falou é também a celebração do boi em Parintins, os excessos dos *cowboys* à brasileira em Barretos e a irreverência das galeras *funk* nos bailes cariocas, só para citar algumas das ilustrações aqui usadas na tentativa de formar um panorama das festividades contemporâneas. Mas não é só isso. Ou melhor, é mais que isso. A dilatação da Festa proposta envolve a dimensão cultural do espaço urbano, entendido aqui como uma ampla gama de atividades artísticas e intelectuais cada vez mais impregnadas pelo aspecto econômico.

Além disso, a Festa, no sentido discutido neste trabalho, tem nesses fenômenos ilustrativos sua forma de manifestação, mas é, sem dúvida, reveladora de algo maior. Tamanha efervescência pode ser, muitas vezes, sinônimo de ameaça ao poder instituído. Nesse caso, 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.

Pelo corpo (em Festa) na cidade:



05. Marcha da Liberdade, Belo Horizonte, Junho de 2011.



06. Marcha da Liberdade, Belo Horizonte, Junho de 2011.

Fotos: Priscila Musa

Festa e poder

“A praça é do povo! como o céu é do condor”
(Castro Alves)

*“A praça Castro Alves é do povo
Como o céu é do avião”*
(Caetano Veloso)

Manhã de quinta-feira, 4 de março de 2010. É inaugurada em Belo Horizonte a Cidade Administrativa do Estado de Minas Gerais. Cerca de oito mil pessoas participaram do evento. Entre elas, políticos, artistas e personalidades de diversas partes do país. Das homenagens que marcaram a inauguração da nova sede – como a menção aos operários da obra e ao autor do projeto, o arquiteto Oscar Niemeyer, uma se destacou: o discurso do então governador Aécio Neves. Como ápice da Festa, ele não poderia deixar de se pautar por elementos que fizessem referência à trajetória do presidente Tancredo Neves, político que dá nome ao complexo de prédios públicos e que completaria 100 anos na ocasião.

Últimos dias de 1750, início de 1751. São celebradas em diversas vilas coloniais brasileiras as exéquias de D. João V, sob cujo reinado foram 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, foram pendurados dísticos lembrando a “efemeridade da vida” e a “fatuidade da glória terrena”. A Festa de caráter barroco tinha como objetivo exaltar a monarquia e trazer o sentimento de luto aos súditos da colônia, mesmo estando o corpo do soberano homenageado a milhas de distância das terras onde aconteciam os festejos.

As duas cenas descritas apresentam em comum algo mais do que o cenário das Minas Gerais. Embora com uma distância de mais de dois séculos e meio entre elas, ambas explicitam a relação que se estabelece entre a Festa e o poder. Nos dois casos, o poder político é o sujeito definidor de como, onde, quando e, principalmente, o que deve ser celebrado. Tanto nas exéquias

barrocas como no Hino Nacional interpretado pela cantora Fafá de Belém durante a cerimônia de inauguração da Cidade Administrativa, pode-se notar claramente a celebração do poder em um momento no qual a figura da autoridade está ausente, ainda que simbolicamente. Nas exéquias, o rei havia morrido e o trono estava momentaneamente vazio. Na nova sede do governo mineiro, tudo leva à memória de um líder que já não existe, mas que tem seu poder perpetuado e reforçado diante de todos.

Mais relevante ainda é o fato de que a Festa serve ao poder como instrumento de legitimação. É ela que permite ritualizar a relação cotidiana que se dá entre a massa e a autoridade que a governa. A Festa funciona como uma espécie de dramatização, meio pelo qual, segundo Da Matta (1983), é possível tomar consciência do mundo e dar um sentido a 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. “[...] É por meio do rito que se podem atualizar estruturas de autoridade, 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).

Em função disso, cabe aqui discutir alguns aspectos da relação que se estabelece entre a Festa e o poder, em especial, aquele que emana da autoridade política. O foco permanece sendo a cidade, sua arquitetura, suas ruas, o tecido que a envolve, encobre e revela. Afinal, a cidade 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.

Tais discussões levam a outros questionamentos. Seria complicado, por exemplo, falar em poder, Festa e cidade sem tentar compreender o que é a cidade contemporânea, bem como sua posição historicamente dicotômica frente ao campo. Trata-se, de certa forma, de um embate, no qual um meio tenta se sobrepor ao outro e, assim, exaltar seu poderio. Pelo menos é sob essa ótica que boa parte dos estudos enxerga a dualidade cidade-campo, como será visto a seguir.

Do mesmo modo, a relação entre cidade, Festa e poder é capaz de remeter à condição da cidade como palco e objeto pelo qual se luta, a uma batalha pelo direito à vida urbana. Como o elemento principal desta história é

a Festa, a discussão se aterá a esse recorte e, nesse caso, será possível observar que não são raros os exemplos em que o poder instituído procura dominar o gozo coletivo, impondo-lhe regras de domesticação.

A cidade e a Festa: implodindo e explodindo conceitos

Com cada atravessar de rua, como o ritmo e a multiplicidade da vida econômica, ocupacional e social, a cidade faz um contraste profundo com a vida de cidade pequena e a vida rural no que se refere aos fundamentos sensoriais da vida psíquica. A metrópole extrai do homem, enquanto criatura que procede a discriminações, uma quantidade de consciência diferente da que a vida rural extrai (SIMMEL, 1987, p. 12).

O trecho da importante obra de Georg Simmel, escrito pelo sociólogo alemão no início do século passado, é revelador de um processo que já há algum tempo havia se instalado pelas principais cidades da Europa. A dicotomia entre a cidade e o campo se acentuava à medida que a economia monetária era fortalecida e, conseqüentemente, essa distinção poderia ser observada no comportamento dos habitantes. Frente à profusão de imagens pela qual era bombardeado, o homem urbano desenvolvia o que o autor descreve como atitude *blasé*, fenômeno psíquico caracterizado pela indiferença a estímulos. Próprio da vida urbana, o comportamento *blasé* contrastava com a mentalidade rural, dada por um ritmo mais calmo, ainda não saturado pelas mensagens próprias da cidade.

É possível afirmar que a cidade descrita por Simmel não é mais a cidade do homem contemporâneo, assim como o meio rural relatado pelo autor está um tanto quanto distante da realidade que é apresentada pelo século XXI. Uma análise mais rigorosa da “vida mental” na cidade contemporânea talvez possa, inclusive, esclarecer o que aqui, a princípio, surge como uma hipótese. É bem provável que, assim como mudanças profundas parecem ter servido para diminuir os contrastes entre cidade e campo na contemporaneidade, a vida psíquica de seus habitantes também tenha se deixado influenciar pelo modo de operação próprio de cada espaço inicialmente oposto.

Certamente, o nível de complexidade que exige tal abordagem não é tarefa para este trabalho, que se limita a compreender ou, pelo menos, levantar a questão dialógica entre a Festa e a vida cidadina. No entanto, é fundamental que a discussão compreenda ao menos parte dessa trajetória, principalmente, aquela que se propõe a refletir acerca deste objeto no mínimo fugidio: o urbano contemporâneo. Para isso, mais uma vez será tomado como base conceitual o

trabalho do sociólogo francês Henri Lefebvre (2008a), para quem o urbano é um fenômeno complexo e multidisciplinar, impossível de ser esgotado.

Em 1970, ao escrever *A revolução urbana*, Lefebvre apresenta o urbano como um “objeto virtual”, algo em gestação na cidade de seu tempo. Assim como o espaço, a sociedade que o habitava também estava em configuração e só poderia ser percebida com clareza ao fim de um processo ainda em curso, uma verdadeira fase crítica que necessitava ser ultrapassada.

Para entender a sociedade urbana apresentada pelo autor, é fundamental trazer à discussão o conceito de implosão-explosão

[...] (metáfora emprestada da física nuclear), ou seja, a enorme concentração (de pessoas, de atividades, de riquezas, de coisas e de objetos, de instrumentos, de meios e de pensamento) na realidade urbana, e a imensa explosão, a projeção de fragmentos múltiplos e disjuntos (periferias, *subúrbios*, residências secundárias, satélites etc.) (LEFEBVRE, 2008a, p. 24, grifo do autor).

É essa ideia, a princípio dicotômica, que vai levar à uma compreensão do urbano como espaço de diluição das fronteiras entre o centro e o periferia. Parece possível considerar que o fim da dualidade está nesse processo de implosão-explosão, pois é ele que permite imiscuir unidades antes isoladas. Ao explodir para além de sua centralidade original, a cidade transfere para suas excrescências o *modus operandi* que a governa, bem como reproduz suas particularidades no espaço que não lhe pertence.

Inicialmente as diferenças se colocam em relevo? É possível que sim. O centro implodido passa a ser sinônimo de riqueza e a periferia revela-se território da falta. Mas é esse terreno que vai possibilitar o florescimento de uma nova realidade, mais complexa do que a anterior e não menos cheia de significados e formas de experimentar o espaço.

No estudo de Lemos (1994) sobre a cidade de Belo Horizonte, percebe-se claramente esse processo histórico de fragmentação das centralidades e o surgimento de novos espaços de concentração. A autora revela a movimentação das centralidades culturais no espaço urbano: da Rua da Bahia, no início do século XX, com seus cinemas, bares e teatros; até os atuais shoppings estrategicamente distribuídos pela malha da capital mineira.

Entre as imagens fragmentadas do *continuum* urbano, a implantação de *shoppings* em Belo Horizonte anuncia espacialidades onde são possíveis as

novas formas de socialidade. Nesses centros especializados de comércio, seus espaços atuam como verdadeiras galerias, onde o *footing*, e encontro, têm os seus destaques. (...) Criando um santuário da mercadoria, o *shopping* frequentemente é transmutado em lugar de encontro, espaço de *flanêurie* (LEMOS, 1994, p. 47, grifo do autor).

O caso dos shopping centers é bastante emblemático desse fenômeno de produção de centralidades múltiplas no espaço. Em 1979, a capital mineira teve seu primeiro shopping inaugurado: o BH Shopping – empreendimento conhecido por seu comércio de luxo e que sempre teve como alvo as camadas mais ricas. Localizado na Zona Sul da cidade, pode-se dizer que o shopping não apenas respondeu a uma demanda gerada por consumidores que há algum tempo já haviam se distanciado do Centro, como acabou por fomentar a ocupação do seu entorno.

É interessante notar que somente mais tarde, em 1991, a cidade recebeu outros três novos centros comerciais do tipo: os shoppings Cidade, Del Rey e Minas. Localizados nas regiões do Centro, Pampulha e Cidade Nova, respectivamente, esses empreendimentos são exemplos de como “a implantação dos *shoppings* acompanha a segmentação da expansão urbana” (LEMOS, 1994, p. 48, grifo do autor).

Atualmente, é possível notar que o processo se intensifica. Ainda tomando como exemplo a cidade de Belo Horizonte e os shoppings distribuídos ao longo de seu tecido urbano, observa-se que a diluição de fronteiras entre centro e periferia, no que diz respeito à oferta de espaços e produtos, se acentua. A implosão prossegue com o surgimento de novos centros de compras de pequeno ou grande porte, seja no centro original, seja em sua área expandida. Em 1996, foi inaugurado o Diamond Mall, shopping que, em 2004, passou por ampliação para abrigar mais de 200 lojas, academia de ginástica e cerca de 1.100 vagas de estacionamento. Também em 2004, foi a vez do Pátio Savassi abrir suas portas, empreendimento localizado na Zona Sul da capital, que recebe aproximadamente 25 mil pessoas por dia.

Na periferia explodida, o germe do urbano também se dissemina. Bairros distantes do Centro agora compõem o circuito de grandes redes de compras. O Via Shopping, no Barreiro, e o Shopping Norte, em Venda Nova, são apenas dois exemplos de empreendimentos que passaram a fazer parte da paisagem urbana nos últimos anos.

Em Contagem, área conurbada à capital, o ItaúPower Shopping foi construído no terreno onde ficava a antiga fábrica de cimentos Itaú Portland,

fechada em 1973 e implodida em 1998 para dar lugar ao novo centro comercial. Caso emblemático, o shopping representa como espaços industriais – projetados para serem externos às centralidades urbanas – atualmente se inserem ao tecido da cidade e ganham novos usos. Inaugurado em 2003, o shopping faz parte de um complexo de lojas, o ItaúPower Center, com outros três empreendimentos: dois supermercados e uma loja de construção e bricolagem. No total, o complexo recebe um público mensal de três milhões de pessoas. Além de ser o único shopping de grande porte de Contagem – cidade com mais de 600 mil habitantes, de acordo com o Censo realizado em 2010 –, o ItaúPower está localizado próximo ao limite do município com a capital, o que acaba por atrair a população de bairros de Belo Horizonte, como Camargos, Santa Maria e toda região do Barreiro (Imagem 07).



07.

Da antiga indústria, apenas as torres:
ItaúPower Shopping, Contagem.

Foto: Karine Saidler

São essas imagens que permitem a visualização do fenômeno de implosão-explosão anunciado por Lefebvre como o indutor de um processo que acaba por imiscuir unidades antes isoladas, ou pelo menos diminuir as distâncias postas entre elas. Quando se volta para as cidades contemporâ-

neas, é possível enxergar as mesmas partes implodidas e explodidas das quais fala o autor, as centralidades e as policentralidades descritas por ele. Afinal, ao mesmo tempo em que as grandes cidades continuam a agregar em seus centros a maioria dos serviços e lazeres, é também impossível negar a importância de espaços insurgentes, cada vez mais comuns nas áreas suburbanas e originalmente periféricas.

Ruralidades urbanas

Se os limites entre centro e periferia na cidade contemporânea parecem cada vez mais tênues, o mesmo tende a acontecer com a relação tradicionalmente dicotômica que se estabelece sobre a cidade e o campo. De espaço subjugado ao poder controlador da cidade, o campo tem ganhado cada vez mais destaque na literatura especializada. Sua posição nesse contexto tem sido, no mínimo, reavaliada. Para além de uma perspectiva linear e progressiva, que propunha o urbano como futuro a ser alcançado, as ruralidades se impõem com força cada vez maior, demarcam seu território e reconfiguram a experiência na cidade. De igual modo, o germe da cidade se alastra por todo o espaço e é impossível falar de uma experiência no campo isenta de qualquer influência da vida citadina.

Observando essas alterações presentes na realidade social, Graziano da Silva (1999) já questionava, nas décadas finais do século XX, a tradicional noção de rural. Para ele, o rural havia deixado de ser o lugar da produção agrícola, surgindo diversas formas de complementação de renda e atividades no campo. Esse “novo rural”, como classifica o autor, dá-se pelo avanço do capitalismo em todos os setores e tem como objetivo atender à crescente demanda de consumo.

A extensão das condições industriais à agricultura, pecuária e outras atividades econômicas do campo certamente não se realizou de forma homogênea, segundo Graziano da Silva (1982). Do mesmo modo, também não se distribuíram igualmente pelo espaço as imagens articuladoras desse “novo rural”, como casas de campo próximas a centros urbanos, equipamentos de turismo rural ou propriedades produtoras de artigos voltados para um público mais sofisticado, como os produtos orgânicos ou iguarias culinárias que abastecem os restaurantes dos grandes centros, a exemplo de “fazendas” de cogumelos ou rãs.

Mas o processo observado pelo autor, para além de redefinir a posição do rural, torna explícito que a reflexão sobre a relação cidade-campo só é possível

a partir de uma análise do urbano contemporâneo. Como bem lembra Carlos (2007, p. 104), “[...] cidade e campo se diferenciam pelo conteúdo das relações sociais neles contidas, sendo que estas relações, atualmente, ganham conteúdo em sua articulação com a construção da sociedade urbana [...]”. Afinal, enquanto nas primeiras décadas do século XX, o país era caracterizado por uma sociedade rural, que tinha o campo como lugar de produção econômica e reprodução da força de trabalho, transformações ocorridas ao longo dos anos seguintes mudaram brutalmente a distribuição populacional no Brasil. A atratividade migratória exercida pelos grandes centros urbanos fez com que o país chegasse ao ano de 2010 com 84,4% de sua população residindo em cidades. Os dados revelam uma nova configuração espacial da sociedade brasileira, se comparados aos números divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no levantamento censitário de 1940. Àquela época, 31,3% da população morava em cidades, o que correspondia a 12,8 milhões de habitantes.

O intenso processo migratório pelo qual o país passou nas últimas décadas contribui para o entendimento desse fenômeno de “urbanização do rural”, uma vez que as cidades expandiram suas fronteiras físicas, alterando sua mancha urbana, devido ao inchaço populacional. Mas, de igual maneira, o mesmo quadro ainda proporciona o que se pode chamar de “ruralização do urbano”, já que o modo de vida do campo também invadiu a cidade, ampliando o diálogo entre esses dois territórios, em detrimento de sua dicotomia.

Nesse aspecto, o conceito de “urbanização extensiva”, elaborado por Monte-Mór (1994) é bastante esclarecedor. Usando como exemplo o caso brasileiro, o autor fala de uma urbanização que ocorre para além das cidades, carregando consigo elementos próprios de uma vida citadina e integrando lugares remotos. Trata-se de um processo espacial, que ocorre por meio da expansão da base material e das relações sociais de produção.

O tecido urbano, no Brasil, teve sua origem na política territorial ao mesmo tempo concentradora e integradora dos governos militares em sequência à centralização e expansionismo do período Vargas e às ações de interiorização do desenvolvimento Juscelinista. O velho binômio “Energia e Transporte” transformou-se nos anos 70 em investimentos em infraestrutura (rodovias, hidrelétricas), comunicações, serviços financeiros, entre outros.

[...]

A partir dos anos setenta, a urbanização estendeu-se virtualmente ao território nacional integrando os diversos espaços regionais à centralidade urbano-industrial que emanava de São Paulo, desdobrando-se na rede de metrópoles regionais, cidades médias, núcleos urbanos afetados por grandes projetos industriais e atingindo, finalmente, as pequenas cidades nas diversas regiões, em particular onde o processo de modernização ganhou dinâmica mais intensa e extensa (MONTE-MÓR, 2006, p. 10-11).

Em sua distinção acerca das funções substantivas e adjetivas dos termos cidade, campo, urbano e rural ou autor contribui ainda para o caráter dialógico do urbano contemporâneo. Desenvolvendo-se em relações ao mesmo tempo antagônicas e complementares, os elementos substantivos cidade e campo deram origem às qualificações urbano e rural, respectivamente. Tomando Lefebvre como referência, o autor observa que, com a industrialização e a subordinação ao modo de produção e acumulação capitalista,

[...] os conceitos de cidade e campo não mais exprimem realidades concretas e reconhecíveis integralmente no espaço social contemporâneo. A substantivação do qualificativo *urbano*, representando a realidade urbano-industrial atual, passa assim a significar o terceiro termo da tríade dialética, a síntese da contradição cidade-campo (MONTE-MÓR, 2007, p. 99, grifo do autor).

