UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

LINA PATRICIA GIRALDO LOZANO

A CULTURA POPULAR FACE À CRISE DA CIDADE E DO URBANO

Versão corrigida

São Paulo

2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

LINA PATRICIA GIRALDO LOZANO

A CULTURA POPULAR FACE À CRISE DA CIDADE E DO URBANO

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Geografia Humana.

Versão corrigida

Orientadora: Profa. Dra. Glória da Anunciação Alves

São Paulo

2013

Ao José Luís, o motor da minha vida e minha maior inspiração.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão a todos aqueles que, de diferentes formas e em diversos momentos, colaboraram com este processo de aprendizado tanto pessoal como profissional, em especial:

A minha orientadora Professora Glória da Anunciação Alves pelo desafio de orientar um trabalho em estado já avançado. Seu encaminhamento, disposição e conselhos foram fundamentais na hora de dar novos rumos à pesquisa;

À Professora Ana Fani Carlos por seu apoio no processo de seleção ao mestrado e pelo convite para participar do grupo de estudos da obra de Henri Lefebvre no LABUR; por ter permitido acompanhar sua disciplina Geografia Urbana durante o PAE e sua disciplina de pós-graduação. As conversas, discussões e reflexões decorridas foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa;

À Professora Amélia Luisa Damiani, por ter permitido acompanhar sua disciplina de pós-graduação e por ter participado da banca de qualificação; suas reflexões, questionamentos e aportes muito cuidadosos e complexos instigaram o aprimoramento teórico e metodológico da pesquisa;

À Professora Marta Inez Medeiros Marques por ter permitido acompanhar sua disciplina Geografia Social durante o PAE e sua disciplina de pós-graduação, por seus conselhos e considerações;

À Professora Maria Helena Capelato por ter permitido acompanhar sua disciplina de pós-graduação que foi fundamental na hora do desenvolvimento de uma teoria sobre a cultura;

À Professora Rita de Cássia Ariza Cruz pelo apoio oferecido desde a Coordenação do Departamento em momentos particularmente difíceis;

Ao Professor Júlio César Suzuki por ter possibilitado minha entrada ao doutorado e por ter me convidado a participar de seu grupo de estudos no Laboratório de Agrária;

Ao pessoal do LABUR e do Laboratório de Geografia Agrária pela sua amizade e pelas valiosas contribuições, especialmente à Fabiana, Maria Creuza, Suelen, André, José, Elisângela, Fernanda, Samarone, Selito;

A todos os funcionários da Secretária de Pós-Graduação pela dedicação e a agilidade como que resolveram meus requerimentos;

Aos funcionários da Pro reitoria de Pós-graduação, especialmente a Lázara, pela sua disposição para resolver os problemas relacionados à bolsa de estudos,

A todos os funcionários da Creche Oeste por ter tomado conta do José Luis durante a conclusão dos meus estudos.

Ao Camilo, companheiro inseparável das minhas aventuras, quem decidiu escrever uma nova história ao meu lado;

A minha família, especialmente a minha mãe, irmãos e sogra, que ainda na distância me forneceram o suporte e a força necessários para continuar;

A meus amigos aqui no Brasil que fizeram minha estada mais aconchegante: Michelet, Catalina, Pedro e Valentina; Gina, Mariano e Amaya; Manuel, Carola e Samuel; Carlos, Helbert, Márcia e família.

Aos meus amigos na Colômbia, em especial ao Omar, por ter me fornecido ajuda valiosa para a realização dos mapas;

Aos meus entrevistados por compartilhar suas experiências de vida e fornecer dados fundamentais para o fortalecimento da pesquisa;

Ao pessoal da Empresa de Renovación Urbana, da Corporación La Candelaria e de Planeación Distrital pelas informações que me facilitaram;

À CAPES pelo auxílio financeiro outorgado para a realização desta pesquisa.

RESUMO

O processo de modernização acelerado da sociedade que, para se realizar, precisa da produção de um espaço urbano fortemente homogêneo, hierarquizado e fragmentado tende a exacerbar as contradições centro-periferia. No caso de Bogotá, a modernização via planejamento Estatal acentua o fenômeno de periferização e com ele a segregação espacial. Encontramos assim, por um lado, um centro antigo que, por ser produzido como símbolo histórico e arquitetônico da cidade, tende a perder progressivamente suas características polimultifuncionais. É na região central onde, por meio da configuração de paisagens sumamente controladas e normatizadas, o Estado impõe de maneira muito violenta a desagregação das relações sociais. Por outro lado, encontramos uma área pericentral estilizada e periferizada, contudo, reduto de uma vida social intensa cujo sustento são os vínculos imediatos, laços de solidariedade e de confiança. Aqui o urbanismo de tipo espontâneo já é um indicativo da capacidade extraordinária que têm as populações periféricas de se apropriar dos espaços, de produzir o espaço enquanto obra.

É na área pericentral de Bogotá, especificamente no bairro Egípto, que tem acontecido tradicionalmente a festa de *Reyes Magos* e de *Epifania*. Ela é fruto da persistência de práticas culturais e religiosas de origem camponesa, indígena e urbana que se imbricam definindo o característico sincretismo da cultura popular. O próprio desenvolvimento da festa e o fato dela estar reservada às camadas de menores rendas da cidade a consolidam como uma festividade periférica. A tendência à institucionalização, tanto por parte da Igreja, do Estado como da empresa privada, revela já aspectos da crise da cidade e do urbano. A festa, contudo, torna-se a possibilidade das populações dos bairros pericentrais reconstituírem a centralidade abafada pelo poder Estatal, pois implica não só a consolidação da identidade do próprio bairro, senão a possibilidade de apropriação integral do espaço que é usado para a restituição dos encontros, da sociabilidade, do lúdico.

Nesse contexto, o objetivo principal deste trabalho consiste em estudar as implicações, desdobramentos e contradições do processo de modernização de Bogotá que resultam na produção das áreas pericentrais da cidade e, conseqüentemente, na constituição da cultura popular que é exemplificada por meio do desenvolvimento da festa de Reyes Magos do bairro Egípto.

Palavras chave: Bogotá, centro, modernização, cultura popular, festa.

ABSTRACT

Society's accelerated modernization process has, for its development, to produce a strongly homogeneous, hierarchized and fragmented urban space and to exacerbate center-periphery contradictions. In the case of Bogotá, modernization made by state planning increases periphery formation process and with it, spatial segregation. It is perceived, first, an old center which, being produced as historical and architectural symbol of the city, trend to lose, progressively, its multi-polyfunctional characteristics. It's in the central area where, by means of configuration of strongly controlled and ruled landscapes, state imposes disaggregation of social relationships in a very violent way. On the other hand, it's perceived a pericentral area segregated and shattered, however, redoubt of an intense social life, which is based upon immediate bonds, solidarity and confidence links. Here, spontaneous-type urbanism is already an indication of the tremendous capability of peripheral populations for appropriating spaces and produce space as an *oeuvre*.

It is in Bogotá's peripheral area, specifically at Egipto neighborhood, where it has been traditionally played the *Reyes Magos y Epifania* festivity. It has been consequence of the persistence of peasant, indigenous and urban-borne cultural and religious practices which imbricate themselves defining the specific syncretism of popular culture. The development of the festivity itself and the fact that it is reserved to lower class citizens of Bogotá, consolidate it as a peripheral celebration. Trend to institutionalization, either by the church as for the state and firms, already reveals aspects of crisis from the city and the urban. Festivity, anyway, turns into a possibility for people of pericentral neighborhoods to reconstruct their centrality, strangled by state power, as it implies not just consolidating their neighborhood identity, but the possibility of integral appropriation of space used for the restitution of encounters, sociability and playing.

In this context, the main goal of this work is to study the implications, developments and contradictions from the process of modernization of Bogotá which result in the production of peripheral areas and, consequently, in the constitution of popular culture which is exemplified through the development of *Reyes Magos* festivity at Egipto neighborhood.

Keywords: Bogotá, center, modernization, popular culture, festivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
 CAPÍTULO I. PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO FACE À CRISE DA CIDADE	 17
<i>A Cidade Como Centralidade Crítica</i>	17
<i>A Constituição do Centro e da Centralidade</i>	22
<i>Produção do Espaço e Programação da Cotidianidade</i>	43
 CAPÍTULO II. O POPULAR NO CONTEXTO DA MODERNA METRÓPOLE DE BOGOTÁ	 70
<i>Antecedentes da Urbanização dos Bairros Pericentrais em Bogotá</i>	70
<i>À Procura de uma teoria da Cultura</i>	85
<i>Cidade Industrial, Indústria Cultural e Cultura de Massas</i>	95
<i>Meios Massivos de comunicação. Representações da cidade</i>	102
<i>A Configuração do Popular e da Cultura Popular</i>	110
<i>O Popular Urbano e a Modernização da Sociedade</i>	119
 CAPÍTULO III. APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO: FIESTA DE EPIFANÍA Y DE REYES MAGOS DEL BARRIO EGIPTO	 127
<i>A festa, seus Conteúdos e Significados</i>	128
<i>O Sentido Religioso da Festa</i>	131
<i>A religião como elemento central de coesão social</i>	136
<i>Da festa de origem camponesa à festa popular urbana</i>	143
<i>O popular urbano em Bogotá: Fiesta de Los Santos Reyes Magos e de Epifania (Bairro Egípto)</i>	151
<i>Referências históricas</i>	151
<i>Transformação nas formas e conteúdos da Fiesta de Los Santos Reyes Magos</i>	155
<i>A Chicha: “El Veneno Amarillo”</i>	163
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 183
 BIBLIOGRAFIA	 188

MAPAS

MAPA 1. Localização da Área de Estudo	8
MAPA 2. Bairros Pericentrais de Bogotá	9
MAPA 3. Área Urbana de Bogotá- 1810	27
MAPA 4. Limites do Centro Antigo de Bogotá- 1971	28
MAPA 5. Limites do Centro Antigo de Bogotá- 1994	29

ESQUEMAS

ESQUEMA 1. Evolução Urbana de Bogotá a partir de 1940	73
--	----

FOTOS

FOTO 1. Plazoleta de Las Mariposas (antigua Plazoleta de San Victorino)	32
FOTO 2. Parque Tercer Milenio	33
FOTO 3. Bairro Egipto-Setor de La Candelaria	39
FOTO 4. Bairro Egipto (Parte Alta)	40
FOTO 5. Bairro El Rocío: Habitações construídas por seus moradores	61
FOTO 6. Parque Lourdes	63
FOTO 7. Antiga Praça de Mercado do Bairro Egipto	79
FOTO 8. Avenida Circunvalar	80
FOTO 9. Venda de <i>chicha</i> na rua	174
FOTO 10. Vendedora de <i>Fritanga</i>	175
FOTO 11. Jogos de Apostas	176
FOTO 12. Menino saltando à corda	177
FOTO 13. Menino brincando com o pião	178
FOTO 14. Vara de Prêmios (pau-de-sebo)	179
FOTO 15. Avenida Circunvalar durante a festa de Reis Magos	181

INTRODUÇÃO

No período compreendido entre 2005 e 2012 tive o privilégio de estudar a problemática que envolve a renovação urbana do centro de Bogotá: primeiro a partir da minha dissertação de mestrado e, depois, com a minha tese de doutorado. Nesse período retornei constantemente a esta cidade o que me permitiu acompanhar as transformações decorrentes dos novos processos de planejamento urbano baseadas no desenvolvimento do *Plan de Ordenamiento Territorial de Bogotá* (POT) por meio do qual o Estado dá um impulso muito forte, tanto à atividade imobiliária, quanto às megaobras de infraestrutura e de espaço público.

Durante os últimos anos diversas áreas da metrópole passam por dinâmicas de verticalização e de densificação nunca antes vistas. É assim que, de maneira geral, enquanto muitas das áreas centrais que ainda, em um passado recente, permaneciam enquanto reserva de valor ou com usos como o industrial, o comercial ou de serviços têm sido paulatinamente urbanizadas e se transformado em áreas fortemente valorizadas, outras, mais periféricas, têm consolidado um processo consistente de expansão urbana. Tudo determinado, em grande medida, pelo poder do Estado que, por um lado, regula os usos do solo e, por outro, intervém de maneira decisiva sobre a localização dos projetos de infraestrutura e no avanço do novo sistema de transporte massivo. Consequência disto, em primeira instância, é a transformação muito rápida das formas urbanas o que conduz a uma relação de estranhamento do sujeito com o seu espaço cotidiano de vida.

Convém mencionar que Bogotá é, na atualidade, a principal cidade da Colômbia com 7.035.155 milhões de habitantes e o principal mercado de trabalho com quase 3.500.000 de pessoas economicamente ativas das quais 77,15% estão ocupadas em serviços, 17,5% na indústria e, 5,2% na construção¹. Além do mais, de acordo com a *Cámara de Comercio de Bogotá* (2005), esta cidade chega a contribuir com a porcentagem mais alta do PIB da nação 22% e a concentrar, de um lado, o maior número de empresas multinacionais e, do outro, 24% das transações de comércio exterior da nação. Isto unido ao fato de Bogotá agrupar a

¹ Dados calculados a partir do Informe Coyuntura Económica Regional, Departamento de Bogotá y Cundinamarca, DANE, 2009. Disponível na internet em: <http://www.dane.gov.co>. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 05 de 2011.

maior porcentagem de população de mais alta renda do país revela que, efetivamente, a primazia urbana de Bogotá sobre o restante de cidades da Colômbia se consolidou rapidamente durante as últimas décadas².

Contudo, o crescimento experimentado pela economia de Bogotá não se associa a uma melhora significativa das condições sociais da maior parte dos habitantes desta cidade. Isto fica claro ao analisarmos os dados de desemprego da população economicamente ativa entre 2001 e 2008. Para este período tiveram uma redução de 18,55% no primeiro desses anos, para 10,7%, no último³, com uma média de 14,6%. Porém, esta redução progressiva do desemprego não foi indicativa do aumento do número de postos de trabalho no mercado formal, ao contrário, as taxas de subemprego têm aumentado drasticamente durante os últimos anos, chegando a alcançar mais de 50% da população economicamente ativa⁴.

Os dados de pobreza e de miséria revelam com mais detalhes a situação crítica da população bogotana. Assim se mostra como, no ano de 2007, de um total de 1.978.528 domicílios investigados, 451.687 estavam em condições de pobreza e 143.842, na miséria. Isto significa que, para essa época, em Bogotá 25,4% das pessoas estavam em situação de pobreza (1.785.505 pessoas) e 6,7 % em situação de pobreza ou indigência (470.825 pessoas)⁵. Quanto às estatísticas de violência de 2007, vemos como 19% dos lares bogotanos (376.250) haviam experimentado algum tipo de fato violento, como por exemplo,

² Em termos gerais, podemos dizer que a condição de primazia urbana de Bogotá é um fenômeno recente na história colombiana. Diferentemente a outros países da América Latina, cujo desenvolvimento dependeu da concentração em uma única cidade do poder político, econômico e administrativo e, portanto, de um grande contingente populacional (macrocefalia), na Colômbia, particularmente aconteceria o que Gouëset (1998), analisou como *quadricefalia* urbana que se caracterizou pelo crescimento simultâneo de quatro cidades: Bogotá, Cali, Medellín e Barranquilla. Essa particularidade na concentração urbana do país permitiu que todas estas cidades crescessem simultaneamente desde a primeira metade do século XX até a década de setenta, tanto em termos demográficos, quanto em sua própria dinâmica econômica chegando a representar até os anos noventa, quase metade do PIB da Nação e mais de dois terços da indústria nacional. Contudo, desde os anos setenta vem se apresentando uma queda nessa condição de quadricefalia que começou pela perda gradual de funções econômicas da cidade de Barranquilla seguido, depois, das cidades de Cali e Medellín em favor da capital do país. A crescente primazia exercida por Bogotá é explicada agora, principalmente, pela internacionalização da sua economia, pelo desenvolvimento das atividades terciárias superiores, e pela ampliação do mercado local com a chegada de imigrantes estrangeiros.

³ DANE. Encuesta Continua de Hogares: [Indicadores de mercado laboral. Serie Trimestral 2001 - 2008. Total 13 áreas y ciudades metropolitanas](http://www.dane.gov.co). Disponível na internet em: <http://www.dane.gov.co> Acesso por Lina Giraldo Lozano em 06 de 2011.

⁴ DANE, Boletín de Prensa. Principales indicadores del mercado laboral: informalidad, 2009. Disponível na internet em: <http://www.dane.gov.co> Acesso pela autora em 5 de 2011.

⁵ Encuesta de Calidad de Vida: Bogotá 2003-2007. Distribución de Hogares por Indicadores de pobreza por línea de pobreza, según localidad. Disponível na internet em: <http://www.dane.gov.co> Acesso por Lina Giraldo Lozano em 07 de 2011.

roubos, lesões pessoais, homicídios, entre outros⁶. Para o caso específico dos homicídios ocorridos durante 2008, a relação é de 18 assassinatos por cada 100.000 habitantes, o que corresponde a um dos mais altos índices de homicídios, tanto dos países da América Latina, como do mundo (no mundo a relação é de 5/100.000). Já para o caso da delinquência comum vemos como no período de 2007-2008 houve um aumento dramático das taxas, sendo que os furtos aumentaram 27% entre um ano e outro⁷.

As estratégias estatais face à problemática de crise socioespacial da cidade contribuem só a aguça-la. São diversas políticas em matéria de arrecadação tributária e fiscal que consistem, em primeiro lugar, na reatualização cadastral e em segundo, na reclassificação da atual estratificação socioeconômica dirigida a alguns setores, em especial como o centro-oeste e o noroeste da cidade, áreas de recente expansão urbana. Por meio deste tipo de políticas o governo local busca atualizar os dados físicos e econômicos dos terrenos visando remanejar não só o sistema tributário da cidade, como, também, revalidar a arrecadação em matéria de serviços públicos e domiciliários.

Neste sentido, o preço do solo urbano teve um incremento considerável que se vê refletido no aumento nos preços dos aluguéis e dos imóveis, principalmente dos mais novos. Tal fato faz com que morar em algumas regiões, sobretudo, nas áreas residenciais mais centrais ou do norte da cidade, que são geralmente as que reúnem características ambientais especiais e melhores equipamentos urbanos, tenha se tornado cada vez mais difícil para as classes de menores rendas.

Mas não somente as formas físicas resultam estranhas à primeira vista. Os rostos encontrados nas diferentes ruas percorridas indicam que muitos estrangeiros visitam a cidade e não somente os lugares turísticos. Podem ser encontrados por muitas partes, especialmente nas áreas centrais e, sobretudo, no centro histórico. Viajantes de diferentes partes do mundo: norte-americanos, europeus, chineses, coreanos e até brasileiros. Só que os chineses e os coreanos não pareciam estar de passagem uma vez que, de maneira progressiva, muitos deles haviam chegado ao país durante os últimos anos e se afiançado dentro das atividades comerciais da cidade.

⁶ Encuesta de Calidad de Vida: Bogotá, 2007. Hogares por hechos de violencia de los cuales ha(n) sido víctima(s) algún(os) de sus miembros durante los últimos 12 meses, según localidad. Disponível na internet em: <http://www.dane.gov.co> Acesso por Lina Giraldo Lozano em 07 de 2011.

⁷ Disponível na internet em: <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/articulo121098-aumentaron-homicidios-bogota> Acesso por Lina Giraldo Lozano em 07 de 2011.

E o centro, o que acontece com este lugar? Como o resto de Bogotá, também está passando por diversas mudanças alavancadas pelo *Plan de Ordenamiento Territorial* que propende pelo desenvolvimento de um processo de renovação urbana. É assim como, de maneira progressiva, tal espaço tem mudado as características de uso do solo para permitir novos usos relacionados, principalmente, às atividades culturais, educativas e turísticas. Portanto, vemos como uma variedade de atividades terciárias tem se expandindo gradativamente por diferentes lugares do centro histórico: museus e espaços culturais foram estabelecidos em antigos cortiços; centros educativos de caráter privado têm aumentado substancialmente sua área de influência e atividades, como a hoteleira e a gastronômica, têm se afiançado seguindo a tendência de crescimento do setor terciário experimentado pela própria cidade.

A renovação urbana do centro resulta em um processo de valorização do solo que vem influenciando um fenômeno de transição populacional no qual, devido às desapropriações em massa ocorridas em algumas das áreas periféricas ao denominado Centro Histórico como consequência da construção de diferentes obras de infraestrutura, moradores tradicionais são despejados constantemente para dar passo a novos habitantes, geralmente de classes médias, capazes de consumir diversos espaços (de moradia, culturais, artísticos, gastronômicos, educativos, entre outros). É deste modo como o centro histórico tenciona se tornar um lugar *gentrificado*⁸, diferenciado dos espaços pericentrais correspondentes aos bairros populares e que, em consequência, possuem dinâmicas socioculturais muito diferentes.

A diferenciação entre o centro histórico e sua área pericentral se agudiza com o desenvolvimento de um processo de reestruturação e refuncionalização espacial que diz respeito ao plano de renovação urbana que, para o primeiro espaço, favorece o

⁸ A gentrificação é o resultado de um processo de produção desigual do espaço que se realiza nas áreas degradadas da cidade, frequentemente as centrais, que são convertidas em alvo das políticas de renovação urbana. Para Smith (2007), trata-se da reestruturação das áreas “decadentes” que passam a ser conquistadas por meio de sua própria refuncionalização. Assim, o conceito de fronteira, no sentido quase mítico da palavra, estaria sendo utilizado para, de alguma forma, legitimar uma dinâmica empreendedorista que se qualifica como a única forma de recuperar estes espaços. Contudo, a verdadeira condição desta reestruturação urbana está explicada menos por um exercício individual e mais por uma estratégia de produção do espaço patrocinada pelo próprio Estado e objetivada por diferentes agentes dentre eles; os bancos e as empresas imobiliárias, da construção, do turismo, do transporte e da cultura. Em termos ideológicos a gentrificação está envolvida com a reprodução e a difusão de novos padrões de vida baseados no individualismo, glamour, cultura, arte e lazer se desenvolvendo no centro da cidade. É um novo imaginário urbano que contrasta fortemente com o outrora conhecido modelo que fazia apologia a um estilo de vida suburbano.

desenvolvimento de atividades ligadas à “alta cultura”, seja pela localização de diferentes equipamentos, ou pela realização de distintos eventos culturais; enquanto no segundo busca resgatar elementos da cultura popular que têm sido conservados tradicionalmente. É em meio a esta conjuntura que pesquisamos a permanência e transformação da *Fiesta de Reyes Magos* do bairro Egípto que tenta ser capturada pelo Estado e pelo setor privado para incentivar o processo de valorização do denominado centro histórico da cidade.

