

**MARCOS FELIPE SUDRÉ SOUZA**

# **A FESTA E A CIDADE:**

**Experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano**

**Belo Horizonte  
Escola de Arquitetura da UFMG  
2010**

**MARCOS FELIPE SUDRÉ SOUZA**

# **A FESTA E A CIDADE:**

**Experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano**

Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo.

Área de Concentração:

Teoria, produção e experiência do espaço

Orientador:

Prof. Dr. Roberto Luís de Melo Monte-Mór

**Belo Horizonte**  
**Escola de Arquitetura da UFMG**  
**2010**

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

## AGRADECIMENTOS

Em especial, agradeço ao professor Roberto Luís de Melo Monte-Mór que, nessa caminhada, tornou-se mais do 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 idéias que se seguem são infinitamente devedoras de seu pensamento.

Aos professores do Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG, pelo aprendizado e estímulo. Nessa Escola descobri a importância do diálogo e da exploração científica.

À Renata, pela atenção, gentileza e carinho, desde o primeiro encontro na Escola de Arquitetura.

Aos funcionários das Bibliotecas da UFMG, sobretudo da Escola de Arquitetura e da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, pela presteza em guiar minhas buscas bibliográficas.

À Vera, companheira de tantas conversas urbanas e também periféricas e marginais.

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 uma vocação.

Aos amigos de todos os trabalhos. Especialmente, ao Pedro, por ir além de tudo.

Ao Daniel, pelas discussões sobre as coisas realmente importantes nessa vida.

À minha família, refúgio em toda e qualquer tribulação: Diná, Isaura, Raphael, Danielle, Eli, Rute, Jaime, Paula e Davi.

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)

## RESUMO

Este trabalho busca compreender a relação dialógica entre o espaço urbano e a Festa, tendo como base referencial, sobretudo, os estudos do filósofo e sociólogo francês Henri Lefebvre. Trata-se, desse modo, de uma pesquisa teórica e crítica que procura entender como a Festa se espacializa na cidade contemporânea e, conseqüentemente, como esta cidade se redefine a partir de um objeto que ganha contornos e proporções surpreendentes na atualidade. Tal investigação se organiza a partir de uma estrutura triádica. Em um primeiro momento, a Festa é entendida como dimensão cultural da vida urbana, sendo, assim, percebida como experiência coletiva na cidade. Segue-se o estudo estabelecendo a aproximação entre a Festa e o poder político, o que evidencia as relações de dominação e controle frente à desordem iminente, bem como a possibilidade de emergência de manifestações contestatórias. Por fim, verificam-se as conexões pertinentes entre o excedente econômico e a Festa – instante de dilapidação das reservas que garante à cidade a condição de lugar do consumo, ao mesmo tempo em que permite o consumo do lugar. Tal estrutura é reveladora ainda de uma hipótese que aqui é levantada: mais que essência da vida urbana, a Festa é também meio pelo qual se conquista, em sua plenitude, o direito à cidade.

### **Palavras-chave**

Festa. Cidade. Poder. Excedente. Henri Lefebvre.

## **ABSTRACT**

This work seeks to understand the dialogical relationship between urban space and the Festival, under the reference of the studies of French philosopher and sociologist Henri Lefebvre. Thereby, this work presents a critical and theoretical research that seeks to understand how the festival takes place in the contemporary city and, consequently, how this city is redefining itself from this object that takes amazing shapes and proportions today. This research is organized from a triadic structure. At first, the Festival is seen as the cultural dimension of the urban life. In other words, it is perceived as a collective experience in the city. In a second moment, the study follows establishing the closer relations between the Festival and the political power, which shows the relationships of domination and control front of imminent conflict, as well as the possibility of contesting emergency events. Finally, there are connections between the relevant economic surplus and the Festival – the moment of the spent of the reserves that guarantee the town the condition of the place of consumption, at the same time that it allows the consumption of place. This structure also reveals a hypothesis that is raised here: More than the essential of urban life, the Festival is also the way that is conquered, in its fullness, the right to the city.

### **Keywords**

Festival. City. Power. Surplus. Henri Lefebvre.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figuras 1 e 2 - Festa de São Firmino, Espanha .....	13
Figuras 3 e 4 - Festival Folclórico de Parintins .....	15
Figuras 5 e 6 - Carnaval em Salvador .....	16
Figuras 7 e 8 - Festa rave, Santa Luzia .....	21
Figura 9 - Semana Santa em Minas Gerais.....	22
Figura 10 - O Triunfo de Baco, Diego Velázquez, 1628 .....	28
Figura 11 - Festa de Nossa Senhora do Rosário, Johann Moritz Rugendas, 1853.....	31
Figura 12 - Ritual de umbanda .....	34
Figura 13 - Baile funk carioca .....	34
Figuras 14 e 15 - Dionisíacas contemporâneas 01, Rio de Janeiro .....	36
Figuras 16, 17 e 18 - Dionisíacas contemporâneas 02, Rio de Janeiro .....	37
Figuras 19 e 20 - Dionisíacas contemporâneas 03, EUA.....	38
Figura 21 - BH Shopping, vista aérea .....	53
Figura 22 - Festejo do Tambor Mineiro, Belo Horizonte.....	59
Figura 23 - Folia de Reis Jesus Maria e José, Vila Marieta, Belo horizonte .....	60
Figura 24 - Missa de abertura do Betim Rural .....	62
Figura 25 - São João em Caruaru, Pernambuco .....	64
Figura 26 - São João em Campina Grande, Paraíba .....	65
Figura 27 - Modulor de Le Corbusier, representação do indivíduo-tipo .....	73
Figura 28 - Desfile da Estação Primeira de Mangueira,1978.....	76
Figura 29 - Construção do Sambódromo, 1984.....	77
Figura 30 - Desfile da Estação Primeira de Mangueira, 2009 .....	77
Figura 31 - Praia da Estação 01.....	79
Figuras 32 e 33 - Praia da Estação 02.....	81
Figura 34 - Vista aérea da Praça da Estação, Google Maps .....	82
Figuras 35 e 36 - Praça da Estação murada .....	83
Figura 37- Perspectiva artística da reforma do Maracanã para os Jogos Olímpicos ....	107
Figura 38 - Perspectiva artística do Parque Olímpico do Rio de Janeiro .....	107
Figura 39 - Museu da Praia, Série <i>Rio na Cabeça</i> .....	108
Figura 40 - Estação do Funk, série <i>Rio na Cabeça</i> .....	108

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	8
2	FESTA E EXPERIÊNCIA NA CIDADE .....	12
2.1	Espaço e Festa: um começo de conversa .....	19
2.1.1	Pensando o espaço .....	23
2.1.2	Espaço e experiência corpórea .....	27
2.2	Festejar na cidade: encontros, gozos e fruição.....	29
2.2.1	O orgiasmo social.....	35
2.2.2	Do cotidiano à Festa .....	39
2.2.3	Para além da finalidade zero .....	41
3	FESTA E PODER.....	47
3.1	A Festa e a cidade: implodindo e explodindo conceitos.....	50
3.1.1	Ruralidades urbanas .....	55
3.1.2	Festas rurais no Brasil urbano .....	59
3.2	Festa e vida urbana: entre a essência e o direito .....	66
3.2.1	<i>Quid ius?</i> .....	66
3.2.2	A pedra e a lei .....	68
3.2.3	Da casa à rua .....	71
3.2.4	Poder e domesticação.....	75
4	FESTA E EXCEDENTE .....	86
4.1	A Festa como mercadoria: o consumo de lugar e o lugar de consumo na cidade ....	89
4.1.1	Cultura e pesquisa .....	92
4.1.2	Festa e cidadania.....	98
4.2	Produção do espaço: a festa como agente transformador da cidade .....	102
4.2.1	Novas Barcelonas.....	105
4.2.2	<i>Spectacle?</i> .....	110
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	115
	REFERÊNCIAS .....	120



# 1

## 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, é 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, b), 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 idéias do autor francês feitas por Roberto Monte-Mór (2001, 2006a) 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<sup>1</sup>. 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 possível ver emergir 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

---

<sup>1</sup> 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 passível de ser acumulada e apropriada nas cidades, a partir da relação de dominação que se estabelece entre as classes sociais.

fenômeno, discutindo as idéias 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 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 um 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 idéia 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.



2

**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<sup>2</sup>, 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.



FIGURAS 1 e 2 - Festa de São Firmino, Espanha  
Fonte: SAN FERMIN ENCIERRO, [200-].

<sup>2</sup> Ver CAILLOIS, 1950; DURKHEIM, 1960; GIRARD, 1990.

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<sup>3</sup>.

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.

---

<sup>3</sup> OKTOBERFEST BLUMENAU, [200-].



FIGURAS 3 e 4 - Festival Folclórico de Parintins

Fonte: PARINTINS, [200-].

Em Barretos, um dos principais pólos da indústria agropecuária de São Paulo, a Festa do Peão de Boiadeiro movimentava o mês de agosto. Na 54ª edição, realizada em 2009, 720 mil pessoas assistiram aos shows e apresentações de montaria no Parque do Peão durante os 11 dias de atividades<sup>4</sup>. A Festa tem forte apelo sexual e o público é formado, em sua maioria, por jovens em busca de “aventuras”. É comum, inclusive, a presença de garotas que promovem *striptease* e programas nos acampamentos dos turistas ou até mesmo dentro das picapes, o carro preferido pelos “agroboys” – nome pelo qual são conhecidos os rapazes que frequentam a Festa.

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<sup>5</sup>. A cidade-teatro fica localizada em Fazenda Nova, distrito de Brejo da Madre de Deus, a 180 km do Recife. São nove palcos distribuídos em uma área de 100 mil m<sup>2</sup>, cercada por uma muralha de 3.500 m e 70 torres. Os palcos reproduzem os espaços que fazem 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

<sup>4</sup> ORGANIZADORES..., 2009.