É fato, portanto, que não cabe ao conceito de ruralidade a oposição ao modelo urbano. Até mesmo porque ambos, urbano e rural, não se comportam mais como categoria analítica homogênea, se é que um dia puderam ser completamente assim classificados. Diante desse impasse é que surge a ideia de espaço *continuum* para elucidar a relação entre campo e cidade. A dicotomia é substituída por uma espécie de escala de gradação, que vai de um ponto ao outro sem linhas de contraste bem definidas.¹

Assim, não é possível dizer que o campo foi completamente absorvido pela cidade. Basta observar a paisagem urbana das metrópoles brasileiras para identificar modos e modas do campo, denunciando sua subsistência e, até mesmo, (re)valorização. Também é fato que qualquer proposta que clame por uma ruralização ancorada em questões formais, como a baixa densidade

¹ Ver estudo de Sathler (2006). Além de trazer as principais e primeiras obras que discutem a ideia de espaço *continuum* na relação entre campo e cidade, o autor reflete sobre a necessidade de se levar em conta a não aplicabilidade do termo a diversas regiões do mundo. A existência de áreas rurais remotas em países de baixo índice de desenvolvimento é um dos fatores que colaboram para a permanência da dicotomia.

populacional de certos municípios, é limitadora e pouco compreende o conteúdo do urbano contemporâneo. Os limites impostos pelas prefeituras através dos zoneamentos, a atividade econômica desenvolvida, a densidade, todos são dados importantes, mas insuficientes para determinar a urbanização de um território. O fenômeno escapa a essas variáveis e surge de forma mais intensa nos modos de vida, questões intangíveis e impossíveis de serem mensuradas exclusivamente por uma abordagem quantitativa, mas que necessitam de um olhar atendo ao diálogo entre cidade e campo, bem como sua síntese urbana.

Festas rurais no Brasil urbano

A Festa, objeto deste estudo, é um fenômeno prenhe do que é chamado aqui de modos de vida – no caso contemporâneo, um misto de rural e urbano em diálogo contínuo. Lefebvre (1991a) contribui para essa discussão ao falar da gênese camponesa da Festa e, de fato, inúmeras são as festividades de origem rural que fazem parte do cotidiano urbano e remontam modos de vida próprios do campo nas cidades atuais. Em Minas Gerais, um breve levantamento realizado junto à Secretaria de Turismo do Estado e às Prefeituras Municipais evidencia este fato. Boa parte das comemorações nos 34 municípios da Região Metropolitana de Belo Horizonte é voltada para a celebração dos santos católicos e outros eventos de caráter rural, como exposições agropecuárias, rodeios e festivais culinários.

Os congados em celebração aos chamados santos pretos são um traço marcante da região. Em vez de sucumbirem ao processo de urbanização que se estende sobre o tecido da capital, os festejos permanecem e se adaptam à nova espacialidade imposta. Em alguns casos, a força das manifestações parece ainda maior, à medida que o processo de urbanização avança. Novos grupos são criados em ambientes aparentemente inapropriados para o seu surgimento. Em seu levantamento sobre a produção cultural nas vilas e favelas de Belo Horizonte, Clarice de Assis Libânio (2004) encontrou diversas guardas e congregações recentes, que estão em atividade há menos de 30 anos. Na Cabana Pai Tomás, região Oeste da capital, dois grupos foram mapeados: um com 23 anos de trabalhos desenvolvidos e outro com 9. No Conjunto Jatobá I, vila pertencente ao Barreiro, outra congregação com 25 anos de atividade foi levantada.²

² O tempo de atividade dos grupos é referente à data da publicação da pesquisa, em 2004.

Além de se espacializarem no meio urbano, tais manifestações acabam por influenciar a produção cultural contemporânea da cidade, mesmo aquela que, a princípio, não teria nenhuma ruralidade em si. No caso da música, esta constatação fica clara quando se aproxima a recente valorização dos grupos de congado e o surgimento de novas irmandades da apropriação que outros artistas têm feito desses elementos identitários. Parte da música urbana da capital mineira produzida nas últimas décadas é fortemente marcada pelos signos das Festas negras. Basta observar a produção de nomes como Maurício Tizumba, Anthonio, Tambolelê, Meninas de Sinhá, Marina Machado, Sérgio Pererê, Milton Nascimento, Titane, entre tantos outros que resgatam as origens africanas do congado em suas canções. No contexto popular, foi criada até mesmo uma gíria para denominar esse “movimento”: o *tilelê*, uma espécie de onomatopéia do som que ecoa dos tambores.

As adaptações ao cenário urbano são inevitáveis, mas isso não constitui um problema. Afinal, adaptabilidade está na origem das Festas de coroação dos reis negros no Brasil, como mostra Marina de Mello e Souza em seu estudo. Ao resgatar as irmandades e guardas do século XVIII e XIX no sudeste do país, a autora revela como identidades negras diversas precisaram ser reelaboradas para o contexto brasileiro e colonialista de nação. “Recriados na sociedade colonial, os reis africanos fizeram-se presentes em diversas esferas, como representantes de suas comunidades, como líderes rebeldes, como propagadores da fé cristã” (SOUZA, 2002, p. 325-326).

O fato é que não são raros os exemplos de Festas que se manifestam nas centralidades urbanas, mas que retomam práticas de uma vida agrária própria do campo, inclusive com espaços demarcados para tais eventos. O Parque de Exposições Bolivar de Andrade, localizado no bairro Gameleira, centro-oeste da capital mineira, é um espaço urbano dedicado a evidenciar esse vínculo com o campo. A agenda de eventos do Parque inclui diversas exposições ao longo do ano, com destaque para a SuperAgro. Dedicada ao agronegócio, a feira engloba desde concursos e leilões de cavalos e gado de raça até a venda de *softwares* específicos para o controle da produção rural, passando pela Expocachaça – parte do evento dedicada à divulgação da bebida destilada de cana.

A maior e principal Festa de Betim, o Betim Rural, é outro momento de ruralidade urbana presente no calendário de um dos municípios mais expressivos da região metropolitana de Belo Horizonte. Com população estimada em mais de 380 mil habitantes, o Produto Interno Bruto de Betim é marcado pelo predomínio da indústria (58,04%) e do setor de serviços (41,9%), em detrimento da agropecuária, que representa apenas 0,06% do total (IBGE, 2009).

Cidade industrial por excelência, Betim é sede de importantes empresas, que se instalaram no município, até então agrário, na segunda metade do século XX. Duas delas têm grande destaque e forte impacto no desenvolvimento de Betim: a Refinaria Gabriel Passos, inaugurada em 1968, e a Fiat Automóveis, criada em 1976 e responsável por uma série de indústrias-satélites instaladas em seu entorno. Essas empresas acabaram contribuindo para a criação de um polo industrial, bem como de novos bairros destinados à moradia dos trabalhadores. Jardim Teresópolis, Ouro Negro, Petrolina e Petrovale são alguns desses bairros que se desenvolveram no entorno da área industrial.

É nesse contexto urbano-industrial que acontece anualmente o Betim Rural, evento que, segundo os organizadores, leva cerca de 200 mil pessoas ao Parque de Exposições David Gonçalves Lara, durante os cinco dias de atividades. A programação inclui shows de cantores sertanejos, competição de gado leiteiro, campeonato de marcha de mulas, prova de laço, exposição de bovinos e cavalos de raça, rodeios e a eleição do casal mais bonito da cidade pelo Concurso Garoto e Garota Betim Rural.

Assim, a Festa recupera um estilo de vida agrário que já não faz parte mais da prática diária da maioria dos moradores de Betim. É diante dessa realidade que se insere a Festa sertaneja que dá vida a uma curiosa cena contemporânea, na qual a ruralidade, como estilo de vida, surge mais como imaginário coletivo do que efetivamente como reflexo de uma prática cotidiana agrária na cidade. É ainda essa imagem que permite entender o rural contemporâneo, louvado nas festas sertanejas ou em tantas outras manifestações culturais, como demanda de um mundo urbano que avança para além da cidade, borrando limites e imiscuindo fronteiras.

Em outras partes do país, o mesmo fenômeno pode ser observado. Vaquejadas, cavalcadas, rodeios e quadrilhas, só para citar alguns dos exemplos mais corriqueiros, são comumente encontrados em grandes municípios brasileiros. No Nordeste, duas cidades chegam até mesmo a disputar qual delas tem o “maior São João do mundo”. Os festejos realizados no município pernambucano de Caruaru ou a intensa programação oferecida por Campina Grande, na Paraíba? Com a chegada do mês de junho, os preparativos para a grande Festa e a concorrência pelo título aumentam, ganham as páginas dos jornais brasileiros e, sobretudo, transformam o cotidiano dos moradores dessas regiões. Em geral, são mais de 30 dias de atividades e o número de visitantes, em cada um dos municípios, aproxima-se dos dois milhões.

Reforçando ainda mais o lado rural da Festa, em Caruaru, foi erguido uma espécie de cenário que tenta reproduzir o modo de vida de uma pequena

comunidade do interior. A chamada Vila do Forró é, na verdade, uma réplica de povoados característicos do Nordeste brasileiro, com casas coloridas, pequeno comércio e igreja, construídos a partir de pesquisas dos traços arquitetônicos utilizados pelos pedreiros locais. O vilarejo fictício ainda tem direito a “habitantes” – atores contratados para, durante os dias de Festa, viver como se fossem alguns dos personagens típicos do universo rural daquele Estado, como o coronel, a donzela e a beata.³

O mesmo aconteceu no Parque do Povo de Campina Grande, espaço com 42 mil m², onde é realizada a Festa em celebração aos santos de junho. Nele está presente uma réplica da primeira rua do município, a vila Nova da Rainha, com casas coloridas e capela.⁴ Outros prédios importantes da cidade também aparecem na reconstituição, como a antiga Cadeia Pública e o Cassino Eldorado, construção que teve seu ápice no ciclo do algodão, entre os anos de 1907 a 1972.

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística mostram que Caruaru tem uma população que ultrapassa os 314 mil habitantes e sua economia é basicamente centrada no setor de serviços (IBGE, 2009). Enquanto a agropecuária corresponde a 1,17% e a indústria a 13,62%, o terciário da economia caruaruense é responsável por 85,21% do total. Do mesmo modo, Campina Grande, com seus mais de 385 mil habitantes, apresenta uma economia voltada para os serviços, com 67% do total, contra 32,58% ocupados pela indústria e apenas 0,42% pela agropecuária.

Desse modo, concorrência à parte em torno do “maior São João do mundo”, as duas cidades do Nordeste brasileiro e suas Festas são reveladoras de um fenômeno cada vez mais explícito na sociedade contemporânea: o esmaecimento dos contornos entre o rural e o urbano na contemporaneidade. São duas cidades que passaram pelo processo de urbanização e, ainda assim, guardam lembranças de uma vida rural aparentemente remota, mas constantemente reelaborada. A Festa rural e sua atualização no espaço citadino surgem como expressão das inúmeras fraturas que se impõem sobre a relação cidade-campo, fazendo emergir um elemento outro, reflexo de uma acentuada porosidade entre fronteiras. Campina Grande e Caruaru parecem, como tantas outras cidades brasileiras, imagens desse tempo em que a dicotomia entre cidade e campo se esvazia à medida que, como numa tela em *sfumato*, figura e fundo parecem se imiscuir em uma só unidade.

³ Para uma ampla caracterização da Festa em Caruaru, ver Amaral (1998).

⁴ Forró... (2003).

Festa e vida urbana: entre a essência e o direito

A expressão latina *quid ius?* (o que é direito?) se faz presente desde a antiguidade clássica, quando o homem já formulava indagações sobre o conceito e a natureza do direito. Ao longo dos séculos, o debate se estendeu, ganhando cores e formas peculiares, abrangendo pormenores insurgentes e antes pouco perceptíveis ou problematizados. Este trabalho, de certa forma, faz parte desse emaranhado de novos questionamentos e demandas que reformulam a tradicional interrogação a partir de um novo lugar definidor de sua especificidade. Afinal, diante da imagem implodida-explodida de muitas cidades contemporâneas, o que é o direito à cidade?

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 citadino. Para o autor, o homem é um ser naturalmente político – ou seja, que tem a *polis* em sua natureza – e permanecer separado dos demais e sem a prática da comunicação inerente ao convívio social é fato que o torna incapaz de exercer sua humanidade. Estar fora da cidade retira do homem sua essência, faz com que o sujeito seja encarado por Aristóteles como um ser degradado (uma fera, por exemplo) ou algo “maior que um homem”, neste caso, um deus.

Se a relação entre homem e cidade trazida por Aristóteles permite considerar que o direito ao espaço citadino é condição fundamental à existência humana, é em Kant (1989) que se encontram os elementos necessários para iniciar o entendimento do direito à apropriação do espaço na/da cidade. Em sua reflexão filosófica sobre a paz mundial, o autor coloca em questão o tema da hospitalidade, da tolerância ao outro, algo que deve ser aplicado não apenas na cidade, mas em todo o cosmos e reflete princípios de liberdade. Isso porque, para o autor, o direito à liberdade decorre do direito sobre o próprio corpo. Se todo cidadão livre tem direito ao próprio corpo e este, por sua vez, ocupa lugar no espaço, a propriedade coletiva do solo é algo fundamental.

Contudo, a posse coletiva não deve ser entendida como propriedade privada do solo, mas como direito à interação física entre os corpos proporcionada pelo espaço. Em Kant, todas as nações estão, em conjunto, limitadas espacialmente. Todos habitam o mesmo solo, a mesma superfície dada pelo planeta Terra e, portanto, são usuários e detentores dos mesmos direitos. É desse modo que a ideia de Kant sobre a paz perpétua leva à noção de hospitalidade incondicional de Derrida (2003), o que implica acolher o outro em sua condição de outro, sem determiná-lo às leis da casa que o recebe. E isso

significa algo mais do que aceitar a diferença, seja ela econômica, social ou cultural, mas compreender o diálogo que tal prática proporciona.

Esse diálogo entre os diferentes corpos urbanos está na base, certamente, do que se entende aqui como o direito à cidade, algo essencial à vivência do homem, mas que, incoerentemente, ao se institucionalizar – convertendo-se em legislações, por exemplo – perde-se no tempo e tão logo deixa de existir. Trata-se, portanto, de uma interpretação de base lefebvriana, na qual o direito à cidade surge como a possibilidade dos grupos sociais constituídos pelos “cidadãos-citadinos” de “[...] figurar sobre todas as redes e circuitos de comunicação, de informação, de trocas. O que não depende nem de uma ideologia urbanística, nem de uma intervenção arquitetônica, mas de uma qualidade ou propriedade essencial do espaço urbano: a centralidade” (LEFEBVRE, 2008b, p. 31-32).

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 (MONTE-MÓR, 2006a), sendo apropriado, especialmente, pela esquerda militante. Em solo fértil para as ideias de influência marxista, a teoria lefebvriana se alastrava ao referir-se a um direito construído a partir da vida urbana transformada e renovada no seu cotidiano.

Mais de quatro décadas depois da difusão inicial das ideias do autor, é possível ver um cenário que corrobora para a afirmação da importância da teoria elaborada por Lefebvre. Afinal, as discussões sobre o direito à cidade se ampliaram desde então, foram apropriadas por segmentos das mais diversas orientações, materializaram-se em organizações e leis que tentaram – e ainda procuram – garantir a mínima condição à vida urbana. No entanto, a compreensão do direito à cidade – e o modo como a tentativa de alcançá-lo foi conduzida –, em muitas situações, seguiu por trilhas tortuosas, afastando-se de sua raiz rumo a uma banalização destruidora. Como o próprio autor vislumbrou, o direito à cidade tem caminhado – lentamente – através de “[...] surpreendentes desvios – a nostalgia, o turismo, o retorno para o coração da cidade tradicional, o apelo das centralidades existentes ou recentemente elaboradas” (LEFEBVRE, 2008c, p. 117).

Nesse sentido, ao direito à cidade, foi negada a condição de manifestação superior de outros 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).

Da casa à rua

Um dos principais constrangimentos denunciados por Lefebvre e que encobre o verdadeiro caminho rumo ao direito à cidade é a construção – e exaltação – do direito à habitação, anunciado por movimentos como o Funcionalismo de Le Corbusier e durante muito tempo replicado em diversas cidades pelo mundo. Função isolável e determinável na geografia, a habitação é a simplificação reducionista do habitar em *habitat*, “[...] ação da burocracia estatista, o ordenamento do espaço segundo as exigências do modo de produção (capitalista), ou seja, da reprodução das relações de produção” (LEFEBVRE, 2008b, p. 21).

Tal fato está evidente no texto da *Carta de Atenas*, na qual a habitação surge como “[...] o próprio centro das preocupações urbanísticas e o ponto de articulação de todas as medidas” (LE CORBUSIER, 1964, n. 79), ainda que o documento se proponha a atender às funções de habitar, trabalhar, recrear-se (nas horas livres) e circular. Publicada por Le Corbusier em 1941, a *Carta de Atenas* – elaborada durante o IV CIAM, em 1933 – e seu caráter dogmático foram alvos de inúmeras e já conhecidas críticas. De acordo com o texto, até aquele momento, o urbanismo havia atacado exclusivamente o problema da circulação, ao abrir grandes avenidas e traçar ruas. A partir de então, ele precisaria ir além, dando aos homens

[...] moradias saudáveis, isto é, locais onde o espaço, o ar puro e o sol, essas três, condições essenciais da natureza, lhe sejam largamente asseguradas; em segundo lugar, organizar os locais de trabalho, de tal modo que, ao invés de serem uma sujeição penosa, eles retomem seu caráter de atividade humana natural; em terceiro lugar, prever as instalações necessárias à boa utilização das horas livres, tornando-as benéficas e fecundas; em quarto lugar, estabelecer o contato entre essas diversas organizações mediante uma rede circulatória que assegure as trocas, respeitando as prerrogativas de cada uma (LE CORBUSIER, 1964, n. 77).

A crítica que se faz, nesse caso, é que os quatro pilares defendidos pelos arquitetos modernistas foram costumeiramente tratados como unidades separadas e não conseguiram se articular, garantindo a comunicação e as trocas entre os habitantes da cidade em suas mais diversas funções. Além disso, o destaque dado à habitação, ao fixarem condições mínimas de insolação, alinhamento ao longo das vias e priorizarem algumas questões de higiene e saúde, 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.⁵

Concebida a partir de um princípio homogeneizador, a habitação moderna tem como fundamento a ideia de que “todos os homens têm o mesmo organismo, mesmas funções. Todos os homens têm as mesmas necessidades” (LE CORBUSIER, 1981, p. 89). É essa imagem do indivíduo-tipo que inspira a *Carta de Atenas* e o urbanismo proposto a partir de então, segundo Françoise Choay (2002). O padrão da cidade progressista passa a ser aplicado de forma idêntica, independente das tradições culturais e características particulares de cada lugar.