Em contramão às atividades culturais programadas institucionalmente no centro histórico renovado, a festa de *Reyes Magos* é realizada na área pericentral limítrofe onde mora tradicionalmente uma grande parcela da população empobrecida da cidade. De fato, ela é celebrada pela própria comunidade dos bairros pericentrais que anualmente se reúne para organizar as diferentes atividades que envolvem o festejo e que aparecem definidas funcionalmente de acordo com uma clara divisão espacial do trabalho. Em termos gerais, toda a comunidade participa da festa que aparece dividida nos aspectos religioso, cultural, esportivo e comercial.

A festa de *Reyes Magos* funde elementos da cultura popular religiosa católica com aqueles relacionados ao mundo do profano. Não é raro, assim, em meio à celebração religiosa, encontrar a proliferação do comércio de comida, bebidas alcoólicas, roupas, brinquedos, pequenos objetos decorativos etc. além de diferentes jogos populares de diversão. A reunião e concentração de tudo em um único lugar é o que define e caracteriza a festa. Esse poder que tem a festa de congregação da diversidade é o que convoca às multidões que normalmente se agrupam na ocasião. Conhecendo as limitações de espaços e momentos de lazer que têm as populações dos bairros populares pericentrais, a festa funciona como escape, fuga, ruptura da cotidianidade programada.

O processo de modernização de Bogotá da metade do século XX que se realizou em meio à crise da cidade e do urbano representa o momento de redefinição da festividade. O crescimento populacional acelerado, consequência da migração rural, a implosão do centro e a conseguinte explosão das periferias urbanas que implicou o início da etapa metropolitana, tudo vinculado à expansão dos meios de comunicação de massa, fornecem novos conteúdos transformando os antigos, consolidando a festa como periférica. Assim as coisas, os elementos mais tradicionais da festividade como a bebida da *chicha*, por exemplo, que definem a sociabilidade entre a comunidade, pois implicam fortes vínculos de coesão e

identidade, aparecem já fortemente regulamentados e até definidos em meio a condições de ilegalidade.

Esse processo de modernização é o mesmo que se alastra até os dias de hoje e cuja fase mais recente é aquela definida sob os parâmetros do POT dentre cujos objetivos principais aparece a renovação do centro antigo. Esta dinâmica implica, contraditoriamente, o deslocamento dos moradores tradicionais deste espaço (aqueles que fazem a festa) ao passo que esta tende ser convertida em um dos projetos ponta de lança do plano cultural de revalorização desta área da cidade. A festa transforma-se, desta maneira, em objeto de disputa entre o poder local e as populações *raizales* que a reivindicam como realização da prática cultural tradicional da comunidade e, por consequência, elemento definidor da sua identidade.

Nesse contexto, o objetivo principal deste trabalho consiste em estudar as implicações, desdobramentos e contradições do processo de modernização de Bogotá que resultam na produção das áreas pericentrais da cidade e, conseqüentemente, na constituição da cultura popular que é exemplificada por meio do desenvolvimento da festa de Reyes Magos do bairro Egípto.

A nossa tese é que hoje a cultura se coloca como elemento central na produção do espaço urbano. O centro antigo de Bogotá em meio a um processo de renovação urbana que visa à patrimonialização tende a perder suas características polimultifuncionais e se dispõe como um espaço supremamente normatizado e controlado pelo poder do Estado e, portanto, fragmentado e exaurido da prática social. Enquanto isso, as condições de periferização se acentuam e com elas o fenômeno de segregação social. A festa popular desponta como a possibilidade das populações dos bairros pericentrais da cidade reestabelecerem sua condição de centralidade e se apropriarem integralmente do espaço subvertendo os usos daqueles espaços públicos instituídos para exercer a monofuncionalidade. Embora haja uma tendência à institucionalização da festa e, portanto, a sua espetacularização, é nela que ainda, reencontra-se o espaço qualitativo e diferencial que se eleva acima do quantitativo, regulado pelos cálculos e pela contabilidade. Na festa e pela festa se prioriza o espaço lúdico sobre o espaço de troca e de circulação, ou seja, o espaço da apropriação sobre o espaço da dominação.

Localização da área de estudo

O epicentro da tradicional *Fiesta de Reyes Magos* que é celebrada a cada ano no centro de Bogotá é o bairro Egípto que está localizado ao leste do denominado Centro Histórico, nas encostas do Cerro de Guadalupe, nos limites da área urbana. Na atualidade, política e administrativamente o bairro Egípto faz parte de duas localidades⁹: Santafé e La Candelaria¹⁰. Esta divisão faz com que nos mapas oficiais o bairro apareça referenciado com dois nomes diferentes: *Egípto* e *San Francisco Rural* (ver mapas 1 e 2). Para efeitos do estudo vamos nos focar na localidade de Santafé que compreende tanto a área urbanizada correspondente ao centro antigo como uma área rural correspondente às zonas montanhosas de Guadalupe e Monserrate. Santafé conta com uma extensão de aproximadamente 4.487,74 hectares (5,2% da área total da cidade) dos quais 3.802, 72 são catalogados como solos de tipo rural e, apenas, 685 como solos de tipo urbano¹¹ e com uma população de 126 mil habitantes (1,8% do total da cidade)¹². Tal localidade está dividida, por um lado, em cinco UPZ: Sagrado Corazón, La Macarena, Las Nieves, Las Cruces e Lourdes que, por sua vez, estão subdivididas em 38 bairros e, por outro, em três *veredas* (bairros rurais): Guadalupe, Monserrate e El Verjón. Especificamente ao bairro Egípto corresponde a UPZ de Lourdes que tem uma superfície de 231,63 hectares e uma população de 59.166 habitantes.

⁹ A localidade faz parte da divisão político-administrativa do Distrito de Bogotá a partir de 1991. Antes desta data, esta divisão correspondia às Alcaldías Menores equivalentes às subprefeituras da cidade de São Paulo. Atualmente Bogotá está fracionada em 20 localidades cada uma das quais se subdivide, por sua vez, em UPZ (Unidades de Planeación Zonal) às que correspondem um número determinado de bairros.

¹⁰ Até a década de 1970 *La Candelaria*, que é o espaço que hoje corresponde ao denominado Centro Histórico de Bogotá, era uma área que estava compreendida dentro dos limites administrativos da localidade de Santafé. Contudo, em 1974 o *Concejo* de Bogotá decide transformá-la em *Alcaldia Menor*, estabelecendo-a como uma nova entidade político-administrativa semiautônoma separada da localidade de *Santafé*. Já em 1991, ela passaria a ser reconhecida como uma das 20 localidades da cidade.

¹¹ Alcaldia Mayor de Bogotá. Recorriendo SantaFe: Diagnostico Físico y Socio-Económico de las Localidades de Bogotá, DC. 2004.

¹² Cámara de Comercio de Bogotá, Perfil Económico y Empresarial: Localidad de SantaFe, 2007. Disponível na internet em: http://camara.ccb.org.co/documentos/6230_perfil_economico_santafe.pdf Acesso por Lina Giraldo Lozano em 06 de 2011.

Mapa 1. Localização da área de estudo

Localização da Colombia

Departamento de Cundinamarca

Município da Bogota

Bogotá. Área Urbana

Área de estudo

Elaboração: Omar Jaramillo Rodriguez

MAPA 2. BAIRROS PERICENTRAIS DE BOGOTÁ

Fonte: Google Maps, 2013.

Introdução à Cultura Popular Urbana

A cultura é um tema que tem sido explorado pela geografia desde diferentes ângulos, desde os estudos mais gerais sobre a paisagem que englobam os modos de vida, costumes e práticas culturais; passando pela análise comportamental, das contraculturas e do consumo, do feminismo e do pós-colonialismo, até chegar aos estudos mais recentes que se desdobram sobre questões relativas à multiculturalidade e à identidade. Todos, abordados desde diferentes vertentes teórico-metodológicas. Contudo, o trabalho que pretendemos

desenvolver aqui tenta se afastar um pouco destas correntes, já bastante trafegadas pelas diversas áreas das ciências sociais, buscando indagar as relações existentes entre as práticas e manifestações culturais e o momento crítico que cidade e o urbano estão atravessando a partir do processo de modernização da sociedade.

A cultura é entendida aqui como um produto material, parte fundamental na constituição da sociedade, distante da ideia tradicional que considera as práticas culturais e artísticas como domínio do “espírito” e, desta forma, pertencentes a uma classe social específica. Esta concepção mais abrangente do significado de cultura permite ultrapassar a separação habitual existente entre a cultura erudita e a cultura popular. Desta forma, definindo ambas, de forma geral, como a capacidade que tem tido a humanidade de se reproduzir historicamente podemos prever, tanto as relações intrínsecas, quanto as distinções e contradições existentes entre estas duas fontes natas de produção cultural.

A convergência entre cultura e sociedade urbana não é mera coincidência. Com o desdobramento de um processo de industrialização crescente que implicou a necessidade da concentração da população em grandes cidades e, com o consequente surgimento dos meios massivos de comunicação, a produção cultural teria alcançado seu ponto mais alto. No início do século XX ainda se podia entrever certa distância entre as manifestações culturais desenvolvidas por uma cultura letrada ou erudita e as práticas culturais de origem popular em plena emergência. Contudo, logo depois, em decorrência do rápido desenvolvimento dos meios de comunicação que, como canais de unificação entre ambas as culturas permitiriam, até certo ponto, a democratização do acesso cultural para grandes camadas de população, modificar-se-ia enormemente tal relação, de modo que já não podemos mais pensar tais culturas como categorias separadas.

De acordo com García Canclini (1983), as denominadas *culturas populares* se constituem como consequência de um processo de apropriação desigual do *capital cultural* em meio do qual os setores subalternos da sociedade se reproduzem e transformam as suas condições de vida específicas mediante uma interação conflitiva com os setores hegemônicos. Desta forma, os produtos das culturas populares aparecem intrinsecamente relacionados às condições de trabalho e vida por meio das quais se produzem formas específicas de representação, reprodução e reelaboração material e simbólica das relações sociais. Aliás, as expressões culturais como por exemplo, a festa popular urbana, são

compreendidas como uma forma que tem as classes empobrecidas dos bairros periféricos de imaginar e explicar a sua realidade, em termos gerais, o seu lugar subordinado no desenvolvimento da economia capitalista.

A cultura popular é entendida, nesse sentido, como aquelas expressões que nascem das práticas cotidianas, rotineiras, do dia-a-dia que estão em plena fusão com os produtos mais sofisticados da cultura hegemônica, mas que comumente têm sido depreciadas, por pertencerem às classes subordinadas da sociedade vulgarmente relacionadas à população, o populacho, as massas. Geralmente são os produtos culturais dos setores populares, aquelas populações que aparecem confinadas, segregadas às áreas periféricas da cidade e que só aparecem noticiadas no momento da violência ou das catástrofes naturais. Como no caso da festa de Reis Magos do bairro Egípcio, essas práticas resultam do sincretismo existente entre as tradições da cultura camponesa e indígena, da religião católica popular e da indústria cultural. É aquilo que é denominado muitas vezes como *kitsch*.

Em termos gerais, a desvalorização das culturas populares faz parte da lógica racional da sociedade que tende a menosprezar o vivido frente ao concebido. Segundo as considerações de Lefebvre (1983b), esse cerceamento acontece desde há muito tempo: o concebido, por meio do saber científico, tende a depreciar o vivido, reduzindo-o, tratando-o como resíduo provisional do conhecer. Assim, o vivido é considerado como caótico e informe e a verdadeira vida se constituiria unicamente a partir do saber. A própria filosofia reafirma esta posição considerando a vida cotidiana como sendo *não filosófica*, qualificando-a como frívola e trivial por pertencer ao domínio do real, prático e empírico, em oposição ao ideal (filosófico). Certeau (1996), corroborando com Lefebvre nos mostra a separação quase dogmática existente entre o concebido e o vivido e que se confirma a partir do método científico que abala progressivamente a relação entre o conhecer e o fazer, sendo que este último fica reduzido a uma série de operações racionais e operacionais dirigidas pelo saber, convertendo-se, deste modo, em um *saber-fazer*.

De acordo com Certeau, as práticas cotidianas que não se fundamentam em um discurso ou na escritura científica começam a serem vistas como *reservas selvagens* para o saber esclarecido, fato reforçado, durante o século XIX com a otimização da técnica, em que tais práticas passam a formar parte de uma *região folclórica* ou, no pior dos casos, são relegadas ao silêncio. Contudo, o autor questiona o raciocínio teórico predominante, ao

considerá-las como *artes* ou *maneiras de fazer* que, contestando à escritura científica o privilégio que tem de organizar a produção, pedem uma conquista, não como práticas desprezíveis, mas ao contrário, como saberes ‘engenhosos’, ‘complexos’ e ‘operativos’. Em termos gerais, as *artes de fazer* formam parte do que é conceituado como ‘senso comum’, que é o que reúne tanto a liberdade (moral), como a criação (estética) e o ato (prático). É essa a natureza estética, ética e prática do saber fazer cotidiano que Kant já reconheceria séculos antes no ato religioso (Certeau, 1996, p. 137).

Práticas cotidianas como a reza, o canto, a dança, os jogos de rol, em termos gerais, tudo que pode ser considerado como elemento lúdico, tornam-se fundamentos das manifestações culturais como a festa popular urbana. É aquilo que lhes dá sentido. São as próprias maneiras como as pessoas se distraem que implicam o divertimento não só como espetáculo senão como uso diferencial do tempo e do espaço. Durante a festa há uma apropriação efetiva e afetiva do espaço por meio do corpo e dos sentidos. Hábitos tão simples como conversar, rir, comer e beber são, em grande medida, exagerados o que permite subverter a ordem social estabelecida. A festa pode se transformar, dessa maneira, no momento de ruptura de uma cotidianidade programada e esfacelada entre o tempo de trabalho, familiar, de ócio etc.

Contudo, durante os últimos anos, a cultura popular adquire um status diferente. Vemos como, em geral, a temática cultural se torna elemento principal das políticas públicas que buscam configurar formas de contingência à atual crise econômica, política e social. De acordo com Damiani (2009), as diferentes crises aparecem sempre representadas como momentos cíclicos do capitalismo que podem ser absorvidos ou controlados, tanto pelo poder do Estado, como do mercado. No nível urbano, especificamente, acompanhando a ideia do planejamento espacial ou *estratégico* como a solução histórica à problemática urbana atual, aparece hoje, por exemplo, um discurso patrimonialista que salienta a necessidade de investimentos pesados no setor artístico e cultural com a intenção de favorecer a entrada massiva de capitais por meio do turismo. A organização de megaeventos esportivos, musicais, e artísticos, por exemplo, forma parte dessa lógica empresarial que se estende nos planos de ordenamento urbano.

Nesse contexto, o popular urbano se torna objeto de múltiplas estratégias, tanto de parte do Estado e do setor privado, quanto das próprias populações que, geralmente, em

uma posição periférica e subordinada, buscam se legitimar social e, inclusive, politicamente. É assim que, por intermédio da mídia, práticas culturais como a festa popular do bairro Egípto tendem a atingir um grau maior de visibilidade, sobretudo a partir das novas políticas chamadas de “inclusão” cultural por meio das quais se pretende desenvolver processos que apostam na cultura como forma, tanto de descoberta ou de revigoramento de identidades culturais locais, quanto de revalorização dos espaços centrais degradados.

A cultura passa a ser vista então como um recurso e é colocada no discurso hegemônico como uma fonte propulsora, necessária para o desenvolvimento urbano. Em tais patamares, o desdobramento desse recurso depende da realização de um projeto econômico, político e social abrangente, que se apresenta por meio, tanto da realização de empreendimentos arquitetônicos e urbanísticos como parques, museus, bibliotecas, teatros, institutos etc., quanto da promoção da cultura popular representada nos eventos como festas, festivais, carnavais etc.

Já que o patrimônio “gera valor”, as estratégias usadas pelo Estado em parceria com entidades privadas veiculam a recuperação deste valor por meio da conservação e exploração de tal patrimônio no qual se incluem determinadas formas arquitetônicas e paisagísticas além de práticas sociais específicas que aparecem presentes e que são representativas do desenvolvimento da cidade. A ideia fundamental é gerar rendas de monopólio¹³ por meio da apropriação destes tipos de patrimônios urbanos. No caso de estudo um exemplo dessa dinâmica é a bebida de milho fermentando ou *chicha* que, sendo uma das tradições de origem ancestral, passa a ser determinada como patrimônio cultural da cidade e, portanto, elemento definidor das festividades de origem popular. Em termos gerais, isto mostra uma metamorfose dos conteúdos da festa que é explicada pelo processo de transformação das práticas sociais.

¹³ De acordo com Harvey (2006), a renda monopolista surge quando certos atores sociais podem aumentar seus fluxos de renda por longos períodos de tempo dado seu controle exclusivo sobre alguns elementos como recursos naturais, mercadorias ou locais os quais podem ser comercializáveis dadas suas condições de escassez e raridade. Esses são os casos diretos de renda de monopólio. Os casos indiretos estariam representados, por exemplo, na versão localizacional que corresponderia à centralidade de um local no que se refere à localização da rede de transportes ou de uma atividade muito concentrada. No caso dos artefatos e das práticas culturais vemos como é necessário, além dos fatos materiais, uma construção social e discursiva que determine e justifique a originalidade, singularidade e autenticidade dos produtos culturais. Neste caso, as alegações “se apoiam em narrativas históricas, interpretações e sentidos de memórias coletivas, significados das práticas culturais etc.” (Harvey, 2006, p. 233).

Ao mesmo tempo, vemos como a transformação das áreas centrais em espaços para o desenvolvimento de atividades culturais está atrelada ao surgimento da questão cultural como fundamento de identidade e coesão social. Desta maneira, a cultura é convertida em um *recurso* não somente econômico, mas também político, pois, mediante o uso e o abuso de conceitos, como o “multiculturalismo”, pretende ser instituída a ordem democrática ocidental que promove o direito à integração e à participação igualitária dos indivíduos na sociedade.

Os atuais desdobramentos desses processos nos bairros pericentrais de Bogotá, especialmente no setor denominado como bairro Egípto (mapa 2), são o motivo desta pesquisa. Especificamente o tratamento da cultura popular, pois, ela tem se convertido em fonte de múltiplos conflitos, contradições e lutas travadas entre diferentes instituições como o Estado e a Igreja; setores privados e as populações, tanto novas, como tradicionais, que reclamam o seu direito de apropriação sobre estes espaços.

Já de início, no primeiro capítulo deste trabalho discutiremos os conceitos de centro e centralidade face à crise da cidade e do urbano. O caso da renovação do denominado centro Histórico de Bogotá nos servirá de guia para compreender como se consolida o processo de implosão/explosão da cidade que implica o esmigalhamento do tecido urbano que se estende até as periferias e que já aparece fortemente homogêneo e hierarquizado. Nesse processo o núcleo antigo tende a perder suas características polifuncionais e polivalentes, aparece fragmentado, praticamente exaurido da prática social porque é produzido pelo Estado para exercer um tipo específico de funções e atividades referentes à cultura, lazer e turismo. Em contraste, as áreas periféricas a esse centro conservam ainda uma vida social intensa que se baseia nas relações face a face, de vizinhança, de amizade e de solidariedade que são mais patentes durante os dias de festa. Por meio da prática social os habitantes dessas áreas da cidade sabem produzir seu espaço de maneira diferencial, pois apropriado, desviado das normas impostas pelo poder Estatal.

No segundo capítulo analisaremos os desdobramentos da urbanização crítica dos bairros pericentrais de Bogotá. Essa dinâmica aparece diretamente relacionada ao processo de modernização da cidade que se intensifica por volta da segunda metade do século XX e que depende, em primeiro lugar, da constituição de um mercado ilegal de terras e, em segundo, ainda que em menor proporção, da dinâmica de ocupação de terrenos baldios.

Neste caso, a palavra “popular” surge como forma de diferenciar os bairros resultantes desse tipo de urbanização “espontânea” daqueles que foram constituídos e instituídos por meio da urbanização planejada. O popular se alastra, nesse sentido, inclusive oficialmente, como sinônimo da urbanização periférica, como o elemento definidor das classes empobrecidas da cidade e das suas práticas sociais. Nossa intenção é tentar descobrir em que medida esse “popular” reflete os conteúdos da urbanização de tipo periférico. Buscando definir o que se entende por popular urbano, na segunda parte do capítulo vamos fazer uma discussão sobre os termos cultura, cultura de massas e cultura popular.

O terceiro capítulo trata sobre a festa, seus conteúdos e significados. O caso de estudo é a celebração da *Fiesta de Reyes Magos* do bairro Egipto. Por meio da aproximação prática à festividade, vamos investigar a festa como manifestação da cultura popular dos bairros pericentrais de Bogotá. Neste caso, a festa é o elo de identidade entre os moradores do bairro, pois demonstra o grau de pertencimento à comunidade, seu compromisso como fiéis religiosos católicos e, também como cidadãos. De um lado, a festa envolve a possibilidade de transgressão das normas sociais e de apropriação dos espaços tais como praças, ruas e calçadas que comumente aparecem reservados para as funções específicas de circulação e passagem. E, de outro, a festa implica a possibilidade de lazer, divertimento e, sobretudo de desenvolvimento do elemento lúdico, frequentemente perdido sob a cotidianidade programada, mas que é reencontrado mediante o uso diferencial do espaço. Contudo, a festa não está liberada das contradições e dos conflitos que abarcam, tanto a própria circunscrição da festa como o uso regulamentado dos espaços.

Las Calles

Las calles de Buenos Aires

ya son mi entraña.

No las ávidas calles

incomodas de turba y de ajeteo,

sino la calles desgastadas del barrio

casi invisibles de habituales.