<sup>5</sup> NOVA JERUSALÉM, [200-].



Fazenda Nova. Atualmente, atores da Rede Globo de Televisão encarnam os principais papéis da montagem, que é apresentada durante nove dias.

Apesar de todas essas manifestações que fazem do Brasil mais do que apenas “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 e quadras de escolas de samba. Impossível também seria ignorar a grande agenda de micaretas – as folias fora de época, que preenchem boa parte dos calendários festivos das cidades brasileiras. 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”.



FIGURAS 5 e 6 - Carnaval em Salvador  
Fonte: CACO DE TELHA, [200-].

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 Prefeitura tem o cadastro de cerca de 230 entidades em 11 categorias, como blocos de trio, afoxés, afros, de samba e de percussão<sup>6</sup>. No entanto, o fenômeno ganha proporções ainda mais surpreendentes quando são considerados os diversos carnavais temporões espalhados de norte a sul. O Axé Brasil de Belo Horizonte, o Carnabeirão de Ribeirão Preto, o Precaju da capital sergipana ou o Marafolia de São Luiz 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 se festejar podem ser os mais variados. 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

---

<sup>6</sup> PORTAL OFICIAL DO CARNAVAL DE SALVADOR, [200-].

milhões.<sup>7</sup> Já a Marcha para Jesus teve, em 03 de setembro de 2009, projeto de lei<sup>8</sup> que institui o dia do evento sancionado pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva. 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<sup>9</sup>. 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 Iorque, Brasília, Québec ou em Erbil, no Curdistão iraquiano.

É diante desse contexto que o filósofo Gilles Lipovetsky (2007) chega a falar em 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

---

<sup>7</sup> ASSOCIAÇÃO DA PARADA DO ORGULHO GLBT DE SÃO PAULO, [200-].

<sup>8</sup> BRASIL, 2009.

<sup>9</sup> FÊTE DE LA MUSIQUE, [200-]; FESTA DA MÚSICA, [200-].

consumo individualista, consumo de multidão feliz e “unificada”, de calor social, de ambiência de alegria coletiva (LIPOVETSKY, 2007, p. 254-255, grifo do autor).

Sendo assim, a despeito das possíveis alterações ocorridas ao longo dos tempos, o caráter agregador da Festa parece permanecer. Aliás, ao que tudo indica, é ele que justifica as proporções alcançadas pelo fenômeno, ainda que os fatos ocorram na ordem do consumo. É também essa essência da Festa, ou seja, o encontro, 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.)

## **2.1 Espaço e Festa: um começo de conversa**

Tomada como objeto das ciências sociais, a Festa apresenta uma série de aspectos já elaborados por suas disciplinas, sobretudo a Antropologia e a Sociologia<sup>10</sup>. São vários os estudos de caso abordando eventos específicos em determinadas comunidades que tentam mapear o tempo livre de seus integrantes, pesquisas especialmente etnográficas ou de orientação folclorista, que, em geral, contribuem para formar um panorama das festividades de um povo.

Tais 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 sócio-econômico 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.

---

<sup>10</sup> Sistematizações e críticas sobre as principais correntes de estudos sobre a Festa podem ser conferidas em autores como AMARAL, 1998; JANCSÓ; KANTOR, 2001; PALÁCIOS, 1997.

Um dos autores responsáveis pelas contribuições contemporâneas mais significativas ao estudo das Festas é Jean Duvignaud (1983). É ele quem, a partir de uma concepção inovadora, considera o grande poder destruidor da Festa, sua finalidade nula. 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).

Mas, por ora, 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.

A análise de Duvignaud colabora ainda com a interpretação que se faz aqui de Henri Lefebvre (2008a, b), 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, 2008b, p. 12).

O conceito de Festa apreendido do autor francês traz em si um caráter econômico, o qual será retomado a seguir, mas o que chama atenção, neste momento, é o fator espacial 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.



FIGURAS 7 e 8 - Festa rave, Santa Luzia

Fonte: MEGA SPACE, [200-].

A Festa pode e deve, portanto, 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<sup>11</sup> que reúnem milhares de jovens em torno da música eletrônica em

---

<sup>11</sup> As raves se tornaram eventos amplamente difundidos no Brasil desde os anos 1990. Dedicadas à música eletrônica, estas festas costumam durar várias horas e acontecem, preferencialmente, durante o dia ou a madrugada, em grandes áreas ao ar livre. Alguns espaços são comumente escolhidos pelos organizadores das raves para a realização dos eventos, como é o caso do Mega Space, em Santa Luzia, região metropolitana de Belo horizonte.

algum ponto da metrópole ou ainda nos botecos e bares de qualquer periferia brasileira.



FIGURA 9 - Semana Santa em Minas Gerais

Fonte: SEMANA..., 2009.

Nesta discussão sobre a espacialização da Festa é importante destacar o trabalho 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 periferias 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 outros segmentos 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, grifo 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, p.121.) 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.

### **2.1.1 Pensando o espaço**

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 fluído quanto complexo. O espaço é uma totalidade, segundo 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 idéia de sistema de tempos. Nesse sentido, o espaço é a acumulação desigual de tempos diversos, onde

[...] 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, aproxima-se da idéia defendida por Edward Soja 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.

Para o autor, é preciso 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.)

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 dessa idéia que o autor propõe o estudo do espaço referenciado em quatro elementos capazes de constituírem uma base teórica para a percepção do espaço como 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 geram formas dissonantes.

É nesse aspecto que a porção particular dos sujeitos colabora para a análise do espaço e deve ser colocada como questão fundamental. Em seu estudo sobre a proxemia, Edward T. Hall (1977) fala sobre a 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 lingüística, 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, grifo 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.

É mais uma vez a leitura de Lefebvre (1991b) que permite a apreensão de tal idéia. Em uma abordagem epistemológica, o autor avança ao descrever o espaço levando

em consideração sua dimensão temporal e a ação do sujeito sobre ele. Nessa percepção, Lefebvre estabelece três níveis distintos na produção social do espaço: o espaço concebido, o percebido e o vivido. Separar essas três esferas é algo praticamente impossível, pois elas se entrelaçam e a fragmentação somente é permitida como método analítico. Segundo o autor, o espaço carrega consigo representações particulares, próprias do cotidiano, do vivido. Ao mesmo tempo, ele transmite a mensagem do poder hegemônico, da dominação – reflexo do seu aspecto concebido.

A interpretação de Souza (2009) sobre a obra de Lefebvre procura esboçar uma tentativa de definição, colocando o espaço concebido como aquele da representação abstrata, originário de um saber técnico e ideológico que geralmente privilegia o valor de troca da mercadoria capitalista.

O espaço percebido aparece como uma intermediação da ordem distante e a ordem próxima referentes aos desdobramentos de práticas espaciais oriundas de atos, valores e relações específicas de cada formação social. [...] O espaço vivido denota as diferenças em relação ao modo de vida programado. Enquanto experiência cotidiana (ordem próxima) está vinculada ao espaço das representações através da insurreição de usos contextuais, tornando-se um resíduo de clandestinidade da obra e do irracional (SOUZA, 2009, p.4).

A leitura de Bollnow (2008) também contribui para o entendimento de Lefebvre, embora o autor alemão seja anterior à obra francesa. Em seu texto, Bollnow estabelece claramente a divisão conceitual entre o espaço matemático e o espaço vivenciado, aquele de fato concreto. Enquanto o primeiro não apresenta centro natural de coordenadas, o segundo mostra “pronunciadas descontinuidades”. No entanto, a articulação se faz presente, pois 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)

## 2.1.2 Espaço e experiência corpórea

Constatações como as de Bollnow levam a considerar que o espaço como totalidade só consegue se materializar quando se coloca em questão a experiência do sujeito. Partindo desse princípio, pode-se prosseguir na distinção entre o espaço matemático e aquele vivido em suas experiências diárias. Para além de uma dimensão cartesiana, 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. A sensação corpórea do sujeito é o que dá condições ao espaço de se configurar como experiência. É no momento em que o sujeito habita o ambiente construído que ele se torna capaz de perceber as características físicas de cada lugar. Afinal, habitar e construir<sup>12</sup> são partes imbricadas de um mesmo processo.

Ao se contrapor à noção espacial cartesiana, Merleau-Ponty (1971) também 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.

Sennett (2008), em seu livro *Carne e Pedra*, conta a história da cidade por meio da experiência corporal de seus habitantes. Sua afirmativa é que a civilização ocidental capitalista não tem respeitado a diversidade dos corpos humanos e isso pode ser percebido na produção arquitetônica e urbanística. O espaço, no caso concebido,

---

<sup>12</sup> Para essa discussão, ver HEIDEGGER, 2002.

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.

Os meios de comunicação de massa, ao criarem uma barreira entre representação e realidade, colaboram para evidenciar 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).



FIGURA 10 - O Triunfo de Baco, Diego Velázquez, 1628  
Fonte: VELÁZQUEZ, 2007, p. 46.

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? Essas são as questões a serem feitas neste momento. A metáfora de Dionísio, presente em autores como Lefebvre (1991b), parece a proposta mais pertinente. A partir do

trabalho de François Rabelais, 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 a metáfora do retorno à capacidade de multiplicação dos corpos rumo ao corpo social. A Festa surge, assim, como possibilidade de experiência espacial na cidade, de vivenciar o espaço urbano, apropriar-se dele. Lendo Nietzsche e Marx, e estabelecendo as influências desses dois autores em Lefebvre, Limonad argumenta que

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).

## 2.2 Festejar na cidade: encontros, gozos e fruição

Além de fenômeno espacial, a Festa, em Lefebvre, revela a dimensão cultural da cidade e aqui vale destacar a contribuição de Monte-Mór (2001), que, ao sintetizar a idéia do autor francês, fala da cidade como *lócus* 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 concentram 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 sócio-espacial deste objeto. Para além das festividades tradicionalmente 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 idéias lefebvrianas não anula as teorias clássicas sobre a Festa, como será visto a seguir. Ao contrário, o diálogo entre as várias perspectivas reforça a idéia de Festa dilatada proposta 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.