Estes objetivos levarão os urbanistas progressistas a fazer o velho espaço fechado explodir para desdensificá-lo, para isolar no sol e no verde, edifícios que deixam de ser ligados uns aos outros para tornar-se “unidades” autônomas. A consequência maior é a abolição da rua, estigmatizada como um vestígio de barbárie, um anacronismo revoltante (CHOAY, 2002, p. 21, grifo do autor).

É nesse sentido que um dos primeiros movimentos a se fazer quando se tem como proposta a (re)construção do direito à cidade – a plena apropriação do espaço citadino pelos sujeitos – é a transposição das teorias e práticas ora depositadas nos lugares dominados pelos iguais rumo a todos os outros definidos pelas diferenças. Esse deslocamento não implica desconsiderar a importância de questões básicas, como a do *habitat* tão criticado por Lefebvre, mas deixa claro a necessidade de reconhecer que as ideologias – por vezes máscaras, como a da habitação – não podem se sobrepor ao impossível-possível lefebvriano, à “revolução total e planetária”, a articulação entre possibilidade, necessidade e impossibilidade. O direito à cidade é desse modo “[...] a constituição ou reconstituição de uma unidade espaço-temporal, de uma reunião, no lugar de uma fragmentação. Ele não elimina os confrontos e as lutas. Ao contrário!” (LEFEBVRE, 2008b, p. 32). Afinal, como já revelou Aristóteles,

⁵ Ver Frampton (2003). Como mostra o autor, a *Maison Cook* de Le Corbusier, projeto de 1925, é uma das primeiras demonstrações de *Les 5 points d'une architecture nouvelle*, publicado em 1926. Nela, e também em outras casas mais conhecidas do arquiteto, como a *Villa Savoye*, estão sintetizados os cinco pontos da nova arquitetura: os pilotis, a planta livre, a fachada livre, a janela corredeira na horizontal e o jardim de cobertura.

A cidade é por natureza anterior à casa e a cada um de nós, porque o todo é necessariamente anterior à parte. [...] se o indivíduo separado não se basta a si mesmo, será semelhante às demais partes em relação ao todo [...] (ARISTÓTELES, 1951, p. 4, tradução nossa).

A pedra e a lei

Os artigos 182 e 183 da Constituição Federal de 1988 são exemplos da tentativa de trazer a questão urbana à pauta das discussões contemporâneas. Foi o Movimento Nacional de Reforma Urbana que organizou o primeiro Fórum Nacional pela Reforma Urbana, em outubro daquele ano, articulando os movimentos sociais na Constituinte. Devido à sua atuação, a questão da política urbana foi incluída no texto da Carta Magna, um dos primeiros passos para a regulamentação do espaço urbano no Brasil.

A iniciativa pode ser considerada um reflexo da então recente democratização pela qual passava o País, bem como da multiplicação de movimentos de luta popular, mas pouco evoluiu na questão do efetivo direito à cidade. A Constituição estabeleceu o plano diretor, aprovado por lei municipal, como “[...] instrumento básico da política de desenvolvimento e expansão urbana” (BRASIL, 1988) e mencionou as “funções sociais da cidade”, assim como a garantia do “bem-estar de seus habitantes”. No entanto, o processo de urbanização seguiu combinado à crescente segregação espacial e às dificuldades de acesso aos serviços e bens no espaço urbano.

Na tentativa de reverter isso, foi aprovado, em julho de 2001, após mais de 10 anos em tramitação, o *Estatuto da Cidade*, Lei Federal nº 10.257, que regulamenta os artigos 182 e 183 da Constituição, pretendendo garantir o “direito a cidades sustentáveis, entendido como o direito à terra urbana, à moradia, ao saneamento ambiental, à infraestrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para as presentes e futuras gerações [...]” (BRASIL, 2001).

Outra proposta que contribuiu para a institucionalização das discussões urbanas, que vêm se configurando no cenário nacional desde a metade do século passado, foi a criação do Ministério das Cidades, em 2003. A missão da pasta é atender às antigas reivindicações dos movimentos sociais de luta pela reforma urbana, transformando

[...] a realidade resultante dessa herança, assegurando o direito à cidade
- garantindo que cada moradia receba água tratada, coleta de esgoto e de

lixo, que cada habitação tenha em seus arredores escolas, comércio, praças e acesso ao transporte público [...] transformando as cidades em ambientes saudáveis e produtivos (MINISTÉRIO DAS CIDADES, 2003).

Para além disso, um exemplo de como o direito à cidade vem sendo apropriado das mais diversas maneiras e pelos mais diferentes atores é o caso da quinta edição do Fórum Urbano Mundial,⁶ que teve como tema *O Direito à Cidade: Unindo o Urbano Dividido* e foi realizado na cidade do Rio de Janeiro, entre os dias 22 e 26 de março de 2010. Promovido pela ONU-Habitat, o evento acontece a cada dois anos e tem como objetivo discutir, junto ao governo, sociedade civil e setor privado, desafios impostos pela urbanização. Na edição carioca, uma das principais iniciativas foi o lançamento da *Campanha Urbana Mundial*, que visa a adoção de práticas sustentáveis e democráticas, a fim de atingir o que foi chamado, então, de direito à cidade.

O tema foi exposto na *Carta do Rio de Janeiro*, documento aprovado ao final do Fórum, cujo texto surgiu da interlocução de diversos segmentos da sociedade. A Carta aborda temas que afetam grande parte das cidades em desenvolvimento, como a privatização de espaços públicos, a segregação, a discriminação social e o aumento acelerado da pobreza. No texto, o direito à cidade é definido, portanto, como

[...] o direito coletivo de todas as pessoas a uma cidade sem discriminação de gênero, idade, raça, condições de saúde, renda, nacionalidade, etnia, condição migratória, orientação política, religiosa ou sexual, assim como de preservarem sua memória e identidade cultural (CARTA ..., 2010).

A *Carta do Rio* ainda coloca a importância da criação de espaços de representação da sociedade, dando à população condições para decidir sobre assuntos estratégicos, como planos diretores, orçamentos e eventos de grande impacto. Desse modo, percebe-se a questão do direito à cidade como fundamental para o exercício da cidadania, espaço de democracia social. É algo que vai além da imposição estabelecida por uma determinada lei, mas implica na participação da sociedade na tomada de decisões. É, portanto, “[...] paradigma para existência de cidades democráticas, justas, sustentáveis e humanas [...]” (CARTA..., 2010).

⁶ Paralelamente ao evento, organizado pela ONU UM-HABITAT e o governo brasileiro, foi realizado, também no Rio de Janeiro, e a duas quadras de distância, o Fórum Social Urbano, promovido por organizações da sociedade civil.

Em síntese, o documento elaborado durante o evento carioca remonta às propostas contidas na *Carta Mundial do Direito à Cidade*, redigida em Quito, no Equador, no Fórum Social das Américas, e aprimorada durante o Fórum Urbano Mundial, em Barcelona, na Espanha, ambos em 2004. Assim como a *Carta do Rio*, a *Carta Mundial* fala em gestão democrática, igualdade, função social e refere-se à cidade como “[...] um espaço coletivo culturalmente rico e diversificado que pertence a todos os seus habitantes” (CARTA..., 2004).

A cidade (e o planejamento) em crise

Não restam dúvidas de que alterações ocorridas no cenário político brasileiro nas últimas décadas desencadearam transformações consideráveis no processo de gestão das cidades, rumo a um modelo mais participativo e democrático. Após um período de liberalização econômica e encolhimento do Estado – que acabou por restringir as conquistas até então obtidas no campo da reforma urbana –, as políticas públicas deram à cidade um novo lugar, reconhecendo sua problemática como uma questão nacional. A aprovação do *Estatuto das Cidades* e a criação do Ministério, já descritos, são algumas expressões desse tratamento conferido pelo governo federal à questão urbana, bem como revelam uma mobilização de diversos setores sociais em torno do tema.

Entretanto, a imagem da criança que se vai com a água após o banho é facilmente elaborada quando se tem contato com boa parte da crítica aos instrumentos contemporâneos de planejamento. O tom cético e pessimista parece ignorar a longa trajetória percorrida em busca de uma gestão territorial democrática, que envolve conquistas importantes e uma ampla luta pelo direito à terra urbanizada, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. É como se os equívocos suplantassem os acertos e retirassem destes qualquer mérito, anulando por completo qualquer proposta anterior. É como se a tábula rasa fosse a única alternativa possível para a construção de projetos de um mundo urbano desejado – remanescência de um espírito moderno e guiado por uma destruição criativa que se alastra pelo campo das ideias.

Essa análise que se multiplica pelos estudos não deixa de perpetuar tensões que se estabelecem no campo do planejamento urbano há algum tempo, desde que a própria ideia de planejamento foi questionada e o papel do Estado reavaliado, chegando a casos extremos de completo descrédito ou negação, tanto por parte da direita quanto pela esquerda. Como bem mostra Marcelo Lopes de Souza (2004), essas duas linhagens de pensamento, em prin-

cípio antagônicas e conflitantes, vão colaborar com um processo que chega ao limite de defender a substituição do planejamento pela gestão urbana ou territorial – termo que, segundo seus entusiastas, designaria uma prática menos autoritária e burocrática.⁷

É desse modo que a direita, frustrada com os resultados dos programas que anunciavam o bem-estar social e alarmada pela incapacidade de controle das crises inerentes ao capitalismo, confere ao ideário neoliberal, sobretudo nos anos 1980 e 1990, um impulso decisivo. Em outro lado, mas caminhando em uma direção similar de negação do Estado, o pensamento predominante entre a esquerda se alimentava da crítica marxista dos anos 1970. Ainda que variando entre tonalidades mais suaves e vigorosas, essa última vertente desenvolvia como ponto de convergência entre seus integrantes a denúncia do planejamento como instrumento de manutenção da ordem capitalista. A regulação do Estado keynesiano teria como objetivo criar as condições para a sobrevivência do sistema em longo prazo. Ao fim, as intervenções não passariam de uma cortina de fumaça que, ao encobrir conflitos, faziam prolongar desigualdades e postergavam a revolução – única solução efetiva para os problemas.

Diante desse impasse e de seus reflexos ainda presentes nos dias de hoje, é que se fundamenta a questão levantada por Souza (2004) e que revela uma necessidade de debate contínuo: afinal, de que modo é possível percorrer o caminho que vai da crítica do planejamento a um planejamento crítico? Não restam dúvidas de que esse percurso é obrigatório, como defende o próprio autor, caso se pretenda imprimir ao destino das cidades um rumo diferente daquele que poderia ser conferido pelo acaso. Já parece ser impensável algum tipo de proposta que entregue ao mercado o futuro da urbanização. Tampouco é possível se pautar por qualquer reflexão que leve a uma situação de “fim de linha”, como já ofereceu Arantes, na qual a sobrevivência do planejamento não se vê diante de uma alternativa concreta, “[...] ao menos até que o capitalismo tome novos rumos, ou o mundo saia de vez do capitalismo...” (1998, p. 130).

De igual modo, não é nada coerente desvalidar a crítica que se tem feito ao planejamento e ao próprio Estado. Ainda que sem modelos propositivos, a crítica, por si só, pode transformar e não é uma atividade teórica descolada dos fatos, como poderia cogitar uma articulação mais pragmática e simplificadora. Uma nova positividade – urgente nesse domínio – requer essa compreensão. É

⁷ No entanto, de acordo com Souza (2004) planejamento e gestão não são termos intercambiáveis ou atividades similares, uma vez que apresentam referenciais temporais distintos. Nesse sentido, o planejamento se refere a um esforço de prognóstico, a uma tentativa de se antecipar no tempo. Gestão, por sua vez, refere-se à administração que se dá no presente, com intuito de atender às necessidades imediatas.

inegável, por exemplo, que, embora não seja necessariamente um instrumento de manutenção do *status quo* capitalista, a realidade das cidades revela que, na maioria dos casos, esse foi o caminho tomado pelo planejamento. A promessa de colocar a ciência a serviço do bem público não foi cumprida em sua totalidade, como bem estampa a realidade do tecido urbano segregado dos grandes centros – um dos principais alvos da crítica conduzida pela esquerda.

Parece ser por um caminho que busque ultrapassar esses enganos que Souza pretende trilhar, livrando-se de um “imobilismo iconoclasta” e dando ao planejamento urbano um novo lugar, o de uma “(...) ação coletiva embasada programaticamente e voltada para a mudança social construtiva” (2004, p. 34). Trata-se de uma proposta que, nesse sentido, coaduna com as ideias de Friedmann (1991), que, ao traçar uma história do pensamento sobre o planejamento urbano, sugere por onde as futuras práticas deveriam seguir: um planejamento que incorpora a dimensão política abandonada no século XIX em nome do cientificismo.

Como mostra Friedmann, é nesse momento da história que a política passa a ser encarada como algo desnecessário, uma vez que a indústria dirigida pelo capital privado e o governo comandado por seus engenheiros seriam suficientes para garantir o progresso social. Aos trabalhadores, caberiam seus assuntos privados, ou seja, a família, o trabalho e o consumo. Como já foi esboçado aqui, o tempo e o espaço, além de testemunhas desse processo, comprovaram que tal projeto não conseguiu se concretizar. O capitalismo seguiu negando às massas qualquer poder de decisão e imprimindo a crença de que os homens comuns são incapazes de administrarem assuntos de seus próprios interesses sem a necessidade de um conhecimento superior. É por isso que o autor afirma que “a razão técnica, quando se separa do autogoverno, está destinada a ter consequências destrutivas. Não se pode confiar na mente científica aplicada a assuntos políticos (...)” (FRIEDMANN, 1991, p. 25, tradução nossa).

Assim, Friedmann defende, como alternativa à crise do planejamento, um conhecimento voltado para a ação e que busca recuperar o sentido de uma comunidade política ativa. Essa vertente se aproxima, dentro das categorias de classificação do autor, daquilo que ele chama de “aprendizagem social”, de um planejamento que se constrói na sua tessitura, na articulação entre os sujeitos. É certamente uma teoria do conhecimento que se incorpora com maior facilidade à tradição mais ampla da “mobilização social” que, por conta de sua origem marxista, oferece disposição favorável a essa epistemologia. Abertura como essa não pode ser observada na tradição identificada por Friedmann

como “reforma social”, a mesma dos engenheiros e técnicos saint-simoneanos que defendiam (ou ainda defendem) o princípio científico, ancorado pelo controle social, como guiador do progresso.

Ora, é fato que a técnica não pode ser prescindida e tampouco essa é a essência do conhecimento voltado para a ação em Friedmann (1991) ou do planejamento crítico sugerido por Souza (2004). Ao contrário, o planejamento,

[...] como pesquisa científica aplicada que é, deve, por um lado, manter-se vigilante do senso comum, desafiando-o e buscando “ultrapassá-lo” ao interrogar o não-interrogado e duvidar de certezas não-questionadas; ao mesmo tempo, um planejamento crítico não-arrogante não pode simplesmente ignorar os “saberes locais” e os “mundos de vida” (Lebenswelten) dos homens e mulheres concretos, como se as aspirações e necessidades destes devessem ser definidos por outros que não eles mesmos (SOUZA, 2004, p. 37, grifos do autor).

É por isso que se torna indispensável reconsiderar o papel do planejamento urbano hoje, tentando se livrar de certo estado do pessimismo paralisante que, em alguns momentos, parece ter se instaurado. Do mesmo modo, é necessário se esquivar de qualquer prática despreocupada com a crítica, ou limitada e cega pelos possíveis benefícios de seu trabalho, a fim de não correr o risco de continuar reproduzindo pobreza e aprofundando desigualdades. É possível que esse seja o caminho que ofereça melhores condições para seguir em direção a um planejamento urbano que traga respostas às condições sociais existentes, rumo ao que Holston (1996), em sua crítica ao modelo funcionalista de intervenção no espaço, chamou de planejamento baseado em uma “possibilidade etnográfica” – aquele que, sem abandonar a pulsão própria do espírito moderno, encontra, no presente indesejado, e não em um modelo ausente de futuro imaginado, as bases da transformação.

É provável que essa questão possa encontrar respostas ainda se refletidas à luz de uma outra indagação trazida por Carlos Vainer (2002): afinal, o que pode o poder local? Para além do duelo entre o global e o local, que dominou a pauta de discussões nas últimas décadas e recrutou fervorosos defensores, o autor propõe uma perspectiva *transescalar*, alternativa que rompe com a proposta competitiva hegemônica e reconhece que a gestão das cidades não se dá em uma única esfera. Assim, ao buscar o enfraquecimento de grupos dominantes em diversos níveis, o avanço de políticas que proporcionem a organização popular e a redução das desigualdades sociais, reconhece-se que

o acesso à terra urbanizada e outras conquistas locais só se tornarão possíveis a partir da articulação de ações nas mais distintas escalas e envolvendo amplo leque de grupos sociais.

Uma perspectiva nesses moldes admite ainda que algumas questões contemporâneas sobre a cidade não encontram respostas nos limites do município. São problemas que ultrapassam as fronteiras demarcadas pelas prefeituras. São questões que não se restringem à centralidade consolidada, nem mesmo à periferia ou às franjas residuais que ainda guardam alguma relação com o agrário.

Em áreas conurbadas, onde os limites entre os municípios tornam-se mais porosos e indefinidos, tais urgências surgem com força ainda maior. Metrôpoles como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Salvador fazem com que a construção de uma proposta de gestão integrada torne-se objeto de importância irrefutável. Articuladas por suas malhas e interdependentes funcionalmente, as cidades que compõem tais regiões já não podem ser pensadas a partir da tendência fragmentadora que tomou conta do país na década de 1980 e que, ao fim, tornou-se responsável por políticas municipalistas que pouco avançaram na flexibilização das decisões.

O contínuo crescimento das periferias e o conseqüente alastramento de pendências históricas estão aí para comprovar a baixa eficiência das políticas adotadas e a dificuldade de planejar a metrópole em sua complexidade. Também são exemplos disso, a realidade dramática de muitos dos municípios que, inseridos na metrópole, circundam a centralidade superior. Em geral, são esses esboços de cidades que concentram a pobreza, servindo de dormitório para a mão de obra ou de espaço para o desenvolvimento de atividades de baixo valor agregado. São, no atual arranjo espacial, as centralidades em seu estado mais problemático, já que de tudo que poderiam concentrar e reunir coube-lhes apenas a precariedade.

Nesse sentido, é fundamental pensar em novas articulações que enfraqueçam desigualdades ainda presentes no processo contemporâneo de produção do espaço. Afinal, como bem define Magalhães (2008), a nova configuração espacial não elimina disparidades preexistentes. Ao contrário, faz com que determinados setores se distribuam cada vez mais à margem do núcleo urbano e, paradoxalmente, permaneçam dependentes dele de modo extremo. Como possibilitar o surgimento de novas e efetivas centralidades a partir desses pontos marginais? Como redirecionar os fluxos, evitando que o polo metropolitano seja o único a concentrar riquezas, serviços especializados e poder de decisão?