Enternecidas de penumbra y de ocaso

y aquellas más afuera

ajenas de árboles piadosos

donde austeras casitas apenas se aventuran,

abrumadas por inmortales distancias,

a perderse en la honda visión

del cielo y de la llanura.

Son para el solitario una promesa

porque millares de almas singulares las pueblan,

únicas ante Dios y en el tiempo

y sin duda preciosas.

Hacia el oeste, el norte y el sur

se han desplegado -y son también la patria- las calles:

ojalá en los versos que trazo

estén esas banderas.

Jorge Luis Borges.

CAPÍTULO I. Produção do Espaço Urbano Face à Crise da Cidade

A finalidade deste capítulo é discutir os conceitos de centro e centralidade diante a crise da cidade e do urbano na atualidade. A constituição do centro de Bogotá como espaço da troca e do valor de troca por meio de políticas de renovação urbana significa a produção de um espaço monofuncionalizado, especializado em atividades terciárias referentes, principalmente, ao turismo e ao lazer programados. No caso, a atividade cultural é privilegiada e dirigida por políticas que visam à conservação do patrimônio por meio da normatização do espaço e do estabelecimento de museus, teatros, casas culturais etc. O denominado centro histórico se dispõe a perder assim as suas propriedades polifuncionais e polivalentes, pois, tende a aparecer fragmentado e esvaziado da prática social.

O centro histórico perde para os lugares periféricos que continuam sendo reductos de uma vida social intensa e cujo sustento são os vínculos imediatos, laços de solidariedade e de confiança etc. Mediante a prática espacial as populações dos bairros pericentrais de Bogotá sabem produzir um espaço diferencial garantindo a supremacia do qualitativo sobre o quantitativo. A apropriação do espaço via transgressão ou desvio das normas e dos princípios estabelecidos pela lógica racional do Estado constitui um dos rasgos principais da urbanização de tipo espontâneo. A cultura popular passa a ser o veículo por meio do qual as populações manifestam a necessidade que tem de ser reconhecidas oficialmente como sujeitos ativos da sociedade. A festa desponta aqui como a possibilidade de ruptura de uma cotidianidade programada, recortada entre o tempo de trabalho, familiar, de ócio etc. São esses elementos que vamos tentar introduzir neste capítulo.

A Cidade Como Centralidade Crítica

Entendemos aqui o espaço de forma geral e o espaço urbano de forma específica, como o produto, meio e condição da reprodução das relações sociais. A tarefa de produzir o espaço corresponde a todos os grupos sociais (classes, frações de classe, instituições), pois ele é o resultado de uma história que deve ser concebida como obra de uma coletividade. No entanto, não há como esquecer que o agente que comanda este processo é o Estado que é o encarregado da efetivação de certas estratégias de classe. Para Lefebvre (1974, p. 102) o

espaço é antes de tudo a condição e o resultado da racionalidade e organização estatal. É relação social:

...inerente às relações de propriedade (a propriedade do solo, da terra, em particular), e de outra parte ligada às forças produtivas (que parcelam essa terra, esse solo), o espaço social manifesta sua polivalência, sua 'realidade' ao mesmo tempo formal e material. Produto que se utiliza, que se consome, ele é também *meio de produção*; redes de trocas, fluxo de matérias primas e de energias que recortam o espaço e são por ele determinados. Esse meio de produção, produzido como tal, não pode se separar nem das forças produtivas, das técnicas e do saber, nem da divisão do trabalho social, que o modela, nem da natureza, nem do Estado e das superestruturas.

A cidade, por sua parte, é a materialização do modo de vida urbano, é a forma assumida do urbano que tem sido produzida e modelada historicamente. Para Lefebvre ela abarca a dupla acepção do termo produzir. É obra e, ao mesmo tempo, o lugar onde se produzem obras diversas, incluindo o que dá sentido à produção: necessidades e satisfações. Da mesma maneira, é onde se produzem e se trocam os bens, o lugar onde são consumidos. “Nela se conjugam estas realidades, estas modalidades do <<produzir>>, umas imediatas, outras mediatas (indiretas). Esta unidade, de que é o suporte social, de que é o <<sujeito>>, unidade que era abstrata e intemporal, recebe da cidade concretização e inserção no tempo” (Lefebvre, 1972a, p. 52).

Centralidade privilegiada, lugar da concentração e da dispersão, a cidade se converte no espaço de convergência de tudo o que há na natureza e, sobretudo, pela força e vontade humanas, no ambiente experimental, no laboratório da sua metamorfose. Para Lefebvre (1972a, p. 89), “a cidade ou mais especificamente, a sua relação com o campo, veicula as modificações da produção fornecendo simultaneamente o receptáculo e a condição, o lugar e o meio. Na cidade e pela cidade, a natureza cede o seu lugar à natureza segunda”. O percurso que implica o afastamento do homem da natureza mediante o que se pode denominar como processo “civilizatório” ou cultural, envolve necessariamente a produção de outro homem, capaz de se adaptar à dinâmica intensa de um ambiente urbano que lhe é completamente estranho. Aliás, como o *lócus* do encontro e confronto do diferente, do singular, do outro e dos outros, ela funciona por essência como o espaço de conformação do novo, principalmente de novas relações que se configuram através da superação (transformação) das antigas, possibilidade que não se dá senão em meio às múltiplas

contradições e conflitos. De acordo com Lefebvre (1979), são essas novas relações que emergem no seio daquelas que se dissolvem, aparecem de início através da sua negação e dos seus desvios, como destruidoras das suas próprias condições e antecedentes.

Funcionando como lugar de concentração da riqueza produzida socialmente, a cidade é antes de nada a sede do econômico e do político. Do econômico, uma vez que ela não só funciona como o local de concentração dos meios de produção senão e, sobretudo, como o lugar de primazia da mercadoria (incluído aí o espaço que se compra e vende por retalhos) e do consumo que vai dos produtos e bens, até os lugares etc. Ao mesmo tempo, conforme Lefebvre (1972a, p. 115), “a cidade é sede do poder político que garante o poder econômico do capital e protege à propriedade (burguesa) dos meios de produção, domesticando-a pela proibição dos excessos e da violência. O Estado dispõe de muitos meios: o exército, a polícia, mas também a economia política e a ideologia [...]”.

Quanto à cidade grande ou a uma metrópole, ela carrega uma das principais contradições: apesar de ser e por ser o centro de acúmulo de riquezas e de cultura, de concentração de todos os meios para viver, a vida não é mais fácil nela. Pelo contrário, na metrópole a vida pesa, sobretudo porque ela se converteu no lugar onde se gestam e imperam as mais complexas estratégias de controle e poder estatal. Assim, ela se torna o lugar por excelência do exercício do poder autoritário organizador e controlador do caos e da desordem. O Estado favorecendo a ordem, reproduz as desigualdades: “o grande problema, quase o único, é a quantidade. Em seu marco [da cidade] se estabelece uma sociedade de massas que implica a pressão, o qual supõe a violência e a repressão permanentes” (Lefebvre 1983a, p. 98.) Contrariamente, é essa mesma pressão que continuamente se traduz na luta pelo direito à cidade, pelo acesso aos bens e serviços coletivos, ao uso e apropriação do espaço etc. Neste sentido, pode-se dizer que a cidade é por excelência o lugar de realização do urbano como virtualidade, como possível-impossível. Aliás, fruto dos embates entre táticas (subversivas) e estratégias (de classes) aparecem as transgressões que implicam o direito ao uso e apropriação dos espaços e dos tempos urbanos.

A segregação espacial é um fenômeno que atinge à cidade capitalista mesmo desde sua instauração. Isto foi confirmado por Engels (2002) que analisando o auge do processo de industrialização em Manchester, reconheceu aí uma divisão espacial de classes determinada

pela burguesia para a qual se tornou fundamental encobrir a miséria da classe trabalhadora e desta maneira, separou-a, recolhendo-a nos bairros operários que ficavam distanciados das zonas reservadas às classes médias. Neste contexto, o centro aparece já como um lugar especializado no comércio, composto basicamente por lojas de depósito e escritórios. Normalmente desabitado, torna-se deserto e vazio durante a noite que é quando é vigiado pela polícia.

Com a invenção do urbanismo e a urgência da racionalização do espaço, o fenômeno da segregação atinge uma dimensão crítica. É a estratégia de classe justificada por uma ideologia. É assim que ante o caos e a desordem declarada como tal pelo poder estatal se institucionaliza o planejamento urbano que tenciona pela imposição de uma ordem. É desta forma como por meio de leis, planos diretores e/ou urbanísticos, o Estado produz e reproduz espaços funcionais e normatizados. Além do mais, tão poderosa é a influência desse tipo de urbanismo racional que, segundo Lefebvre (1978), é até capaz de promover e impor a cotidianidade programada.

É verdade que a cidade se apresenta estrategicamente como a projeção da sociedade sobre o terreno, como “palco” das atividades humanas. Contudo, ela é mais do que uma forma aparente é, sobretudo, um conteúdo (meio, produto e condição da reprodução das relações sociais). Para Carlos (2007, p. 21), “a cidade se reafirma enquanto espaço social na medida em que se trata da realização do ser social –produzindo um espaço- ao longo do processo histórico”. Desta maneira, a cidade está constituída e constitui uma realidade social que é mutável e que, precisando de um espaço para se materializar e para se desenvolver, demanda de um tempo, ou de diversos tempos (ritmos cíclicos e tempos lineares).

Conforme Alves, a cidade significa muito mais do que mera construção material, pois, ela é também construtora dos valores que representam à sociedade. A cidade tem uma cultura que surge da própria relação de conflito entre os diversos agentes sociais, contribuindo ao mesmo tempo para alterar valores e manter a ordem estabelecida. Afiançam-se como novos valores, por um lado, o lazer, os costumes, a moda etc., ou seja, o que é denominado como “cultural” e, por outro lado, as preocupações relativas à segurança e ao futuro (em matéria ambiental, por exemplo). De acordo com a mesma autora, seriam os próprios meios massivos de comunicação os encarregados de difundir esse tipo de valores, exemplo disto é a violência do dia-a-dia que é veiculada gerando o medo, a insegurança,

“capturando deste modo a possibilidade de tomada de consciência do cotidiano, mantendo-o na esfera do repetitivo, e pior, no repetitivo da violência, aproximando-se da barbárie” (Alves, 1992, p. 60).

É no movimento dialético que vai do espaço abstrato ao espaço social que se descobrem as contradições e os conflitos. Entre as contradições do espaço urbano, por exemplo, podemos entrever, em primeiro lugar, àquelas que envolvem a relação entre o centro e periferia. Segundo Lefebvre (1979), este tipo de contradição se exacerba durante o desenvolvimento do capitalismo, pois ao mesmo tempo em que o Estado reproduz e organiza a cidade como centro de decisões e centro de riqueza, faz explodir, fragmentar e desaparecer a cidade como centro historicamente construído, como centro político. Neste sentido “a centralidade se desmorona no seio do espaço que gera, quer dizer, no seio das relações de produção existentes e da sua reprodução” (Lefebvre, 1979, p. 18). A relação centro-periferia é assim constituída e instituída racional e estrategicamente. Este processo é denominado pelo próprio Lefebvre como a implosão-explosão da cidade e implica a extensão quase incomensurável do tecido urbano para as periferias (uma mancha urbana informe que se estende quase que ilimitadamente) ao tempo em que centros antigos desenvolvem complexos processos de deterioração e fragmentação.

Já no nível do espaço social existe aquela contradição que diz respeito à integração-desintegração da sociedade. É assim como, se por um lado a sociedade atual rejeita todo tipo de grupos que são considerados como diferentes, estrangeiros, dissidentes, periféricos; ao mesmo tempo, ela se encarrega de integra-los de maneira abstrata, simbólica, principalmente por meio do mercado e do consumo. Trata-se de um processo de segregação velado mediante uma dinâmica de pseudo-integração que é concebida de acordo com as necessidades de reprodução ampliada do capital e indica que é necessário para o capital manter e até recriar certos tipos de relações que lhe sustentem¹⁴.

No caso da cultura, vemos como práticas antes tidas como atrasadas ou subdesenvolvidas, como é o caso do folclore de raízes afrodescendentes, indígenas ou mesmo caipiras, vão sendo progressivamente incorporadas ao mercado de consumo

¹⁴ É o que José de Souza Martíns, denominou como *produção não capitalista de capital* sustentada pelos setores mantidos às margens daqueles de maior vitalidade e rentabilidade econômica. Segundo o autor seriam setores que permaneceriam espacial e temporalmente em descompasso em relação ao sistema econômico predominante: tipos de “realidades sociais [que] se desenvolvem em ritmos diferentes, ainda que a partir das mesmas condições básicas” (Martíns, 1997, p. 94).

massivo (homogeneizadas). Contudo, isso não implica que sejam eliminadas “as distâncias entre as classes nem entre as sociedades no aspecto fundamental -a propriedade e o controle dos meios de produção-, mas se cria a ilusão de que todos podem desfrutar, real ou virtualmente, da superioridade da cultura dominante” (García Canclini, 1983, p. 27). Tal contradição se converte em uma das dificuldades crescentes da socialização dos indivíduos dentro da sociedade atual, segundo Lefebvre (1979), pois depende expressamente da vontade do poder político já que é ele quem tem a capacidade de unir e desunir sob o seu controle os elementos sociais, fato que já tinha sido desvendado pelo próprio Marx.

O processo de extensão da sociedade urbana e a fragmentação do tecido urbano produz o desenvolvimento de uma vida cotidiana que aparece recortada em pedaços, esmigalhada entre o trabalho, o transporte, a moradia, a vida privada e o lazer. É a miséria da vida cotidiana que se mostra apenas como um mal-estar social e que, no entanto revela a crise do urbano e da cidade. Segundo o próprio Lefebvre (1978), esta crise é teórica e prática. No nível da prática se manifesta através da deterioração ou extralimitação do centro urbano, enquanto que, na teoria, na imprecisão do conceito de cidade que até hoje continua relacionado às imagens da cidade tradicional.

O desconhecimento parcial ou total do que é a cidade atual faz com que o objetivo principal do projeto da cidade moderna (se é que existe um projeto como tal) esteja encaminhado à solução de problemáticas meramente instrumentais. É assim como opera a razão analítica dos *experts* ou especialistas do espaço que distinguem e separam tudo o que pode ser separado no real. A cidade então é concebida organicamente como o espaço funcional onde a prioridade é a realização da mais-valia. Esta racionalidade tenta totalizar a disposição do espaço urbano e se objetiva em relação a uma centralização econômica e de poder. A denominada “renovação” urbana dos centros antigos, por exemplo, funciona como reveladora dessa dupla crise que tende a se agravar.

Constituição do Centro e da Centralidade

Dentre das características mais destacadas da metrópole está o fato dela se constituir como espaço poli-multi-cêntrico. Não estamos falando apenas de um processo de descentralização de funções que depende de uma estratégia de Estado, mas, sobretudo, do

caráter dialético que acompanha à centralidade que a cria e a destrói incessantemente. Neste caso, qualquer ponto pode ser tomado como centro, pois a centralidade precisa é de um conteúdo, apesar desse conteúdo chegar a ser vulgar: “amontoamento de objetos e de produtos nos depósitos, montanhas de frutas nos mercados, multidões, pessoas que se pisoteiam, abundância de objetos múltiplos, imbricados, superpostos, acumulados, de aí o que compõe o urbano” (Lefebvre, 1983a, p. 122). Neste sentido podemos dizer que a centralidade depende, antes de mais nada, da reprodução de uma rede de relações capaz de se concretizar em diferentes momentos e/ou em qualquer local.

O assalto do processo de industrialização à cidade implica no processo dialético de explosão/implosão da cidade. No caso, o Estado é o agente encarregado de efetivar tal estratégia principalmente mediante o planejamento urbano que, visando atender às condições de reprodução do capital requeridas pelos donos dos meios de produção, produz a cidade fortemente homogênea, hierarquizada e fragmentada. A realização de diferentes projetos urbanísticos e/ou de infraestrutura, por exemplo, contribui para a valorização de certas áreas em detrimento de outras. Assim, o Estado constrói diferencialmente a cidade, fragmentando-a e subsumindo-a ao mercado. Nessas condições, o espaço urbano se torna mercadoria o que significa que o acesso à cidade e, portanto, à centralidade só se realiza por meio da troca e do valor de troca. Contudo, apesar de que nesse movimento incessante de crescimento da metrópole novos espaços são produzidos e valorizados, especialmente as periferias, os núcleos urbanos antigos não desaparecem, eles resistem, transformando-se, uma vez que continuam sendo centros de vida intensa.

Em relação a Bogotá descobre-se como, durante os últimos anos, a problemática relativa à conformação urbanística da cidade desperta cada vez mais interesse entre os “especialistas” do espaço que, contestando o anterior padrão de crescimento irregular e acelerado da mancha urbana, propõem a realização e consolidação de um modelo de cidade *compacta* e *policêntrica*. Visando atingir esse objetivo os projetos de desenvolvimento urbano aparecem destinados principalmente para o controle dos processos de expansão em uma cidade que não cresceu necessariamente em altura e sim, em extensão territorial. De forma geral, segundo o discurso estatal, o que é procurado mediante estas novas diretrizes

de planejamento através do denominado *Plan de Ordenamiento Territorial* (POT)¹⁵ é tanto a delimitação espacial de funções e atividades, quanto a eficiência no uso do solo urbano. A partir da modificação das leis de zoneamento que permitem a alteração do uso do solo em diversas áreas da cidade é como tais propósitos tentam ser atingidos. Fundamentalmente é mediante a promoção de três tipos de políticas urbanas: conservação, renovação e *redesarrollo* (redesenvolvimento), que o Estado, através do POT impulsiona o desenvolvimento físico da cidade.

O propósito do Estado por meio da execução desse tipo de política é alcançar os espaços centrais da cidade, seja recentrando a área metropolitana por meio da “modernização” e “reestruturação” de antigas localidades ou mediante o estabelecimento de novas centralidades de tipo monofuncional. É assim, mediante um movimento contraditório, que o Estado tenta estabelecer por uma parte, um processo de descentralização de funções por meio do qual a cidade se decompõe em múltiplas e variadas centralidades: centro econômico e de negócios; centro hospitalar e de saúde; centro educativo e universitário; centro de comercio popular etc. enquanto, por outra parte, define a reconcentração no centro antigo das estruturas de decisão e de poder em nível nacional baseado no fato de que a cidade funciona como capital nacional, ou seja, como centro econômico, político e de decisões da Colômbia.

A respeito do núcleo antigo da cidade vemos como, por meio da realização de um intenso e complexo processo de renovação urbana, buscar-se-ia reestruturar este espaço com a pretensão de atingir sua revalorização. Sendo assim, a refuncionalização e normatização do espaço se revelam finalidades principais, pois do que se trata é de afirmar a confiança dos investidores privados que passam a se interessar no centro antigo como lugar de consumo histórico e cultural. Por um lado, a refuncionalização implica na separação estratégica das atividades de acordo com uma função específica seja ela comercial,

¹⁵ O Plan de Ordenamiento Territorial de Bogotá (POT) foi subscrito na metade da década de 1990 a partir dos delineamentos da *Ley 388 de 1997* que regulamenta o ordenamento do território municipal visando à regulamentação do uso do solo; à preservação e defesa do patrimônio ecológico e cultural; à prevenção de desastres nos assentamentos de alto risco e à execução de ações urbanísticas eficientes. Em termos gerais essa lei deve garantir a função social da propriedade e os direitos constitucionais à habitação e aos serviços públicos domiciliários; propender à criação e defesa do espaço público; assim como, à proteção do meio ambiente e à prevenção de desastres. Apesar desta lei autonomizar o ordenamento urbano à competência de cada entidade territorial, este apareceria subordinado à execução de atuações urbanas integrais que representem os interesses comuns existentes entre a organização e a gestão municipais e a política urbana nacional.

habitacional, educacional ou cultural. De outro lado, a normatização exige a concepção e delimitação das formas espaciais e, em consequência, a organização racional do tempo, o que conduz necessariamente a processos de segregação da população.

O centro como espaço polimultifuncional por essência, lugar que poderia garantir maiores condições de democracia e de liberdade porque permite a convergência de uma multiplicidade de opções e possibilidades, também pode se tornar o espaço onde a violência estatal aparece mais evidente. E é que do ponto de vista dos órgãos repressivos do Estado a própria concentração de tudo nesse lugar pode fazer dele um lugar caótico e desordenado que intimida e compromete a Ordem estabelecida. Mesmo com o desenvolvimento dos processos de renovação, as características repressivas e coercitivas desse espaço tendem a se exacerbar, pois a demanda pela revalorização determina o desdobramento de medidas que permitam controlar o afluxo e a permanência das pessoas no local.

As atividades econômicas e políticas (burocráticas) têm desbordado o centro antigo de Bogotá, acompanhando o crescimento desmedido da cidade. Contudo, esse fenômeno só é possível mediante o que poderia ser denominado como uma gestão política do espaço que se concretizaria através dos diferentes momentos de um mesmo processo de renovação urbana. Para ilustrar esse aspecto, apresentaremos em seguida várias das tentativas de delimitação da área que é considerada oficialmente como Centro Histórico. O que vemos nesse caso é que durante as últimas décadas houve uma extensão paulatina da área de influência do núcleo antigo baseada principalmente em políticas de definição do patrimônio histórico e cultural.

Durante a década de 1960, por exemplo, a demarcação dos limites da área mais antiga é estabelecida de acordo com a *Ley de Patrimonio de 163 de 1959* que foi instituída em nível nacional. A partir desta lei a área específica do centro colonial - porção urbana desenvolvida até princípios do século XIX- foi declarada monumento nacional e, por conseguinte, espaço suscetível de ser submetido à conservação urbanística e/ou arquitetônica (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2005a Tomo II) ¹⁶ (ver mapa 3). Contudo é somente a partir da década de 1970 quando o governo local assume a preservação da área através do *Acuerdo 3* que delimitou o denominado Centro Histórico e, posteriormente, do *Decreto 411*

¹⁶ Segundo o *Decreto Reglamentario No. 264 de 1963, Parágrafo del Artículo 4º*. S.D. para efeitos da declaratória a que se refere este artículo e o 4º da mencionada Lei, entende-se por setores antigos as ruas, praças, praçinhas, muralhas e outros imóveis originários dos séculos XVI, XVII, XVIII e princípios do XIX.

de 1977 que regulamentou este acordo, estabeleceu uns setores e providenciou algumas normas gerais (ver mapa 4).