Émile Durkheim (1960), por exemplo, embora não desenvolva exatamente uma teoria sobre a Festa, é um dos autores que mais avança nessa discussão. 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, gritos, contribuem para intensificar 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.



FIGURA 11 - Festa de Nossa Senhora do Rosário,  
Johann Moritz Rugendas, 1853  
Fonte: DA FESTA..., 2001.



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. 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.)

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 que se pode observar 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 os negros e mulatos de classe pobre 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<sup>13</sup>. Já o movimento *funk* carioca nasceu da apropriação da música *soul* norte-americana pelos jovens da periferia em meados dos anos 1960 e 70<sup>14</sup>. Ambos são, desse modo, resultado da reelaboração cultural de grupos marginalizados na cidade moderna.

---

<sup>13</sup> Para uma análise mais detalhada sobre a trajetória da umbanda no Brasil, bem como sua incorporação à identidade nacional, ver QUEIROZ, 1989.

<sup>14</sup> Ver histórico sobre o funk no Brasil em VIANNA, 1988.



FIGURA 12 - Ritual de umbanda  
Fonte: AXT, [200-].

No entanto, o que sobressai nessa relação de proximidade entre o rito 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 galeras nas quadras onde acontecem os bailes, simplesmente para dançar, cantar e, porque não, formar brigas entre gangues rivais. Está também na movimentação dos corpos em transe pelos terreiros ao som de atabaques, preces e cantos.



FIGURA 13 - Baile funk carioca  
Fonte: EXPOSIÇÃO..., 2009.

Se a cidade é seu *lócus* 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 eu 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 o 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.)

### **2.2.1 O orgasmo social**

O encontro, o gozo e a fruição promovidos pela Festa levam à idéia 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 pensar o orgasmo como 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 mais civilizado.

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.

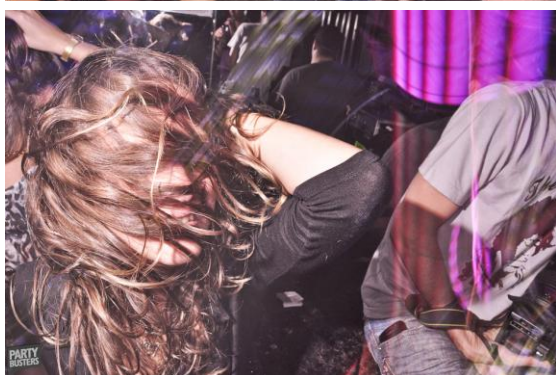
De algum modo, a festa é o conflito das paixões vivido de uma maneira homeopática. Recusar este procedimento, que pode assumir variadas formas, é expor-se a um retorno do recalcado e incentivar a explosão brutal e sanguinária. Ao resistir pontualmente às investidas do poder, ao transgredir as normas estabelecidas, a efervescência – com um alcance, ao longo termo, de natureza quase

intencional – permite que a trama social, relaxada, volte a aprumar-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).



FIGURAS 14 e 15 - Dionisíacas contemporâneas 01, Rio de Janeiro  
Fonte: PARTY BUSTERS, 2009.

Antes de avançar, é importante destacar que, apesar de a fonte seminal do conceito ter um caráter sexual, a orgia aqui trabalhada vai além do 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, ou seja, aquele referente ao prazer coletivo.



FIGURAS 16, 17 e 18 - Dionisíacas contemporâneas 02, Rio de Janeiro  
Fonte: PARTY BUSTERS, 2009.

Embora não use o termo orgia em seu estudo, Duvignaud descreve exatamente a Festa como este estado de subversão, que leva a uma outra dimensão fora do real e não pode ser confundida com o ritual no qual está inserida. Assim, a Festa, ou a orgia, 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 “inferninhos” 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 a que nem todos têm acesso. O orgasmo não precisa mais ser escondido ou mascarado. Ao contrário, exhibe-se em cores berrantes para as lentes de artistas e multiplicam-se pelos meios de comunicação.



FIGURAS 19 e 20 - Dionisíacas contemporâneas 03, EUA

Fonte: LAST NIGHT PARTY, 2009.

O sucesso de sites de fotógrafos especializados em divulgar o que se passa na noite *underground*<sup>15</sup> 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 diversas partes do mundo, como Amsterdã, Berlim, Toronto, Paris, Buenos Aires e São Paulo.

O que em um primeiro momento lembra o colunismo 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<sup>16</sup>, 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.

### 2.2.2 Do cotidiano à Festa

Em *A vida cotidiana no mundo moderno*, originalmente publicado em 1968, Lefebvre retoma uma de suas obras anteriores, *Crítica da Vida Cotidiana*, de 1947, e trabalha

---

<sup>15</sup> 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 90. Ver mais em PALOMINO, 1999.

<sup>16</sup> 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 e copiar 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*. Outros dois endereços que surgiram a partir dessa proposta são o *freakstyle-freakstyle.blogspot.com*, dos fotógrafos Paula Reboredo e Gil França, e o *spoo.net*, da fotógrafa Renata Chebel, ambos dedicados à Festas que acontecem em São Paulo. (FREAKSTYLE, [200-]; SP:00, [200-].)



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

Fenômeno característico da burguesia, o cotidiano, em Lefebvre, pode ser compreendido 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 fugidío, 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 emergir a esfera do privado, criando sua distinção da vida pública. A privacidade é uma das grandes descobertas do novo tempo burguês, como aponta Rybczynski. “A casa e os seus moradores haviam mudado, física e emocionalmente; ela deixa de ser um local de trabalho, diminuía em tamanho e, o que é mais importante, tornara-se menos pública.” (RYBCZYNSKI, 1996, P.87.)

Voltando à Festa, isso não significa dizer que ela 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).

Uma passagem em Mumford (1961) é bastante esclarecedora e elucidativa dessa idéia 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).

No entanto, para Lefebvre, a revolução está no cotidiano que se alastra por toda a vida moderna. A alienação deflagrada pelas relações capitalistas de produção pode, assim, ser vencida na própria vida cotidiana. É nesse sentido que o autor mais se aproxima do que se afasta de estudos posteriores, como a obra de Michel de Certeau (1998), para quem, 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 estes são capazes de se fazerem protagonistas do jogo social. O cotidiano surge, então, 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.

### **2.2.3 Para além da finalidade zero**

Como concluir esta caminhada em direção ao orgasmo 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, grifo do autor).

Essa reflexão aponta, mais uma vez, para uma questão já levantada aqui: a relação entre tempo livre (orgia, Festa) e a não finalidade. 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 etnográficos 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 óbvia, que diria se tratar de uma perda da autenticidade de tais manifestações, a interpretação que se faz aqui do estudo de Baudrillard permite caminhar por outra trajetória ao estabelecer que a distinção entre o autêntico e o artifício 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 idéia 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 a questão do tempo livre em oposição ao trabalho, algo que não é necessariamente assim tão contraditório como pode parecer em um primeiro instante.

Como se vê em Lipovetsky (2008), a sedução é, nela mesma, por ofício, uma lógica racional que inclui o cálculo, a técnica, a informação e a razão produtiva e instrumental. Em seu trabalho sobre o processo de difusão das modas para praticamente todos os setores da vida social, 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. Como se pode perceber, 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 das fantasias e das 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 expande 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 paixões, [...] 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, grifo 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 idéia 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 aqui 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 idéias que se atinge e pode-se reafirmar o caráter espacial da Festa, principal interesse de investigação.

Como se viu aqui, 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 que aqui foram 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 aqui discutido, tem nesses fenômenos ilustrativos sua forma de manifestação, mas é, sem dúvida, reveladora de algo maior. Tamaña 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.



**3**  
**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<sup>17</sup>. 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 referenciassem a 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 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,

---

<sup>17</sup> CIDADE ADMINISTRATIVA PRESIDENTE TANCREDO NEVES, 2010.

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 funciona para o poder como forma 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 à ele. A rua, a praça, enfim, a cidade é tomada pelo povo, mas não como acontece usualmente, no dia-a-dia, durante as tarefas que todos necessitam exercer para sua sobrevivência. No momento da Festa, a massa se transforma em um grupo de cidadãos, com história e identidade territorial em comum. Uma ação aparentemente banal da vida cotidiana é destacada e adquire importante significado. “[...] 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. 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.

### **3.1 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.

Parece possível deduzir que a cidade de 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 em vários aspectos, a vida psíquica de seus habitantes também tenha se deixado influenciar pelo modo de operação próprio de cada espaço inicialmente oposto.

Sendo a proposta deste trabalho compreender ou, pelo menos, levantar a questão dialógica entre Festa e vida citadina, é mais que oportuno refletir acerca deste objeto no mínimo espinhoso: 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 habita 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 idéia, 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 *shoppings 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 o público de maior poder aquisitivo. 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.)



FIGURA 21 - BH Shopping, vista aérea  
Fonte: SKYSCRAPER CITY, [200-].

Atualmente, é possível notar que o processo se intensifica. Ainda tomando como exemplo a cidade de Belo Horizonte e os *shoppings centers* 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 *shoppings* 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. O empreendimento, localizado na Zona Sul da capital, recebe por volta de 25 mil pessoas por dia<sup>18</sup>.

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. O *shopping* foi inaugurado em 2003 e 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 3 milhões de pessoas<sup>19</sup>. Além de ser o único *shopping* de grande porte de Contagem, cidade com mais de 600 mil habitantes (IBGE, [200-]), 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.

Já em Betim, município também pertencente à Região Metropolitana, a imagem dessa “implosão do explodido” ainda surge em cores mais vibrantes: o Metropolitan Garden promete ser o maior complexo comercial de Minas Gerais<sup>20</sup>. Além do *shopping*, o empreendimento abrigará hotel e centro de convenções, que deve atender principalmente os municípios da região que não contam com este tipo de infra-estrutura. No total, espera-se que mais de 1 milhão de habitantes das

---

<sup>18</sup> PÁTIO SAVASSI, [200-].