São esses, pois, parte dos muitos desafios que o planejamento urbano enfrenta hoje na periferia capitalista e que demandam, como observa Monte-Mór, “[...] políticas e planos regionais [...] focados na articulação das centralidades urbanas entre si e com seus espaços de influência imediata e mediata” (2005, p. 443). São ainda desafios que, para além da mimese tradicional, devem se voltar para o paradoxo das cidades brasileiras com suas defasagens e contemporaneidades em relação às economias centrais (MARICATO, 2002), bem como iluminar-se pela consciência de que é impossível “[...] reverter o rumo do crescimento das cidades sem reverter os rumos das relações sociais”, como argumenta Maricato (2000, p. 169). Aos moldes do exposto pela autora em sua já clássica apropriação de Roberto Schwarz, é o planejamento que clama pelo lugar, ou melhor, pelos lugares – tanto por aqueles destinatários de ideias enviesadas, como por todos os outros para os quais as ideias insistem em não se direcionar.

Poder e domesticação

Como é possível perceber, as propostas contemporâneas tentam ao máximo se desvencilhar de um passado isento de crítica, seja nos debates pelo direito à cidade, seja na institucionalização dessas ideias por meio da criação de leis pelo poder público, como é o caso do *Estatuto das Cidades* no Brasil. No entanto, como já foi discutido aqui, pouco se caminhou rumo ao efetivo direito à cidade, ideia já incorporada a tantos discursos e praticamente ausente da vida cotidiana. Embora incipiente como proposta, o direito à cidade ainda insiste em se materializar como a garantia de habitação à população dos grandes centros, sendo ignorado em seu aspecto fundante: fazer do espaço urbano um *locus* privilegiado da tríade elaborada por Monte-Mór (2001) a partir das ideias lefebvrianas, na qual a natureza da cidade está em três elementos articuladores da vida social: o poder político, o excedente econômico e a Festa.

Sabe-se que a separação desses três elementos da vida social na cidade – sua centralidade por excelência – é apenas um recurso analítico, uma elaboração mental. A prática confirma o quão interligadas estão essas três esferas e o como (e quanto) uma tensiona as demais. De antemão é preciso reafirmar ainda que a Festa, apesar do caráter lúdico que lhe é próprio, não é de todos esses direitos o menor. Se a essência da vida urbana está neste encontro orgiástico, como se notou logo de início, certamente sua importância é bem maior do que aquela que lhe tem sido conferida. Afinal, “[...] o gozo assumiu

a investidora de uma exigência e de um direito fundamental. [...] ascendeu à dignidade de um imperativo categórico” (BAUDRILLARD, 2004, p. 23).

Nesse ponto, é preciso retomar a questão inicialmente lançada aqui e que parece servir de guia fundamental para a discussão proposta: diante da culturalização do mundo e, conseqüentemente, do urbano contemporâneo, de quem é a Festa? Ou ainda, em que medida o pensamento urbanístico contemporâneo envolve o dissenso e o conflito, características tão fundamentais para a cidade em estado de Festa e de direito a todos, marcas de uma ordem urbana culturalmente diversa? Duas breves cenas festivas podem ser úteis para prosseguir: uma ocorrida na cidade do Rio de Janeiro, outra na praia mineira de Belo Horizonte.

A história da cidade do Rio de Janeiro é bastante esclarecedora desse embate entre poder e Festa, dilema que já teve sua discussão iniciada aqui. Com as intervenções implementadas 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 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. A mentalidade da época sugeria que era preciso “civilizar” a capital federal, deixando no passado as características coloniais expressas por meio de ruelas, saneamento precário e, por que não, nos batuques africanos que se multiplicavam pelas ruas. “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. Foi ali que se instalaram as “tias baianas”,⁸ figuras importantes para a comunidade e que muitas vezes funcionavam como meio de contato entre as populações negra e branca.

A expulsão dos mestiços e negros empobrecidos do centro do Rio, em consequência das reformas de Pereira Passos, deslocou para o entorno da

⁸ Eram chamadas “tias baianas” as senhoras negras, geralmente doceiras de origem nordestina, que viviam nas regiões populares do Rio de Janeiro no final do século XIX e início do século XX. Essas mulheres exerciam importante papel na sociedade daquele tempo, proporcionando o trânsito entre as populações negra e branca, uma vez que tinham a função de mães espirituais nas religiões africanas. Seus terreiros foram responsáveis pela difusão das rodas de samba e ainda hoje são homenageadas no carnaval carioca pela tradicional ala das baianas.

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. No entanto, a Festa se impôs e a avenida que cortou a Cidade Nova passou a abrigar, além do carnaval, diversas outras manifestações, como as *Diretas Já!*, no início dos anos 1980.

No carnaval de 1984, 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 desfiles mais complexos, carros alegóricos e fantasias mais rebuscadas. A construção do Sambódromo acabou modificando o carnaval, numa espécie de domesticação imposta pelas condições espaciais do lugar. Os desfiles ganharam um grau de profissionalização nunca visto antes⁹ e passaram a ser produzidos para serem vistos 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 tem ganhado espaço nas grandes cidades desde o final dos anos 1970. Ainda no Rio de Janeiro, uma recente tentativa de proibição de bailes nas periferias e favelas da cidade gerou grande discussão sobre o assunto.

A lei estadual 5.265, que vigorou de 18 de junho de 2008 a 22 de setembro de 2009, quando foi revogada pela Assembleia Legislativa do Estado, estabelecia algumas condições básicas para a realização de bailes *funk* e eventos de música eletrônica. Entre as exigências impostas, estava a necessidade de solicitar autorização com 30 dias de antecedência, informando a expectativa de público, número de ingressos postos à venda e previsão de início e término da Festa. Além disso,

⁹ O grau de profissionalização da Festa tende a ser algo crescente. Isso pode ser percebido no surgimento recente de cursos de produção de eventos em diversos níveis de ensino. No caso do carnaval, um exemplo é a criação do curso de Tecnólogo em Carnaval, primeiro de nível superior no país, surgido de uma parceria entre a Universidade Estácio de Sá e a Liga Independente das Escolas de Samba (Liesa), em 2005.

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 por não terem condições de cumprir as exigências da lei (BRISOLLA, 2009).

Em Belo Horizonte, uma iniciativa semelhante, guardadas suas proporções e características específicas, também 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 municipal¹⁰ 13.789, de 09 de dezembro de 2009, levou artistas, estudantes, professores, advogados, entre outras categorias, a se manifestarem contra a decisão do prefeito Márcio Lacerda.

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, boias 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 transformação da Praça em praia, num tom que mistura o protesto ao lúdico, continuou a ocorrer nas semanas seguintes e a articulação entre os participantes passou a tomar proporções maiores. No dia 06 de março, aconteceu o primeiro *Eventão* na Praça da Estação, com atividades programadas para os períodos da manhã, tarde e noite. Oficinas, shows, debates, exibição de documentário e performances fizeram parte da programação, que mais uma vez desafiou o decreto da prefeitura. (Imagens 08, 09).

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,

¹⁰ Ver Belo Horizonte (2009).

a depredação do patrimônio público verificada em decorrência dos últimos eventos realizados [...]” (BELO HORIZONTE, 2009).



08. Praia da Estação, Janeiro de 2012.



09. Praia da Estação, Fevereiro de 2012.

Fotos: Priscila Musa

É interessante observar que os participantes começaram a se articular por meio da internet, ambiente propício para a divulgação das manifestações e ideias do grupo. No blog *pracalivrebh.wordpress.com*, qualquer um poderia ter acesso à senha de postagem e publicar o próprio texto contra o decreto municipal. Já no *twitter.com/pracalivrebh* tornou-se possível acompanhar a agenda do grupo, bem como o planejamento das próximas atividades.

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 pode ser observado nas mensagens. “E se fizéssemos uma #PraiaDaEstacao na Lagoinha, quando inaugurarem as obras da Antônio Carlos?” (PRAÇA LIVRE BH, 2010) ou ainda “Contra a derrubada da Mata do Isidoro” (PRAÇA LIVRE BH, 2010), publicadas no *twitter* do grupo, nos dias 22 de março e 14 de abril, respectivamente, são exemplos de como a discussão agregou outros tópicos.

Em 04 de maio de 2010, um novo decreto revogou a decisão anterior, mas estabeleceu que, a partir daquela data, os eventos deveriam ser licenciados e disciplinados por regras ditadas 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).

Na mesma data foi publicada a Portaria SARMU-CS 02/2010, com o intuito de estabelecer 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 deverão 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, contudo, os debates sobre o uso do espaço público e a transformação da Praça em praia. No dia 07 de maio, foi publicada uma crônica no blog *pracalivrebh.wordpress.com* que contrapõe os decretos da prefeitura ao efetivo uso que a população tem feito da Praça nos últimos anos¹¹. Algo que, como mostra o próprio texto, poderia ser comprovado até mesmo pela foto aérea disponível no sistema de busca de trajetos e mapas na internet, o *Google Maps*, na qual “uma multidão assiste a um show, e as ruas laterais estão repletas de passantes” (PRAÇA LIVRE BH BLOG, 2010).

¹¹ Antes de ser publicada no blog *pracalivre.wordpress.com*, a crônica já havia sido veiculada pela grande mídia, ganhando as páginas do jornal impresso Hoje em Dia, em Belo Horizonte. Logo depois, o texto também foi disponibilizado pelo periódico eletrônico Minha Cidade, no portal Vitruvius.

O texto, de autoria do arquiteto e professor Roberto Andrés, ainda prevê, em tom de humor, o fictício fim do embate entre o poder público e a população. A solução encontrada pela prefeitura, de acordo com a crônica, está na inauguração de

[...] uma *Barreira de Proteção ao Patrimônio* (BPP) [que] resguardará o importante bem público de atos de vandalismo, shows de música Gospel, passantes não-identificados e moças em pequenos biquínis portando isopores com cerveja (PRAÇA LIVRE BH BLOG, 2010).

Nas fotomontagens que acompanham a reportagem imaginária (Imagens 10 e 11), a área delimitada pelos totens de iluminação e o Museu de Artes e Ofícios aparece cercada por uma alta muralha de concreto que,

[...] ao mesmo tempo que protege a Praça das multidões, [...] não impede a visada do edifício da estação pelos passantes de helicóptero e permite a entrada de pessoas munidas do Documento de Comprovação de Registro junto ao Departamento de Controle de Acesso a Praças e Jardins – recém criado pela administração para oferecer mais segurança, ordem e controle no uso da cidade (PRAÇA LIVRE BH BLOG, 2010).

Esses breves recortes da realidade são reveladores de que a Festa, ao tomar conta do espaço público, pode não apenas ser indutora de experiências coletivas, mas também explicitar como vozes dissonantes têm sido encaradas. Que tipo de cultura está em jogo quando o uso festivo e conflituoso deixa de ocorrer por conta da pacificação culturalizada em nome da preservação dos logotipos da “cidade-empresa”? Que ideal de cidade e qual modelo de planejamento é o que pretende fazer do urbano o lugar do consenso,

[...] modo de simbolização da comunidade que visa excluir aquilo que é o próprio cerne da política: o dissenso, o qual não é simplesmente o conflito de interesses ou de valores entre grupos, mas, mais profundamente, a possibilidade de opor um mundo comum a um outro [?] (RANCIÈRE, 1996, p. 105).

Barreira de Proteção ao Patrimônio, Praça da Estação, Belo Horizonte.



10.



11.

Fotomontagens: Roberto Andrés / colaboração de Rodolfo Provetti.

A postura do poder público parece, assim, uma posição bem próxima da domesticação da Festa, tendo o espaço urbano como meio de controle. Não há dúvidas de que a Festa e a revolta sempre estiveram associadas e que atos violentos pontuam os momentos de efervescência social. Mas é exatamente esse caráter violento, gerado pelo desejo do grupo em possuir algo em comum, que pode promover a preservação do coletivo.

Essa ideia pode ser apreendida de Girard (1990), que contribui para essa discussão com seu conceito de desejo mimético, a saber, aquele que se refere ao desejo coletivo por um mesmo objeto e que instaura a rivalidade entre os sujeitos. Quando todos desejam o mesmo objeto, seu valor tende a aumentar frente à sociedade e, conseqüentemente, o mesmo passa a correr o risco de desaparecer. Tal situação de crise só pode se resolver a partir de um mecanismo em que a culpa é transferida unicamente para um bode expiatório. A Festa é a representação dessa crise mimética e funciona como meio de permanência do social.

Contudo, o controle do grupo é praticamente impossível nessas condições e, não por acaso, a domesticação passa a ser a alternativa comumente utilizada pelo poder. Essa tentativa de impor limites à Festa, muitas vezes, dá-se pelo controle do espaço. 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 cada vez mais da sociedade terrorista¹² da qual fala o autor. O terror nem sempre significa derramamento de sangue, mas aparece difuso no seio dessa sociedade, resultado da repressão e na qual o consumo é burocraticamente dirigido.

Assim, parece claro que para a ordem urbana e o pensamento urbanístico que toma como projeto a cidade e a cultura em sua forma mercadoria, práticas culturais dissonantes são aceitas somente como particularidades capazes de serem exploradas pelo *marketing* urbano para o consumo isento de crítica. E para a ordem urbana que busca a desordem, ou melhor, o conflito como meio de gestão da cidade? O que a Festa tem a dizer ao modelo democrático do espaço urbano? A compreensão da festa talvez seja útil para se (re)pensar sobre os instrumentos de participação que vem sendo utilizados ao longo dos últimos anos. É preciso toda atenção para que a “[...] construção de princípios, diretrizes e paradigmas que possam orientar e organizar as lutas sociais [...]”, como bem propõe Santos Junior (2008: 149) em busca de uma *práxis* transformadora, não privilegie qualquer forma de mobilização possível, ou ainda, ao final, não leve à participação pacificada, que desconsidera o dissenso.

¹² Para uma síntese do conceito, ver Cunha; Canuto; Linhares; Monte-Mór (2004).

Não se trata, contudo, de ignorar conquistas importantes e uma ampla luta pelo direito à cidade que vem se desenvolvendo entre lideranças bem intencionadas dentro e fora do aparelho estatal. Tampouco significa excluir ou negar os instrumentos macropolíticos já alcançados. Para além disso, a ideia é buscar campos de ação em mais de um sentido, engendrar caminhos outros sem aniquilar os já construídos, o que somente parece ser possível se o planejamento urbano se voltar para

[...] as práticas microbianas, singulares e plurais, que um sistema urbanístico deveria administrar ou suprimir e que sobreviveram a seu perecimento; [se] seguir o pulular desses procedimentos que, muito longe de serem controlados ou eliminados pela administração panóptica, se reforçaram em uma proliferação legitimada, desenvolvidos e insinuados nas redes da vigilância, combinados segundo táticas ilegíveis, mas estáveis a tal ponto que se constituem regulações cotidianas e criatividade sub-reptícias [...] (CERTEAU, 1998, p. 175).

O entendimento da festa (e do sujeito na festa), diante desse impasse, surge como algo imprescindível, uma vez que as resistências contemporâneas parecem não passar mais pelo marco moderno que informou os movimentos sociais de outrora, mas carregam consigo um tom lúdico que, acredita-se, seja não apenas essência da vida urbana, mas também elemento para a construção de uma cidadania efetiva. É diante disso que a Festa se reafirma como elemento central da vida urbana, questão de direito à vivência na cidade. Espaço de possibilidades, as alternativas trazidas pela Festa permitem reconsiderar até mesmo o papel do consumo e a relação que ela cria com o excedente econômico, como será discutido a seguir.

No entanto, parece que, em certa medida, o direito à cidade é, muitas vezes, confundido, como aponta Lefebvre, com o direito à cidade arcaica, ao retorno de um núcleo que não existe mais, ao apelo de 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 polos, base de políticas de preservação do patrimônio histórico e artístico de grande parte de governos pelo mundo, 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).

Comemoração de três anos da Praia da Estação, Janeiro de 2013.



12.



13.

Fotos: Priscila Musa

Festa e excedente

*“Gostosa
Quentinha
Tapioca
O pregão abre o dia
Hoje tem baile funk
Tem samba no Flamengo
O reverendo
No palanque lendo
O Apocalipse”
(Chico Buarque)*

A importância dada ao setor cultural tem atingido patamares sem precedentes desde o final do século XX. Explorada de diversas formas, a cultura converteu-se em bem econômico dos mais valiosos e, entendida como recurso,¹ tornou-se panaceia para males que ela mesma jamais propôs solucionar. Essa perspectiva acabou por alçar a cultura a um papel transformador de difícil contestação, a ponto de parecer, desde o início desse processo, pouco racional ir de encontro à preservação da memória, à valorização das artes e à facilidade de acesso a certos bens e serviços – só para citar aqui algumas das justificativas que passaram a surgir acopladas a praticamente toda e qualquer proposta de caráter cultural. Assim, a articulação entre políticas culturais e um modelo economicista de gestão levou à realização da expectativa de Debord (1997), para quem a cultura seria eleita “mercadoria vedete” da sociedade capitalista.

Boa parte dos estudos sobre a Festa, no entanto, tem tratado o tema como espaço do consumo improdutivo e da dilapidação do capital, como já discutido anteriormente. É fato que, na Festa, a riqueza se esvai, que o excedente

¹ Para uma análise sobre a ideia da cultura como fonte de recurso inesgotável, bem como da conveniência de seu uso nas sociedades contemporâneas, ver Yúdice (2006), em que o gerenciamento da cultura é condição precípua para atrair e gerar investimentos capazes de promover indústrias culturais diversas e, conseqüentemente, o desenvolvimento econômico e turístico de uma dada região.

coletivo ganha outra forma e se desmancha no instante, mas sabe-se também que este paradoxo entre Festa e produção é mais complexo do que parece à primeira vista. Nas sociedades contemporâneas, a apropriação da Festa pela ordem do capital lhe deu nova posição e fez surgir um aspecto diferente em relação aos bens culturais. Absorvida pelo mercado, ela leva para si a ordem da acumulação, a necessidade de ajuntar bens e riquezas.

No Brasil, assim como em outros países de economia emergente, o crescimento do setor cultural e uma tentativa de justificar sua importância para o bem comum também pode ser observado. Seja através das leis que incentivam a produção e difusão cultural por meio de renúncias fiscais ou pela ampliação da oferta de bens de consumo voltados para a fruição efêmera, o setor cultural se ampliou desde o final do século passado. A reboque deste processo cresceram também as pesquisas que tentam mapear o poder econômico da cultura, bem como identificar potencialidades de desenvolvimento. Para além dos tradicionais estudos que buscavam descobrir Festas e manifestações diversas, descrever e registrar sua evolução e, sobretudo, preservar sua autenticidade e denunciar as contaminações a que estão sujeitas, uma nova visão se impõe bem mais técnica e voltada para a análise quantitativa.