Em 1980, mediante o *Acuerdo 10* que deu origem à *Localidade de La Candelaria*^{17 18}, estabelece-se uma nova área de jurisdição que, apesar de não constituir um limite oficial para o denominado Centro Histórico, marcou uma deferência substancial no nível de proteção de patrimônio e de recuperação urbana. Em 1987, emite-se o *Decreto 1042*, regulamentário do *Acuerdo 7 de 1979* que responde ao *Plan Centro*¹⁹ e que define normas específicas para a reabilitação, conservação histórica, urbanística e ambiental de distintos setores e lugares localizados na região central da cidade. Neste decreto se delimita o setor do denominado Centro Histórico, dando-lhe o caráter de *conservação histórica*.

Em 1992, o *Decreto 326*, regulamentário do *Acuerdo 6 de 1990*, determina novamente os limites para esta área da cidade que diferem parcialmente dos anteriores. Este último decreto somente permanece vigente até 1994 quando se emite o *Decreto 678*, também regulamentário do *Acuerdo 06 de 1990* e que continua sendo até hoje a norma vigente. Esse último decreto preserva como zona A do denominado *Centro Histórico*, a área determinada pelo *Decreto 326 de 1992* e determina um novo sector como zona B. Estas duas unidades conformariam atualmente o que é denominado como zona histórica da cidade (ver mapa 5). Assim, como podemos ver nos mapas a área denominada por Centro Histórico tem sido aumentada nos projetos de renovação urbana de forma a permitir a valorização de solo urbano que ficava no entrono do que a população conhecia por Centro.

¹⁷ É fato que a criação da localidade de *La Candelaria* como uma nova entidade político-administrativa semiautônoma e, portanto, com um orçamento próprio, separada de uma entidade maior que era a localidade de *Santafé* permitiria demarcar o centro para fins regulamentares. Na dissertação de mestrado, Lozano (2008), pudemos chegar à conclusão de que a finalidade desta resolução, assim como a *Ley de Patrimonio*, seria a delimitação espacial da área do Centro Antigo para facilitar seu ordenamento e gerenciamento. Aliás, o processo de consolidação deste espaço terminaria sendo reforçado com a construção de importantes projetos urbanísticos e de infraestrutura viária nas imediações da área central.

¹⁸ Segundo a Alcaldía Mayor de Bogotá (2004), o nome não é correspondente à denominação original do bairro. Na verdade, ele provém da conformação urbana do começo do século XX onde se conhecia como *Candelaria* unicamente a um setor vizinho ao convento e igreja identificados de igual maneira (na atualidade colégio Agustiniiano). Com o decorrer do tempo o nome se popularizou tanto, que por volta dos anos 1950 a área é oficializada como *La Candelaria*.

¹⁹ Proposto e financiado pelo governo espanhol e o BID, este plano é definido dentro dos objetivos do governo nacional se constitui em uma proposta mais ambiciosa – em termos espaciais - e mais complexa que tende a uma revalorização não somente do Centro Antigo, senão de uma área mais extensa que sobrepõe explicitamente os limites deste espaço. Este plano de ordenamento da área central seria posteriormente incorporado dentro do *Plan de Ordenamiento Territorial de Bogotá* (POT), elaborado no final da década de 1990.

Mapa 3. Área urbana de Bogotá- 1810.

Alcaldía Mayor de Bogotá, 2005.

Mapa 4. Límites del Centro antiguo de Bogotá- 1971.

Alcaldía Mayor de Bogotá, 2005.

Mapa 5. Limites do Centro antigo de Bogotá- 1994.

Alcaldia Mayor de Bogotá, 2005.

Como podemos ver os novos parâmetros atribuídos à lei modificaram consequentemente aqueles limites originais do centro antigo reservados em um princípio somente à área colonial. Segundo os interesses do Estado, a área de influência patrimonial tem sido ampliada progressivamente até atingir os desenvolvimentos arquitetônicos e urbanísticos posteriores como o republicano e o moderno. O discurso oficial define a expansão da circunscrição patrimonial da área mais antiga como uma consequência “natural” decorrente do crescimento acelerado da metrópole. Entretanto, podemos entender que a ampliação paulatina da área denominada como *Centro Histórico* vem como consequência da própria crise da cidade (processo de implosão-explosão) e da urgência de contornar essa crise mediante políticas conservacionistas e patrimonialistas que justificariam, mais para frente, a necessidade do planejamento visando à renovação urbana.

A constituição da metrópole e seu processo de expansão a partir de fluxos e relações sociais (processo de metropolização) promove por um lado, a valorização de determinadas áreas na cidade e, por outro, a desvalorização da área central. No caso de Bogotá, esta dinâmica de deterioração procura ser revertida por meio da construção de importantes obras de infraestrutura nas imediações do centro. De modo progressivo são estabelecidos os principais megaprojetos de infraestrutura que recortam o denominado centro histórico e, ao mesmo tempo, facilitam o acesso e a mobilidade neste espaço da cidade. É assim que, por uma parte, durante a década de 1980 surgem as avenidas *Circunvalar* e *José Asunción Silva* ao passo que, na própria área de influência do centro antigo é instituído o ambicioso projeto institucional, cultural e habitacional *Nueva Santaafé*. Este processo de delimitação espacial continua durante os anos seguintes e se estende até hoje através da configuração do eixo viário *Avenida Circunvalar/Avenida Los Comuneros* que promete completar o *Anillo Vial Perimetral* do centro e, também, do parque *Tercer Milenio*.

Em todos os casos, a instauração das obras de infraestrutura significou a expropriação de centenas de moradores tradicionais da região central que habitavam os bairros *Belén*, *Santa Bárbara Central*, *Santa Inés* e *San Bernardo*. Por outra parte, temos aquelas obras mais novas que institucionalmente são consideradas como de “menor impacto” dentre as quais se inclui a construção e/ou remodelação de praças, pracinhas, calçadas etc.

O que há em comum em todas essas obras de infraestrutura é o fato de terem sido executadas nos limites do denominado centro histórico, justamente nos lugares mais desvalorizados da área central. Faz-se necessário advertir aqui que tais intervenções fazem parte de um projeto de Estado que é estabelecido e instituído por meio do planejamento urbano e cujo objetivo principal é a racionalização do uso do solo mediante a separação de funções e atividades. Desta maneira, o núcleo antigo é recortado por vários eixos viários que o separam e delimitam formalmente ao mesmo tempo em que é definido como um espaço enclave de atividades institucionais, de cultura e de lazer.

Em termos gerais, o parcelamento do denominado centro histórico implica e explica uma estratégia de revalorização espacial a longo prazo, que consiste na separação da área mais “valorizada” em termos arquitetônicos, urbanísticos, culturais e simbólicos (conhecida oficialmente como *La Candelaria*) dos bairros circunvizinhos mais empobrecidos. O resultado disso tem sido o afastamento de uma camada importante da população de menores rendas moradora tradicional dos casarões coloniais e que, como consequência do desenvolvimento de processos diferenciados de valorização do solo, é substituída progressivamente por outro tipo de população de outro nível socioeconômico, composta, em sua grande maioria, por artistas, intelectuais e estrangeiros²⁰.

Além do mais, o planejamento como estratégia aparece atrelado também à construção de novos espaços públicos endurecidos (em geral privilegiando o uso do concreto, quase sem vegetação, vigiados, sendo utilizados quase que exclusivamente como lugar de passagem) que limitam o uso entre os moradores e/ou frequentadores do centro. Dentre eles estão o *Parque Tercer Milenio*, o *Eje Ambiental Avenida Jimenez* e a *Plazoleta de las Mariposas*, por exemplo (foto 1 e foto 2). Em termos ideológicos pressupõe resolver os problemas de circulação e de segurança em um dos lugares veiculados pela mídia como os de maior violência e periculosidade da cidade. De tal modo, o Estado tende a reforçar constantemente os limites sobre o uso e a apropriação dos espaços públicos do centro

²⁰ Em termos gerais, o processo é semelhante ao acontecido no distrito de Soho nos Estados Unidos na década de 1970 e que foi analisado por Marshal Berman em seu livro “Tudo que é sólido desmancha no ar”. A diferença é que o caso relatado pelo autor faz referência a uma área industrial (oficinas, armazéns e pequenas fabricas) que foi abandonada com vistas ao desenvolvimento de um megaprojeto viário (Lower Manhattan Expressway). A retomada do lugar por grupos de artistas que souberam dar um ar de vitalidade e intensidade a esse espaço e que, portanto, valorizaram-no a ponto de se converter em objeto de frenéticas especulações por parte do setor imobiliário, parece ser o ponto em comum entre os dois casos.

mediante a execução de políticas de controle e coerção que são institucionalizadas com o intuito de restringir e normatizar o uso do espaço, sobretudo daqueles cuja sobrevivência depende da centralidade: vendedores ambulantes, flanelinhas, mendigos ou pedintes, entre outros.

Foto 1. Plazoleta de Las Mariposas (antigua Plazoleta de San Victorino)²¹

De uma área antigamente ocupada pelos barracões dos vendedores ambulantes, a praça se converte hoje em um espaço, basicamente, para a circulação dos pedestres, desocupada, sem muita cobertura vegetal, é um espaço de controle por excelência. Embaixo, à direita, pode-se observar o monumento do escultor Edgar Negret, chamado “La Mariposa”, nome pelo qual o governo local quer que seja reconhecida esta área da cidade.

²¹ Disponível na internet em: http://farm1.static.flickr.com/53/132936535_0d09fb48f4.jpg, acesso em 06/09/20012, por Lina Patricia Giraldo Lozano.

Foto 2. Parque Tercer Milenio^{22 23}

A imagem mostra a dimensão da área do parque que pode ser definida como um complexo de figuras abstratas (linhas e polígonos) cuja tarefa é separar usos e funções, no caso, delimitar as áreas verdes (lazer) e as construídas em concreto (circulação). O desenho foi programado para seguir um projeto rigorosamente geométrico que não incorpora os sentidos e significados dados ao lugar pelos antigos moradores. Ao contrário, o parque representa um espaço despejado, extenso, desprovido de árvores e áreas sombreadas. Supremamente vigiado, impõe-se nele um controle à passagem e permanência de pedestres e usuários, sobretudo daqueles como os moradores de rua ou vendedores ambulantes.

Em escala local o processo do que oficialmente é designado como “renovação urbana” responde e corresponde ao denominado planejamento estratégico urbano que opera em nível global e visa consolidar um modelo de cidade mundial. Em escala regional e

²² Disponível na internet em: <http://colombiabogota.info/esp/wp-content/uploads/2010/04/parque-tercer-milenio-bogota.jpg>, acesso em 06/09/20012, por Lina Patricia Giraldo Lozano.

²³ O parque Tercer Milenio foi o resultado da intervenção do Estado sobre uma área de 70.7 hectares que, desde o ponto de vista oficial, veiculava-se como uma das áreas de maior deterioração e periculosidade da cidade e que se estendia entre os bairros antigos de San Victorino, Santa Inés e San Bernardo. Em total, 602 prédios organizados em 22 quarteirões foram demolidos, rescindindo as relações de vizinhança e de sociabilidade constituídas ao longo da história da cidade.

mundial esse fenômeno obedece a uma nova organização do espaço que tende à homogeneização como estratégia de desenvolvimento e que implica a constituição e instituição de um centro político pulverizado e fortemente especializado e de uma periferia extremamente hierarquizada, subjugada e dependente desse centro de poder. Isto é o que Lefebvre (1979), denominou como produção do espaço em escala global.

É fato que a produção do espaço em escala global advém da expansão econômica capitalista que, segundo Smith (2007, p. 17-18): “ocorre hoje não por meio da expansão geográfica absoluta, mas pela diferenciação interna do espaço geográfico”. Neste sentido, segundo este mesmo autor, a produção atual do espaço em escala urbana é um processo acentuadamente desigual. Em termos gerais a renovação ou reestruturação das áreas centrais estaria relacionada com as variações nos valores do preço do solo que estão pautadas de acordo ao diferencial existente entre um uso presente e um uso potencial (melhor uso). O que interessa destacar, entretanto, é como o desdobramento do processo de deterioração dos núcleos antigos aparece atrelado de forma dialética a seu contrário: a expansão desenfreada das áreas urbanas periféricas ou periferizadas.

De acordo com Smith (2007), o processo de suburbanização aparece estreitamente relacionado com a busca por uma elevada taxa de lucro, pois é nas áreas periféricas onde o preço da terra é mais barato. Sendo assim, a causa que determina esse movimento seria primordialmente econômica pois, de outra forma, não há a necessidade natural de expansão econômica tomar a forma do desenvolvimento suburbano. Nesse sentido, o deslocamento de capitais em direção às periferias e sua consequente aplicação em obras de infraestrutura seria o fator principal que contribuirá à desvalorização dos espaços centrais. É nesta conjuntura que o Estado legitima a reestruturação espacial de certas atividades e funções urbanas o que determina finalmente um movimento simultâneo de deterioração/redesenvolvimento e de desvalorização/revalorização.

A lógica que favorece a extensão desmesurada do tecido urbano implica a produção da cidade enquanto espaço altamente fragmentado e hierarquizado. Nestas condições os diferentes espaços da cidade aparecem organizados de acordo às condições de riqueza ou pobreza, centralidade ou periferia, exacerbando a tendência à segregação das populações. Por um lado, as classes mais abastadas que são as que concentram o capital podem eleger morar nas áreas mais valorizadas da cidade, nos lugares melhor qualificados em matéria de

infraestrutura, serviços e características ambientais. São os conjuntos periféricos que se estabelecem “enquanto parte do fenômeno típico do crescimento da metrópole, que produz a articulação carro-loteamento, segregando as classes de alto poder aquisitivo para a periferia da mancha urbana e isolando definitivamente o homem da cidade, eclipsando a rua e privatizando o uso” (Alves, 1992, p. 72). Pelo outro, às classes de menores rendas estão reservados os lugares menos valorizados da cidade, são os lugares periferizados que carecem, geralmente, de muitas das condições mínimas de habitabilidade dentre elas o acesso aos serviços básicos de saneamento, segurança, comércio e transporte e aos diferentes equipamentos destinados a educação, saúde e lazer.

Para Lefebvre (1972a), essa separação da população em classes não existe senão no quadro da propriedade privada do solo e do dinheiro, tomando a última o lugar da primeira como poder dominante. No limite, o acesso à propriedade privada seria o que define o direito à cidade e à cidadania. Nesse sentido, a aquisição da casa própria se converte em uma necessidade de tipo urgente de modo que passa a determinar a vida de todos os moradores da cidade. É assim que durante os últimos anos e em diversos países têm surgido iniciativas estatais em torno, tanto da regularização fundiária dos loteamentos denominados como irregulares, como do financiamento de novas habitações para as classes de baixas rendas. No Brasil, por exemplo, aparece o programa “Minha Casa, Minha Vida”, enquanto na Colômbia se institucionaliza o projeto denominado como *Vivienda de Interés Social*²⁴. É a urbanização transformada em negócio.

Nesta conjuntura, seguindo com Lefebvre (1972a), a urbanização se converte em um dos principais setores da produção e, por consequência, da exploração e da dominação. Trata-se de produzir globalmente o espaço tornando-o um bem preciosíssimo e a centralidade como fator estratégico do planejamento. Ao mesmo tempo em que a cidade se

²⁴ Este é um programa de ordem estatal que foi institucionalizado em 1991 cujo objetivo principal é o subsídio para a compra de vivenda (uma parcela do valor total do imóvel) especialmente entre as populações classificadas como de menores rendas. Em termos gerais, o setor público é o encarregado da gestão do sistema de subsídios, tanto no caso do setor privado (construtoras e bancos), como do futuro proprietário do imóvel. Ao setor privado corresponde a tarefa da construção das habitações e do financiamento via crédito hipotecário, enquanto o comprador e sua família adiantam suas economias (poupanças) e fornecem muitas vezes os lotes de terreno, materiais de construção e mão de obra. Durante os últimos anos, entretanto, o Estado não só modificou o objetivo fundamental do programa reduzindo os requisitos para a aquisição dos subsídios e, portanto, garantindo que uma camada mais ampla da população usufrísse dos benefícios; como acelerou a obtenção das licenças de construção para todo tipo de projeto urbanístico por meio da implementação do que foi denominado *Ley Antitrámites*.

estende e se desborda, o tecido urbano prolifera nas periferias. Resultado disso é o crescimento informe da mancha urbana. Seguindo essa dinâmica, o espaço urbano é produzido desigualmente como decorrência do processo dialético e contraditório de *valorização-desvalorização*.

Em primeiro lugar, a ação do Estado tem permitido historicamente a desvalorização das áreas centrais pensando na valorização de outras áreas, nesse caso, de determinadas periferias. Recentemente, acontece o processo contrário quando são as áreas centrais alvo das políticas de renovação urbana visando à *gentrification*. De acordo com essa lógica a centralidade se converte em um privilégio do qual nem todos podem usufruir, pois a pressão pelo uso do solo das áreas centrais faz com que se desenvolvam ondas de especulação imobiliária que determinam o deslocamento forçoso das populações mais vulneráveis.

Em Bogotá a dinâmica de crescimento urbano é entendida oficialmente como a fase da modernização que começa a se desenvolver após a primeira metade do século XX que é quando se consolida a expansão urbana além do perímetro central. Por uma parte, o investimento pesado de capital em obras de infraestrutura feito pelo Estado, especialmente, na construção dos principais eixos viários da cidade, define a forma dessa expansão que segue o deslocamento das principais atividades econômicas e administrativas. Por outra parte, o desinvestimento relativo nas edificações da área central faz o preço dos imóveis cair e com ele o preço dos aluguéis o que torna atrativo este lugar para moradia dos camponeses empobrecidos que viriam a substituir às populações de rendas médias e altas que, na época, migravam para as áreas periféricas da cidade já supervalorizadas.

Esse processo se pode explicar como um momento de implosão/explosão dessa cidade: o movimento de constituição da região metropolitana mediante a reorganização funcional das atividades (formação e consolidação de novas centralidades) que contribui de maneira decisiva para que a região central comece a desenvolver progressivas ondas de desvalorização que se manifestam através da conformação de áreas deterioradas que se expandem também ao entorno próximo da área central.

Na dissertação de mestrado (Lozano, 2008), já havíamos explicado que o exemplo clássico de uma área deteriorada na região central de Bogotá é *El Cartucho* (bairro *Santa Inés*) que por décadas foi lugar de moradia e concentração, entre outros, de uma grande parte da população associada às drogas, delinquência, indigência e prostituição. Estas

características especiais contribuíram para que durante muito tempo este fosse difundido pela mídia como um dos lugares mais perigosos e violentos da cidade ao mesmo tempo em que sua população era constantemente estigmatizada e perseguida. Diante de tamanha pressão midiática, a intervenção urbana sobre este espaço foi mascarada como um assunto necessário e urgente de segurança e de controle social. É desta forma que, durante a década de 1990, justificou-se a construção do parque *Tercer Milenio* (foto 2) que implicou na demolição de um bairro inteiro e a expulsão da população moradora tradicional. O que temos aqui é um caso de reconquista brutal pelo estado e mercado imobiliário do que institucionalmente foi reconhecido como um lugar “sem lei nem ordem”.

Quais as consequências dessa fase de modernização para os bairros populares pericentrais da cidade de Bogotá? De modo geral vemos que o fenômeno de periferização se acentua e com ele a segregação espacial. As características urbanísticas já denunciam as diferenças entre um centro antigo “revitalizado” e suas circunvizinhanças estilhaçadas, periferizadas. As políticas de Estado para delimitar o denominado Centro Histórico impõem, igualmente e de maneira muito violenta, a desagregação das relações sociais, pois por meio da configuração de paisagens diferenciadas e, em consequência, da valorização desigual do solo, produzem-se espaços díspares, ora privilegiados, ora deprimidos, porque periféricos. Em termos gerais, essas condições ou determinam o deslocamento forçado de grande parte da população nativa ou, então, criam divisões de acordo com um status de localização (os que moram em *La Candelaria* –os *candelarios* versus os dos bairros periféricos –os *raizales*).

A partir da construção da Avenida *Circunvalar* e da instituição da localidade de *La Candelaria* podemos entrever a polarização entre a área central e sua periferia. No caso do bairro Egípto esse fenômeno é evidente e se destaca já na caracterização morfológica, urbanística e paisagística dos dois setores do mesmo bairro: parte alta e parte baixa.

De um lado, aparece a parte baixa do bairro identificada como *La Candelaria* que, a diferença da parte alta, está constituída por casarões coloniais e republicanos localizados em terrenos extensos e que, geralmente, comportam um só andar. Em termos gerais, são casas antigas muito espaçosas que apresentam um ou dois pátios. Ao redor do pátio central, que usualmente tem o tradicional chafariz (velho o envelhecido), estão dispostos os cômodos principais. Já no pátio traseiro podem existir um pomar e uma área de lavanderia (resíduo dos antigos *solares*). A configuração de *La Candelaria* se transforma a partir da

implementação do plano de renovação do centro antigo como consequência dos valiosos investimentos estatais em relação à ampliação e manutenção do espaço público das calçadas e calçadões²⁵. Enquanto isso, os proprietários individuais realizam obras pontuais de remodelação e pintura das fachadas de cores vivas e atraentes com o intuito de dar um aspecto mais pitoresco ao setor e fazê-lo mais atrativo aos olhos de turistas e prováveis fregueses (foto 3). Nessas condições, muitos desses casarões vêm passando por processos de remodelação interna com a finalidade de adaptá-los como hotéis, albergues, restaurantes gourmet e discotecas.

Por outro lado, a morfologia urbana da parte alta do Bairro Egípcio, identificada na cartografia oficial como *San Francisco Rural*, é irregular e meio labiríntica (não é difícil se perder no bairro), comporta ruelas estreitas, muitas vezes mal definidas e está constituída por casas edificadas em terrenos pequenos e de topografia mais íngreme o que fomenta, muitas vezes, a construção em altura (foto 4). Normalmente são casas muito antigas, construídas para albergar famílias de tipo nuclear, mas que com o decorrer do tempo têm sido subdivididas bruscamente visando o aluguel da população flutuante do centro da cidade, tomando a forma típica dos cortiços. Ficando repartidas em vários quartos separados apenas por um corredor estreito, convertem-se em lugares com precárias condições sanitárias e de ventilação onde convivem de maneira aglutinada várias famílias de baixos recursos e que dividem banheiros, cozinha e as escassas áreas comuns. Em termos gerais, essas áreas da cidade carecem de equipamentos sociais como centros de saúde, educação, esportivos e de lazer.