<sup>19</sup> ITAÚPOWER SHOPPING, [200-].

<sup>20</sup> BETIM..., 2008.

vizinhas Brumadinho, Mateus Leme, Sarzedo, São Joaquim de Bicas, Mário Campos, Juatuba, Itaúna, Ibirité e Esmeraldas façam uso do espaço.

São essas imagens que tornam pertinente a idéia 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 contemporâneas, 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.

### **3.1.1 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 na cidade frente ao campo. De espaço subjugado ao poder controlador da cidade, o campo tem ganhado cada vez mais destaque na literatura especializada, como os estudos do projeto Rurbano<sup>21</sup>, em São Paulo. 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.

O conceito de ruralidade não é, no entanto, matéria definida e consolidada. Como mostra Saraceno (1996), este tema apresenta dois problemas principais, quando

---

<sup>21</sup> O projeto Rurbano, do Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas, é um exemplo desse tipo de estudo que reconsidera a posição do campo frente às cidades. O grupo tem desenvolvido importantes trabalhos na área, sendo possível citar os de CARDOSO, 1998, e MIRANDA, 2002.



abordado na maioria dos estudos feitos pelas ciências sociais. O primeiro remete à questão demográfica e ao fato de que o rural sempre apareceu como resíduo, ou seja, tudo aquilo que não era urbano. Assim, se uma área não é suficientemente adensada para ser considerada urbana, conseqüentemente, ela pode e deve ser classificada como rural.

O segundo problema refere-se à presença de atividades agropecuárias no espaço em discussão. Se em um dado momento a taxa de atividade agrícola podia ser um bom indicador de ruralidade, o processo de industrialização das cidades e do próprio campo acabou por reduzir (ou transformar) a economia agrária. A deficiência desse tipo de análise é ainda maior quando se percebe que, desse modo, há uma tendência em fazer coincidir de forma simplista setores econômicos (a agropecuária, a indústria e os serviços) com categorias de ordem espacial (o rural e o urbano).

A análise de Monte-Mór (2007) contribui para essa discussão ao colocar campo e cidade como elementos substantivos, ao mesmo tempo, antagônicos e complementares na constituição do espaço humano. A partir desses dois elementos, têm origem suas classificações: o urbano, adjetivo próprio da cidade, e o rural, qualidade referente ao campo.

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 original).

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 idéia 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<sup>22</sup>.

Nesse aspecto, o conceito de urbanização extensiva de 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 seqüência 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 infra-estrutura (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).

---

<sup>22</sup> Ver estudo de SATHLER, 2006. Além de trazer as principais e primeiras obras que discutem a idéia 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.

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. 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.

No Brasil, 81,2% da população vive atualmente nas cidades, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2007a). Os dados revelam uma nova configuração espacial da sociedade brasileira, se comparados aos números divulgados pela mesma instituição no levantamento censitário de 1940. Àquela época, 31,3% da população morava em cidades, o que correspondia a 12,8 milhões de habitantes.

Em números absolutos, a população rural cresceu de 28,2 milhões para 31,8 milhões de habitantes, entre os dois períodos. No entanto, pode-se notar que a taxa média de crescimento geométrico anual para o campo em todo o País ficou em 0,2%. As exceções ficam por conta das regiões Norte, que chegou a atingir 2,0%, e Sudeste, apresentando perda populacional rural no período analisado.

Apesar de todos esses indicadores, não é possível dizer que o campo foi completamente absorvido pela cidade. O cenário parece revelar que é exatamente a opção dialógica que se deve levar em consideração. Afinal, a densidade populacional ou mesmo os limites impostos pelas prefeituras nos perímetros sobre suas jurisdições são dados importantes, mas que não devem ser analisados isoladamente. Tampouco é coerente limitar o urbano à atividade econômica desenvolvida, pois a existência ou não de atividades agrícolas e pecuárias são insuficientes para determinar a urbanização de um território.<sup>23</sup> O fenômeno escapa

---

<sup>23</sup> Para essa discussão, ver SILVA, 1997.

a essas variáveis e surge de forma mais intensa nos modos de vida, questões intangíveis e impossíveis de serem mensuradas de forma quantitativa.

### 3.1.2 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. Um breve levantamento realizado junto à Secretaria de Turismo do Estado de Minas Gerais 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.



FIGURA 22 - Festejo do Tambor Mineiro, Belo Horizonte  
Fonte: PATAXÓS, 2007.

Os Congados em celebração aos chamados santos pretos são um traço marcante da região. Ao invés 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.<sup>24</sup>



FIGURA 23 - Folia de Reis Jesus Maria e José – Vila Marieta, Belo Horizonte

Fonte: LIBÂNIO, 2004, p. 26.

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,

---

<sup>24</sup> O tempo de atividade dos grupos é referente à data da publicação da pesquisa, em 2004.

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 criado 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 Bolívar 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, feira que na edição de 2010 contou com 12 dias consecutivos de atividades. 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 do município com população estimada em mais de 440 mil habitantes e Produto Interno Bruto marcado pelo predomínio da indústria

(56,32%) e do setor de serviços (43,62%), em detrimento da agropecuária, que representa apenas 0,06% do total (IBGE, [200-]).

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 pólo 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.



FIGURA 24 - Missa de abertura do Betim Rural  
Fonte: BETIM RURAL, [200-].

É nesse contexto urbano-industrial que acontece anualmente o Betim Rural, evento que, segundo os organizadores<sup>25</sup>, 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.

---

<sup>25</sup> Ver ÓRGÃO..., 2009.

Assim, a Festa recupera um estilo de vida agrário que já não mais faz parte da prática diária de boa parte dos moradores de Betim. Nesse sentido, o caráter rural da Festa surge mais como imaginário coletivo do que efetivamente como um reflexo dos modos de vida cotidiana na cidade.

Em outras partes do País, o mesmo fenômeno pode ser observado. Vaquejadas, cavalhadas, 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.

Como mostra Amaral (1998), acredita-se que estas Festas tenham origem na França do século XII, com a celebração do solstício de verão, logo às vésperas do início das colheitas. E em Freire (2000), uma das primeiras Festas de que falam as crônicas coloniais do Brasil é a de São João, já com suas fogueiras e danças. A origem da comemoração no País é, portanto, rural e remonta uma época em que a economia brasileira era essencialmente agrícola e a população vivia no campo.

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 à “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.<sup>26</sup>



FIGURA 25 - São João em Caruaru, PE  
Fonte: MAIS..., 2009.

O mesmo aconteceu em Campina Grande no Parque do Povo, espaço com 42 mil m<sup>2</sup>, onde é realizada a Festa em celebração aos santos de junho. Nele estão presentes uma réplica da primeira rua do município, a vila Nova da Rainha, com casas coloridas e capela<sup>27</sup>. 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 (IBGE) mostram que Caruaru tem uma população estimada em 298 mil habitantes e sua economia é basicamente centrada no setor de serviços (IBGE, [200-]). Enquanto a agropecuária corresponde

---

<sup>26</sup> Para uma ampla caracterização da Festa em Caruaru, ver AMARAL, 1998.

<sup>27</sup> FORRÓ..., 2003.

a 1,02% e a indústria a 14,56%, o terciário da economia caruaruense é responsável por 84,42% do total. Do mesmo modo, Campina Grande, com seus mais de 380 mil habitantes, apresenta uma economia voltada para os serviços, com 66,32% do total, contra 33,38% ocupados pela indústria e apenas 0,30% pela agropecuária.



FIGURA 26 - São João em Campina Grande, PB  
Fonte: FOGOS..., 2008.

Assim, 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. 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. São duas cidades que passaram pelo processo de urbanização e, ainda assim, guardam resquícios de uma vida rural aparentemente remota. Seja em Caruaru ou em Campina Grande, a Festa de São João é, desse modo, uma tentativa de reviver um período rural no espaço urbano contemporâneo.

### 3.2 Festa e vida urbana: entre a essência e o direito

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).

Para Lefebvre, o direito à cidade é garantido pela vida urbana transformada e renovada. É uma forma 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, 2008b, p. 134.)

O direito do qual fala o autor nada tem a ver com a simples possibilidade de visita ou retorno às cidades tradicionais. No entanto, é através desses “[...] surpreendentes desvios – a nostalgia, o turismo, o retorno para o coração da cidade tradicional, o apelo das centralidades existentes ou recentemente elaboradas – [que] esse direito caminha lentamente.” (LEFEBVRE, 2008b, p. 117.)

Mais de quatro décadas depois da difusão inicial das idéias do autor, é possível ver um cenário que parece tornar legítima a teoria lefebvriana. As discussões sobre o direito à cidade se ampliam desde então, através de organizações e leis que tentam garantir a mínima condição à vida urbana. Contudo, parece que pouco tem sido avançado rumo ao real direito e que os “desvios” são maiores que os caminhos que, de fato, levam à condição plena de se apropriar do espaço citadino.

#### 3.2.1 *Quid ius?*

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. Longe de entrar na discussão epistemológica ao nível dos juristas, o que

se pretende aqui é simplesmente levantar alguns apontamentos sobre a noção de direito e sua relação com a cidade. Assim, a pergunta se faz mais clara reelaborada do seguinte modo: o que é o direito à cidade? De antemão, pode-se enfatizar que, se para os juristas e teóricos do Direito o conceito é fugidio e tem sido foco de debate ao longo de séculos, o mesmo acontece com sua especificidade urbana.

Em Aristóteles (1951), encontra-se uma relação de interdependência entre o homem e a cidade que colabora para a discussão sobre o direito ao espaço urbano do qual foi falado. Para o autor, o homem é um ser naturalmente político, ou seja, que tem a *polis* em sua natureza, ou ainda, que foi feito para a *polis*. Assim, a proximidade entre esses dois elementos – homem e cidade – acaba por fazer do direito à cidade algo passível de ser encarado como condição fundamental à existência humana.