Tais estudos sobre a economia da cultura são extremamente importantes para o fomento das atividades do setor e, portanto, o objetivo deste trabalho não é, de modo algum, acusar a apropriação da cultura pela ordem econômica. Para verificar essa importância, basta contrapor os dados apresentados por algumas dessas pesquisas. Um exemplo está no caso dos festivais, que podem ser considerados uma das principais formas de difusão cultural no país, já que amenizam em boa medida a concentração de equipamentos culturais nas grandes cidades e facilitam a circulação e o acesso a produtos e serviços. No Brasil, 49% dos municípios contam com algum tipo de festival de cultura popular, 39% com festival de música e 36% com festival de dança.² Se for considerado em conjunto o estudo apresentado por Santana e Souza (2006), no qual está explícito que a criação das leis de renúncia fiscal serviu como motivação inicial para o patrocínio cultural em 64% das empresas pesquisadas e que 67,7% delas apresentam grande dependência dos instrumentos de renúncia para a continuidade das ações, acaba-se por enfraquecer boa parte dos debates e questionamentos sobre a real contribuição das leis de incentivo para o desenvolvimento do setor cultural.

² Ver estudo sobre perfil cultural dos municípios brasileiros em IBGE/ MINISTÉRIO DA CULTURA, 2007a.

A festa como mercadoria: o consumo de lugar e o lugar de consumo na cidade

Embora a dimensão econômica da Festa e sua aparente oposição à produção já tenham sido mencionadas e rapidamente discutidas ao longo deste trabalho, seria oportuno aprofundar um pouco mais a ideia da Festa como mercadoria e, conseqüentemente, o fato de ela proporcionar o consumo de lugar e o lugar de consumo (LEFEBVRE, 2008c.) nas sociedades contemporâneas. Um autor importante para dar início a este tema é Bourdieu (2003), sobretudo em seu estudo acerca do capital cultural.³ Para ele, o capital cultural pode existir sob três estados: o *incorporado* (aquele que é adquirido e torna-se parte integrante dos seres); o *objetivado* (bens culturais diversos, como quadros, livros e instrumentos) e o *institucionalizado* (certificados e diplomas que conferem originalidade ao capital incorporado e objetivado são bons exemplos desse aspecto).

Para essa análise, seriam mais relevantes os dois primeiros estados, uma vez que a objetivação do capital em diversos suportes, tais como escritos, pinturas e monumentos, é transmissível em sua materialidade, ou seja, podem ser passados de uma geração para a outra na mesma família, comprados e vendidos no mercado. “Assim, os bens culturais podem ser objeto de uma apropriação material, que pressupõe o capital econômico, e de uma apropriação simbólica, que pressupõe o capital cultural” (BOURDIEU, 2003: 77).

O mesmo não ocorre com o capital cultural incorporado, já que ele permanece marcado por suas condições primitivas de aquisição e não pode ser acumulado para além das capacidades de apropriação de seu portador, pois é limitado pelas capacidades biológicas do indivíduo, como sua memória e até mesmo a óbvia constatação de que os seres humanos são seres mortais e, com a morte, esse capital se perde. Contudo, como bem lembra o autor, tal acumulação inicial do capital cultural tem sua origem no tempo de socialização do indivíduo e no tempo livre dedicado à sua incorporação.

Vê-se, imediatamente, que é por intermédio do tempo necessário à aquisição que se estabelece a ligação entre o capital econômico e o capital cultural. [...] Além disso, e correlativamente, o tempo durante o qual determinado indivíduo pode prolongar seu empreendimento de

³ A noção de capital cultural surge, no campo da educação, como hipótese para tentar explicar a desigualdade de desempenho escolar de crianças provenientes de diferentes classes sociais. Para isso, relaciona-se o desempenho escolar dos indivíduos com as oportunidades e acessos ao capital cultural que eles tiveram ao longo de suas vidas.

aquisição depende do tempo livre que sua família pode lhe assegurar, ou seja, do tempo liberado da necessidade econômica que é a condição da acumulação inicial (tempo que pode ser avaliado como tempo em que se deixa de ganhar) (BOURDIEU, 2003, p. 76).

Assim, se o tempo livre é condição primeira para a apropriação do capital cultural, e conseqüentemente sua futura transformação em capital objetivado e institucionalizado, mais uma vez chega-se à ideia de que produção e Festa não são elementos completamente excludentes. Não é tão simples como se mostra de início esse objeto que nasce da apropriação da dimensão cultural pela lógica do capital, e também não é exatamente contraditório, como se pode perceber a partir do estudo de Harvey (2008) sobre a condição pós-moderna. Como esclarece o autor, a sociedade que surge após a crise das grandes narrativas modernas estabelece, do ponto de vista econômico, uma nova forma de incorporação dos bens, denominada por ele de “acumulação flexível do capital”, que traz consigo regras bastante diferentes daquelas que determinam o sistema capitalista tradicional.

O que de fato caracteriza tal flexibilidade no regime de acumulação é a superação da rigidez do sistema fordista,⁴ traduzida na produção em pequenos lotes, na diversificação dos bens e dos padrões de consumo e na maleabilidade dos processos de trabalho. Ou seja, “[...] o movimento mais flexível do capital acentua o novo, o fugidio, o efêmero, o fugaz [...] em vez dos valores mais sólidos implantados na vigência do fordismo” (HARVEY, 2008, p. 161). Sua dinâmica permite uma aceleração do ritmo da inovação do produto e, conseqüentemente, do tempo de giro da produção e do consumo. Para garantir a lucratividade, no entanto, o autor mostra que foi preciso empreender também uma redução da vida útil das mercadorias, além de uma atenção maior às modas fugazes e aos mecanismos capazes de induzir as necessidades, como a publicidade e os meios de comunicação em geral.

Harvey argumenta ainda que a necessidade de acelerar o consumo provocou alterações expressivas na escolha dos bens a serem produzidos. Ainda que tenham sua vida útil reduzida, as mercadorias tradicionais e tangíveis (como carros, móveis e roupas) apresentam um tempo de existência substancial. Isso faz com que, aos olhos do novo regime de acumulação que se firma, a produção de eventos e de bens imateriais e de consumo rápido se torne mais atrativa.

⁴ Mais que um modelo de produção que inclui a linha de montagem em sua dinâmica e aperfeiçoa as idéias de padronização e simplificação anteriormente trabalhadas por Taylor, o fordismo deve ser compreendido como o indutor do mercado de massa. Sua racionalidade e rigidez vão ao encontro da sociedade modernista da qual ele faz parte, mas também são as condições que levam a seu declínio.

Além disso, os bens físicos ainda contam com a desvantagem de imporem, naturalmente, limites para a sua acumulação. Os sujeitos podem colecionar diversos artigos de luxo ou ainda serem obrigados a trocar seus eletrodomésticos com maior frequência, devido às modas ou à diminuição da vida útil para qual são programados. No entanto, precisa-se de espaço para sua alocação, necessita-se de um tempo considerável para consumi-los.

Em oposição, a fruição de um determinado espetáculo, show ou peça teatral, por exemplo, ainda que espacial, não necessita de espaço de alocação e pode se repetir no tempo quantas vezes for necessário. Assim, trata-se de uma nova forma de experimentar o tempo e o espaço, na qual

o colapso dos horizontes temporais e a preocupação com a instantaneidade surgiram em parte em decorrência da ênfase contemporânea no campo da produção cultural em eventos, espetáculos, *happenings* e imagens de mídia” (HARVEY, 2008, p. 61, grifo do autor).

É diante dos argumentos apresentados pelo autor que é proposta aqui a hipótese de que o regime de acumulação flexível do capital cria condições econômicas para o gigantismo do fenômeno festivo que se pode observar na atualidade. A nova relação de tempo-espaço estabelecida é, desse modo, território privilegiado da Festa em sua forma mercadoria, com seu tempo de giro praticamente instantâneo e seu espaço de alocação inexistente. Parece ser exatamente esse processo de expansão das necessidades imediatamente renováveis o que confere à festa seu gigantismo contemporâneo.

Cultura e Pesquisa

Não é por acaso que as pesquisas relacionadas à economia da cultura em todo o mundo tiveram um crescimento expressivo nas últimas décadas. Após o despertar da comunidade acadêmica nos anos 1970 para tal assunto, foi na década de 1990 que órgãos internacionais de cooperação começaram a entender o setor como um espaço de desenvolvimento para as economias, o que levou instituições como Unesco, Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e Organização do Estados Americanos (OEA) a incluírem em suas pautas a necessidade de estudos relacionados à economia da cultura. No Brasil, a situação é bastante parecida e, embora alguns estudos culturais estatísticos datem do início do século XX, é apenas nos anos recentes que surge a preocupação dos governos em mapear o setor cultural de forma

a estabelecer programas que identificaram vocações locais capazes de gerar dinâmica econômica (LINS, 2006).

É nesse período, por exemplo, que nasce, no Brasil, a maioria dos convênios entre o Ministério da Cultura e instituições de pesquisa. A parceria firmada, em 2004, entre o Ministério e o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) traz um programa de estudo que prevê a coleta sistemática de dados sobre a cultura, a construção contínua de indicadores e pretende culminar no estabelecimento do que vem sendo chamado de “PIB da cultura”.

Um dos resultados já apresentado pelo IBGE é o *Sistema de informações e indicadores culturais*, que tem como base de referência os anos de 2003, 2004 e 2005. Nele, são mostrados os principais aspectos da oferta e da demanda de bens e serviços culturais, a posse de bens duráveis relacionados à cultura pelas famílias brasileiras, os gastos públicos e o perfil socioeconômico da mão de obra ocupada em atividades do setor. Segundo a pesquisa, a análise da oferta de bens e serviços teve um crescimento, no período, da representatividade das atividades culturais em termos de número de empresas (de 5,6% para 6,1%), enquanto observou-se uma relativa estabilidade no que tange ao pessoal ocupado (de 5,4% para 5,3%) (IBGE/ MINISTÉRIO DA CULTURA, 2007b).

No entanto, um dos fatores que mais chama a atenção neste estudo é a dificuldade em mensurar este tipo de atividade, a começar pela conceituação do que faz parte ou não do setor cultural. A pesquisa inclui atividades de teatro, música, literatura, gestão de salas de espetáculos e museus, bem como agências de notícia e publicidade. Mas também contabiliza empresas que fabricam aparelhos telefônicos, comércio atacadista de computadores, fabricação de aparelhos receptores para rádio e TV, lojas de artigos para escritório e papelaria. Em contrapartida, deixa de fora o número de bares, casas noturnas e outros espaços de fruição, aspectos aqui considerados fundamentais para a dimensão cultural das cidades.

A dificuldade de mensurar a dimensão cultural e identificar seus espaços na cidade não está apenas em pesquisas estatísticas e de caráter econômico. Como descreve Magnani (2003), em seu estudo sobre o uso do tempo livre nas periferias das grandes cidades, existe certo descompasso entre aquilo que os entrevistados respondem aos questionários e a observação minuciosa dos espaços onde se desfruta o lazer, ou seja, a casa, a vizinhança e os demais lugares de uma vila. Ao contrapor os resultados apresentados pelos dois métodos, o autor observou que a “sensação de monotonia” transmitida pelas perguntas e respostas, em parte, desaparece durante a observação e que a vida cultural é bem mais intensa do que aquela descrita pelos moradores. Tal

constatação permitiu ao autor inferir que existe uma dificuldade de percepção desta dimensão cultural por parte dos próprios habitantes. É como se estes não considerassem as atividades desenvolvidas dentro do tempo livre vivido por eles parte de um espaço importante da vida cultural.

Apesar do interesse despertado ultimamente pelas condições de vida das populações dos bairros periféricos, suas associações e movimentos reivindicativos, existe, entretanto toda uma realidade que faz parte do cotidiano dessas populações, mas que normalmente escapa às atenções e foge do interesse político imediato: é o bar da esquina, são os clubes de futebol de várzea, as “casas do norte”, os bailes populares (fórrós, rodas de samba, *funk*, *soul*), grupos de mutirão, danças de devoção ligadas ao catolicismo rural, rituais de umbanda e candomblé, curandeiros e benzedoras, sistemas de excursões populares, duplas sertanejas, circos, etc. (MAGNANI, 2003, p. 25, grifos do autor).

Dentre os estudos da área, um outro trabalho de destaque é o *Suplemento Especial de Cultura da Pesquisa de Informações Básicas Municipais*,⁵ que levantou dados relativos à presença da cultura em 5.564 cidades brasileiras, no período de 1999 a 2006. Também resultante do convênio entre o IBGE e o Ministério da Cultura, o estudo traça um panorama significativo da vida cultural em suas mais variadas dimensões.

O trabalho constatou que a música em seus mais diversos segmentos e o artesanato estão entre as atividades predominantes nos municípios brasileiros. Os grupos de artesanato atingem 64,3% dos municípios, enquanto as atividades ligadas à música, como dança (56,1%), banda (53,2%), grupos musicais (47,2%) e corais (44,9%), mostram que o país efetivamente caracteriza-se pela força de suas manifestações musicais. E como a presença, nos municípios, de capoeira (48,8%), manifestações tradicionais populares (47,2%) e blocos carnavalescos (34,2%) têm ainda um vínculo com a produção musical, esse traço da cultura nacional torna-se ainda mais forte.

A pesquisa aponta ainda números relativos à presença de equipamentos culturais nos municípios pesquisados. A existência desses equipamentos, bem como a presença de meios de comunicação, propicia a veiculação de conteúdos culturais, embora não esgote as inúmeras outras possibilidades de produção artística, artesanal e simbólica. A infraestrutura para conteúdos culturais, por outro lado, não indica o fluxo dessas atividades, muito menos permite a sua

⁵ Conferir IBGE/ MINISTÉRIO DA CULTURA, 2007a.

avaliação mais qualitativa. O fato, por exemplo, de um município declarar que possui biblioteca pública (equipamento presente em 89,1% das cidades brasileiras), não permite deduzir sobre a quantidade dos livros existentes, sua temática, ou ainda sobre as condições em que se encontra esse equipamento.

No entanto, a simples existência ou não da infraestrutura indica processos de diferenciação entre as áreas geográficas do país. Além disso, embora a presença de infraestrutura não seja fator determinante para a circulação cultural, deve-se considerar a hipótese que o consumo se organiza a partir desses espaços. O consumo cultural só pode resultar de uma oferta acessível à população e o que se pode observar, nas últimas décadas, é uma transferência dessa oferta dos espaços públicos para os privados. Na análise de Lemos sobre os espaços culturais em Belo Horizonte, isso aparece de forma bem clara:

[...] a proliferação de *shoppings* materializa as tendências atuais da vida nas metrópoles. Como nichos de sociabilidades, esses hiper-espaços simulam o espaço público, anunciando o seu desaparecimento. As gerações mais jovens vivem a cada dia um circuito urbano restrito a locais privados ou fechados, como a escola, o clube, a academia e os *shoppings* (LEMOS, 1994, p. 49, grifo do autor).

A autora não identifica nesse processo um tipo de decadência da vida urbana. Pelo contrário, tal fenômeno anuncia a criação de novas espacialidades onde também é possível a vida coletiva. É claro que se trata de uma outra forma de sociabilidade, mas que não deixa de remeter ao *footing* realizado nas ruas e praças das cidades até a metade do século XX. Isso tudo leva a inferir que a crescente privatização dos espaços de produção, fruição e consumo cultural está diretamente relacionada ao desenvolvimento urbano. A velocidade com a qual se alastrou o tecido urbano das grandes metrópoles, aliada à política de encolhimento da participação do estado das últimas décadas, permitiu o predomínio dos equipamentos privados e uma maior relevância da cultura transmitida por meios eletrônicos e consumida no espaço doméstico.

Esses dados podem ser verificados no estudo *Economia e política cultural: acesso, emprego e financiamento* (SILVA, 2007), que traz uma série de textos que discutem e analisam as relações entre economia e cultura nas dimensões do acesso, da geração de emprego e de financiamento. O estudo mostra, por exemplo, que, apesar de a cultura participar de forma relevante dos gastos familiares de todas as classes sociais, é predominantemente consumida pelas parcelas de alto poder aquisitivo e educação. Segundo os dados, os 10% mais ricos são responsáveis por

aproximadamente 40% do consumo cultural no País. Essa concentração desigual também pode ser observada na dimensão espacial: as regiões metropolitanas concentram 41,2% do consumo cultural, o que revela, em certos casos, uma capacidade financeira desigual por parte dos municípios e, em outros, total desinteresse de investimento na área. O Sudeste aparece como a grande região responsável por 58,9% do consumo cultural das famílias, vindo em seguida o Sul (16,2%) e o Nordeste (14,6%). Esses dados são ainda mais expressivos quando se tratam das regiões metropolitanas: o Sudeste metropolitano é responsável por 71% dos gastos culturais das famílias brasileiras.

Os dados referentes a 2002 mostram que os dispêndios culturais atingiram R\$ 31,9 bilhões no ano, representando aproximadamente 3% do total de gastos das famílias. É interessante observar que as despesas com bens culturais relacionados a práticas domiciliares foram predominantes: 85% dos gastos com cultura se referem às atividades realizadas dentro do domicílio, como a televisão, o vídeo, a música e a leitura. Já as despesas fora de casa representam 17,8% e compreendem gastos com teatro, shows, circo, cinema, discotecas e outras saídas eventuais. Tal constatação permite elaborar, pelo menos, duas hipóteses, ambas relacionadas com a renda das famílias, que tentam justificar o predomínio do consumo cultural dentro das residências. A primeira se relaciona com o fato de os produtos consumíveis dentro de casa serem mais baratos se comparados aos outros – principalmente com o crescente mercado “pirata” de bens culturais. A segunda se refere à escassez de espaços públicos facilmente acessíveis, que impedem, ou no mínimo deixam de incentivar, o uso da cidade para as práticas culturais.

Festa e cidadania

Voltando ao caráter econômico deste processo de expansão das necessidades imediatamente renováveis em Harvey (2008) e Lipovetsky (1989), seria possível dizer que, se a atual lógica econômica realmente subtrai todo ideal de permanência das relações de produção e consumo dos objetos, é na Festa que ela encontra sua principal forma de expressão. Nada consegue ser mais suscetível à ordem frívola do que a fruição que se dá no instante de uma determinada manifestação cultural. Nada pode se tornar mais perecível e obsoleto que um produto cultural difundido em massa. É exatamente este território privilegiado que a efemeridade ocupa quando se trata da Festa.

Embora tal questão econômica e a contradição (pelo menos aparente) entre a lógica da acumulação e o desperdício pareçam se resolver de modo ra-

zoavelmente pouco tenso, o conceito de Festa nem sempre é associado a algo positivo, principalmente entre os brasileiros. Como observa Amaral (1998), não é raro ouvir afirmações como “tudo acaba em pizza, em carnaval, em festa”, indicando a ideia que o Brasil faz de si mesmo: um país que não se leva a sério, onde ninguém é responsabilizado ou punido por suas atitudes incorretas. Tal associação do caráter brasileiro à Festa acaba por levar a certa displicência e tendência ao descaso com a lei e a ordem, significando que um mundo às avessas é familiar ou, pelo menos, aceito sem maiores problemas.