²⁵ Este tipo de investimentos respondem ao fato de La Candelaria ser a localidade que administra um dos maiores orçamentos públicos de Bogotá o que resulta paradoxal levando em conta que essa é a menor entidade político administrativa da cidade (184 hectares correspondentes a 1% do total de Bogotá) e a segunda com a menor quantidade de população (24.136 hab.). Dados da revista *Semana* revelam que em 2005 os recursos administrados eram de 3.095 milhões de pesos, enquanto a Cámara de Comercio de Bogotá adverte que em 2009 já tinham aumentado para 5.734 milhões, chegando em 2010 a 7.033 milhões, o que significou um incremento de 22,6%, um dos maiores de todas as localidades da cidade. Desta forma vemos que há um aumento progressivo dos recursos administrados pela localidade durante os últimos anos em detrimento de outras localidades, por exemplo, Santafé que cobre uma área de 4.488 hectares (2,7% da cidade) e tem uma população de 126.000 hab., aproximadamente. A diferença de La Candelaria, Santafé tinha um orçamento em 2005 de 17.258 milhões que aumentou em 2009 para 19.952 milhões, mas que em 2010 diminuiu ostensivelmente ficando em 15.700 milhões. Tomado da internet em: http://www.semana.com/documents/Doc-1270_200674.pdf; http://camara.ccb.org.co/documentos/8928_inversion_publica_calidad_de_vida_candelaria_2011.pdf e http://camara.ccb.org.co/documentos/8940_inversion_publica_calidad_de_vida_santafe_2011.pdf, acesso em 10 de outubro de 2012.

Foto 3. Bairro Egípto-Setor de La Candelaria.

A imagem corresponde à parte baixa do bairro Egípto (La Candelaria). Percebe-se que a maioria das fachadas das casas conservam suas características antigas: portões de madeira-de-lei com marcos de pedra; janelas de madeira com varandas, telhados de barro. Porém, observa-se, também, que algumas das casas têm sido reformadas para a construção de garagens e lojas de comércio de alto padrão. Foto tomada pela autora em 2007.

Foto 4. Bairro Egipto (Parte Alta)

A Imagem mostra a paisagem característica de uma das ruelas do bairro Egipto. Seu traçado é sinuoso seguindo a inclinação do terreno, enquanto a estreiteza impede o trânsito veicular dificultando o acesso e a mobilidade na área. A proximidade entre as casas favorece o convívio entre os habitantes, contudo, compromete a privacidade. Em comparação com outras áreas enobrecidas da cidade, existe pouco investimento público em manutenção do espaço público e da limpeza. Foto tomada pela autora em 2007.

As barreiras criadas (tanto de tipo abstrato como material) favorecem o acirramento das características de periferia dos bairros pericentrais da cidade. Um exemplo disto é a violência que se estabelece e prolonga a partir da década de 1980 e que implica o surgimento de diferentes gangues urbanas que lutam pelo controle e domínio territorial²⁶.

²⁶ Exemplo disto, segundo Juan José Amezcua, foi a gangue chamada "Los gasolineros" que originalmente foi organizada para fazer resistência à perseguição da polícia e à limpeza social praticada naquela época e que fazia parte do controle social associado à construção da Avenida Circunvalar, à constituição da localidade de La Candelária e do centro Comunitário Lourdes. Entrevista em 6 de Janeiro de 2010.

Em termos gerais, esta é uma violência que se vive cotidianamente e que, geralmente, afeta consideravelmente à população mais vulnerável como às mulheres, jovens e crianças^{27 28}.

*El Mulato*²⁹, um dos jovens moradores do bairro Egipto ligado ao movimento do hip-hop, nos comenta como, por exemplo, a juventude tem que enfrentar diariamente todo tipo de violência, sobretudo aquela causada pelos traficantes da região que têm dividido a vizinhança em distintas zonas, algumas delas que se tornam intransitáveis³⁰. Segundo a senhora Luz Marina³¹, ativista política da comunidade, a violência doméstica se converte em outro dos males da comunidade. As condições de vida muito difíceis são refletidas nos altos índices desse tipo de violência que se traduzem, por exemplo, na desestruturação antecipada do núcleo familiar (quase sempre por abandono do lar por parte dos homens) e na grande quantidade de gravidezes precoces entre as adolescentes etc.

Nessas condições, como pode sobreviver a população dessas áreas da cidade? A crise social tenta, em certa medida, ser amenizada por meio de diferentes políticas assistencialistas implementadas pelo Estado. É assim que, durante os últimos anos surge o SISBEN (Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales), política de caráter nacional que garante à população mais carente auxílios em saúde,

²⁷ Segundo dados do censo realizado pela própria comunidade do bairro Egipto no ano de 2009, a maioria dos moradores do bairro aparece constituída por mulheres chefes de família, por jovens e, sobretudo, por crianças (250 crianças, aproximadamente).

²⁸ Dados mais recentes, de acordo com a *Encuesta de Calidad de Vida de Bogotá* (2007), revelam que a localidade de Santafé tem os maiores índices de violência e criminalidade da cidade. Em 2007, por exemplo, a taxa de homicídios na localidade chegou a atingir 1,1%, número muito superior à média da cidade que é de 0,4%. Disponível na internet em: <http://www.dane.gov.co>

Não se trata somente de dados estatísticos. A percepção da população a respeito da sua situação de sujeição mostra a violência como um dos fatores que mais limita e condiciona a vida, fato que foi revelado em cada uma das entrevistas realizadas. É a violência do dia-a-dia de um conjunto de indivíduos que se encontram incluídos precariamente no mercado de trabalho: uma minoria que trabalha de maneira temporária em atividades informais como a construção, a alvenaria, a faxina ou as vendas ambulantes e os que padecem de desemprego estrutural que são a grande maioria (sobretudo os mais jovens).

²⁹ Entrevista realizada pela autora em 1 de Fevereiro de 2010.

³⁰ Esses acontecimentos foram mais notórios, sobretudo na década de 1990, contudo, a comunidade conseguiu assinar um pacto de não agressão e alguns bandos decidiram entregar as armas. Apesar disso, ainda o clima de violência continua latente, especialmente entre os adolescentes que, em muitos casos, também são assediados pela polícia. Um exemplo são os bilhetes com ameaças de morte que foram deixados no ano de 2009 nos assentos dos ônibus, nos xérox e debaixo das portas das casas em todos os bairros periféricos de Bogotá e de outras cidades do país. As ameaças estavam dirigidas principalmente contra os jovens, as prostitutas, travestis, vendedores e consumidores de droga, ladrões e homossexuais contra os quais estava dirigido um toque de recolher sob ameaça de morte para a pessoa que descumprisse a ordem. Este fato esteve acompanhado pelas mortes de vários jovens meses atrás em circunstancias estranhas em um fenômeno chamado de limpeza social que não é novo no país. Ver: Fernández e Otero. Panfletos y Limpieza Social. Efectos mortales y no mortales. In: *Revista Cien Dias*, No. 67. Bogotá: CINEP, 2009. Disponível na internet em: <http://www.cinep.org.co/node/722>.

³¹ Entrevista realizada pela autora em 12 de Fevereiro de 2010.

educação, moradia e nutrição. Em nível local as políticas sociais estão focadas em aspectos como alimentação (*Comedores Comunitarios*), educação e assistência social para as populações mais vulneráveis como as mulheres, crianças e idosos.

Contudo, respeito ao bairro *Egipto* e aos bairros vizinhos de *Belém* e *El Guavio*, podemos ver como a Igreja exerce, ainda, um papel fundamental como entidade de assistência social e de congregação da comunidade. Na entrevista concedida pelo pároco da igreja do bairro este fato é evidente. Primeiramente, mais do que pároco, o Padre diz ser *administrador paroquial*. De maneira tradicional, a cargo da paróquia tem ficado o funcionamento, tanto de várias creches que albergam aproximadamente 400 crianças, como de um asilo que alberga 15 anciãos internos e 35 externos. Nos últimos tempos, além disso, a paróquia tem desenvolvido junto à comunidade uma oficina de reciclagem que, de forma direta, beneficia seis famílias do bairro. De outra forma, a paróquia está comprometida com a entrega de 50 mercados mensais para as famílias de menores rendas, mercados que são resultado das diferentes doações realizadas pelos fieis e com atividades como o acompanhamento e ajuda no desenvolvimento da lição de casa das crianças que vão para a escola.

É inegável o poder que desempenha a Igreja nos setores populares da cidade. É um domínio que se manifesta na sua capacidade de controle e organização social. Estes aspectos transluzem, sobretudo, no momento de organização das diferentes festividades religiosas. Neste período, o espaço físico da paróquia do bairro *Egipto* se converte no centro de comando e gerência, pois, é o único lugar onde a comunidade pode ainda se reunir. A igreja, que comumente se encontra fechada, abre as suas portas para receber a grande parte da comunidade que precisa buscar seu sustento econômico nos três dias da festa; e o pároco se converte em uma espécie de mediador entre o estado e a comunidade, organizando as vendas de comidas, buscando os patrocínios, administrando o dinheiro arrecadado resultado do aluguel das barracas, enfim, tomando parte de todas as atividades relacionadas ao evento.

Produção do Espaço e Programação da Cotidianidade

A partir do movimento dialético e contraditório de implosão/explosão da cidade é possível entender que a produção capitalista da cidade significa a sua destruição e construção simultâneas. Como consequência dessa dinâmica, nos deparamos frente à queda dos referenciais urbanos que provoca a perda da identidade com os lugares da experiência vivida: é um processo permanente de desenraizamento que diz respeito à decomposição das relações sociais. Essa decomposição implica, entretanto, uma transformação da vida prática e social em que novas relações são produzidas ao tempo que relações tradicionais de produção e de propriedade continuam intactas.

A mutação do espaço faz parte do processo de modernização da sociedade que envolve a consolidação do poder do Estado e a extensão e generalização do mundo da mercadoria onde a troca e o valor de troca tendem a se impor sobre o uso e o valor de uso. Nesse contexto, as cidades modernas deixam de ser o lugar por excelência da reunião, do encontro, da festa e tendem, de maneira progressiva, a se converter no espaço da troca, da produção de mercadorias e do consumo (incluindo aqui o próprio espaço). Por consumo se entende àquele que é programado, dirigido, amparado em uma suposta liberdade de escolha e que aparece, segundo Alves (1992, p. 22), “acompanhado pela tendência à reprivatização da vida privada onde as pessoas passam a pensar individualmente, consomem para ter satisfação própria e consomem o que todo mundo consome ou deve/tem que consumir”.

Um dos maiores paradoxos do século XX, segundo Lefebvre é que a economia capitalista tomou a forma aparente de uma economia da fruição. Na verdade o que o capitalismo dissimula é uma economia do poder onde a fruição aparece organizada, dirigida e esmigalhada e, por consequência, esta limitada em quantidade e qualidade. Em termos gerais, essa economia “suscita contraditoriamente as necessidades e os desejos múltiplos em que uns são possíveis e os outros insatisfeitos. A satisfação conserva um caráter acidental e contingente. É uma oportunidade, uma pechincha, um acaso feliz” (Lefebvre, 1961, p. 43). As necessidades aparecem como urgentes, quanto aos desejos, eles têm um caráter deferido.

Para a sua sobrevivência o homem tem precisado satisfazer necessidades básicas como a habitação, o vestido, a alimentação, o sexo, a fruição etc. Contudo, com a instauração do (Neo) Capitalismo são promovidas e estimuladas novas necessidades de caráter contingente, especialmente, por meio da publicidade transmitida pelos meios massivos de comunicação. Para Lefebvre (1961, p. 92), a satisfação de necessidades contingentes pelos objetos exteriores e contingentes define uma das facetas da vida privada. As necessidades gerais se individualizam e devêm desejos disto ou daquilo enquanto as satisfações se convertem em ventura. Neste caso, a vida privada ou reprivatizada se torna o lugar e laço dessas necessidades e satisfações desunidas.

A reprivatização significa o recolhimento dos indivíduos na vida de família, ou seja, na sua vida privada. A família, por sua parte, torna-se nuclear. Está isolada e presa em seu lugar de habitação ao tempo que, contraditoriamente, extravia a sua intimidade. Desta maneira, a vida privada tende a se confundir e se perder em uma mescla confusa e desordenada de ruídos e informações exteriores, conforme Lefebvre (1975, p. 180), “converte-se dramaticamente em “vida privada” no sentido mais duro da expressão, quer dizer, privação e frustração toleradas graças a uma espécie de embotamento do ser social humano”.

É apenas claro que o processo de reprivatização aparece amparado sobre as técnicas, sobretudo daquelas como a rádio e a televisão que abrem a vida privada sobre a vida social e política, sobre a história e sobre o conhecimento. De acordo com Lefebvre (1961) esse recolhimento sobre si da consciência e da vida privada acompanha a mundialização da vida e da consciência a qual, ao mesmo tempo, completa-se sobre o modo do recolhimento. Por meio da televisão, por exemplo, o homem privado assiste o mundo, contempla-o e dessa forma, mundializa-se, mas como puro e simples espectador. É fato que, neste processo todo, aquele homem é capaz de apreender todo tipo de informações, no entanto, está longe do verdadeiro conhecimento, do poder sobre as coisas e da participação real nos acontecimentos.

A cotidianidade se consolida como vida privada englobando aquilo que diz respeito a essa vida e a desborda: o trabalho, a sociabilidade, os lazeres, a cultura etc. Para Lefebvre esta seria o principal produto da sociedade de consumo dirigido que busca se sustentar apelando à racionalização do consumo em lugar da produção. Assim, passamos “de uma antiga cultura fundada na limitação das necessidades, na <<economia>> e na organização da

escassez a uma nova cultura baseada na abundância da produção e a amplitude do consumo”. Este processo só se resolve por meio uma crise generalizada na qual são priorizadas as necessidades individuais sobre as sociais e onde a ideologia do consumo adquire sua máxima expressão. Contudo, “não é o consumidor, nem ainda o objeto consumido, o que importa nesta imaginária; é a representação do consumidor e do ato de consumir convertido em arte de consumir” (Lefebvre, 1972b, p. 74).

Segundo Lefebvre, é na segunda metade do século XX que se evidencia já a organização e estruturação da vida cotidiana por meio do consumo. A partir dessa época, a cotidianidade é estrategicamente concebida para servir a instituições “superiores” tais como o Estado, a Igreja e o Mercado que passam a organizar e regular a vida das pessoas pela administração racional do tempo de trabalho, de família, de ócio etc. É assim como ela já não coincide mais com a práxis, pois aparece dispersa nessas atividades de tipo parcial. No limite, segundo o próprio autor, este movimento se pode analisar como uma tendência à programação da cotidianidade que só é possível por meio da produção do espaço.

A administração do tempo implica necessariamente a racionalização do espaço. Na cidade atual significa a adaptação do marco urbano às exigências capitalistas de produção e reprodução. Nestas condições, a cidade se produz e se gerencia como empresa. Para Lefebvre (1978, p. 97):

...figura no planejamento como engrenagem; converte-se em dispositivo material, capaz de organizar a produção, controlar a vida cotidiana dos produtores e o consumo dos produtos. Relegada ao rango de meio, estende a programação do lado dos consumidores e do consumo; serve para regular, ajustar a produção de mercadorias e a destruição dos produtos pela atividade devoradora denominada <<consumo>>.

A cidade é definida estrategicamente conforme a racionalidade produtivista da empresa capitalista. É organizada e classificada de acordo a funções como a troca, a circulação, o trabalho, o ócio etc. Nestes termos, acaba por ser constituída em retalhos e limitada a uma sobreposição de elementos, funções e espaços que aparecem estreitamente subordinados aos centros de decisão. Para isso acontecer é necessária a institucionalização de um urbanismo cientificista que se encarrega da ordenação planejada do território e produz o espaço homogêneo, separando, isolando, segregando. A diversidade se perde à primeira vista, pois o planejamento tende a abolir as diferenças já que reduz tudo à

monotonia serial das construções, tratem-se dos conjuntos habitacionais, dos imóveis ou dos centros comerciais (*shoppings centers*) etc., que aparecem demarcados e recortados pelas grandes e modernas autopistas.

A disposição funcional do espaço delimita a prática social. A centralização na cidade do poder econômico e político significa o estabelecimento de um espaço coercitivo e repressivo que se ajuste às exigências do capital. É o espaço da não apropriação, limitado à troca e circulação de mercadorias, pessoas e informação. É esse o modelo de cidade em que as principais atividades econômicas buscam ser concentradas em certos espaços, especialmente nas regiões centrais, enquanto a habitação é disposta nas áreas suburbanas. Em consequência, o transporte privado (o carro) aparece como necessidade urgente para a locomoção, pois, além disso, o transporte público recebe poucos incentivos do Estado o que o torna quantitativa e qualitativamente precário.

Em cada um dos níveis da realidade o uso do espaço se pauta de maneira diversa. No plano do concebido o espaço é restringido ao tempo ideal de trânsito (mínimo) entre um lugar e outro, seguindo o preceito de que, *time is money*. Neste caso, o espaço se reduz ao tempo e se regula de acordo com o tempo do trabalho produtivo. A partir desse tempo, o espaço se funcionaliza ao extremo, pois a mobilidade tem que ser garantida sob as condições de velocidade e eficiência. Conforme Lefebvre (1961, p. 54), este se pode considerar como o tempo linear que, apesar de sua continuidade absoluta, aparece fragmentado

em tempos parciais destinados a isto ou àquilo, segundo um programa abstrato em relação ao tempo [...]. A técnica que parcela o tempo produz assim o gesto repetitivo, não integrado e sempre não integrável em um ritmo: gestos do trabalho parcelar, atos que começam sem importar em qual instante e cessam sem importar em qual outro).

O tempo cíclico, por sua parte, aparece ligado aos ritmos naturais e cósmicos. O comportamento dos astros ou das constelações, do sol e/ou da lua dirige o desenrolar da vida em períodos de dias, semanas e/ou estações. O homem através de uma observação milenar dos elementos da natureza conseguiu distinguir esses ciclos e elaborou diversos calendários tentando regular os seus próprios ritmos. O tempo cíclico predominou durante muito tempo até a instauração da sociedade industrial moderna quando o tempo abstrato começa comandar sobre a vida cotidiana. Todavia, no caso do camponês, de acordo com

Lefebvre (1961), sua vida aparece subordinada ainda ao tempo da natureza que é o que define não somente o desenvolvimento do tempo de trabalho dentro da lavoura: semeada, colheita, vindima, hibernação etc., senão o desdobramento da própria vida social individual que, passando por diferentes etapas: juventude, casamento, maturidade, velhice, começa com o nascimento e termina no funeral. Para ele o cotidiano se apresenta como um todo orgânico, em vias de dissolução, mas estável. Neste caso excepcional não existem as separações entre a infância e a idade adulta, a família e a comunidade, o trabalho e o lazer. A vida dele se resolve toda dentro dos limites da comarca, ambiente que desde a infância lhe outorga um status preciso e sólido, além do reconhecimento de seu ser social que o define e o limita ao mesmo tempo.

Em termos gerais, o espaço vivido desse camponês revela ainda o escasso desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho o que reflete a complementaridade de todos os momentos da vida (social, familiar, individual). A própria moradia do camponês está a meio caminho entre a oca indígena onde as divisões espaciais estão dadas por um código mítico tradicional e a habitação burguesa onde se estabelece uma individualização dos aposentos visando à privacidade. Disso resulta uma habitação singela de um piso só com um ou dois quartos e uma área social que, geralmente, está associada à cozinha. Logo em seguida, encontra-se o pomar e a horta. Os jardins não se constituem em uma área separada da casa, semeados nos vasos, eles ficam em todos os cantos, rodeando-a: embelezando-a. Posteriormente aparece a roça que congrega os vários cultivos, muitos dos quais crescem à sombra dos outros e servem para fazer controle biológico. Finalmente vêm as áreas de pastagens comuns e de congregação da comunidade.

Quando existe algum grau de concentração populacional como no caso de um pequeno povoado (na Colômbia, *caserío*), trata-se de uma aglomeração urbana simples, local onde se exercem funções elementares de tipo eclesiástico, econômico (comercial) e de controle ou dominação pessoal/social. Assim aparece a capela (ponto de referência principal), o cemitério, o entreposto, a escola etc. É claro que tais funções estão submetidas a uma jurisdição maior que geralmente coincide com uma área urbana mais complexa em termos funcionais e com maior poder econômico e político (na Colômbia, *corregimiento*). O que nos interessa, entretanto, é sinalizar que no exemplo do espaço de vida do camponês não existe uma separação marcada entre o público e o privado o que se vê, sobretudo nos

momentos das festividades, durante o quais os recintos familiares (privados) se abrem para receber os folguedos-novenas, cantos, rezas.

É importante desatacar como os ritmos e os ciclos têm resistido ao desenvolvimento da cidade grande e da vida urbana, pois grande parte da vida biológica e psicológica e grande parte da vida social ficam comprometidas dentro deles. Destarte o sono, a fome, o sexo, segundo Lefebvre, (1961, p. 54), “não se libertam ainda dos costumes, das tradições ligadas ao tempo cíclico. Por outra parte, a libertação passa, parece ser por um período sempre difícil: pela antinatureza, pela abstração vivida”.

No plano do cotidiano o tempo cíclico e os ritmos ligados à natureza subsistem mesmo que quebrados e dispersos, porque submetidos ao tempo linear. O cotidiano passaria a ser, de acordo com o próprio Lefebvre (1972b), o que concerne à rotina, aos gestos repetitivos dentro e fora do trabalho, movimentos mecânicos que se desenvolvem em uma temporalidade específica, contabilizada em horas, dias, semanas, meses, anos. Neste sentido, o cotidiano seria uma mescla entre repetições lineares e repetições cíclicas, tempo da natureza e tempo da racionalidade industrial etc.