Se no sentido aristotélico, a relação entre homem e cidade é dada por natureza, aquele que não vive em sociedade é 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 então como algo “maior que um homem”, neste caso, um deus.

Vale destacar também que a relação natural não está apenas no fato de que o homem vive em comunidade, pois, como o próprio autor afirma, as abelhas e outros animais coletivos também vivem reunidos. No entanto, o homem é o único que possui o dom da fala e é sua capacidade do discurso, da retórica, que o faz discernir entre o bem e o mal e “[...] é exatamente a posse comum desses sentimentos que constituem a casa e a cidade.” (ARISTÓTELES, 1951, p. 4, tradução nossa.)

Ainda sobre a relação de precedência entre os elementos,

A cidade é por natureza anterior à casa e a cada um de nós, porque o todo é necessariamente anterior à parte. Destruído o todo, não haverá pé nem mão, a não ser que se chame equivocadamente mão a uma pedra: uma mão morta será algo semelhante. [...] É evidente, pois, que a cidade é algo natural e anterior ao indivíduo, porque 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).

Se a questão do direito à cidade é colocada como direito à sua apropriação, ao uso coletivo do solo urbano, necessariamente retorna-se a Kant (1989). 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 idéia 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 social ou cultural, mas compreender o diálogo que tal prática proporciona.

### **3.2.2 A pedra e a lei**

Os artigos 182 e 183 da Constituição Federal de 1988 são exemplos dessa 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 de 1988, 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.

Aprovado em julho de 2001, após mais de 10 anos em tramitação, o *Estatuto da Cidade*, Lei Federal nº 10.257, é uma das tentativas contemporâneas de apresentar propostas aos problemas colocados pela urbanização brasileira. A legislação regulamenta os artigos 182 e 183 da Constituição, bem como dá novas disposições sobre a política urbana no Brasil. Em seu texto, a nova lei fala da garantia do “direito a cidades sustentáveis, entendido como o direito à terra urbana, à moradia, ao saneamento ambiental, à infra-estrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para as presentes e futuras gerações; [...]” (BRASIL, 2001.)

O Estatuto regulamenta, entre outros instrumentos de política urbana, a outorga onerosa do direito de superfície e o imposto progressivo. Tais instrumentos são alvos de diversas críticas, como as de Maricato (2002), para quem não é a falta de legislação que provoca o descontrole que se observa nas cidades. Segundo a autora, a questão central não é a técnica, pois “nenhuma virtualidade técnica substitui o controle social sobre essa prática.” (MARICATO, 2002, p. 95.)

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).

Uma das discussões mais recentes aconteceu entre os dias 22 e 26 de março de 2010, na cidade do Rio de Janeiro, sede da quinta edição do Fórum Urbano Mundial<sup>28</sup>, que teve como tema *O Direito à Cidade: Unindo o Urbano Dividido*. Promovido pela ONU-Habitat, o evento é realizado 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 levar a adoção de práticas sustentáveis e democráticas para 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,

---

<sup>28</sup> 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.

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 questão 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.)

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.)

### **3.2.3 Da casa à rua**

A esse modelo difundido no Brasil a partir da articulação do Movimento Nacional de Reforma Urbana, Marcelo Lopes de Souza (2007) chama de “planejamento urbano alternativo”. Inevitavelmente, o autor compara essa opção contemporânea ao modelo urbanístico esboçado nos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna, os CIAMs. Enquanto o planejamento moderno buscava a racionalidade como meio de adaptação ao capitalismo, o planejamento contemporâneo tenta reduzir a injustiça social. Enquanto as idéias corbusianas ignoravam as diferenças, o pensamento contemporâneo explicita os conflitos e vê neles possibilidades para a vida na cidade. Além disso, um dos destaques da oposição estabelecida pelo autor



está no fato de o urbanismo moderno demarcar uma rígida separação entre as funções do homem.

Tal fato é evidente no texto da *Carta de Atenas*, onde as quatro chaves do urbanismo se resumem a atender às funções de habitar, trabalhar, recrear-se (nas horas livres) e circular. Publicada por Le Corbusier em 1941, a *Carta de Atenas* foi elaborada durante o IV CIAM, em 1933, e seu caráter dogmático foi alvo de inúmeras 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).

Em princípio, as idéias expostas na *Carta de Atenas* nada têm de contraditório com as reivindicações apresentadas pelos Movimentos Urbanos que surgem na segunda metade do século XX ou ainda com as discussões mais recentes dos fóruns organizados pela ONU e por outros atores sociais. A *Carta do Rio de Janeiro* fala em garantia de direitos fundamentais, “[...] especialmente do direito humano à moradia digna” e em “[...] priorização de políticas de mobilidade urbana”. (CARTA..., 2010.) O texto elaborado em Atenas pressupõe levar em consideração “[...] as necessidades vitais do indivíduo e não o interesse ou o lucro de um grupo particular” (LE CORBUSIER, 1964, n. 78.), bem como considera a habitação “[...] o próprio centro das preocupações urbanísticas e o ponto de articulação de todas as medidas.” (LE CORBUSIER, 1964, n. 79.)

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. Aquilo que os urbanistas já haviam se acostumado a fazer, a saber, abrir ruas e traçar grandes avenidas, não garantiu 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<sup>29</sup>.

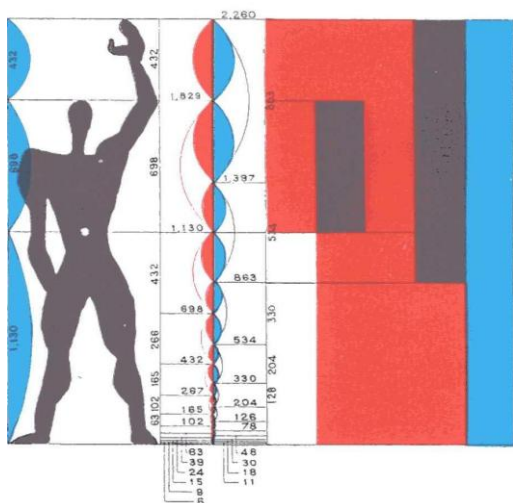


FIGURA 27 - Modulor de Le Corbusier, representação do indivíduo-tipo  
Fonte: UNIVERSIDADE DE LISBOA, [200-].

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

<sup>29</sup> 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 corrediça na horizontal e o jardim de cobertura.

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).

Como se pode perceber, as propostas contemporâneas tentam ao máximo se desvencilhar de um passado modernista. Seja nos debates pelo direito à cidade, seja na institucionalização dessas idéias, por meio da criação de leis pelos governos, como é o caso do *Estatuto das Cidades* no Brasil. A questão agora, ao menos no discurso, mais do que garantir habitação à população nas cidades, é fazer do espaço urbano um *locus* privilegiado da tríade elaborada por Monte-Mór (2001) a partir das idéias de Lefebvre, na qual a natureza da cidade está em três elementos articuladores da vida social urbana: o poder político, o excedente econômico e a Festa.

Desse modo, seria mais adequado colocar a questão do direito à cidade, à vida urbana por completo, como o direito à sua tríade e lembrar, sobretudo, que apesar de tal sistematização, os três elementos se imbricam e jamais podem ser observados separadamente na vida coletiva. 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, talvez sua importância seja bem maior do que aquela que lhe tem sido conferida. Afinal, “[...] o gozo assumiu a investidura de uma exigência e de um direito fundamental. [...] ascendeu à dignidade de um imperativo categórico.” (BAUDRILLARD, 2004, p. 23.)

### 3.2.4 Poder e domesticação

A história da cidade do Rio de Janeiro é bastante esclarecedora desse embate entre poder e Festa que foi discutido até 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 da cidade para os morros.

Como mostra Diniz (2008), as transformações urbanísticas da capital fluminense refletiram diretamente na vida dos músicos populares envolvidos com o surgimento do samba e das escolas do carnaval. 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 nesse espaço da cidade que se instalaram as “tias baianas”<sup>30</sup>, 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 Praça Onze as festividades do carnaval carioca,

---

<sup>30</sup> 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.

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).



FIGURA 28 - Desfile da Estação Primeira de Mangueira, 1978  
Fonte: AGÊNCIA O GLOBO, [19--].

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 80.

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 desfile mais complexos, carros alegóricos e fantasias mais rebuscados. 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 antes<sup>31</sup> 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.



FIGURA 29 - Construção do Sambódromo, 1984  
Fonte: AGÊNCIA O GLOBO, [19- -].



FIGURA 30 - Desfile da Estação Primeira de Mangueira, 2009  
Fonte: SALGUEIRO..., 2009.

---

<sup>31</sup> 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 Faculdade Estácio de Sá e a Liga Independente das Escolas de Samba (Liesa).

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 70. 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 Assembléia 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 a venda e previsão de início e término da Festa. Além disso, o espaço precisaria ter comprovante de tratamento acústico, câmeras de segurança, detectores de metal e oferecer dois banheiros químicos (um masculino e outro feminino) para cada 50 pessoas. (RIO DE JANEIRO, 2008.)

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

Em Belo Horizonte, uma iniciativa semelhante, guardadas as devidas proporções e características específicas, 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 municipal<sup>32</sup> 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, bóias e cangas, os manifestantes fizeram rodas de samba, jogaram capoeira e tomaram esguichos de água vindos de um caminhão pipa alugado por eles próprios. A alusão à praia, um dos espaços de Festa mais democráticos do País, chamava a atenção para a luta proposta durante a intervenção: o uso livre do local, única praça da cidade com planejamento para receber eventos culturais de grande porte.



FIGURA 31 - Praia da Estação 01  
Fonte: GRUPO..., 2010.

---

<sup>32</sup> Ver BELO HORIZONTE, 2009.



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 o período 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.