É nesse contexto que a questão do tempo livre e sua oposição em relação à produtividade inerente ao trabalho se torna ainda mais complexa no Brasil. Se o instante da Festa não exclui necessariamente a produção, como se pode supor, mas tem nessa dicotomia inicial (trabalho x lazer) o fundamento do espaço social, o que dizer de uma sociedade na qual a Festa se insere em praticamente todos os níveis e é vista de forma tão particular? Uma visão mais crítica, como aquela elaborada pela Escola de Frankfurt diria que tudo isso não passa de pura ilusão, pois, na verdade, segundo Adorno, “[...] as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas” (ADORNO, 2007, p. 108).

Para o autor, os papéis sociais se apresentam tão profundamente impregnados nas próprias características das pessoas que fica difícil estabelecer o que resta, além daquilo que está determinado pelas funções que elas exercem no corpo social. Nesse sentido, o tempo livre tende em direção contrária à de seu próprio conceito, pois “nele se prolonga a não-liberdade, tão desconhecida da maioria das pessoas não-livres como sua não-liberdade, em si mesma” (ADORNO, 2007: 104). Se a força de trabalho tornou-se mercadoria na sociedade burguesa, da mesma forma o seu paradoxo, a saber, o tempo livre, foi “coisificado” e nele se prolongam as mesmas formas de vida organizadas segundo o regime do lucro. Tal perspectiva, um tanto apocalíptica,⁶ baseia-se no fato de a cultura ter se transformado em objeto de consumo, assim como qualquer outro. Ao serem reproduzidos e consumidos para a distração, os bens culturais levam ao tempo livre seu poder alienador.

Essa visão tem sido revista por autores contemporâneos, que buscam pensar o tempo livre como momento oportuno de conscientização, sobretudo pelo consumo que se dá a partir dele. Para além da perspectiva frankfurt-

⁶ Aqui se faz referência ao conceito atribuído por Humberto Eco, em *Apocalípticos e integrados*, 1979, ao pensamento dominante entre os teóricos da Escola de Frankfurt, entre eles Theodor Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin. Os estudos frankfurtianos são de extrema importância para a área, pois debatem a transformação dos bens artísticos em mercadorias de alienação pela Indústria Cultural.

tiana, é em Canclini (1996) que se pode ver a importância dada ao consumo para a vida social. O argumento do autor se fundamenta na ideia de que, mais do que uma simples posse individual de objetos isolados, o consumo é uma apropriação coletiva, “[...] em relações de solidariedade e distinção com outros, de bens que proporcionam satisfações biológicas e simbólicas, que servem para enviar e receber mensagens” (CANCLINI, 1996, p. 66). Assim, o valor mercantil não está naturalmente contido nos objetos, mas é resultante das interações socioculturais em que os homens os usam.

Esta caracterização ajuda a enxergar os atos pelos quais consumimos como algo mais do que simples exercícios de gostos, caprichos e compras irrefletidas, segundo os julgamentos moralistas, ou atitudes individuais, tal como costumam ser explorados pelas pesquisas de mercado. Na perspectiva desta definição, o consumo é compreendido sobretudo pela sua *racionalidade econômica*. [...] Sob este enfoque, não são as necessidades ou gostos individuais que determinam o que, como e quem consome. O modo como se planifica a distribuição dos bens depende das grandes estruturas de administração do capital (CANCLINI, 1996, p. 53, grifo do autor).

É diante deste quadro que o consumo surge como forma de exercício da cidadania e construção das identidades, como fortalecimento de outros modos de participação social frente à degradação da política e a descrença em suas instituições. No que diz respeito às identidades, elas deixam de ser territoriais e passam a se estabelecer a partir daquilo que se consome, seja localmente ou por meio de participação em comunidades virtuais. Os códigos compartilhados são cada vez menos relacionados à etnia, classe ou nação a que se pertence e mais pelos hábitos de consumo, na maioria das vezes, direcionados pelos meios de comunicação de massa. Talvez seja pelo fato de que têm pouca importância os limites territoriais para a construção dessa identidade que se pode questionar o processo de inclusão digital proposto por diversos governos de cidades brasileiras. Em boa parte dos casos, o que se percebe é uma inclusão do sujeito no mundo (em comunidades virtuais, por exemplo), mas não é possível atingir a inclusão do sujeito na cidade onde ele habita fisicamente. Seria oportuno repensar tal questão a partir de um novo ângulo.

Já a dimensão da cidadania evoca mais uma vez a questão do direito à cidade, ou seja, à vida urbana, “[...] condição de um humanismo e de uma democracia renovados” (LEFEBVRE, 2008c, p. 7). Tradicionalmente, o exercício da cidadania só é possível no ambiente em que há garantia de certos direitos, mas, o que se vê, na maioria das vezes, é o termo cidadão sendo aplicado em

seu sentido mais simples, como mero habitante do espaço coletivo. Com a inserção do consumo neste cenário, torna-se mais animadora a resolução deste dilema, pois se pode constatar que ele abrange todas as classes sociais, das mais ricas às que dispõem de menos recursos materiais. Ainda que existam diferenças entre o consumo dessas classes, a lógica econômica exige que todos sejam inseridos, tenham o seu espaço no mercado. Para todos há alguma coisa e, no fundo, o que muda normalmente é mais a roupagem com a qual os produtos são apresentados, sendo praticamente todos iguais em sua essência.

Se o direito à cidade pode ser exercido a partir do consumo, torna-se fundamental para este estudo lembrar o caráter duplo que o espaço urbano ganha ao se transformar em lugar de consumo e, desse modo, permitir o consumo de lugar, como ainda mostra Lefebvre:

Já é bem conhecido o duplo caráter da centralidade capitalista: lugar de consumo e consumo de lugar. [...] 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; elas veem, olham, falam, falam-se. E é o lugar de encontro, a partir do aglomerado das coisas. Aquilo que se diz e se escreve é antes de mais nada o mundo da mercadoria, a linguagem das mercadorias, a glória e a extensão do valor de troca (LEFEBVRE, 2008c, p. 130).

É possível inferir que essa dimensão dupla se dá, sobretudo, através da Festa, da dimensão cultural, que, portanto, é ao mesmo tempo uma exigência pelo direito à cidade e uma forma de se atingir a cidadania. Assim, ao ser transformada em mercadoria, a Festa faz da cidade lugar de consumo, espaço dedicado à fruição efêmera, própria de seu caráter frívolo e em conformidade com as regras de acumulação capitalista deste tempo. 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, parques e até mesmo dos locais privados.

Produção do espaço: a festa como agente transformador da cidade

Quais são as transformações produzidas pela Festa no espaço urbano? Essa é uma questão a se discutir quando se pensa na espacialidade do objeto aqui estudado e nas relações que ele estabelece com o excedente econômico.

A cidade não para de se expor, o que não é idêntico ao fato de que se pode expô-la. Sua morfologia global é sentida de maneira orgânica, antes de qualquer construção da representação, pelo imediatismo de nossos modos de apreensão. Ao contrário, a exposição da cidade, as maneiras de pensá-la, de representá-la, se cristalizam em torno da imagem. Somos forçados a olhá-la como imagem de si mesma, a vê-la como exposição (JEUDY, 2005, p. 118).

A crítica do sociólogo e filósofo francês Henri-Pierre Jeudy traz subsídios para refletir um processo que, nas últimas décadas, tem se tornado bastante comum e difundido pelo mundo. A Festa, como dimensão cultural da cidade, foi alçada a elemento urbanizador, a partir do qual são propostas intervenções pontuais ou até mesmo elaborados planejamentos de grande porte. Um dos principais problemas apontados pelo autor é a padronização dos espaços, a partir de um processo de “clonagem” que elimina singularidades e impõe uniformização.

Boa parte desses projetos envolve a preservação do patrimônio urbano como estratégia de revitalização. A partir dessa perspectiva, a cidade ganha caráter de museu e tende a cristalizar-se numa imagem espetacular. O discurso da revitalização, normalmente carregado de justificativas sociais, ao fundo, leva a um processo de morte, uma vez que petrifica o dinamismo inerente ao espaço urbano. Essa é uma hipótese que, segundo Jeudy, se aplica a boa parte das intervenções de caráter preservacionista, seja as que fizeram do Pelourinho o novo ponto turístico de Salvador ou as que modificaram notadamente a paisagem do bairro do Recife, na cidade pernambucana homônima.

Ainda sobre essa questão do patrimônio elevado à preocupação máxima na reestruturação das cidades, Choay (2001) mostra como o processo de valorização encerra-se em uma espetacularização do ambiente construído. O fenômeno, segundo a autora, está refletido em aspectos aparentemente inofensivos, como a escolha do melhor ângulo para a exibição do monumento ou a *mise-en-scène* que se cria em torno de sua história.

Como deve ter ficado claro, o empreendimento traz, no entanto, efeitos secundários, em geral perversos. A “embalagem” que se dá ao patrimônio histórico urbano tendo em vista seu consumo cultural, assim como o fato de ser alvo de investimentos do mercado imobiliário de prestígio, tende a excluir dele as populações ou não privilegiadas e, com elas, suas atividades tradicionais e modestamente cotidianas. Criou-se um mercado internacional dos centros e bairros antigos (CHOAY, 2001, p. 226, grifo do autor).

De fato, para além dos projetos de requalificação ou revitalização, pode-se perceber, nas cidades contemporâneas, uma tendência de valorização dos equipamentos culturais em todos os sentidos. Espaços voltados para a Festa surgem, desse modo, como pontos referenciais do espaço urbano, mas é preciso discutir a hipótese da espetacularização ou mesmo da “cristalização”, como será feito a seguir.

Por ora, seria oportuno ressaltar essa valorização da cultura na produção do espaço. Em Belo Horizonte, por exemplo, a tendência de intervenção pela construção de equipamentos culturais é um processo que vai além da gentrificação,⁷ ou seja, da retomada do centro degradado pela elite, mas que também se expande para as periferias e subúrbios. Basta lembrar que ao mesmo tempo em que se instala no centro da capital o Museu de Artes e Ofícios, remodelando uma das áreas mais degradadas da cidade, e a arquitetura *art déco* do antigo Cine Brasil (imagem 14), é restaurada para abrigar café, museu, sala de cinema, livraria e anfiteatro; centros culturais⁸ se espalham pelos bairros mais distantes. Em alguns casos, como no Padre Eustáquio (imagem 15), a transformação chega a ser iconográfica e emblemática desse novo momento do capitalismo em sua fase de acumulação flexível: antigos mercados (de consumo de bens tangíveis) se transformam em espaços de fruição efêmera da cultura.

Em contrapartida, ou melhor, expandindo-se ainda mais para além do espaço “implodido” da cidade, novas centralidades culturais ganham expressão, como é o caso claro dos bairros localizados no limite entre a capital mineira e o município de Nova Lima. Em 2008, instalou-se no Jardim Canadá a galeria Rhys Mendes, dedicada à arte contemporânea e com conexões em Paris e Los Angeles. O Armatrux Grupo de Teatro e a Companhia Suspensa são coletivos de artistas que planejam transferir suas sedes para o novo “polo de lazer e cultura” com a construção do Centro de Artes Suspensa Armatrux (CASA), no bairro Vale do Sol. Isso sem falar na diversidade de boates e bares que fazem da avenida Alameda da Serra, popularmente ainda conhecida como Seis Pistas, um dos espaços mais frequentados por jovens em busca de diversão.

⁷ Para um conceito de gentrificação, ou do original *gentrification*, ver Smith e Williams (1988). O trabalho dos autores procura sintetizar e analisar o fenômeno social de ocupação das áreas centrais das cidades pelas classes médias e, conseqüentemente, seu enobrecimento, tendo como referências, sobretudo, os processos de transformação ocorridos na Inglaterra e nos Estados Unidos.

⁸ Belo Horizonte conta, em 2013, com 15 centros culturais locais distribuídos pela capital mineira. Boa parte desses espaços foi criada após o ano 2000, por meio de recursos aprovados no Orçamento Participativo adotado pela prefeitura. A cidade ainda tem dois centros de cultura de caráter municipal, o Centro de Cultura Belo Horizonte e o Centro de Cultura Lagoa do Nado, implantado em 1992 – o mais antigo. O Centro Cultural Padre Eustáquio, sob a jurisdição da Fundação Municipal de Cultura de Belo Horizonte, foi inaugurado em 2008 e ocupa as instalações da antiga Feira Coberta do bairro.



Do *art déco* aos galpões do antigo mercado: abrigos para a cultura na cidade.

14. Restauração do Cine Brasil, Centro de Belo Horizonte.

Fotos: Raphael Câmara



15. Centro Cultural do Padre Eustáquio, região Noroeste de Belo Horizonte.

Outro exemplo bastante ilustrativo desse processo de produção do espaço pela Festa para além dos centros urbanos pôde ser observado no morro do Vidigal, uma das vistas mais privilegiadas da Zona Sul do Rio de Janeiro. Diversos barracos foram comprados por um investidor alemão com o intuito de construir hotéis de luxo, restaurantes, casas noturnas, bares, uma galeria de exposições permanentes para artistas locais e um museu histórico da favela. Usando como base uma ONG fundada para esse fim, a Vidigal Feliz, o empreendedor tinha como objetivo fazer com que a intervenção em diversos pontos estratégicos atraísse investimentos e turistas para o local (MONTEIRO, 2009). No entanto, por conta de exigências da prefeitura carioca, teve fim o sonho de transformar o Vidigal em um balneário turístico nos moldes das cidades mediterrâneas da Europa – e sua possível incorporação pelo mercado imobiliário formal. As obras foram embargadas, já que o poder público exigiu a escritura dos imóveis, documento pouco comum nesse tipo de ocupação onde a posse define o uso das casas pelos habitantes.

Urbanização culturalizada

No que se refere ao planejamento urbano, o valor dado à cultura seguiu o mesmo caminho daquele percorrido em direção ao mercado. Foi exatamente no período de descoberta do potencial econômico do setor que as cidades surgiram encobertas por uma atmosfera cultural e, ao mesmo tempo, voltadas para o mercado global como produtos à venda, feito ímãs para a atração de capitais. Essa culturalização generalizada, aliada à mercantilização da vida urbana, trouxe consigo um paradoxo, como já enfatizou Fernandes (2006). Assim como permitiu a emergência e o reconhecimento de novas realidades, o lugar da cultura no planejamento contemporâneo contribuiu para o empobrecimento de perspectivas, à medida que se firmou em projetos hegemônicos de produção do espaço e fez da cidade objeto cultural mercantilizável.

Não por acaso, a análise de Vainer (2003) é tão elucidativa desse período e contribui para o entendimento do que será chamado aqui de culturalização do pensamento urbanístico no Brasil e, conseqüentemente, de suas cidades. Como bem defende o autor, as ideias contemporâneas sobre o urbano são marcadas pelo convívio, ou ainda, pelo embate, entre duas utopias, dois modelos de cidade ideal. Enquanto de um dos lados está o projeto da “cidade-empresa”, voltada para o marketing e tendo como paradigma de ação o “empresariamento” urbano já desvelado por Harvey (1996); em outra ponta emerge a utopia da cidade democrática, orientada pelo debate e por instrumentos que permitem

fazer de seus habitantes “[...] cidadãos em construção, que, ao se construírem, constroem também a cidade” (Vainer, 2003, p. 30).

Orientado para o crescimento econômico, o modelo da “cidade-empresa” firmou-se como referência a práticas urbanísticas a partir dos anos 1990. Do planejamento empresarial sistematizado em Harvard à experiência catalã⁹ que encantou o mundo (sobretudo o periférico), o planejamento estratégico impôs um receituário que garantia a dinamização econômica a partir da atração de investimentos. A julgar pela vasta crítica elaborada ao longo das duas últimas décadas (LIMA JÚNIOR, 2010; SÁNCHEZ, 1999; VAINER, 2000) é possível até mesmo inferir que suas premissas, ainda que assumindo uma considerável variação de tonalidades, ocupam um posto privilegiado na prática urbanística contemporânea.

Segundo os entusiastas desse modelo, as cidades ganhariam um novo e importante papel, transformando-se em atores sociais capazes de articular instituições políticas e sociedade civil. A competitividade internacional demandaria, assim, alterações de infraestrutura e a criação de uma imagem positiva da cidade, tanto por parte de seus habitantes como dos possíveis usuários solventes. Para alcançar seu objetivo maior, as regras já estavam postas e deveriam ser observadas com rigor. A consolidação desse programa envolveria o “[...] estímulo de grandes projetos de cidade que contem uma participação ativa dos principais agentes públicos e privados e conquistem amplo consenso [...]” (CASTELLS; BORJA, 1996, p. 155).

Em paralelo e relativamente concomitante, o projeto democrático de cidade desenvolveu-se junto a uma intelectualidade militante ligada a movimentos sociais urbanos de base, sobretudo àqueles relacionados à luta pela reforma urbana. No Brasil, a vitória de Lula nas eleições presidenciais de 2002 foi decisiva para a retomada de algumas questões que estavam sendo elaboradas desde os anos 1980 e já discutidas no capítulo anterior, tais como a criação do Estatuto da Cidade e do Ministério das Cidades.

Contudo, embora tenham se colocado como pensamentos dominantes e antagônicos, é preciso destacar que os dois modelos não excluem a possibilidade de diálogo entre suas premissas. Ainda que teoricamente organizados

⁹ A experiência urbanística da cidade de Barcelona, aliada ao apoio governamental e aos investimentos da iniciativa privada, garantiu o êxito do ambicioso projeto de intervenção urbana que precedeu a realização dos Jogos Olímpicos de 1992. A construção de equipamentos esportivos, culturais e de lazer, bem como a melhoria do sistema viário e a revalorização de elementos significativos da cultura da Catalunha, como as obras de Miró e Gaudí, estão entre as medidas implementadas. É oportuno considerar que o programa não se esgotou com o fim da competição esportiva, embora tornar-se sede de grandes eventos tenha se disseminado como um dos ingredientes necessários para o sucesso de cidades que, a partir de então, passaram a tomar o modelo de Barcelona como estratégia para se destacarem no contexto global.

como modelos opostos, as fronteiras borradas pela prática revelam as incongruências de uma suposta dualidade. Não restam dúvidas, por exemplo, de que modelos que envolvem a participação popular, em muitos casos, podem servir como artifício para a legitimação de decisões tomadas em instancias superiores, espécie de verniz democrático a ser aplicado a processos verticalizados. O reconhecimento de uma miríade de situações embaçadas – que dificultam o discernimento inicial, mas permitem uma percepção mais apropriada da realidade –, parece ser, desse modo, condição fundamental para o avanço nesse debate.