De outro lado aparece o operário que em contraste ao camponês, encontra-se dividido, em conflito permanente consigo mesmo. Conforme Lefebvre (1961), ele conhece a insegurança desde a infância, a dependência, a vida mal organizada porque a previsão racional é difícil dentro de uma família operaria que passa a depender completamente de um emprego mal pago e a temer pela possibilidade de ficar desempregado. Aliás, ele fica cindido entre o trabalho e a sua vida familiar, ambientes que contrastam de forma bastante dolorosa, pois o operário terá que se afirmar por completo no e pelo trabalho adquirindo novas dependências. Em termos gerais, para Lefebvre, (1961, p. 56), ele terá de adquirir novas responsabilidades:

ficar ou se recolher na norma social, fundar uma família e aceitar uma dupla dependência, pessoal e social. Na empresa, o jovem operário se vê preso pelo tempo linear e fragmentado, aquele da produção e da técnica. Na vida de família, ele reencontrará os tempos cíclicos, biológicos, fisiológicos e sociais. Uma coisa permite resistir à outra e compensar a outra, mas o acordo será difícil, em todo caso, problemático.

O operário vive o seu espaço de maneira fragmentária. Como o espaço é precioso na cidade, é comum que resida em conjuntos habitacionais onde as moradias parecem caixas

para morar empilhadas umas acima das outras. Cada uma dessas caixas é construída extremadamente dividida e funcionalizada: entre a área dos dormitórios e a área social aparece, então, a cozinha, o banheiro, a sacada etc. Nesse meio hostil dos conjuntos habitacionais que reúne diversidade de famílias, pessoas e interesses, a intimidade se perde em face de uma pseudoprivacidade. Diferentemente da mansão aristocrática, que é construída com o intuito de embelezar a paisagem, a habitação do operário, tentando seguir um molde aburguesado, é adornada principalmente no seu interior como uma forma de autossatisfação dos seus próprios moradores.

O operário está dividido entre o lugar de trabalho, de moradia e de lazer. Geralmente trabalha nos lugares centrais da cidade, mora nas periferias e se diverte aqui ou acolá, dependendo da sua disponibilidade de tempo e de dinheiro. Sua cotidianidade aparece claramente planeada e programada. Todo dia se vê preso nos imensos congestionamentos, seja indo ou voltando do trabalho, pois a frota de automóveis que circula pelas cidades aumenta significativamente a cada ano, ao passo que o transporte público é precarizado. Após um dia eterno fora, dividido entre o trabalho e o tempo forçado no trânsito, o operário chega a casa tarde à noite, esgotado e, no entanto, com obrigações familiares por cumprir. O caso da mulher operária é mais penoso, já que, aliás, tem que se ocupar das tarefas domésticas, cuidar dos filhos, atender o marido etc.

Quanto ao tempo livre do operário, ele aparece restringido aos fins de semanas ou aos dias feriados. Nestes períodos, extremamente cansado, ele fica em casa assistindo televisão ou, então, frequentando o círculo familiar ou de amigos. É assim que, de acordo às dificuldades econômicas e de locomoção, o tempo livre fica circunscrito (exilado) a um espaço reduzido da cidade que, geralmente, coincide com o bairro ou região de moradia. O tempo e o espaço do operário se encontram extremamente limitados.

Podemos tomar os exemplos do camponês e do operário como casos tipo, contudo diante da crise atual do trabalho, da cidade e do urbano como analisar a persistência dos ritmos biológicos, fisiológicos, sociais? Segundo Lefebvre, (1961), a resposta estaria no estudo da cotidianidade, pois este seria o lugar onde as interferências do tempo linear sobre o tempo cíclico apareceriam de maneira mais latente. A cotidianidade como o âmbito no qual se organiza e regula a vida privada, quer dizer, em que há uma administração estratégica do tempo que é dividido em tempo de trabalho, de família (social) e de lazer,

constitui-se no nível onde as necessidades induzidas irrompem sobre os tempos rítmicos e naturais. A administração do dinheiro (salário), por exemplo, estabelece uns ritmos artificiais que se sobrepõem e perturbam os ritmos naturais do indivíduo. Portanto, já não se pode prever e organizar a vida em longo prazo. No caso do crédito esta situação é mais patente. De acordo com Lefebvre (1961, p. 59), tanto o dinheiro, quanto o crédito, terminam por se converter em

...um abatimento para a maior parte das pessoas assim obrigadas a se estabelecer em uma temporalidade racional e abstrata [...]. Elas não dormem mais. Elas só querem que aquilo termine. Esse tempo linear, abstrato e ao longo prazo consegue quebrar seus ritmos.

O mesmo pode ser pensado em relação à técnica e à tecnicidade. A programação televisiva, por exemplo, tenciona organizar o cotidiano do indivíduo segundo uma rotina cuidadosamente planejada que inclui a apresentação sequencial de noticiários, programas esportivos, telenovelas, *talk shows* etc., que, intercalados pelos anúncios comerciais, são reproduzidos em ciclos regulares que se repetem diária ou semanalmente. Desta maneira, é por meio desse meio audiovisual que se cria o hábito de assistir continuamente esse ou aquele programa todos os dias e no mesmo horário. Aliás, no caso de alguns programas como as telenovelas, o espectador pode ficar tão preso à trama, que essa condição tende a se reforçar.

De forma geral, poder-se-ia falar de uma supraorganização do tempo individual que, para Lefebvre (1972b), aparece já dividido entre o tempo obrigatório (tempo do trabalho profissional), o tempo livre (tempo do ócio) e, o tempo forçado (tempo de diferentes exigências fora do trabalho: transportes, gestões, formalidades). Este último aumentando mais rapidamente que o tempo do ócio. Esta é talvez a maior das contradições da sociedade moderna, sociedade que se proclama como altamente técnica e tecnológica. É verdade que a técnica tem invadido progressivamente a vida cotidiana, contudo ela não tem sido capaz de garantir uma melhora das suas próprias condições de penúria e limitação, ao contrário parece aguça-las. Apesar do seu rápido e crescente desenvolvimento, com o advento das utilidades domésticas como, por exemplo, a máquina de lavar, a vida cotidiana (sobretudo no caso da mulher) não tem sido menos penosa, pelo contrário, o tédio a tem invadido até

fazê-la quase insuportável. E é que, conforme Lefebvre, (1972b), a realidade cotidiana só se beneficia das migalhas da técnica e os *gadgets* apenas servem para simular a tecnicidade.

Ante a fadiga da vida moderna e o tédio instaurado de pleno dentro do cotidiano, ao sujeito resta procurar irremediavelmente a diversão, a distração, a distensão. Para isso foram estabelecidos e institucionalizados os dias de descanso, as férias. E é que os habitantes urbanos insatisfeitos com o ritmo acelerado das metrópoles, com o bulício, a poluição etc., buscam a todo custo um escape, uma fuga; situação que acontece esporadicamente e que implica a disposição de lugares turísticos que dependem de uma demanda sazonal de população. De um lado, quando se trata dos fins de semanas ou os dias feriados, lugares próximos à metrópole são acondicionados como espaços de descanso e de divertimento. Pelo outro, no caso das férias prolongadas de metade ou de fim de ano são promovidos lugares mais “exóticos” que implicam roteiros mais complexos e dispendiosos.

A programação do tempo de descanso se vê sustentada no surgimento da indústria do turismo e do lazer que é constituída hoje como um dos setores mais lucrativos da economia. O desenvolvimento do lazer programado implica a produção do espaço em escala mundial garantia, segundo Lefebvre (1979), da reprodução das relações de produção. Os espaços de lazer, de modo geral, convertem-se em lugares de especulações desmedidas que aparecem amparadas pelo próprio poder do Estado o que faz com que esses espaços sejam produzidos fortemente hierarquizados (do público ao privado).

Além do mais, o espaço do lazer é um espaço onde predomina a lógica do visual ou da visualização. De acordo com Lefebvre (1979, p. 96), é assim retalhado e vendido aos que fogem do aborrecimento e da agitação da cidade:

férias, exílio, refúgio, este espaço reduz-se a propriedades visuais que depressa perde [...]. Os lazes entram assim na *divisão do trabalho social*, não só porque o lazer permite a recuperação da força de trabalho, mas também porque passa a haver uma indústria dos lazes, uma vasta comercialização dos espaços *especializados*, uma divisão do trabalho social projetada no território, e que entra na planificação global. De onde um novo perfil do país, uma nova face e novas paisagens.

A implantação e desenvolvimento do turismo como um setor que chega a sustentar em grande parte às economias locais em crise implica a produção de novos espaços especializados em atividades como o comércio a cultura, o esporte e o entretenimento.

Desta forma, organiza-se um turismo de tipo cultural, que de acordo com Harvey (2005), estaria alavancado pelas parcerias de tipo público-privado que constantemente estão promovendo e investindo pesado na produção de festivais e eventos culturais e artísticos os quais buscam frear a estagnação econômica nas cidades interioranas além de ajudar a criar um clima de solidariedade nas comunidades (de maneira ideológica).

No caso específico dos espaços urbanos, a renovação dos centros demanda seu acondicionamento como lugares de cultura e de lazer o que muitas vezes se faz mediante a produção e a reprodução de signos que evocam o passado e as heranças da cidade histórica. São espaços que por serem especializados em uma única atividade tem perdido suas características polifuncionais e polivalentes e tendem a aparecer fragmentados e esvaziados da prática social. Conforme Lefebvre (1978, p. 124-125), essa cidade histórica modificada:

...não conserva já nada da serie coerente de prescrições, de um emprego do tempo vinculado a símbolos, a um estilo. Esse texto se distancia. Reviste as aparências de um documento, de uma exposição, de um museu. A cidade historicamente formada deixa de ser vivida, apreendida praticamente e fica só como um objeto de consumo cultural para turistas e para o esteticismo, ávidos de espetáculos e do pitoresco.

A (re)produção deste tipo de centralidades implica não só a sua transformação arquitetônica, urbanística e paisagística que se faz por meio do embelezamento superficial das fachadas, dos espaços públicos como avenidas, praças, orlas etc., como também está relacionada com a produção de uma iconografia que represente comercialmente o significado da cidade histórica. É a produção do espaço através do *marketing* e da publicidade. Em Bogotá, por exemplo, vemos como o setor de *La Candelaria* é promovido como o local original de nascimento da cidade, pois foi ai que os espanhóis definiram os primeiros traçados urbanos; dispuseram espacialmente o terreno subdividindo-o em solares e; seguindo uma ordem ortogonal, constituíram as primeiras edificações nas quais se estabeleciam as principais instituições e residências. Assim foi definida a praça principal que foi contornada pela igreja, o *cabildo* (instituição política colonial), a cadeia etc. A praça principal, ao mesmo tempo marco zero da cidade, assumiu diversas funções, como núcleo social, político e econômico, pois ai se reuniam as diferentes camadas da população durante os dias cívicos, de mercado, de festa etc.

A cidade histórica percebida e vivida como lugar das múltiplas opções contrasta fortemente com a cidade atual objeto das políticas de renovação urbana. Nessa cidade o centro tenciona ser o local de concentração do poder econômico e político, ao passo que, em seus contornos, são estabelecidas grandes áreas periféricas fortemente hierarquizadas e completamente dependentes desse centro. O fato de ser reconstituído como a centralidade principal da cidade além das características que o identificam a história, costumes e tradições de certa época fazem do centro um lugar atrativo para moradia, turismo e lazer programados, sobretudo, de parte das elites ilustradas e das classes médias. Assim, de acordo com Lefebvre (1972b), o urbano e a cidade correriam o risco de se converterem na riqueza suprema dos privilegiados, no bem superior de consumo que confere certo sentido a este consumo.

Contudo, a programação do tempo de lazer como modalidade de consumo e a exploração do ócio não são suficientes para explicar a retomada dos centros das cidades antigas. Segundo o próprio Lefebvre (1972b, p.99), há outras coisas: “a nostalgia, a ruptura do cotidiano, o abandono da modernidade e do espetáculo de si mesma que ela oferece a si mesma, o recurso ao passado”. O passado como momento do contato mais íntimo do homem com a natureza, perceber-se-ia como uma época de simplicidades, de satisfações e, portanto, de melhor qualidade de vida. Nessas circunstâncias o passado tende a se reproduzir como mito. Essas razões são suficientes para que as camadas mais abastadas da sociedade (sobretudo aquelas mais aburguesadas) terminem por admirar e investir em objetos antigos, artesanatos e, hoje também, em produtos “ecologicamente corretos”.

Nestas condições nos deparamos frente à crise mundial da cidade e do urbano já anunciadas por Lefebvre (1978) e confirmadas em vistas por um lado, da extensão indeterminada de um tecido urbano esfacelado e, pelo outro, do ocaso de uma sociabilidade em vias de decomposição. Nas cidades dos países periféricos vemos como há uma pressão inquietante na relação entre centro e periferia. Assim, constitui-se um centro que concentra e representa o poder econômico e político e, portanto, impõe condições repressivas-coercitivas, ao mesmo tempo em que, as periferias estalam em forma de favelas, ou loteamentos irregulares (Comunas e bairros “Piratas”, na Colômbia).

Nessas condições, as características de diversidade que frequentemente caracterizavam o centro da cidade tendem a se extraviar em meio à monotonia

(homogeneidade) que, de forma progressiva, aponta para o desaparecimento até da espontaneidade vital. Destarte, o unifuncional vai tomando conta do polimultifuncional e do transfuncional: é o caso dos monumentos, que tendem a ser assaltados em seus conteúdos simbólicos³². Acompanhando esse movimento, vemos como lugares de encontro e de vida coletiva localizados no núcleo antigo, como o café, o mercado, o comércio etc. tendem a desaparecer sendo substituídos por pequenos centros comerciais ou *shoppings centers*, capazes de concentrar as funções de troca em um único lugar. O que vemos, desta forma é “o urbano desgarrado da sua base morfológica já em ruínas” (Lefebvre, 1978, 102).

No centro de Bogotá observamos como, aos poucos, os tradicionais cafés e as *tiendas* de bairro³³ paulatinamente vão cedendo lugar, por um lado, aos pontos de venda de café filiais de reconhecidas firmas multinacionais e, pelo outro, aos pequenos e médios supermercados. O mercado de acontecer semanal ou a praça de mercado passam por processos de institucionalização e normatização de tal modo que terminam, ora reductos do comércio de produtos locais; ora objeto da privatização e da renovação urbana e, em consequência, do turismo. As igrejas (*Santa Clara, El Carmen, San Agustín, Las Aguas*, entre outras), que durante muito tempo foram lugares tradicionais de reunião dos habitantes locais, vão fechando suas portas, pois não tem população suficiente para atender. Muitas delas vão perdendo suas características transfuncionais sendo convertidas em museus e/ou em lugares celebração religiosa de tipo ocasional.

A “museificação” e “patrimonialização” do centro antigo são fenômenos praticamente irreversíveis. Percorrendo os antigos bairros de *La Candelaria* vemos como até as antigas casas coloniais convertidas em *inquilinos*³⁴ foram transformadas em museus, teatros e centros ou institutos de tipo cultural. No próprio núcleo do bairro foi constituída uma área de vários quarteirões que se denominou como *Manzana Cultural* onde foram localizados uma biblioteca, vários museus e centros culturais. É desta maneira, como

³² O transfuncional é definido por Lefebvre como aquilo que ultrapassa o funcionalismo, superando-o. No caso dos monumentos das cidades históricas, Lefebvre (1978, p. 130), lembra que estes possuem funções muito complexas que mesmo o conceito de função não consegue esgotá-las. “Relembra e evoca. Faz presentes um presente e um futuro. São a memória da cidade e seu cimento. Unem e reúnem: catedral, palácio, teatros, edifícios diversos. Os símbolos os recobrem; símbolos geralmente mal compreendidos, que se diluem de geração em geração, porém tão ricos que a percepção denominada ‘estética’ só atinge geralmente a sombra dos simbolismos”.

³³ No Brasil, conhecidas como quitandas.

³⁴ No Brasil, denominados como cortiços.

acompanhando de perto o desenvolvimento daquelas atividades tradicionais de tipo institucional e governamental, novas atividades relativas ao turismo e ao lazer vão tomando conta do centro de maneira progressiva.

Segundo as palavras de Davis esse processo é o que pode ser denominado como “cultura empresarial” e tem por objetivo atingir a valorização da propriedade imobiliária. Este fenômeno já foi explicitado, pelo próprio Davis (1993) na sua análise da ascensão de *Los Angeles* como cidade do empreendedorismo cultural; por Harvey (2006), na consideração da luta pelo capital simbólico coletivo e a geração de renda de monopólio em cidades como Barcelona e, por Yúdice (2004), na sua exposição sobre a revitalização de Bilbao.

Como tínhamos anotado na dissertação de mestrado, sob o patrocínio do Estado em parceria com instituições privadas, museus, bibliotecas, centros culturais, ou, até mesmo, a montagem de exposições artísticas de abrangência internacional, convertem-se em novas frentes de especulação que atraem a atenção dos incorporadores imobiliários. Em Bogotá, especificamente no Centro Histórico: “estaria acontecendo algo similar: a cultura, as artes, a educação e o espetáculo tornar-se-iam estratégias privilegiadas para a reprodução capitalista e a inserção da cidade no plano mundial” (Lozano, 2008, p. 145)³⁵.

A denominada renovação urbana determina uma transformação gradual das funções tradicionais desenvolvidas no centro. É assim que às funções religiosa, lúdica, de habitação

³⁵ No trabalho de mestrado (Lozano, 2008), pudemos analisar que a incorporação da questão cultural como peça fundamental de desenvolvimento urbano em Bogotá vem sendo apoiada pelo estabelecimento de uma legislação que promove o desenvolvimento cultural mediante a criação de novas entidades ligadas à cultura, às artes, à recreação e ao lazer. Em escala nacional a dinâmica cultural é alicerçada mediante o estabelecimento do *Ministerio de Cultura* e em escala local, do *Sistema Distrital de Cultura*, coordenado pelo *Instituto Distrital de Cultura y Turismo (IDCT)*. Estas instituições seriam as encarregadas, em primeiro lugar, da concretização de uma reforma tributária cuja finalidade é atrair investimentos privados, buscando beneficiar diretamente as atividades vinculadas à cultura, às artes e ao espetáculo. Em segundo lugar, da criação de um sistema de comunicação que tem por objetivos: compilar, produzir e difundir informação relacionada às atividades e processos culturais da cidade. E, em terceiro lugar, da organização das diferentes áreas e atividades do campo cultural, artístico e de patrimônio por meio da construção, renovação e da descentralização da infraestrutura cultural e da desconcentração da gestão, produção e apropriação cultural que historicamente tem estado comandada pelas classes de maiores rendas da cidade (IDCT, 2005). Contudo, como bem pudemos explicar, na prática o que se vê é o contrario: a reconcentração da atividade cultural em Bogotá e, especificamente, na região central da cidade. E é que, tanto a gestão cultural, como as atividades culturais mais importantes relacionadas à alta cultura, tendem a se estabelecer no núcleo histórico devido às leis específicas de zoneamento que regulam a ocupação do solo nesta área. Essa dinâmica é determinada pelo próprio Estado que cria incentivos em matéria tributária para as atividades que vierem a ser estabelecidas nesta área da cidade. No referente ao uso do solo, por exemplo, ao mesmo tempo em que as leis determinam que os imóveis destinados ao desenvolvimento de atividades culturais no centro serão geradores de direitos de edificação em outras áreas da cidade; define-se uma legislação tributária flexível na qual se eximem de pagar imposto de renda aos imóveis que sejam reconhecidos como de patrimônio histórico, artístico ou arquitetônico.

etc., se superpõem a troca, a circulação (administração racional do espaço/tempo), o controle e domínio social, o ócio etc. Por uma parte, como já tínhamos assinalado, casarões antigos são reconstituídos internamente como hotéis, albergues, restaurantes gourmets e discotecas, aproveitando os resquícios da arquitetura de origem colonial ou republicano em suas fachadas. Seguindo essa dinâmica até um antigo convento é transformado em lugar de habitações luxuosas para a população endinheirada que atualmente migra para o centro. Por outra parte, espaços públicos tradicionais de reunião e de encontro são reconstruídos ou remodelados, em termos gerais, endurecidos, precisamente para controlar a permanência e a passagem dos usuários ou frequentadores.

Novas paisagens emergem desse processo de reconstituição do núcleo antigo. Às edificações institucionais de arquitetura moderna como o *Palacio de Justicia* ou de origem republicana como o *Capitolio Nacional* ou a *Alcaldia Mayor de Bogotá* que aparecem flanqueados por construções de origem colonial, geralmente casarões onde morava a elite bogotana dessa época, imbricam-se prédios mais novos que albergam todo tipo de atividades desde a comercial, institucional (política), habitacional, cultural, até a educativa etc. Essa composição urbanística aparece interligada por diferentes vias de acesso que foram construídas durante as últimas décadas e cuja função foi a delimitação e o fracionamento da área central antiga. Aliás, como resultado disso, a cidade histórica tende a se fragmentar espacialmente com a intenção de responder a uma função específica. Para Lefebvre (1978, p. 98), este tipo de organização espacial, em zonas e áreas, fica reduzido a uma justaposição sobre o terreno de espaços, funções, elementos. Aqui os setores e as funções aparecem estreitamente subordinados aos centros de decisão. Desta maneira “o urbano é atacado de frente e de través, corroído, roído, perdeu os rasgos e características da obra, da apropriação. Somente as pressões se projetam sobre o terreno em um estado de deslocação permanente”.

Em um princípio, a renovação urbana do centro antigo é um projeto alavancado pelo próprio Estado com apenas um patrocínio sutil do setor privado que entrou a investir maciçamente, sobretudo, durante os últimos anos. Contudo, rapidamente vemos as implicações de tal estratégia: desmoronamento do bairro, sucateamento das relações sociais e de vizinhança, deslocamento forçado das populações tradicionais (*raizales*). O denominado centro histórico se converte em um espaço extremamente normatizado e funcionalizado

que tende à isotopia geométrica porque, sobrecarregado de signos e sinais, nele se perdem as diferenças qualitativas dos lugares e dos instantes. De acordo com Lefebvre (1978, p. 98-99), este é parte de um processo inevitável de dissolução das antigas formas, porém que:

produz o escárnio, a miséria mental e social e a pobreza da vida cotidiana, já que nada há substituído os símbolos, os tempos e os ritmos, os espaços qualificados e diferenciais da cidade tradicional. A sociedade urbana, por dissolução desta cidade, submetida a pressões que não pode suportar, tende a se fundir na organização planejada do território, no <<tecido urbano>> determinado pelas pressões da circulação e por outra parte, em unidades de habitação como setores de pavilhões e <<grandes conjuntos>>. A extensão da cidade produz as periferias; mais tarde, essas periferias engolem o núcleo urbano.