A justificativa da prefeitura de Belo Horizonte para a proibição de eventos na praça foi pautada pela “[...] dificuldade em limitar o número de pessoas e garantir a segurança pública decorrente da concentração e, ainda, a depredação do patrimônio público verificada em decorrência dos últimos eventos realizados [...]” (BELO HORIZONTE, 2009.)

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

Vale notar 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 LIBRE BH, 2010.) ou ainda “Contra a derrubada da Mata do Isidoro” (PRAÇA LIBRE BH, 2010.), publicadas no *twitter* do grupo, nos dias 22 de março e 14 de abril, respectivamente.



FIGURAS 32 e 33 - Praia da Estação 02

Fonte: PRAÇA LIBRE BH BLOG, 2010.

Em 04 de maio de 2010, o decreto 13.960 revogou a decisão anterior. No entanto, a nova norma estabeleceu que, a partir daquela data, os eventos deveriam ser licenciados e disciplinados a partir de regras estabelecidas pela própria prefeitura<sup>33</sup>. Entre essas regras, está o decreto 13.961, publicado na mesma data, e que define valores a serem cobrados para a realização de eventos na Praça da Estação de acordo com o número de dias de atividades<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> BELO HORIZONTE, 2010a.

<sup>34</sup> BELO HORIZONTE, 2010b.

Também no dia 04 de maio 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 os debates sobre o uso da Praça da Estação. 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 anos. Algo que, como mostra o próprio texto, pode 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.)

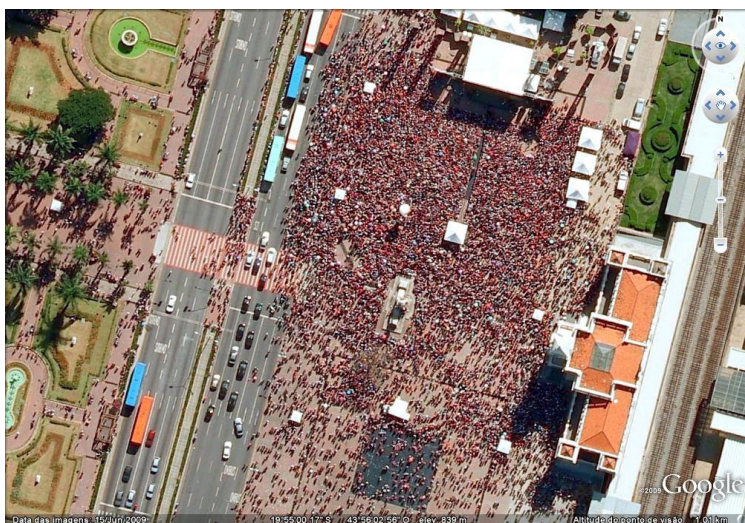


FIGURA 34 - Vista aérea da Praça da Estação, *Google Maps*  
Fonte: GOOGLE MAPS, [200-].

O texto 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).



FIGURAS 35 e 36 - Praça da Estação murada  
Fonte: PRAÇA LIVRE BH BLOG, 2010.

Nas imagens fictícias que acompanham o texto, 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).

A postura da prefeitura de Belo Horizonte 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 promove a preservação do coletivo.

Essa idéia 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 (2008b, 1991a), uma vez que este cenário se aproxima cada vez mais da sociedade terrorista<sup>35</sup> da qual fala o autor. O terror nem sempre significa derramamento de sangue, mas aparece difuso

---

<sup>35</sup> Para uma síntese do conceito, ver CUNHA; CANUTO; LINHARES; MONTE-MÓR, 2004.

no seio dessa sociedade, resultado da repressão e na qual o consumo é burocraticamente dirigido.

Diante disso tudo que aqui foi colocado, 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 pólos, 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, 2008b, p. 139.)



# 4

## **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)*

Como foi visto anteriormente em Lefebvre (2008a, b) e Duvignaud (1983), boa parte dos estudos sobre a Festa tratam o tema como espaço do consumo improdutivo e da dilapidação do capital. É na Festa que a riqueza se esvai, que o excedente coletivo ganha outra forma e se desmancha no instante. Contudo, este paradoxo entre Festa e produção é bem 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. Não é por acaso que se pode observar uma onda de crescimento do setor cultural em muitas cidades brasileiras ou, pelo menos, uma tentativa de crescimento e a justificativa de sua importância para o bem comum.

A importância dada ao setor cultural em todo o mundo tem atingido patamares sem precedentes nas últimas décadas. No Brasil, assim como em outros países de economia emergente, o fenômeno 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 absorção da cultura pela dinâmica e lógica 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 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<sup>36</sup>. 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.

É também a partir desses estudos estatísticos que se pode conhecer um pouco mais sobre a forma como os governos lidam com a questão da cultura no Brasil. Sabe-se, por exemplo, que os municípios brasileiros têm gastado uma proporção cada vez maior de suas receitas com o setor (os números saltaram de 0,93% em 2005 para 1,10% em 2007) e que são os entes federados que mais investem em cultura no País (Estados e União gastaram, respectivamente, apenas 0,44% e 0,27% de suas receitas líquidas em 2007). Analisando separadamente as despesas municipais com cultura,

---

<sup>36</sup> Ver estudo sobre perfil cultural dos municípios brasileiros em IBGE/ MINISTÉRIO DA CULTURA, 2007a.

vemos que a maior parte dos recursos (75%) têm sido gastos com ações de difusão cultural, ou seja, em atividades de implantação e modernização de espaços culturais, realização de eventos, produção e distribuição de material sobre arte e cultura, entre outras coisas. Já a área que recebe a menor fatia dos recursos (5,36% do total) é a de patrimônio cultural, voltada para a preservação e recuperação do patrimônio histórico e artístico<sup>37</sup>.

#### **4.1 A Festa como mercadoria: consumo de lugar e 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 idéia da Festa como mercadoria e, conseqüentemente, o fato de ela proporcionar o consumo de lugar e o lugar de consumo (LEFEBVRE, 2008b.) nas sociedades contemporâneas. Um autor importante para dar início a este tema é Bourdieu (2003), sobretudo em seu estudo acerca do capital cultural<sup>38</sup>. 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. Isso significa dizer que podem ser passados de uma geração para a outra na mesma família, comprados e vendidos no mercado, e assim por diante. “Assim, os bens culturais podem ser objeto de uma

---

<sup>37</sup> Ver CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS MUNICÍPIOS, [200-].

<sup>38</sup> 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.

apropriação material, que pressupõe o capital econômico, e de uma apropriação simbólica, que pressupõe o capital cultural.” (BOURDIEU, 2003, p. 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 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 idéia de que produção e Festa não são elementos completamente excludentes. É mais complexo do que parece à primeira vista esse objeto que nasce da apropriação da dimensão cultural pela lógica do capital, mas não 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<sup>39</sup>, 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 estabelece, a produção de eventos e de bens imateriais e de consumo rápido se torne mais atrativa.

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 freqüência, 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.

---

<sup>39</sup> 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.

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 posposta 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 que é 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.

#### **4.1.1 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, BID, OEA, PNUD 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, que aqui são considerados também parte da dimensão cultural.

A dificuldade de mensurar a dimensão cultural da cidade e identificar seus espaços 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 da 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 (furrós, rodas de samba, funk, soul), grupos de mutirão, danças de devoção ligadas ao catolicismo rural, rituais de umbanda e candomblé, curandeiros e benzedeadas, sistemas de excursões populares, duplas sertanejas, circos, etc. (MAGNANI, 2003, p. 25, grifo do autor).

Dentre os estudos da área, um outro trabalho de destaque é a *Pesquisa de Informações Básicas Municipais*<sup>40</sup>, 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 variados 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

---

<sup>40</sup> Conferir IBGE/ MINISTÉRIO DA CULTURA, 2007a.

(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 infra-estrutura para conteúdos culturais, por outro lado, não indica o fluxo dessas atividades, muito menos permite a sua 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 infra-estrutura indica processos de diferenciação entre as áreas geográficas do País, o porte populacional dos municípios, além de tendências que se afirmam no tempo e que se justificam por mudanças mais gerais de usos diferenciados, impactados pelo surgimento de novas tecnologias, como no caso da ampliação do acesso à Internet verificado pelo número de municípios com provedores. Segundo o estudo, o número de cidades que têm acesso à Internet aumentou 178% entre 1999 e 2006. No primeiro ano da pesquisa, cerca de 16% dos municípios estavam digitalizados, índice bem inferior aos 45% registrados em 2006.

Além disso, embora a presença de infra-estrutura 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 hiperespaços 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 aos desenvolvimentos urbanos. 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. Assim, os trabalhos correspondem a um esforço de pensar diferentes aspectos da cultura no Brasil, desde suas manifestações mais concretas até o plano mais abstrato. Na primeira parte, sobressaem, por exemplo, o levantamento dos equipamentos culturais básicos existentes nos municípios do país e a movimentação do capital presente tanto no consumo cultural quanto sob a forma do salário de quem trabalha no setor. Na

segunda, destaca-se a elaboração de políticas públicas na área, que necessariamente precisam articular as dimensões técnica e política.

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%). No entanto, o Sudeste metropolitano é responsável por 71% dos gastos culturais das famílias.

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, e 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.

#### 4.1.2 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 razoavelmente 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 idéia 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 dirá 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, p. 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<sup>41</sup> 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 frankfurtiana, é em Canclini (1996) que se pode ver a importância dada ao consumo para a vida social. O argumento do autor se fundamenta na idéia 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.

---

<sup>41</sup> 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.

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 original).

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 chega a questionar o processo de inclusão digital proposto por diversos governos de cidades brasileiras. Em boa parte dos casos, o que se pode perceber é que existe 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, 2008b, p. 7.) A proximidade começa pela própria origem das palavras cidade e cidadania, uma vez que ambas têm o mesmo radical latino *civitas*. 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 sua epistemologia 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 dispõe 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, permite 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 vêem, 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, 2008b, 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 como 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.