Mas a principal hipótese que se faz aqui é que essa polaridade do pensamento urbanístico reflete, ao fim, duas formas distintas de gerenciamento da cultura: uma que tem como foco a mitigação dos conflitos e o vislumbramento de um urbano consensual, outra em busca de processos contra-hegemônicos de construção da cidade. Se o primeiro traz à arena da cultura seu poder de mercado, sua capacidade de polarizar recursos e forjar centralidades ainda que de modo não declarado, o segundo, explora e valoriza a diversidade das práticas. Para a vertente democrática, a cultura é exatamente aquilo que permite reconhecer as diferenças e, a partir delas, construir o debate na cidade. Também para a linhagem empresarial, é a cultura que marca as diferenças, mas de outro modo. São distinções que sugerem ou impõem hierarquias, determinam o que é ou não cultural e, muito frequentemente, transformam a cidade em objeto de luxo para alguns.

Em comum, as duas utopias trazem o reconhecimento de que já não é mais possível para o planejador urbano se esconder sob a capa do cientificismo, da técnica isenta de qualquer envolvimento subjetivo. A culturalização do urbano, de um modo ou de outro, impõe a necessidade de admitir que, se os técnicos trabalham com abstrações representadas em mapas e projetos, o homem comum se referencia por lugares prenhes de significados. Não há como isolar essas duas formas de conhecimento e uma, inevitavelmente, produz ressonância na outra. Essa realidade vem à tona tanto nos famosos (e polêmicos) planos de requalificação – ícones da “cidade-empresa” à procura de investidores –, quanto nos modelos participativos de organização do espaço. Ao planejador, cada vez mais, é colocada a necessidade de assumir sua natureza política, assim como o antropólogo em Geertz (1978), que, ao entrar em campo, se mistura ao texto do nativo e passa a fazer parte de uma construção conjunta.

Os dois modelos são capazes ainda de articular em torno de si a questão do direito à cidade, tema tão caro a Henri Lefebvre (2008c) e que emerge

com vigor nos discursos contemporâneos. Afinal, é rumo a esse direito que se imagina caminhar na institucionalização da participação popular em audiências públicas ou no gerenciamento democrático do orçamento. É por esse direito também que são anunciados os programas estratégicos de revitalização de centros históricos ou campanhas por megaeventos esportivos e culturais, esperanças contemporâneas para as cidades que buscam um lugar ao sol no mundo capitalista. Contudo, os desvios – e é importante frisar mais uma vez – parecem dominar. (Imagens 16, 17 e 18).

Novas Barcelonas?

Um rápido registro do espaço urbano contemporâneo, ainda que desprezioso e pouco aguçado, é capaz de revelar a marca que vem sendo impressa em boa parte das cidades brasileiras. A preparação para receber a Copa do Mundo, em 2014, e as Olimpíadas, em 2016, aliada ao novo fôlego dado ao debate e à promoção da habitação de interesse social no país, parece deixar claro que o início da segunda década do século XXI será realmente pautado por cidades em literal estado de (re)construção.

No caso da questão habitacional, ou melhor, do acesso ao solo urbanizado e do real direito à centralidade – modo como as políticas públicas, de fato, deveriam tratar tal temática –, a esperança por uma nova realidade está ancorada no fato de que este momento histórico revela, sem dúvida alguma, um quadro diferente daquele que pôde ser visto nas décadas anteriores. Com o encolhimento do Estado nos anos 1980 e 1990 e a falência do Banco Nacional de Habitação, pouca atenção foi dada ao setor até o lançamento do Programa Minha Casa, Minha Vida, em 2008. Entretanto, permanece ainda a dúvida se o atual momento não seria apenas mais uma etapa do já conhecido caminho percorrido pela urbanização brasileira, processo nitidamente excludente, pautado pela reprodução do espaço nas centralidades preexistentes e pela produção de periferias isentas das mínimas condições de urbanidade. Resta saber se os objetivos divulgados pelos discursos em favor de tal processo serão de fato alcançados ou se, ao invés de garantir o acesso ao solo urbanizado às camadas populares, as políticas públicas em vigor levarão a uma nova rodada de segregação da pobreza e ao aumento das desigualdades. Será possível deixar de lado a visão apocalíptica de uma sociedade futura menos igualitária ou, apesar de todo os avanços alcançados, anticidades voltadas para o mercado imobiliário continuarão a ser (re)produzidas por todo o país?

**Monumento à Terra Mineira, Praça da Estação, Belo Horizonte,
em três tempos festivos.**



16. Praia da Estação, Janeiro de 2012.



17. Carnaval, Fevereiro de 2013.



18. Marcha das Vadias, Maio de 2012.

Fotos: Priscila Musa

Quanto à Festa em sua forma mais facilmente identificável – no caso, os campeonatos esportivos pelos quais o país espera –, é oportuno observar que muitas das discussões envolvendo a valorização da cultura e a transformação de espaços urbanos em nome de seu poder agregador ou econômico surgem devido aos investimentos feitos em cidades sedes de grandes eventos. Estrategicamente disputados e encarados como determinantes para a inserção do país na economia internacional, a Copa do Mundo e as Olimpíadas reacenderam uma outra questão que demanda por, pelo menos, alguns esboços de resposta: existe futuro outro para a cidade contemporânea, além da suposta inexorável urgência de se inserir em uma global rede de fluxos e tornar-se um misto de empresa e mercadoria, fonte de lucros e desejo de consumo?

Durante o Fórum Social Urbano, realizado em março de 2010, na área portuária da capital fluminense, estudiosos de diversas partes do mundo elencaram os problemas sociais trazidos por investimentos públicos a favor da promoção de eventos de porte mundial. Vale a pena sediar grandes eventos? Que benefícios a comunidade local recebe? Como ela pode se apropriar do espaço produzido pela e para a Festa? Essas foram algumas das questões levantadas ao longo dos debates. Tais perguntas, de fato, não são novidade na literatura que discute a cidade como mercadoria e o planejamento estratégico como fórmula de alcançar seus objetivos, ou seja, ganhar posição de destaque entre suas concorrentes, atraindo investimentos e turistas.

Carlos Vainer, autor de crítica ao modelo “cidade-empresa”, publicou na ocasião do Fórum um texto em que retoma sua postura diante do fato ao questionar a candidatura do Rio à sede dos Jogos Olímpicos de 2016. Para o autor, em projetos desse tipo, sempre impregnados de forte apelo simbólico,

Sabemos desde já quem serão os ganhadores – as grandes empreiteiras, os grandes proprietários de terras da Barra da Tijuca, que terão seu patrimônio fundiário valorizado pelos investimentos bilionários. Enquanto isso, os perdedores também já são conhecidos, e permanecerão desprovidos de transporte naquelas áreas onde reside a imensa maioria da população de nossa cidade – Zona Norte, subúrbios, Baixada fluminense e Grande Niterói (VAINER, 2010).

Assim, segundo Vainer, projetos que, à primeira vista, ressaltam a cultura, o esporte ou os lazeres, na verdade, não passam de negócios que procuram beneficiar o capital global. A esse processo, a filósofa Otilia Arantes (2007) chama de “culturalismo de mercado”, modelo que tem como objetivo cons-

truir uma “estratégia fatal” e que acaba por levar a um “pensamento único das cidades”: a cultura como justificativa para altos investimentos e grandes intervenções. A ênfase dada à cultura nas dinâmicas atuais, ao fim, não passa de uma estratégia para obtenção de respaldos e adesões unânimes. A cultura, nesse caso, surge como emblema ou rótulo que oculta interesses e fins de orientação claramente voltada para o mercado.¹⁰

No Rio de Janeiro, a discussão sobre os impactos causados por grandes eventos tem ganhado força e ultrapassado a fronteira da academia. Aproveitando o ensejo dos Jogos Olímpicos, o jornal *O Globo* lançou, por meio de sua revista semanal, uma série intitulada *Rio na Cabeça*,¹¹ em que arquitetos, urbanistas, designers, cineastas, estilistas, músicos e artistas de outros segmentos foram convidados a “planejar” alternativas para uma cidade melhor. Entre os projetos publicados, estão o Museu da Praia, espaço temático de exposições na Praia do Diabo; o Museu a Céu Aberto em Madureira, que propõe o resgate do patrimônio imaterial da região conhecida por velhos sambistas; e a Estação do Funk, centro dedicado a bailes e oficinas nas antigas instalações do Gasômetro, em São Cristóvão.

É possível notar que boa parte das intervenções “imaginadas” seguem o caminho de valorização da cultura como atrativo turístico, ainda que de forma diluída. Outras questões, como a mobilidade urbana, são até levantadas, mas não deixam de surgirem impregnadas de valor cultural. É, por exemplo, o caso do “Bafônibus”, projeto idealizado pelo designer Marcus Wagner e o empresário Leonardo Freijó, que propõe um ônibus que transporta boêmios até a Lapa, antigo reduto do samba em recente “reavivamento”.

Quanto às intervenções propostas pelo poder público, elas estão descritas no *Plano de Legado Urbano e Ambiental Rio 2016*, documento produzido pelo Comitê Especial de Legado Urbano (CELU), sob coordenação da Gerência de Macroplanejamento da Coordenadoria Geral de Planejamento Urbano do Rio de Janeiro. O documento foi concluído em outubro de 2008 e justifica-se por um efetivo legado dos Jogos Olímpicos à cidade.¹² O documento é composto por planos macro e locais. O plano macro propõe medidas para ações estruturantes, como meio ambiente, habitação, desenvolvimento social e mobilidade urbana. Já os planos locais seguem focados no entorno das ins-

¹⁰ Conferir também Arantes (1996), em que a autora defende a ideia de que a cultura passou a ser o mote utilizado pelos planejamentos e intervenções urbanísticas e a partir do qual não é necessária qualquer justificativa.

¹¹ Ver A HORA..., 2009. A série *Rio na Cabeça* foi publicada ao longo de onze semanas, entre os dias 11 de outubro e 20 de dezembro de 2009 pela Revista *O Globo*, edições 272-282.

¹² Conferir Comitê Especial de Legado Urbano (2008).

talações que receberão os Jogos Olímpicos, sendo desenvolvidos para as áreas Portuária, Barra da Tijuca, Deodoro, Engenho de Dentro, Maracanã/ Quinta da Boa Vista e Cidade Nova/ Sambódromo. No entanto, ambas as dimensões limitam-se ao perímetro constituído pelos equipamentos que serão utilizados durante os Jogos. Afinal, como mostra Choay em sua crítica, “a urbanização propaga-se segundo as linhas de força traçadas pelas redes dos grandes equipamentos” (CHOAY, 2001, p. 236).

Spectacle?

A espetacularização é a hipótese comumente utilizada diante das transformações espaciais em torno da cultura. Afinal, intervenções, requalificações e planejamentos estratégicos de todo tipo garantem espaços de Festa na cidade contemporânea ou simplesmente compõem cenários sugestivos à passividade dos habitantes? Para tentar discutir tal questão, é preciso voltar à teoria, à sociedade do espetáculo de Guy-Ernest Debord (1997).

Filósofo e cineasta francês, Debord é o grande responsável pelo pensamento contemporâneo acerca do espetáculo. Foi ele quem, em 1967, semeou as ideias iniciais sobre a passividade moderna diante das imagens e apresentou um discurso contestatório frente à aceitação de valores impostos pelo capitalismo. Suas 221 teses influenciaram as manifestações de maio de 1968, na França, bem como uma série de protestos estudantis pelo mundo em busca de transformações sociais. Em Debord,

o espetáculo se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não diz nada além de ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’. A atitude que por princípio ele exige é a da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência (DEBORD, 1997, p. 16-17, grifo do autor).

Para o autor, a oposição entre vivido e passividade se faz presente na sociedade em que impera as condições modernas de produção com sua “imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (DEBORD, 1997: 13, grifo do autor). Os meios de comunicação de massa têm papel importante nesse processo, pois contribuem para a atomização dos indivíduos que, ao consumirem suas imagens, negam ou se afastam da realidade.

Nesse aspecto, realidade e espetáculo passam a ser praticamente indissociáveis, elementos sem limite claro. “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (DEBORD, 1997, p. 14, grifo do autor) e as coisas só passam a existir quando espetacularizadas. Se determinado fato não se transforma em espetáculo, surge a dúvida sobre sua veracidade. No entanto, se o espetáculo publicizado é verdadeiro ou não, pouca importância há.

No espaço urbano, essas ideias se manifestam, sobretudo, no que diz respeito à apropriação da cidade pelos seus habitantes. O espetáculo seria a negação do vivido, a incapacidade do corpo de habitar o espaço. Entre os arquitetos e urbanistas as ideias de Debord se difundiram de forma bastante fértil, muito provavelmente devido a seus estudos sobre a cidade nas Internacionais Letrista e Situacionista, ambos os grupos criados por ele em 1952 e 1958, respectivamente.

A Internacional Situacionista, como mostra Jacques (2003), teve adeptos em vários países europeus e, entre os anos de 1958 e 1969, publicou 12 edições da revista *IS*. Os textos, que no princípio tratavam de questões basicamente da arte, evoluíram na sequência para as esferas revolucionárias e políticas. A base do pensamento do grupo liderado por Debord está na construção de situações “[...] isto é, a construção concreta de ambiências momentâneas da vida, e sua transformação em uma qualidade passional superior” (DEBORD, 2003, p. 54). A construção de situações se dá pela ação coletiva e começa com

[...] o desmoronamento moderno da noção de espetáculo. É fácil ver a que ponto está ligado à alienação do velho mundo o princípio característico do espetáculo: a não-participação. Ao contrário, percebe-se como as melhores pesquisas revolucionárias na cultura tentaram romper a identificação psicológica do espectador com o herói, a fim de estimular esse espectador a agir, instigando suas capacidades para mudar a própria vida. A situação é feita de modo a ser vivida por seus construtores. O papel do “público”, se não passivo pelo menos de mero figurante, deve ir diminuindo, enquanto aumenta o número dos que já não serão chamados atores, mas, num sentido novo do termo, vivenciadores (DEBORD, 2003, p. 57, grifo do autor).

É a partir desse conjunto de propostas que os situacionistas articulam a crítica ao urbanismo, em especial, ao modelo funcionalista vigente. Com as experiências urbanas do grupo, suas errâncias e situações, surgem não propostas de novas cidades, mas propostas de participação do coletivo na construção do

espaço. A crítica que se faz é ao planejador, arquiteto, ou urbanista demiurgos, pertencentes a um círculo privilegiado, detentores da tomada de decisões.

O “urbanismo unitário” é a síntese dessa crítica, sendo definido pelo “[...] emprego das artes e técnicas, como meios de ação que convergem para uma composição integral do ambiente” (DEBORD, 2003: 54), um urbanismo dinâmico, em estreita relação com a cultura, compreendendo todos os fatores que conformam a ambiência. A construção de situações e toda a obra do grupo liderado por Debord é, portanto, uma ideia revolucionária e que acredita na transformação da vida cotidiana, o que muito se aproxima de Lefebvre, não por acaso, autor ligado aos situacionistas no início do movimento.

No entanto, é preciso ponderar todo caráter apocalíptico que comumente se cria em torno das ideias situacionistas, sobretudo o que diz respeito à questão do espetáculo e sua oposição à participação da coletividade. Em primeiro lugar, porque o espetáculo, em sua dimensão imagética, pode ser considerado uma forma de valorização e ressignificação de elementos marginalizados, ignorados ou em processo de desaparecimento. Nesse sentido, ganham novas dimensões e podem garantir a participação, o que acaba levando a uma segunda hipótese: a de que parece enfraquecida a teoria que pretende crivar o conceito de espaços vazios de significados, de “não-lugares” que se multiplicam pelo globo. Ou ainda, se por um lado ocorre o esvaziamento dos lugares, mais importante que deflagrar esse fenômeno seria a tentativa de tentar compreender a partir de quais novos elementos ele foi preenchido ou buscar possibilidades para esse preenchimento.

Nesse sentido, os “não-lugares” seriam espaços constituídos para certos fins (como o trânsito, o comércio e o lazer), mas que não permitiriam a produção de relações e a criação de vínculos indenitários. Em Augé, esses espaços se opõem ao “lugar antropológico”, “[...] simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa” (AUGÉ, 1994, p. 51). Enquanto este cria um “social orgânico”, aquele somente é capaz de fazer surgir “tensão solitária” (AUGÉ, 1994, p. 87).

De fato, a relação da Festa com o excedente econômico não deve ser desprezada, principalmente em tempos de acumulação flexível do capital. Nesse instante em que se torna necessário expandir o consumo e voltar-se para a produção de bens intangíveis, a Festa como mercadoria tem lugar de destaque. Afinal, não é por acaso que políticas públicas, pesquisas econômicas e iniciativas do setor privado têm se voltado cada vez mais para a área cultural.

Desse modo, considera-se aqui a hipótese que, assim como “o consumo serve para pensar” em Canclini (1996, p. 70), a Festa transformada em espetáculo também pode ser indutora de vivências urbanas efetivas. Essa ideia parece mais oportuna e talvez menos sombria do que considerar o seu fim, sua total domesticação pelo poder e seu esvaziamento pelo capital. Sobretudo quando se observa a realidade latino-americana, fragmentada e repleta de espaços de insurgência que pouco permitem o controle e inevitavelmente criam condições para novas formas de cidadania, como se pode ver em Holston (1996).

O autor trabalha com a ideia de “espaços de cidadania insurgente”, uma oposição ao projeto político modernista, que encara o estado como a única fonte legítima de construção da cidadania. Segundo Holston, esses espaços encarnam possíveis futuros alternativos e constituem novas formas metropolitanas do social, ainda não absorvidas nas velhas, nem por elas liquidadas.

Estes “espaços de cidadania insurgente” levam mais uma vez a Lefebvre (1991b), principalmente ao seu conceito de *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, o *espaço abstrato* torna-se amplamente difundido pelo urbanismo moderno, mas já contém em si fragilidades inerentes à sua lógica. “Como um espaço que é fetichizado, ele reduz possibilidades, encobre conflitos e diferenças numa ilusória coerência e transparência, operando evidentemente de modo ideológico” (LEFEBVRE, 1991b, p. 393, tradução nossa).

No entanto, mais que oposição ao *espaço abstrato*, o *espaço diferencial* é ainda a sua superação, um “novo espaço” que, ao ser produzido, pode restaurar a unidade destruída. Nesse sentido, o instante festivo de encontro dos corpos, de gozo e fruição efêmera sobre o qual este trabalho buscou se debruçar emerge, na interpretação que se faz aqui do autor francês, como uma alternativa para a construção dessas novas espacialidades. 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, grifos do autor, tradução nossa).

Considerações finais

Falou-se de cidades. Falou-se de Festas. Mas, sobretudo, tentou-se articular esses dois elementos, procurando entender como a Festa se espacializa na cidade e, ao mesmo tempo, como esta se reconstrói a partir do orgiasmo que toma conta de suas ruas, praças e edifícios. Para construir esse diálogo entre o espaço urbano e o instante de finalidade zero – um dos muitos adjetivos que aqui se lançou mão para se referir à Festa – priorizou-se a discussão teórica. Limitou-se, assim, a atividade empírica a ilustrações diversas, que ora serviram de justificativa e esclareceram a teoria exposta, ora fomentaram o debate e possibilitaram a construção de hipóteses.