À crise da cidade corresponde a crise da sociedade urbana que se percebe na qualidade das relações sociais que, com o transcurso do tempo, aparecem já sumamente deterioradas. As relações de compadrio, de amizade, de vizinhança tendem a se esfacelar em meio à troca e às relações de troca. Essa decomposição das relações se mostra contraditória levando em conta que em termos absolutos (quantitativos) há uma expansão numérica dos grupos sociais. Em termos relativos (qualitativos), contudo, seguindo a Lefebvre (1961, p. 96), essa expansão só faz acrescentar mais as diferenças no seio desses mesmos grupos, pois “a informação aumenta ao mesmo tempo em que se perdem os contatos diretos. As relações se multiplicam enquanto diminui a intensidade e a autenticidade dessas relações”.

Todavia, a crise da cidade se apresenta sob o ponto de vista da lógica como uma conjuntura meramente econômica cuja solução vai depender diretamente da adoção de uma estratégia estatal (burocrática) de tipo economicista. Eis o recurso à administração planejada do território que propende, entre outros, pela renovação das áreas centrais degradadas onde a tendência à gestão centralizada de atividades e funções, dentre elas, da cultura, somente pode ser um indicio do mal-estar, sua manifestação. E é que, de acordo com Lefebvre (1978), a centralidade cultural corre o risco de se institucionalizar e, portanto, burocratizar. A educação (cultural) atrai, mas não seduz. Ao contrário, é sinônimo de aborrecimento, pois implica práticas localizadas (música, teatro, cine etc.) e não uma centralidade social.

Se a cidade é concebida pelo poder político e econômico como o lócus de atividades suspeitas e delitivas, como o lugar da desordem e da agitação, a centralização implica antes de nada a concentração dos meios de poder e, como consequência, dos aparelhos da coerção e da repressão. É assim que o centro renovado (centro político e de decisões) é constituído como o espaço mais vigiado e normatizado da cidade. Paradoxalmente, uma vez que sua natureza é a de convocar e privilegiar o encontro, a reunião e a concentração de tudo (informações, contatos, iniciativas etc.) e de todos, especialmente dos estranhos, estrangeiros, periféricos, é também o lugar da apropriação via subversão. É, aliás, o lugar do debate, contestação e confronto, pois as capacidades do poder não são onipresentes, contrariamente, sempre fica algum interstício que permite que, pelo menos, momentaneamente, algum lugar seja tomado por meio de movimentos táticos ou contra estratégicos.

No caso de Bogotá, o núcleo antigo como o local representativo do poder econômico e político do país é o espaço por excelência da prática política. É assim como com o intuito de fazer visíveis protestos referentes a direitos, demandas ou prerrogativas, passeatas, marchas e diversos eventos de caráter sociopolítico se organizam para desfilar pela *Avenida Séptima* e convergir na *Plaza de Bolívar*. Durante os últimos anos, este espaço da cidade se converteu também no núcleo de diversas atividades culturais como festas, festivais, shows musicais que são realizados periodicamente. Normalmente são eventos onde se reúnem multidões e que, apesar de serem institucionalizados, tendem a se caracterizar pelo deboche de sentimentos que vão do gozo ao delírio e da dissipação à violência. Contudo, esse tipo espetáculo não restitui o sentido da festa.

As próprias características de desagregação do centro da cidade fazem com que este se converta em um lugar capaz de ser tomado a qualquer momento pelos grupos periféricos da sociedade já que nele, de acordo com Lefebvre (1972b, 155) “a existência imaginária da cidade continua menos fictícia e decepcionante que na periferia; os monumentos, os encontros na rua e as atividades múltiplas, não separadas do prático sensível, apoiam o imaginário”. Para Lefebvre (1974), consequentemente, tanto jardins e parques que simbolizam a natureza ou, mesmo, edificações que simbolizam o poder e o saber são os espaços melhor apropriados. É porque esses lugares desempenham diversas funções que podem ser desviadas por meio do uso diferencial do espaço. Em termos gerais, esses lugares

têm a capacidade de reunir em torno deles às multidões, ora aquelas que precisam reencontrar sua própria natureza, ora aquelas dispostas a desafiar o próprio poder.

O núcleo da cidade, geralmente, é também o centro de consumo de mercadorias e até do próprio espaço. Normalmente é o lugar onde parece predominar o quantitativo sobre o qualitativo, sendo que o quantitativo é o que define estrategicamente as propriedades desse espaço. Por isso as alusões ao centro sempre remetem a dados econômicos, históricos, sociais e culturais que, indicando aglomeração e centralização, qualificam o espaço. E é que o quantitativo também serve para qualificar esse espaço simbólico, pois as próprias multiplicidades fazem dele o ponto de referência. Em termos gerais, é o lugar das oportunidades: lugar de reunião e concentração; de debate, embate e negociação. É onde surgem os conflitos mais marcados pelo uso e apropriação do espaço na cidade.

Para o caso de Bogotá, do ponto de vista da lógica estatal, são as datas de formação desse lugar; a porcentagem do PIB que gera em relação à metrópole; a quantidade de edificações e/ou monumentos histórico-religiosos-institucionais que possui; a quantidade de pessoas que moram nele ou que diariamente o frequentam etc., que definem esse espaço, determinando-o em termos funcionais e outorgando-lhe as particularidades que fazem dele o lugar mais importante da cidade. O qualitativo (sociologicamente falando)³⁶, pelo contrário, o Estado tenta abafa-lo, permitindo-o apenas na evocação dos costumes e das tradições que são produzidos como representações da cidade antiga e comercializados por meio da indústria do turismo e do lazer.

Assim vemos como, no centro antigo de Bogotá e sob determinadas circunstâncias, há a possibilidade de reencontrar exemplos exíguos do que o próprio Lefebvre (1975, p. 165-166) denominou como *apropriação qualitativa do espaço e do tempo*. O que o autor quer apontar com esse conceito é justamente essa “apropriação espontânea, limitada, porém, concreta do espaço e do tempo [...]. É a socialização do espaço individual e, ao mesmo tempo, a individualização do espaço social que se realiza efetiva e simbolicamente”. Na área pericentral ao denominado centro histórico de Bogotá que é onde, não por acaso, estão localizados os bairros populares mais antigos da cidade, o uso diferencial dos

³⁶ Em termos gerais, trata-se da reprodução da vida que se desdobra na práxis a partir dos detalhes mais simples e insignificantes como as palavras, os gestos, os objetos de uso cotidiano etc. Em termos espaciais, significa a constituição de vínculos sociais, determinados muitas vezes por relações de tipo contratual (quantitativo), que permitem produzir a cidade, apropriar-se dela mediante a percepção, o habitar e o uso de um espaço em particular.

espaços/tempos permite esse tipo de apropriação qualitativa, concreta do espaço. A própria constituição sociológica desses bairros diz respeito às condições por meio das quais os habitantes se reconhecem como sendo parte de seu espaço de vida e, conseqüentemente, como se territorializam.

Bairros como *Egipto, El Guavio, El Rocío, Girardot e Lourdes* ao contrário dos que compõem o núcleo antigo, estão habitados majoritariamente por populações comumente periferizadas: crianças, jovens, mulheres de baixa renda (chefe de família) que moram quase sempre em habitações construídas por seus moradores, em condições muito precárias. Esses bairros estão localizados em área de encosta e se caracterizam por uma morfologia intrincada e irregular muito distante dos padrões quadriculados e em ângulos retos dos bairros do núcleo antigo. A diferença dos últimos, os terrenos edificadas são muito menores pressupondo, muitas vezes, construir em altura, resultando em uma heterogeneidade das construções muitas das quais, a primeira vista, aparecem apinhadas uma encima das outras. De forma geral, cada construção é composta de três ou quatro andares, sendo que o espaço edificado de cada laje vai aumentando de tamanho conforme a construção vai ganhando em altura (foto 5). Em consequência, o ambiente construído foge dos padrões da urbanização programada; é complexo, porque imensamente rico em formas, volumes, texturas, cores etc.

O traçado ortogonal dos bairros centrais contrasta notoriamente com a disposição espacial irregular dos bairros pericentrais que foram constituídos, em sua grande maioria, no momento de implosão e explosão de Bogotá (época da denominada modernização). Nestas condições é o mercado o que determina o acesso à terra e, por conseguinte, a estrutura interna dos loteamentos é organizada de maneira ao aproveitamento integral do espaço. Este fenômeno é, sobretudo, evidente nos espaços de uso comum que nas áreas pericentrais, são muito mais reduzidos, pois distribuídos em base a ruas e calçadas muito estreitas.

Nas áreas pericentrais os espaços de reunião e encontro como parques, praças e pracinhas, são praticamente inexistentes. Só restam as calçadas das avenidas *Circunvalar* e *Los Comuneros*, que, como consequência das políticas de espaço público, têm sido recentemente reconstruídas e ampliadas. Em 2009 foi reconstruído o parque *Lourdes* que se consolida como a única área de lazer do setor e que foi acondicionado de uma quadra de

basquete, de uma pista de skate de uma pequena área verde (foto 6). Esse lugar passou a ser uma pequena centralidade, sobretudo, para os jovens dos bairros próximos que antes não tinham espaços definidos (programados) de socialização.

Foto 5. Bairro El Rocío: Habitações construídas por seus moradores.

A Carrera 3ª Este se constitui na ligação dos bairros do Centro Oeste com os bairros do núcleo antigo. A imagem mostra a parte final do parque Lourdes que se destaca pelas calçadas largas que foram reformadas pela administração distrital. As construções pertencem ao bairro El Rocío que surgiu a partir da década de 1970 e apresentam o padrão típico das casas dos bairros populares de Bogotá construídas em loteamentos uniformes a partir dos quais se constrói um apinhado de caixas perfeitamente retangulares cujo material principal é o tijolo cozido. De modo geral, são construções multifamiliares, nas quais nos primeiros andares se desenvolve a função comercial e nos de cima a habitação. Foto tomada por Lina Giraldo Lozano em 2010.

O tipo de arquitetura e de urbanismo espontâneos dos bairros pericentrais da cidade é indicativo da capacidade extraordinária que tem essas populações de se apropriar do espaço. A diferença do espaço planejado dos conjuntos habitacionais, segundo Lefebvre (1975, p. 164) é um espaço maleável, pois, pode-se adequar às tendências e ritmos do

próprio habitante. Assim os próprios indivíduos ou suas famílias têm a capacidade de “modificar, acrescentar, excluir ou superpor ao que tinha sido fornecido o que provém deles mesmos: símbolos, organização”. Nestas condições, seguindo ao próprio autor, o homem habita como poeta porque seu habitar se constitui como sua própria obra. É claro que essa organização (apropriação) denominada muitas vezes e pejorativamente de “desordem” se opõe claramente ao planejamento programado do espaço (dominação) que é rígido e carece de flexibilidade.

A própria constituição singela da arquitetura e do urbanismo espontâneos pode servir como indicativo das condições de penúria em que vivem as populações dos bairros pericentrais de Bogotá. A miséria condiciona suas experiências de vida na metrópole tanto que, historicamente, sua sobrevivência tem dependido em grande dos laços de solidariedade constituídos por meio das relações de compadrio, vizinhança e amizade. Como veremos no capítulo seguinte a disposição dos bairros e das próprias edificações que dependeram em algum momento da realização dos mutirões, dizem respeito à necessidade de um tipo de sociabilidade que, valendo-se de relações extraeconômicas implica, antes de nada, relações de cambio como o crédito.

Lefebvre (1974, p. 430-431) explica que nas favelas, bairros ou ranchos a vida social pode chegar a ser muito mais intensa que nas partes emburguesadas da cidade, pois: “a vida social se traduz na morfologia, mas só persiste se defendendo e atacando através de lutas (formas modernas de lutas de classes). Apesar da miséria, a disposição do espaço –casas, muros, praças –desperta uma admiração inquieta”. Não queremos aqui fazer a apologia da pobreza, mas não se pode negar que nessas condições, a rua chega a ser o lugar por excelência da realização da sociabilidade. Nos bairros pericentrais de Bogotá, por exemplo, é na rua onde comumente se encontram crianças brincando, jovens reunidos nas esquinas conversando ou curtindo a música de moda, vizinhos se cumprimentando ou se encarando etc. A rua também é o lugar dos amigos e familiares que nos finais de semana se reúnem para fazer alguma festinha que pode incluir *asado* (churrasco), baile etc.

Foto 6. Parque Lourdes

A foto mostra o Parque Lourdes reformado em 2010 pela administração distrital e em cujo centro se destaca uma pista de skate decorada com grafiteis que é indicativo de como este lugar tem se tornado importante para a socialização da comunidade do hip-hop. O parque tem também quadras poliesportivas e calçadas que as crianças utilizam para andar de bicicleta. Foto tomada por Lina Giraldo Lozano em 2010.

A praçinha da igreja do bairro Egípto continua a ser o lugar que centraliza o momento mais importante de reunião das populações moradoras dos bairros pericentrais: a festa. Este se constituiu como um espaço multifuncional, pois, historicamente, concentrou, tanto o mercado semanal, como a *Fiesta de Reyes Magos y Epifania*. Contudo com o processo de modernização da cidade que implicou a construção da *Avenida Circunvalar* que dividiu o bairro em duas áreas diferenciadas, o espaço do mercado se perdeu, subsistindo apenas aquele referente à festa que foi aos poucos sendo institucionalizada pelo Estado. Assim as coisas, a cada ano, por volta do feriadão de 6 de janeiro quando se celebra o advento dos reis magos a Egípto, os habitantes dos bairros do setor se vestem de festa por três dias consecutivos.

A praça da igreja passa a ser o lugar da reunião e da afluência de tudo o que abrange à festa: os principais eventos de caráter religioso, cultural e esportivo são realizados nesse lugar e concentram a atenção de todo mundo, ao mesmo tempo em que as ruas vizinhas (incluída aí a Av. *Circunvalar*) são convertidas em espaços para as vendas ambulantes de comidas e bebidas típicas, roupas, objetos de decoração, divertimentos improvisados (bolões) etc. Desta maneira, a festa passa a ser a oportunidade perfeita para os moradores do setor se tomar a *Avenida Circunvalar* e as ruas contíguas que normalmente só funcionariam para o trânsito veicular. As pessoas afluem de maneira massiva para participar ativamente da festa, reúnem-se em diferentes cantos do bairro, dividem conversas afiadas, partilham comes e bebes, dançam, brincam etc. Nestas circunstâncias, é difícil não se contagiar desse ambiente festivo que em meio ao burburinho envolve risadas, músicas em alto volume, cheiros os mais variados etc.

Poder-se-ia dizer que a razão da *Fiesta de Reyes Magos y Epifania* é a simultaneidade e a confluência. Além do mais, ela serve como momento de reconstituição da centralidade abafada pelo poder Estatal, pois, o contexto festivo implica a apropriação do espaço que é usado para a restituição dos encontros em meio à fragmentação e alienação da vida social. Aliás, é o momento propício para a *apropriação integral* do espaço, pois, por meio do uso os habitantes são capazes de subverter a condição unifuncional dos espaços públicos. Assim, por exemplo, a função de ruas e calçadas que foi desenvolvida, tanto para a circulação de automóveis como de pedestres, respectivamente, é invertida e em consequência, transgredida.

Em meio à festa, lugares públicos, como a igreja ou a praçinha do bairro Egipto, cotidianamente espaços monofuncionais, recuperam suas propriedades multifuncionais, transfuncionais: simbólicas. A igreja, por exemplo, além de funcionar como o local de celebração dos ritos religiosos, durante as vésperas da festividade, converte-se também na sede de discussão dos assuntos relativos à preparação da festividade, seja na parte artística (teatro e dança), como na comercialização dos comes, bebes, entre outros. Quanto à praça, ela é o local principal da festa. Usualmente empregada apenas como lugar de passagem, durante a festa ela sobrevém centralidade multifuncional, pois, ganha características seja religiosas, civis e/ou culturais.

A festa responde à modernização da sociedade urbana. No caso da festa de *Reyes Magos* o que a define em um princípio é seu caráter puramente paroquial que se transforma progressivamente no embate com elementos novos vindos da vida urbana. Dentre desses elementos modernos podemos citar, especificamente, o surgimento e expansão dos meios de comunicação de massa que são os encarregados da institucionalização da indústria cultural e, portanto, da difusão e promoção dos modelos de consumo. É assim como a festa vai ganhando novos sentidos, pois, o espetáculo vai tomando conta do desenvolvimento das atividades festivas por meio da incorporação das músicas e danças de moda que, paulatinamente, vão deslocando às músicas e danças típicas; da introdução de bebidas alcoólicas industrializadas que progressivamente vão substituindo às bebidas tradicionais ancestrais etc.

Entretanto, por meio da festa é como se consegue, por uma parte, restituir momentaneamente a unidade existente na cotidianidade entre o trabalho e o ócio que foi rompida com o surgimento do trabalho assalariado³⁷. A festa consegue conciliar estes dois aspectos da vida social já que na própria cotidianidade é onde se gestam os movimentos que, desviando o tempo linear e abstrato, procuram-se apropriar do espaço por meio do corpo e dos sentidos. Desta maneira, segundo Lefebvre (1974, p. 443) o corpo se restitui em sua totalidade: “quebra sua carapaça temporal e espacial vinda do trabalho, da divisão do trabalho, da localização dos trabalhos e da especialização dos lugares. Tendencialmente o corpo se afirma como ‘sujeito’ e como ‘objeto’, mais e melhor que ‘subjetividade’[...] ou que ‘objetividade’[...]”.

Por outra parte, por meio da realização dos eventos culturais, esportivos e de competições, a festa tenta reestabelecer a função lúdica³⁸ que faz tempo foi perdida na cidade em meio ao funcionalismo planejador. Como o planejamento urbano reservou espaços para o desenvolvimento da função lúdica só em alguns lugares da cidade, nas áreas

³⁷ De expressão da liberdade e felicidade, da autorrealização do indivíduo, o trabalho assalariado passou a ser uma atividade obrigatória, forçada, alienada: impõe-se como poder exterior, pois tanto o trabalho como o seu produto deixam de ser propriedade dos trabalhadores. Quanto ao ócio, ele passou a estar ideologicamente relacionado aos *hobbies* e a criatividade. E, segundo Lefebvre (1972a, p. 169), assim como a vida cotidiana, o conhecimento, a arte e a urbanização, convertido em um novo setor da produção, da exploração e da dominação.

³⁸ O lúdico deve ser entendido, segundo Lefebvre (1978), em sua acepção mais ampla e em seu sentido mais profundo. Dele fazem parte jogos e brincadeiras de todas as espécies e o cultural que inclui o educativo, formativo e informativo.

pericentrais, de urbanização “espontânea”, tal função pode ser exercida somente por meio da transgressão no uso dos espaços destinados à monofuncionalidade, o que acontece durante a realização da festa. Dessa maneira, a festa reencontra o espaço qualitativo e diferencial que se eleva acima do espaço quantitativo, regulado pelos cálculos e pela contabilidade. Na festa e pela festa se prioriza o espaço lúdico sobre o espaço de troca e de circulação, ou seja, o espaço da apropriação sobre o espaço da dominação.

O espaço diferencial é aquele que surge ou se mantém na margem da homogeneização. Aquele espaço que contempla o diferente, o excluído. Neste sentido, é o lugar dos segregados, periféricos, dos favelados; das mulheres, das crianças, dos jovens, dos mais velhos. Essas populações são as que teriam melhores condições para se apropriar do espaço já que são capazes de expressar melhor o que é denominado como “irracional” e que corresponde ao vivido, às emoções, os sentimentos, os afetos etc. A festa é o momento de reunião dessas populações periféricas, aquelas que são capazes de se apropriar efetiva e afetivamente do espaço através dos sentidos e do corpo. De forma similar como no caso da praia, apontado por Lefebvre (1974, p. 442-443), na festa o corpo teria também a sua oportunidade de reivindicação já que ele:

procura fazer-se conhecer como gerador (de que? da prática, do uso, portanto do espaço – e correlativamente da espécie humana- . [...] Ele tende a se comportar como ‘campo diferencial’, com seus órgãos dos sentidos, do odor e do sexo à visão sem privilegio do visual, portanto, como corpo total.

A festa de *Reyes Magos* é a oportunidade das multidões periféricas confluir e se congregam motivadas pelo caráter religioso/pagão da celebração, contudo, contraditoriamente também é o momento onde as particularidades afloram de maneira espontânea, simples. O ambiente festivo implica a profusão de tudo aquilo que faz com que os sentidos permaneçam constantemente em alerta. As pessoas se engalanam com suas melhores vestimentas, pois querem ser o centro de atenção. É o momento da fartura, come-se, bebe-se, dança-se tudo quanto se pode e, mais. As crianças brincam, as mulheres e jovens dançam, enquanto os homens e velhos se embebedam. Durante a apresentação dos shows musicais surge a aproximação dos corpos que, sob o efeito do álcool, movem-se freneticamente ao ritmo das músicas. É a ocasião propícia para a paquera, o namoro, mas

também para os conflitos que ultrapassam as explicações racionais. O corpo, os sentidos, incluído aí o sexo, são incorporados à festa e lhe outorgam a sua vitalidade. De outra forma, a festa lhe devolve sua centralidade perdida ao elemento lúdico e de lazer que é reencontrado mediante o uso diferencial do espaço. Nestas circunstâncias as separações tendem a ser superadas: público/privado; trabalho/ócio, mental/social; sensível/intelectual etc. Por isso, podemos dizer que a festa é o momento de ruptura do cotidiano (racionalismo e cientificidade).