## 4.2 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 pára 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 envolvem 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 ponderar a hipótese da espetacularização ou mesmo da “cristalização”, como será discutido a seguir.

Por ora, seria oportuno ressaltar essa valorização da cultura na produção do espaço. Em Belo Horizonte, por exemplo, a tendência de intervenção nos espaços pela construção de equipamentos culturais é um processo que vai além da gentrificação<sup>42</sup>, 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

---

<sup>42</sup> Para um conceito de gentrificação, ou do original *gentrification*, ver SMITH; WILLIAMS (Ed.), 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.



antigo Cine Brasil é restaurada para abrigar café, museu, sala de cinema, livraria e anfiteatro; centros culturais<sup>43</sup> se espalham pelos bairros mais distantes. Em alguns casos, como no Padre Eustáquio, 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.<sup>44</sup>

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 Armatrix Grupo de Teatro e a Companhia Suspensa são coletivos de artistas que planejam transferir suas sedes para o novo “pólo de lazer e cultura” com a construção do Centro de Artes Suspensa Armatrix – C.A.S.A, 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 freqüentados por jovens em busca de diversão.

Outro exemplo bastante ilustrativo desse processo de produção do espaço pela Festa para além dos centros urbanos pode ser observado no morro do Vidigal, no Rio de Janeiro. Mais de 60 barracos já foram comprados por um investidor alemão que pretende 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 por para esse fim, a Vidigal Feliz, o

---

<sup>43</sup> Belo Horizonte conta, em 2010, 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.

<sup>44</sup> 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.

empreendedor tem como objetivo fazer com que a intervenção em diversos pontos estratégicos possa atrair investimentos e turistas para o local. (MONTEIRO, 2009.)

#### 4.2.1 Novas Barcelonas

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. Com a proximidade da Copa do Mundo no Brasil e as Olimpíadas do Rio de Janeiro, este é um tema que volta a ganhar destaque no País. 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 ventos? 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 (2007), 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 Otília Arantes (2007) chama de “culturalismo de mercado”, modelo que tem como objetivo construir uma “estratégia fatal” e que acaba por levar a um “pensamento único das cidades”: a cultura como justificativa para altos investimentos e grandes intervenções.

Uma das principais contribuições da autora para essa discussão está em sua interpretação para a gênese do modelo de planejamento estratégico amplamente difundido, sobretudo entre os países da América Latina. Para além das intervenções que prepararam Barcelona<sup>45</sup> para receber as Olimpíadas de 1992, Otília caracteriza o planejamento estratégico como “[...] gestão urbana empresarial de matriz americana que acabou se generalizando – depois de atravessar o Atlântico [...]. Seguramente, mais um dos efeitos da hegemonia dos Estados Unidos no mundo dito globalizado.” (ARANTES, 2007, p. 20.)

A abordagem presente em autores como Arantes<sup>46</sup>, leva a encarar a ênfase dada à cultura nas dinâmicas atuais como 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. É uma visão, de

---

<sup>45</sup> A experiência urbanística da cidade catalã, 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.

<sup>46</sup> Conferir também ARANTES, 1996, em que a autora defende a idéia 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.

certo modo, negativa, que coloca o urbanismo em uma situação em “fim de linha” (ARANTES, 2001.) à qual parece não restar alternativa.



FIGURA 37 - Perspectiva artística da reforma do Maracanã para os Jogos Olímpicos de 2016  
Fonte: RIO 2016, 2008.



FIGURA 38 - Perspectiva artística do Parque Olímpico do Rio de Janeiro  
Fonte: RIO 2016, 2008.

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*<sup>47</sup>, 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.



FIGURA 39 - Museu da Praia, Série *Rio na Cabeça*

Fonte: MUSEU..., 2009, p. 10.



FIGURA 40 - Estação do Funk, série *Rio na Cabeça*

Fonte: ESTAÇÃO..., 2009, p.21.

<sup>47</sup> 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.

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<sup>48</sup>.

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 instalações 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.)

---

<sup>48</sup> Conferir COMITÊ ESPECIAL DE LEGADO URBANO, 2008.

#### 4.2.2 *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 idéias 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, p.13, grifo do autor.) Os meios de comunicação de massa têm papel importante, 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 idéias 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 idéias 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, ao arquiteto, ao 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, p. 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 idéia 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 se cria em torno das idéias 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.

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 identitários. 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.

No entanto, é importante deixar claro que a relação entre Festa e excedente não é exclusividade do capitalismo. É preciso estabelecer a separação entre esses dois elementos, uma vez que o excedente é parte de manifestações próprias de culturas primitivas, como mostra Caillois e seu estudo, no qual a Festa surge como

[...] o instante da circulação de riquezas, das trocas mais consideráveis, da distribuição prestigiosa das reservas acumuladas. Ela aparece como o fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a revigoração do ser: o grupo se rejubila pelos nascimentos ocorridos, provas de sua prosperidade e certeza de seu futuro (CAILLOIS, 1950, p. 160, tradução nossa).

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 idéia 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 idéia 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 contem 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, grifo do original, tradução nossa).

# 5

## 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 – idéias tão caras a Henri Lefebvre (1991a, 2008a, b), 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 de 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 idéias 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 lefebriana, 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 idéia 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 idéia, 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 transformadora ou conservadora. Vale ressaltar mais uma vez que, embora seja equivocadamente assim interpretado, o direito à cidade do qual fala Lefebvre (2008b) 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 resignificação 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 retiram 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 idéia 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 situações capazes de fazer surgir a desordem. É no caráter violento e desregrado da Festa que está a origem da estratégia da classe burguesa da qual fala Lefebvre: dominar as massas ao lhes restringir o uso do espaço, excluí-las da centralidade e,

assim, negar a elas o direito à Festa, ao excedente econômico e ao poder político, ou seja, à vida urbana. Não são raros os exemplos que elucidam tal questão. Ao longo da história, eles se multiplicam: das *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, 2008b, 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.
- AGENCIA O GLOBO. [19- -]. Apresenta acervo jornalístico da Agência O Globo. Disponível em: <<http://banco.agenciaoglobo.com.br>>. Acesso em: 16 jul. 2010.
- 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, Otilia Beatriz Fiori. Cultura da cidade: animação sem frase. *Revista do Patrimônio*, Brasília: IPHAN/ Ministério da Cultura, n. 24, p. 229-240, 1996.
- ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. *Urbanismo em fim de linha e outros estudos sobre o colapso da modernização arquitetônica*. São Paulo: Edusp, 2001.
- ARANTES, Otilia Beatriz Fiori; MARICATO, Ermínia ; VAINER, Carlos Bernardo. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- ASSOCIAÇÃO DA PARADA DO ORGULHO GLBT DE SÃO PAULO. [200-]. Apresenta informações sobre o movimento GLBT em São Paulo. Disponível em: <<http://www.paradasp.org.br/historico.php>>. Acesso em: 25 mar. 2010.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 1994.
- AXT, Gunter. 100 anos de umbanda. *Cult online*, São Paulo, [200-]. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/website/site.asp?edtCode=FFBBE6C1-3D1E-42FF-856B-78D78F77C8C6&nwsCode=7944ACFC-E2A1-478D-9C7E-78E7D8A04DA0>> Acesso em: 17 jun. 2010.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993.
- BAUDRILLARD, Jean. *Da sedução*. Campinas: Papyrus, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean. *Senhas*. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

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.

BETIM RURAL. [200-]. Apresenta material informativo sobre a festa Betim Rural, em Betim, Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.betimrural.net/galeria-detalhe.php?gal=3>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

BETIM terá megashopping e maior complexo comercial de Minas. *O Tempo Betim*, Betim, 22 ago. a 28 ago. 2008, p. 7.

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](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](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.

CACO DE TELHA. [200-]. Apresenta informações sobre eventos produzidos pela Caco de Telha Entretenimento. Disponível em:  
<[http://www.cacodetelha.com.br/wp-content/uploads/2010/02/BET\\_7125.JPG](http://www.cacodetelha.com.br/wp-content/uploads/2010/02/BET_7125.JPG)>.  
Acesso em: 13 mar. 2010.

CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

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

CARDOSO, Alessandra. *O Novo Rural Brasileiro: Abordagem a Partir de Uma Economia Regional. O Triângulo Mineiro*. 1998. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Econômico) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 1998. Disponível em:  
<<http://www.eco.unicamp.br/pesquisa/NEA/pesquisas/rurbano/>>. Acesso em: 21 jan. 2010.

CARTA mundial do direito à cidade. 2004. Disponível em:  
<[http://www.confrea.org.br/publique/media/carta\\_direito\\_cidade.pdf](http://www.confrea.org.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.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 01-02.

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.

CIDADE ADMINISTRATIVA PRESIDENTE TANCREDO NEVES. Desenvolvido pelo Governo de Minas Gerais, 2010. Disponível em:<<http://www.cidadeadministrativa.mg.gov.br/noticia.php?id=159>>  
Acesso em: 6 mar. 2010.

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.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS MUNICÍPIOS. Desenvolvido pela Confederação Nacional dos Municípios, [200-]. Disponível em: <[http://portal.cnm.org.br/sites/5700/5770/19012009\\_cultura.pd](http://portal.cnm.org.br/sites/5700/5770/19012009_cultura.pd)>. Acesso em: 09 jan. 2008.

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 FESTA da colheita ao carnaval aéreo. *Almanaque Brasil de cultura popular*, fev. 2001. Disponível em: <<http://www.almanaquebrasil.com.br/especiais/da-festa-da-colheita-ao-carnaval-aereo/>> Acesso em: 15 jun. 2010.

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.

ESTAÇÃO do funk: um espaço de bailes e oficinas nas antigas instalações do Gasômetro para inserir o pancadão carioca na economia e no lazer da cidade. *Revista O Globo*, Rio de Janeiro, p. 20-22, 13 dez. 2009.