Este trabalho teve, desse modo, a intenção principal de contribuir para o entendimento teórico do objeto de estudo aqui apresentado, elemento que ganha proporções cada vez mais grandiosas e que se funde ao cenário do qual ele é muitas vezes recortado sob a justificativa de se ter, assim, uma análise mais criteriosa. Preferiu-se correr o risco de não atingir o rigor próprio de uma pesquisa acadêmica tradicional a eliminar da Festa seu caráter de urbanidade, bem como excluir da cidade sua dimensão festiva – ideias tão caras a Henri Lefebvre (1991a, 2008a, c), autor que fundamenta a perspectiva crítica aqui incorporada acerca do espaço urbano e de sua produção. Festa e cidade aparecem, portanto, neste estudo, como combinação indissociável, objeto e cenário que se interpenetram.

Para atingir essa unidade, partiu-se da clássica dicotomia entre cidade e campo expressa na mais ampla literatura. Viu-se que a fusão entre esses dois conceitos fornece o contorno mais próximo da realidade observada. Esse processo no qual espaços, a princípio distintos, se sobrepõem, leva não somente à diluição de fronteiras, mas permite, sobretudo, que modos de vida sejam fundidos, que culturas sejam incorporadas. Pelo menos no que diz respeito às Festas, estas permanecem como território fértil de manifestação de ruralidades em pleno espaço urbano. Basta lembrar algumas ilustrações aqui utilizadas, como o caso da cidade de Betim, marco da produção fordista em Minas Gerais e que tem como principal Festa um evento de caráter rural.

Sobre as Festas, procurou-se expandir o conceito para além das manifestações ricamente estudadas pelas ciências sociais. Para isso, a discussão foi ancorada em autores das mais diferentes linhas de pensamento, como

Lipovetsky (2007, 2008), Baudrillard (2004), Duvignaud (1983) e Durkheim (1960). Viu-se o gigantismo que o instante efêmero de fruição adquire na contemporaneidade, bem como seu caráter sedutor, produtor e destruidor. De todos esses aspectos, mais uma vez é preciso destacar a efervescência própria da pulsão agregativa, aquela capaz de unir não somente os corpos em Festa, mas também alinhar todas essas ideias aparentemente desconexas. Afinal, como lembra Maffesoli,

tanto no sagrado quanto na libidinagem, é a exteriorização que predomina. A família, a *maffia*, o grupo, a cidadezinha, o bairro, são como que vetores de comunalização cuja riqueza é difícil estimar. São estes laços sociais, numerosos e infragíveis, que constituem, no sentido estrito do termo, a trama social colorida e ruidosa cuja característica predominante é o sensualismo (MAFFESOLI, 1985, p. 48, grifo do autor).

Buscou-se, desse modo, atingir a amplitude da Festa lefebvriana, mas é possível que, ao fazer isso, a pesquisa tenha deixado alguns pontos de fragilidade pelo caminho. Ela não se deteve, por exemplo, em distinguir os diversos aspectos da cultura, como bem o fazem os estudiosos da área. Estabelecer a separação entre a cultura enquanto conceito antropológico (e, portanto, revelador de modos de vida) e sua dimensão mais tangível (expressa em bens ditos culturais ou artísticos) também não esteve entre seus objetivos. Para a discussão aqui apresentada, todos eles são igualmente parte de uma ideia maior: a Festa lefebvriana, na medida que possibilitam o encontro.

Assim, a síntese deste estudo pode ser construída a partir de dois momentos distintos ao longo do texto. Ao caracterizar o objeto e trabalhá-lo de forma expandida, chegou-se à ideia da Festa como dimensão cultural da cidade e, desse modo, foi possível compreender seu imenso poder agregador, sua condição fundamental para a sociabilidade urbana. É dessa constatação que emerge o caráter espacial da Festa; vem da capacidade de unir os corpos em uma só carne, sua espacialidade inerente. 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, de uma efervescência orgiástica, ou mesmo ainda, orgástica.

Partindo desta ideia, chegou-se a um segundo instante capaz de contribuir para a síntese das discussões aqui colocadas: a problemática do direito à cidade, questão que se faz presente no segundo capítulo deste trabalho e surge com vigor nos discursos contemporâneos, sejam eles de orientação trans-

formadora 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, destacaram-se ainda dois fenômenos passíveis de serem interpretados como inibidores do processo de conquista do direito à vida urbana em sua plenitude: o cotidiano e o espetáculo. Sobre o primeiro, 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).

Quanto ao espetáculo e à passividade que ele impõe (DEBORD, 1997), preferiu-se adotar uma visão menos apocalíptica e optou-se por considerar a capacidade de ressignificação de processos, em oposição ao seu desaparecimento total. Essa visão se dá, sobretudo, quando se observa a realidade fragmentada própria dos países sul-americanos, na qual a ordem sempre carrega vestígios da desordem e a Festa, por mais controlada que seja, acaba por escapar das rédeas que tentam lhe impor uma rota.

A fim de clarear tal hipótese, é preciso voltar mais uma vez às ilustrações. Em banhos regados pelo caminhão pipa que transformam a Praça da Estação na praia de protesto do belo-horizontino, a Festa se manifesta (afinal, na manifestação também está a Festa, ou vice-versa). Proibida de se realizar, ela extrapola os limites da lei e burla a ordem fixada. Em geral, as características da Festa revolucionária muito se aproximam do espetáculo urbano, no que diz respeito à produção de imagens e em seu intuito de ser visto, ser notado por todos. Contudo, é inegável a participação dos sujeitos, que tiram o espaço urbano de sua funcionalidade ordinária e invertem sua lógica, ainda que transitoriamente. Sendo assim, se a Festa se apropria de instrumentos espetaculares para se realizar, porque não considerar a ideia inversa, na qual o espetáculo, ainda que não liderado pelos próprios sujeitos, seja território fértil de participação real? Esta é apenas uma hipótese, sujeita a todas as críticas.

Essa aproximação entre Festa e revolução torna compreensível ainda o comportamento habitual por parte daqueles que detêm o poder diante de si-

tuações 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 *grands travaux* 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 de implosão-explosão. 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 *locus* 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

- ADORNO, Theodor. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- A HORA é essa. *Revista O Globo*. Rio de Janeiro, 11 out. 2009, p.20-23.
- AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Festa a brasileira: significados do festejar no “país que não é sério”*. 1998. Tese (Doutorado em Ciências/ Antropologia Social) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- ARANTES, Otília Beatriz Fiori. Cultura da cidade: Animação sem frase. *Revista do Patrimônio*, Brasília: IPHAN/ Ministério da Cultura, n. 24, p. 229-240, 1996.
- ARANTES, Otília Beatriz Fiori. Uma estratégia fatal: A cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, O., VAINER, C. e MARICATO, E., *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 11-74.
- ARANTES, Otília Beatriz Fiori. *Urbanismo em fim de linha e outros estudos sobre o colapso da modernização arquitetônica*. São Paulo: Edusp, 2001.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993.
- BAUDRILLARD, Jean. *Da sedução*. Campinas: Papyrus, 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. Disponível em: <<http://portal6.pbh.gov.br/dom/iniciaEdicao.do?method=DetalheArtigo&pk=10177>>. Acesso em: 29 abr. 2010.
- 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. Disponível em: <<http://portal6.pbh.gov.br/dom/iniciaEdicao.do?method=DetalheArtigo&pk=1031517>>. Acesso em: 27 mai. 2010.

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. Disponível em: <<http://portal6.pbh.gov.br/dom/iniciaEdicao.do?method=DetalheArtigo&pk=1031518>>. Acesso em: 27 mai. 2010.

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. Disponível em: <<http://portal6.pbh.gov.br/dom/iniciaEdicao.do?method=DetalheArtigo&pk=1031525>>. Acesso em: 27 mai. 2010.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BOLLNOW, Otto Friedrich. *O homem e o espaço*. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988. Contém as emendas constitucionais posteriores. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 14 jun. 2009.

BRASIL. *Estatuto da Cidade*. Lei nº 10.257, de 10 de jul. 2001. Estabelece normas de ordem pública e interesse social que regulam o uso da propriedade urbana. Brasília: Senado Federal, 2001. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LEIS_2001/L10257.htm>. Acesso em: 14 jun. 2009.

BRASIL. *Lei federal n. 12.025*, de 3 de setembro de 2009. Institui o Dia Nacional da Marcha para Jesus. *Diário Oficial da União*, Brasília, n. 170, 4 set. 2009. Seção 1, p. 2.

BRISOLLA, Fábio. Ninguém fica parado. *Revista O Globo*, Rio de Janeiro, p.14-15, 30 ago. 2009.

CANCLINI, Nestor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos culturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

CARTA mundial do direito à cidade. 2004. Disponível em: <http://www.confearg.br/publique/media/carta_direito_cidade.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2010.

CARTA do Rio de Janeiro. 2010. Disponível em: <<http://www.direitoacidade.org/blog/wp-content/uploads/2010/03/Declaracao-final.doc>>. Acesso em: 02 abr. 2010.

CASTELLS, Manuel; BORJA, Jordi. As cidades como atores políticos. *Novos estudos*, São Paulo, n. 45, p. 152-166, julho/1996.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

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

CHOAY, Françoise. *O urbanismo: utopias e realidade, uma antologia*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

COMITÊ ESPECIAL DE LEGADO URBANO. *Plano de legado urbano ambiental Rio 2016*. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/web/smu/exibeconteudo?article-id=138922>>. Acesso em: 19 mar. 2010.

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. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

DEBORD, Guy-Ernest. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORD, Guy-Ernest. Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência situacionista internacional. In: JACQUES, Paola Berenstein (Org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 43-59.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar de hospitalidade*. Rio de Janeiro: Escuta, 2003.

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.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

FERNANDES, Ana. Cidade e cultura: rompimento e promessa. In: JACQUES, P. B. e JEUDY, H. P. *Corpos e cenários urbanos: territórios urbanos e políticas culturais*. Salvador: EdUFBA, 2006. p. 51-64.

FORRÓ embala “o maior São João do mundo”. *Folha online*, São Paulo, 02 jun. 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/turismo/noticias/ult338u2719.shtml>>. Acesso em: 03 dez. 2009.

FRAMPTON, Kenneth. *História crítica da arquitetura moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FRIEDMANN, John. 1991. *Planificación en el ámbito público*. Madrid: Ministerio para las administraciones públicas: 1991.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp; Paz e Terra, 1990.

GRAZIANO DA SILVA, José. *A modernização dolorosa: estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1982.

GRAZIANO DA SILVA, José. *O novo rural brasileiro*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.

HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1977.

HALL, Stuart. Para Alon White: metáforas de transformação. In: SOVIK, L. (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HARVEY, D. Do gerenciamento ao empresariamento urbano: a transformação da administração urbana no capitalismo tardio. *Revista Espaço & Debates*, São Paulo, v. 16, n. 39, p. 48-64, 1996.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOLSTON, James. Espaços de Cidadania Insurgente. *Cidadania*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro: IPHAN, n. 24, p. 243-253, 1996.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. [200-]. Apresenta estatísticas e publicações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/>>. Acesso em: 12 fev. 2010.

IBGE/ MINISTÉRIO DA CULTURA. *Pesquisa de informações básicas municipais: perfil dos municípios brasileiros – Cultura 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007a.

IBGE/ MINISTÉRIO DA CULTURA. *Sistema de informações e indicadores culturais: 2003-2005*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007b.

JACQUES, Paola Berenstein. Breve histórico da Internacional Situacionista IS. *Arquitextos Vitruvius*, ano 3, abr. 2003. Disponível em: <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/03.035/696>>. Acesso em: 26 mar. 2009.

JEUDY, Henri-Pierre. *Espelho das cidades*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

KANT, Immanuel. *À Paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

LAST NIGHT PARTY. Desenvolvido por Merlin Bronques, 2009. Apresenta cobertura fotográfica de festas. Disponível em: <<http://lastnightsparty.com/>>. Acesso em: 10 abr. 2010.

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. *De lo rural a lo urbano*. Buenos Aires: Lotus Mare, 1976.

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.

LEMOS, Celina Borges. A Construção simbólica dos espaços da cidade. In: MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo (Coord.). *Belo Horizonte: espaços e tempos em construção*. Belo Horizonte: Cedeplar; PBH, 1994. p. 29-50.

LIBÂNIO, Clarice de Assis. *Guia Cultural das Vilas e Favelas de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Habitus, 2004.

LIMA JUNIOR, Pedro de Novais. *Uma estratégia chamada “planejamento estratégico”*: deslocamentos espaciais e a atribuição de sentidos na terapia do planejamento urbano. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

LIMONAD, Ester (Org.). *Entre a ordem próxima e a ordem distante: contribuições a partir da obra de Henri Lefebvre*. Niterói: UFF; Gecel, 2003. 1 CD-ROM.

LINS, Cristina Pereira de Carvalho. *Indicadores culturais: possibilidades e limites: As bases de dados do IBGE*. Brasília: Ministério da Cultura, 2006. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/upload/EdC_CristinaPereira_1148588640.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. *O Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MAGALHÃES, F. N. C.. Da metrópole à cidade-região: na direção de um novo arranjo espacial metropolitano? *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. V. 10, n. 2, novembro de 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Unesp, 2003.

MARICATO, Ermínia. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias – planejamento urbano no Brasil. In: ARANTES, O., VAINER, C. e MARICATO, E., *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 121-192.

MARICATO, Ermínia. *Brasil, Cidades: alternativas para a crise urbana*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MINISTÉRIO DAS CIDADES. Desenvolvido pelo Ministério das Cidades, 2003. Disponível em: <<http://www.cidades.gov.br/ministerio-das-cidades>>. Acesso em: 11 fev. 2010.

MONTEIRO, Karla. Só compro a vista. *Revista O Globo*. Rio de Janeiro, p. 24-28, 25 jan. 2009.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. A questão urbana e o planejamento urbano regional no Brasil contemporâneo. In: DINIZ, C.C.; LEMOS, M.B. (Org.). *Economia e Território*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 429-446.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. Cidade e Campo, urbano e rural: o substantivo e o adjetivo. In: FELDMAN, Sarah; FERNANDES, Ana (Org.). *O urbano e o regional no Brasil contemporâneo: mutações, tensões, desafios*. Salvador: Edufba, 2007. p-93-114.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. *Gênese e estrutura da cidade mineradora*. Belo Horizonte: Cedeplar, 2001. Texto para discussão n. 164.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. *O cotidiano e a produção do espaço*. Palestra proferida no III Colóquio de Pesquisas em Habitação. Belo Horizonte: EA-UFGM, 2006a. Disponível em: <<http://www.mom.arq.ufmg.br/>>. Acesso em: 12 jan. 2009.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. *O que é o urbano, no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Cedeplar, 2006b. 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.

PALOMINO, Érika. *Babado Forte: moda música e noite na virada do séc. 21*. São Paulo: Mandarim, 1999.

PARTY BUSTERS. Desenvolvido por André Câmara, Tomás Tróia, Gabriel Bittencourt, Lucas Castello, Eduardo Magalhães e Bira David, 2009. Apresenta cobertura fotográfica de festas. Disponível em: <<http://www.partybusters.org/>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

PRAÇA LIVRE BH, 2010. Apresenta mensagens e notícias sobre a manifestação contra os decretos da Prefeitura de Belo Horizonte em relação à Praça da Estação. Disponível em: <<http://twitter.com/pracalivrebh>>. Acesso em: 29 abr. 2010.

PRAÇA LIVRE BH BLOG, 2010. Apresenta textos, fotos e notícias sobre a manifestação contra os decretos da Prefeitura de Belo Horizonte em relação à Praça da Estação. Disponível em: <<http://pracalivrebh.wordpress.com/2010/05/07/prefeitura-de-belo-horizonte-inaugura-barreira-de-protecao-ao-patrimonio-na-praca-da-estaca/>>. Acesso em: 27 mai. 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. *Revista Tempo Social*. São Paulo, USP, v. 1, n. 1, p. 29-46, 1989.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

RIO DE JANEIRO. *Lei estadual 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. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/f25edae7e64db53b032564fe005262ef/ede57aa198e6e98d8325746d00606539?Op=OpenDocument&Highlight=0,FUNK>>. Acesso em: 28 abr. 2010.

RYBCZYNSKI, Witold. *Casa: pequena história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

SÁNCHEZ, Fernanda. Políticas urbanas em renovação: uma leitura crítica dos modelos emergentes. *Revista brasileira de estudos urbanos e regionais*, n. 1, maio/1999, p. 115-132.

SANTANA, Sylvana de Castro Pessoa; SOUZA, Nícia Raies Moreira. *Perfil do patrocínio empresarial à cultura em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2006.

SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, 1997.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Hucitec, 1982.

SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos. Reforma urbana: desafios para o planejamento como práxis transformadora. In: COSTA, G. M. e MENDONÇA, J. G.. *Planejamento urbano no Brasil: trajetória e perspectivas*. Belo Horizonte: Ed. C/Arte, 2008. p. 136-155.

SATHLER, Douglas. O Rural e o Urbano no Brasil. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 15., 2006, Caxambu. *Anais...* Campinas: Unicamp, 2006. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_777.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2010.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

SILVA, Frederico A. Barbosa da. Economia e política cultural: acesso, emprego e financiamento. *Coleção Cadernos de Políticas Culturais*, v. 3. Brasília: Ministério da Cultura, 2007.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 11-25.

SMITH, Neil; WILLIAMS, Peter. (Ed.). *Gentrification of the city*. Londres: Allen & Unwin, 1988.

SOJA, Edward W. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCÓS, 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.

SOUZA, Marcelo Lopes. *Mudar a cidade: Uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbanos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SOUZA, Marina Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

STALLYBRASS, Peter; WHITE, Allon. *The politics & poetics of transgression*. Nova York: Cornell University Press, 1989.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

VAINER, Carlos Bernardo. As escalas do poder e o poder das escalas: o que pode o poder local? In: *Planejamento e território: ensaios sobre a desigualdade*. Rio de Janeiro: Cadernos IPPUR-UFRJ 2001-2/2002-1, DP&A Editora. p. 13-32.

VAINER, C. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In: ARANTES, O., VAINER, C. e MARICATO, E., *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75-103.

VAINER, Carlos Bernardo. *Rio 2016: um jogo (Olímpico?) de cartas marcadas*. Rio de Janeiro, 23 mar. 2010. Disponível em: <<http://forumsocialurbano.wordpress.com/2010/03/23/rio-2016-um-jogo-olimpico-de-cartas-marcadas/>>. Acesso em: 25 mar 2010.

VAINER, Carlos B.. Utopias urbanas e o desafio democrático. *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, Curitiba: IPARDES, n. 105, p. 25-31, jul./dez. 2003.

VELLOSO, Rita de Cássia Lucena. *Distração e choque: a experiência da arquitetura na vida cotidiana*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