EXPOSIÇÃO de fotos retrata o espírito brasileiro. *GNT online*, Rio de Janeiro, 13 out. 2009. Disponível em: <<http://gnt.globo.com/Expressao/Materias/Exposicao-de-fotos-retrata-o-espírito-brasileiro.shtml>>. Acesso em: 17 jun. 2010.

FESTA DA MÚSICA. Desenvolvido pela Fundação Assis Chateaubriand, [200-]. Apresenta informações sobre a Festa da Música no Brasil. Disponível em: <<http://www.festadamusica.art.br/historico.html>>. Acesso em: 24 de jan. 2010.

FÊTE DE LA MUSIQUE. Desenvolvido pelo Ministère de la Culture et de la Communication Française, [200-]. Apresenta informações sobre a Festa da Música na França. Disponível em: <<http://www.fetedelamusique.culture.fr/>>. Acesso em 25 de jan. 2010.

FOGOS de artifício iluminam o céu de Campina Grande no São João. *G1*, São Paulo, 24 jun. 2008. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/o,,MUL612282-5598,00FOGOS+DE+ARTIFICIO+ILUMINAM+O+CEU+DE+CAMPINA+GRANDE+NO+SAO+JOAO.html>>. Acesso em: 20 jul. 2010.

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.

FREAKSTYLE. Desenvolvido por Paula Reboredo e Gil França, [200-]. Apresenta cobertura fotográfica de festas. Disponível em: <<http://freakstyle-freakstyle.blogspot.com/>>. Acesso em 12 fev. 2010.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

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

GOOGLE MAPS. [200-]. Apresenta mapas e imagens de satélite. Disponível em: <<http://maps.google.com.br/maps?hl=pt-BR&q=pra%C3%A7a%20rui%20barbosa%20a%20esta%C3%A7%C3%A3o%20C%20Belo%20Horizonte%20Minas%20Gerais&um=1&ie=UTF-8&sa=N&tab=wl>>. Acesso em: 18 jul. 2010.

GRUPO toma sol na praça da Estação, em Belo Horizonte, para protestar pela decisão da prefeitura de proibir eventos em áreas públicas. *Uol*, São Paulo, 16 jan. 2010. Disponível em: <[http://n.i.uol.com.br/ulnnot/album/101016\\_f\\_015.jpg](http://n.i.uol.com.br/ulnnot/album/101016_f_015.jpg)>. Acesso em: 18 jul. 2010.

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

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

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.

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 – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Tendências Demográficas: uma análise da população com base nos resultados dos Censos Demográficos 1940 e 2000*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. 1 CD-ROM.

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.

ITAÚPOWER SHOPPING. [200-]. Apresenta informações sobre o shopping ItaúPower, em Contagem, Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.itaupowershopping.com.br/shopping.htm>>. Acesso em: 13 fev. 2010.

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.

JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

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. isponível 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. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2008b.

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.

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](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.

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

MAIS de 120 mil dançam forró no São João de Caruaru. *G1*, Caruaru, 21 jun. 2009. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/o,,MUL1202115-5598,00-MAIS+DE+MIL+DANCAM+FORRO+NO+SAO+JOAO+DE+CARUARU.html>>. Acesso em: 20 jul. 2010.

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

MEGA SPACE. [200-]. Apresenta informações sobre eventos realizados no Mega Space, em Santa Luzia, Minas Gerais. Disponível em: <<http://megaspace.com.br/base.php?menuId=2&categoriaPaiId=4&categoriaId=15&eventId=214>>. Acesso em: 20 jul. 2010.

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.

MIRANDA, Zoraide Amarante Itapuera. *A incorporação das áreas rurais às cidades: um estudo de caso sobre Campinas, S.P.* 2002. Tese (Doutorado em Economia Aplicada) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002. Disponível em: <<http://www.eco.unicamp.br/pesquisa/NEA/pesquisas/rurbano/>>. Acesso em: 21 jan. 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. 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: Cedepar, 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.

MUSEU da Praia: um espaço para exposições temáticas na Praia do Diabo, com lugar para apreciar a vista do Arpoador e tomar um café. *Revista O Globo*, Rio de Janeiro, p. 10-1125, out. 2009.

NOVA JERUSALÉM. Desenvolvido pela Sociedade Teatral de Fazenda Nova, [200-]. Apresenta informações sobre a celebração da Semana Santa em Nova Jerusalém, Pernambuco. Disponível em:

<<http://www.novajerusalem.com.br/2010/>>. Acesso em: 15 mai 2010.

OKTOBERFEST BLUMENAU. Desenvolvido pelo Grupo RBS e Secretaria de Estado de Cultura, Turismo e Esporte de Santa Catarina, [200-]. Apresenta informações sobre a Oktoberfest de Blumenau, Santa Catarina. Disponível em:

<<http://www.oktoberfestblumenau.com.br>>. Acesso em: 25 mai. 2010.

ORGANIZADORES divulgam que Festa de Barretos teve 720 mil visitantes. *Uol Notícias*, São Paulo, 07 set. 2009. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/festa-peao-barretos/ultimas-noticias/2009/09/07/ult7811u52.jhtm>>. Acesso em: 15 mai 2010.

ÓRGÃO oficial do Município de Betim, Betim, ano 2 n. 189, 25 abr. 2009. Disponível em: <

[http://www.betim.mg.gov.br/ARQUIVOS\\_ANEXO/diario25042009;0742;20090427.pdf](http://www.betim.mg.gov.br/ARQUIVOS_ANEXO/diario25042009;0742;20090427.pdf)>. Acesso em: 20 nov. 2009.

PALÁCIOS, Marcos. A sociabilidade, o lúdico, o cotidiano e a festa: visita a duas matrizes teóricas. *Geraes – Revista da Comunicação Social*. Belo Horizonte, n. 48, p. 12-18, jul. 1997.

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

PARINTINS. [200-]. Apresenta informações sobre o Festival Folclórico de Parintins, Amazonas. Disponível em: <<http://www.parintins.com.br/galeriafestival.asp>>  
Acesso em: 21 jan. 2010.

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.

PATAXÓS se apresentam no 5º Festejo do Tambor Mineiro. *Gr1*. São Paulo, 19 ago. 2007.  
Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL89843-5598,00.html>>.  
Acesso em: 17 jan. 2010.

PÁTIO SAVASSI. Desenvolvido por Multiplan Administradora, [200-]. Apresenta informações sobre o shopping Pátio Savassi, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.patiosavassi.com/patio-savassi/?lifestyle-center>>.  
Acesso em: 19 ago. 2009.

PORTAL OFICIAL DO CARNAVAL DE SALVADOR. Desenvolvido pela Empresa Salvador de Turismo S/A e Prefeitura Municipal de Salvador, [200-]. Apresenta informações sobre o carnaval em Salvador, Bahia. Disponível em:  
<<http://www.portaldocarnaval.ba.gov.br/2010/Historia/Carnaval.asp>>. Acesso em: 24 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-estacao/>>. 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.

RIO 2016. Desenvolvido pelo Comitê Rio 2016, 2008. Apresenta informações sobre a candidatura da cidade do Rio de Janeiro às Olimpíadas. Disponível em:  
<<http://www.rio2016.org.br>>.  
Acesso em: 23 mai. 2010.

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?OpenDocument&Highlight=o,FUNK>>. Acesso em: 28 abr. 2010.

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

SALGUEIRO, Portela e Mangueira se destacam no último dia no Rio. *Abril*, Rio de Janeiro, 24 fev. 2009. Disponível em: <<http://www.abril.com.br/blog/carnaval-2009/tag/mangueira/>>. Acesso em: 16 jul. 2010.

SAN FERMIN ENCIERRO, [200-]. Apresenta informações sobre a festa de San Fermin, em Navarra, Espanha. Disponível em: <<http://www.sanferminencierro.com/encierroweb/galeria/Curiosidades/Manada.aspx#>>. Acesso em: 21 jan. 2010.

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.

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](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_777.pdf)>. Acesso em: 06 jan. 2010.

SARACENO, Elena. O conceito de ruralidade: problemas de definição em escala européia. *Programa de seminários Inea sobre desenvolvimento nas áreas rurais: métodos de análise e políticas de intervenção*, CRES Udine, Roma, 1996. Disponível em: <<http://www.eco.unicamp.br/pesquisa/NEA/pesquisas/rurbano/>>. Acesso em: 19 jan. 2010.

SEMANA Santa terá tapetes de serragem e procissões em Minas Gerais. *Globo.com*, Rio de Janeiro, 04 abr. 2009. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/foto/0,,20074029-EX,00.jpg>>. Acesso em: 07 ago. 2009.

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.

SILVA, José Graziano da. O novo rural brasileiro. *Nova economia*, Belo Horizonte, n. 1, p. 43-81, mai. 1997. Disponível em: <[http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc\\_443.pdf](http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_443.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2010.

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

SKYSCRAPER CITY. [200-]. Apresenta material fotográfico de cidades. Disponível em: <<http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=819344&page=3>> Acesso em: 23 jul. 2010.

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, Charles Benedito Gemaque. A contribuição de Henri Lefebvre para reflexão do espaço urbano da Amazônia. *Confins*, n. 5, 2009. Disponível em: <<http://confins.revues.org/index5633.html>>. Acesso em: 20 abr. 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001. p. 183-195.

SOUZA, Marcelo Lopes de. *ABC do Desenvolvimento Urbano*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

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

SP:00. Desenvolvido por Renata Chebel, [200-]. Apresenta cobertura fotográfica de festas. Disponível em: <<http://sp00.net/blog/>>. Acesso em: 12 fev. 2010.

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

UNIVERSIDADE DE LISBOA. [200-].Disponível em:

<<http://www.educ.fc.ul.pt/icm/icm2000/icm33/Corbusier.htm>>. Acesso em: 16 jul. 2010.

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.

VELÁZQUEZ, Diego. *Coleção Folha grandes mestres da pintura*. Barueri: Editorial Sol 90, 2007. v. 7.

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.