Bogotá, 1982

*Nadie mira a nadie de frente,
de norte a sur la desconfianza, el recelo
entre sonrisas y cuidadosas cortesías.
Turbios el aire y el miedo
en todos los zaguanes y ascensores
en las camas.
Una lluvia floja cae
como diluvio: ciudad de mundo
que no conocerá la alegría.
Olores blandos que recuerdos parecen
tras tantos años que en el aire están.
Ciudad a medio hacer, siempre a punto
de parecerse a algo
como una muchacha que comienza a menstruar,
precaria, sin belleza alguna.
Patios decimonónicos con geranios
donde ancianas señoras todavía sirven chocolate;
patios de inquilinato
en los que habitan calcinados la mugre y el dolor.
En las calles empinadas y siempre crepusculares,
luz opaca como filtrada
por sementinas láminas de alabastro,
ocurren escenas tan familiares como la muerte y el
amor;
estas calles son el laberinto que he de andar y
desandar;
todos los pasos que al final serán mi vida.
Grisas las paredes, los árboles
y de los habitantes el aire de la frente a los pies.
A lo lejos el verde existe, un verde metálico y sereno,
un verde Patinir de laguna o río,
y tras los cerros tal vez puede verse el sol.
La ciudad que amo se parece demasiado a mi vida;
nos unen el cansancio y el tedio de la convivencia
pero también la costumbre irremplazable y el viento.*

Maria Mercedes Carranza

CAPÍTULO II. O Popular no Contexto da Moderna Metrópole de Bogotá.

O processo de urbanização precária ou constituição dos chamados bairros populares das áreas pericentrais de Bogotá se intensifica por volta da segunda metade do século XX e depende, em primeiro lugar, da constituição de um mercado ilegal de terras e, em segundo, ainda que em menor proporção, da dinâmica de ocupação de terrenos baldios. Partimos da premissa de que existe uma relação intrínseca entre a modernização da cidade e o surgimento do que se denomina como *popular urbano*. Como explicar tal relação?

No caso da Bogotá das primeiras décadas do século XX a modernização via industrialização implicou a materialização de um crescimento importante da cidade fora da sua área central que permanecia ainda estruturada de acordo com padrões herdados da época colonial. Trata-se, de acordo com Cuervo (1999), do estabelecimento dos primeiros assentamentos periféricos que eram promovidos por loteadores particulares para que fossem construídos pelos próprios compradores de maneira individual, já fosse por autoconstrução, no caso dos moradores mais pobres ou, por encomenda, no caso dos grupos de maiores rendas. O primeiro caso corresponde aos denominados bairros populares e, o segundo, às urbanizações de classes médias.

Do nosso ponto de vista, a palavra “popular” surgiria como uma forma de diferenciar os bairros resultantes desse tipo de urbanização espontânea daqueles que foram constituídos e instituídos por meio da urbanização planejada. Dessa maneira esse termo se oficializa e se difunde como sinônimo da urbanização periférica, como o elemento definidor das classes empobrecidas da cidade e das suas práticas sociais. Podemos ver que, no contexto da moderna Bogotá, coexistem os bairros e suas “barriadas”, apelidados como “populares”.

Antecedentes da Urbanização dos bairros Pericentrais em Bogotá

A urbanização dos bairros populares pericentrais localizados nas encostas da cordilheira (*Cerros Orientales*), originalmente áreas de contacto urbano/rural, destinadas à exploração mineira (pedreiras) e à produção artesanal de tijolos (olarias), começa a se desenvolver timidamente desde finais do século XIX e adquire sua máxima expressão na metade do século XX. No início, a atividade mineira é a fonte de emprego daquelas

populações que, migrando do campo como resultado do incremento dos conflitos agrários, encontravam-se atraídas pelas possibilidades de se ocupar nas novas atividades industriais da cidade. Conforme Meza (2008), por causa do declínio da mineração, muitos dos donos das minas pagaram com a própria terra suas dívidas aos trabalhadores. É assim como começa o processo de loteamento e estabelecimento dos bairros populares de desenvolvimento progressivo (bairros operários). Em 1920, segundo o autor, existem já 18 desses bairros em condições muito precárias, a maioria, localizados nas encostas do *Paseo Bolívar* que se estendia desde o parque *La Independencia* até o bairro *Egipto*.

Para Cuervo (1999) é só a partir da década de 1930 que começa a se notar uma mudança na fisionomia da cidade e a se perfilar uma dicotomia entre a região central e a nova periferia em expansão. A nova periferia surge já em um processo de segregação espacial dividida entre os bairros residenciais, lugar de moradia das pessoas mais abastadas da cidade, e os bairros de operários (*barrios obreros*), que estavam destinados aos grupos populacionais de menores rendas. Para essa época a expansão urbana da cidade está estreitamente relacionada ao crescimento populacional que atinge, entre 1938 e 1951, um ritmo anual de 5,5% (Ver esquema 1).

De maneira geral, a expansão urbana de Bogotá se dá, por um lado, seguindo o eixo norte-sul, quase que fixada nas encostas da cordilheira que correspondem aos terrenos com os solos mais consolidados e; por outro, ainda que de maneira tênue, na periferia oeste que é onde a atividade industrial começa a emergir: a área que marcará o desenvolvimento futuro da atividade. Contudo, até, mais ou menos, a década de 1950 a cidade ainda permanece organizada entorno à região central, espaço que já vem experimentando um processo de transição populacional, quando as classes de maiores rendas começam a migrar para o norte da cidade e são substituídas, progressivamente, por migrantes que começam a chegar de forma massiva como consequência da onda de violência no campo³⁹.

Na maioria das regiões urbanas da América Latina, e Bogotá não é a exceção, a segunda metade do século XX se constitui no momento de transição do rural ao urbano: o

³⁹ Dentro da história colombiana, a chamada época da *violência* chegou a ser considerada quase como uma guerra civil desenvolvida entre 1930 e 1960, período durante o qual houve uma série de enfrentamentos entre seguidores dos partidos liberal e conservador que afetaram a maior parte das áreas rurais da *Região Andina* (departamentos de *Tolima-Huila*, *Valle del Cauca*, *Cundinamarca-Boyacá*, *Antioquia*, *Viejo Caldas*, *Santander do Norte e do Sul*) e a *Região da Orinoquia*, no leste do país. Estes enfrentamentos deixaram um saldo de 300.000 mortos entre 1946 e 1958 (Tirado, 1995, p. 174), no entanto os emigrados alcançariam 3 ou 4 vezes esta quantidade (Kalmanowitz, 1995, p. 281).

processo de industrialização se consolida, as migrações campo-cidade se aprofundam e a urbanização se torna crítica. No caso específico de Bogotá, é até a década de 1950, como consequência da realização da IX Conferência Pan-americana⁴⁰ e da ocorrência do “Bogotazo”⁴¹, que o Estado planeja uma reorganização espacial baseada na construção de novas obras de infraestrutura que permitiram a realização da cidade moderna e que visavam conferir um novo aspecto para toda a cidade, porém, principalmente, para o centro. Construíram-se a *Avenida de Las Américas*, ligando o antigo aeroporto com o centro; restauraram-se *El Capitolio*, sede do congresso nacional, *El Palacio de San Carlos*, nessa época sede do governo nacional, e *La Quinta de Bolívar*; e, por último, transformou-se a antiga prisão de *El Panóptico*, no atual *Museo Nacional*.

A partir da década de 1950, embora o centro seguisse concentrando uma alta porcentagem do emprego e da dinâmica econômica, a expansão e crescimento da cidade incidiram na formação e consolidação de novas centralidades funcionalizadas. Esta mudança na estrutura urbana foi, em grande parte, sustentada pelo plano piloto de desenvolvimento que, encomendado, primeiro, a Le Corbusier e, depois, a Paul Wiener e José Sert, foi desenhado visando um projeto de modernização da cidade. Mais tarde, este plano seria executado a partir da construção de diversos macroprojetos de infraestrutura viária nos quais, segundo os conceitos de função, capacidade e velocidade sugeridos por ditos arquitetos, dava-se prioridade à mobilidade do automóvel sobre a do pedestre (IDEA, 2003).

⁴⁰ Na dissertação de mestrado, (Lozano, 2008), tínhamos mostrado como esse evento se constituiu em uma importante tentativa de internacionalização de Bogotá e em um potente motor de renovação e expansão urbana. É conveniente lembrar que a realização destas obras, cuja finalidade era remodelar, maquilar e interconectar o centro de Bogotá com o resto da cidade marcou um recorde para o mercado imobiliário ao gerar uma onda de especulação no preço do solo nunca antes vista na cidade.

⁴¹ No dia 9 de abril de 1948 foi assassinado no centro de Bogotá o então ex-candidato à Presidência da República Jorge Eliécer Gaitán, um grande líder político e máximo representante do partido Liberal e dos interesses políticos das camadas populares da cidade. A morte deste político provocou uma grande revolta social e a consequente repressão estatal.

Esquema 1. Evolução Urbana de Bogotá a partir de 1940

Fonte: Red Bogotá, 2012⁴²
Elaboração: Omar Jaramillo Rodriguez

⁴² Disponível na internet em: <http://institutoestudiosurbanos.info/endatos/0100/0140/01412.htm>. Acesso em 06/09/20012, por Lina Patricia Giraldo Lozano.

Como resultado da implementação desses projetos vemos como, no sentido norte, consolidam-se antigos centros de caráter comercial como *Chapinero* e estabelecem-se novos como *Avenida Chile* e *El Chicó*; no sentido oeste, surgem vários centros especializados em atividades terciárias e administrativas como o Centro Internacional, o Centro Administrativo Nacional (CAN) e os parques e ginásios de *El Salitre*; no sentido sudoeste, instituem-se os centros industriais de Puente Aranda, Cazucá e Soacha-Sibaté. Conforme Cuervo, como resultado deste crescimento se pode falar já de um primeiro momento de expansão metropolitana que implicou a incorporação de alguns dos povoados mais próximos que tinham historicamente uma origem independente. Estes espaços foram, segundo Cuervo (1999, p. 7):

...integrados seguindo a lógica de polarização na divisão social do espaço: povoados ao sul como Bosa e Usme passaram a ser parte da área popular, Fontibón e Engativá, no oeste, se articularam a residências de grupos médios e Usaquén e de maneira mais mesclada, Suba, ao norte, converteu-se em assentamento de camadas mais ricas.

Podemos ver como o processo de modernização da cidade implica a consolidação da relação crítica entre centro e periferia. No caso de Bogotá após a década de 1950, esse processo se sustentou, em grande parte, graças aos altos índices de migração campo-cidade causados pela violência e que foram os responsáveis das altas taxas de crescimento populacional da cidade. A massa de população despojada dos seus meios de produção crescia de forma exponencial, sem possibilidades de ingressar no mercado de trabalho e, muito menos, de acessar a uma habitação digna. O Esquema 1 mostra como a área edificada da cidade cresceu cinco vezes entre 1940 e 1970⁴³. Ao mesmo tempo essa época implica a consolidação, na cidade, da urbanização de tipo espontâneo que corresponde, em um primeiro caso, com o mercado ilegal de terras que da origem aos denominados “*barrios piratas*”, e em um segundo, com as primeiras ocupações de terrenos baldios, apelidados pejorativamente como “*barrios de invasión*”.

De acordo com Janssen (1984), podemos dizer que, em termos gerais, os bairros *piratas* dependem da organização de um empresário particular que monopoliza um terreno

⁴³ Com um crescimento populacional de 6,8% ao ano, do qual 3,74% correspondem com o crescimento natural e 3,06% é consequência direta da migração, após a segunda metade do século XX, o déficit de moradia em Bogotá aumentou de forma alarmante chegando a atingir em 1972 as 211.526 unidades (Janssen, 1984, p. 68).

(periférico) o divide e revende às famílias interessadas. Em primeira instância é um espaço precário, pois o empresário não realiza as obras de infraestrutura necessárias, às vezes traçando apenas uma via de acesso sem pavimentar. É um bairro ilegal, não porque os habitantes tenham ocupado ele espontaneamente, senão, porque os planos não são aprovados e legalizados pelo governo. Ao contrário, um bairro de *invasión* se origina pela ocupação por parte de um grupo (nem sempre organizado) de famílias, de um terreno privado ou do Estado que não está cumprindo sua função social, sem nenhuma forma legal de transferência da propriedade. Em ambos os tipos de bairros, que passam a serem denominados como *bairros populares*, as casas são construídas pelos próprios habitantes em várias fases (autoconstrução), enquanto que a instalação de serviços e obras públicas fica por conta da comunidade.

O crescimento urbano de tipo espontâneo é muito importante na história da urbanização crítica de Bogotá e geograficamente está localizado principalmente no sudeste e noroeste, correspondendo a 57,4% e 56% de cada uma destas áreas, respectivamente. Contudo, vamo-nos concentrar no caso específico dos bairros de *invasão*, pois, dele depende a ampliação da área urbanizada nas proximidades do bairro Egípto consequência da chegada de novos povoadores, cujas condições socioeconômicas se ajustam às características de periferia desta parte do centro da cidade.

De acordo com Janssen (1984), foi durante a década de 1960 que aconteceram as primeiras tomas e ocupações massivas de terrenos baldios em Bogotá dando origem ao bairro *Las Colinas* e, mais tarde, ao bairro *Policarpa Salavarrieta*. Já na área específica das montanhas orientais da cidade foram constituídos bairros como *Juan XXIII*, *Santa Rosa de Lima*, *El Quindío* e *El Consuelo*. Nos anos 70, foram erigidos outros bairros como *La Chucua*, *El Nuevo Quindio*, *Salvador Allende* e *Ismael Perdomo*. Desta maneira, vemos como, nesta mesma época, começam a surgir na cidade, tanto os bairros *piratas*, como os bairros de *invasión*⁴⁴.

⁴⁴ Conforme Janssen (1984, p. 74), em 1972 existiam já 206 assentamentos urbanos “espontâneos” (de tipo “pirata” e de “invasão”) dos quais 89 haviam surgido durante os anos de 1968-72. Neste período se negociariam nos bairros “piratas” mais terrenos que em todo o período anterior, sendo que a área de Bogotá que tinha sido urbanizada espontaneamente aumentaria em mais de três vezes em quinze anos. Contudo, a urbanização de tipo “invasão” é na verdade pouco significativa na história de Bogotá. A maneira de exemplo é possível ver como, para o ano de 1972, a porcentagem de famílias da cidade que moravam nos bairros “piratas” era de 45,3%, enquanto, nos bairros de “invasão”, era apenas de 1,1%.

De forma geral, segundo Janssen, tanto a organização, como a administração da construção, ficavam a cargo das associações de moradores. Já a edificação das casas, efetuava-se por meio do sistema da autoconstrução que era de responsabilidade das próprias famílias que tinham que garantir a provisão de materiais e dos meios financeiros⁴⁵. Como na época não existiam possibilidades de acesso ao crédito estatal, os habitantes obtinham os empréstimos com seus familiares, amigos ou empregadores. Contudo, a urbanização destes bairros se desenvolveu de maneira lenta durante os primeiros anos de modo que, ainda na década de 1970, continuavam em pleno processo de densificação⁴⁶.

O estudo de Janssen sobre Santa Rosa de Lima, bairro vizinho de Egipto, fornece detalhes riquíssimos sobre as características da população que, durante os anos 1970, habitava o setor. Uma alta porcentagem dos chefes de família, por exemplo, era migrante do campo, enquanto que, da população total do bairro, que incluía os filhos, netos etc., mais da metade tinha nascido já em Bogotá. Vemos como este se converte no momento chave do assentamento das populações migrantes.

O autor dá ênfase às condições permanentes de insegurança socioeconômica da população desse bairro, no caso dos migrantes, a maioria antigos agricultores camponeses sem terra (jornaleiros ou arrendatários) ou operários, artesãos e pequenos comerciantes de minúsculos povoados. A qualidade de migrantes é uma característica constante destas populações que se deslocam primeiro do campo para as áreas centrais ou pericentrais degradadas de Bogotá, logo ocupam transitoriamente terrenos abandonados para, anos mais tarde, pressionadas pela valorização do solo já regulamentado pelo Estado, migrar novamente para as áreas periféricas da cidade⁴⁷.

⁴⁵ A autoconstrução, no caso relatado, é um processo de longo prazo que depende ainda, por um lado, de uma indústria artesanal de produção de materiais de construção e, pelo outro, da reciclagem de materiais usados. Os tijolos são subministrados em sua grande maioria pelos denominados *chircales* (olarias), enquanto que portas, marcos, madeiras etc. provém de pequenas oficinas ou do mercado de materiais de demolição. Já artigos mais sofisticados como blocos de cimento, vidro, materiais para telhados etc. são fornecidos pela indústria moderna que tem o monopólio do mercado. Mesmo que a autoconstrução apareça como uma forma de baratear os custos da construção tradicional, ela implica, por um lado, a sobre-exploração da força de trabalho por meio do trabalho excedente àquele necessário para a reprodução do trabalhador e, pelo outro, um sobrecusto dos materiais de construção que são adquiridos no varejo a preços mais elevados.

⁴⁶ De forma geral, de acordo com os dados de Janssen, os bairros que surgiram a partir de 1962, somente estavam urbanizados em duas terças partes em 1972. É assim como entre 1964 e 1972, os bairros espontâneos de urbanização mais recente tinham multiplicado em 3.6 vezes o número de habitantes, enquanto os de urbanização mais antiga multiplicaram este número em 8,2 vezes.

⁴⁷ Devido as suas condições de centralidade e de localização privilegiada as áreas das encostas da cordilheira (Cerros Orientales) começaram a se valorizar de maneira progressiva a partir da década de 1960. E assim como,

As condições permanentes de insegurança socioeconômica, contudo, são mais visíveis devido às altas taxas de desemprego que caracterizam as populações moradoras das áreas pericentrais da cidade. Janssen (1984) faz questão de localizar estas populações dentro do denominado exército de reserva industrial flutuante, quer dizer, do grupo populacional que alterna empregos temporais com períodos de desemprego. É claro que, além do desemprego oficial, existem outras modalidades de desemprego que incluem, sobretudo, às mulheres jovens que ainda moram com os seus pais e que se configuram, de acordo com o autor, como exército de reserva industrial latente.

Ao comparar o nível socioeconômico dos bairros do setor com o resto da cidade, já dá para perceber a magnitude da precarização das condições de trabalho. No caso específico de Santa Rosa, o autor sublinha como um indício indireto o alto grau de analfabetismo dos habitantes maiores de 6 anos que, em 1972, era 21,6%, enquanto em toda Bogotá, era de 9,4%. Tal grau de analfabetismo está diretamente relacionado com a situação empregatícia da população do bairro no qual, em termos gerais, as ocupações menos qualificadas são as predominantes: em primeiro lugar, com 39,4% aparecem os trabalhos de menor especialização (alvenaria, zeladoria, segurança, tarefas de escritório ou de pequenas indústrias e oficinas etc.); em segundo, com 32,7%, os trabalhos de tipo informal (vendedores ambulantes, carregadores de sacos, empregadas domésticas e faxineiras etc.); em terceiro, com 21%, os trabalhos de maior especialização (operariado industrial e da construção civil, funcionários públicos etc.) e; por último, com 6,9% uma pequena burguesia autônoma (artesanato, comércio e serviços por contrato etc.)⁴⁸.

A situação de precarização do trabalho onde cada sujeito é obrigado a se virar mediante o *rebusque* (“tramos”) é vista por Janssen como o recurso último que tem a população para conseguir sobreviver em uma “estrutura de miséria” onde a maioria das famílias depende diretamente da remuneração diária e não dispõe de reservas para os períodos de desemprego. Um grande número de habitantes do bairro e do setor trabalha

segundo Meza (2008), estas áreas começam a ser epicentro de novas formas de ocupação e urbanização planejadas opostas à urbanização espontânea dos bairros populares. Estas iniciativas fomentadas pelos incorporadores urbanos com o apoio do Estado foram motivo de conflitos pela propriedade do solo e do deslocamento das populações assentadas em situação irregular.

⁴⁸ Estes dados correspondem a uma enquête realizada pelo autor no ano de 1975, onde foram entrevistadas ao redor de 1130 pessoas.

apenas para sobreviver e para tal efeito, recorre a um tipo informal de crédito que é garantido pelos comerciantes do bairro. Conforme Janssen (1984, p. 155):

as quitandas não são baratas, porém é possível comprar os artigos por unidade e fiados. Como as pessoas têm constantemente falta de dinheiro, veem-se obrigadas a comprar sempre em pequenas quantidades. A pobreza torna a vida ainda mais cara na 'economia do centavo' a gente não tem suficiente poder de compra para se abastecer em grandes quantidades a preços mais baratos em Corabastos ou nas lojas e supermercados subsidiados pelo governo.

Além desse tipo de crédito, os habitantes desses bairros costumam pedir emprestado dinheiro a seus vizinhos ou a seus compadres o que demonstra, segundo Janssen (1984, p. 155-156)

a persistência de relações sociais informais com um caráter comunitário [que] têm, sobretudo, um significado econômico na comunidade do bairro. Em certo sentido, elas fazem possível a sobrevivência dos habitantes como grupo, pois, de outra maneira eles 'sucumbiriam' individualmente.

Aliás, tal tipo de relações é mais visível, principalmente, nas épocas de festa que é quando os vizinhos trabalhavam juntos com a finalidade de arrecadar dinheiro para a construção ou conserto das obras comunitárias.

Contudo, os laços comunitários e a vida de bairro que foram constituídos a partir dos movimentos de ocupação da terra e que se estenderam por causa da necessidade de sobrevivência da população, são esfacelados quando o governo distrital decide a construção da *Avenida Circunvalar* a final da década de 1970. A partir da dissertação de Mestrado, podemos dizer que, em termos gerais, a avenida provocou uma ruptura na continuidade espacial deste bairro, pois, significou a perda da sua praça principal, espaço de reunião e socialização dos moradores durante a celebração da missa e no acontecimento semanal do mercado (foto 7).

Foto 7. Antiga Praça de Mercado do Bairro Egípto⁴⁹.

A foto que foi tomada desde o átrio da igreja durante a década de 1970 antes da construção da Avenida Circunvalar mostra ainda o acontecimento do mercado. Este era um momento importante de reunião e socialização dos habitantes dos bairros pericentrais além de ser ponto de venda de produtos agropecuários que eram negociados por camponeses dos municípios rurais vizinhos.

A avenida separou, tanto a igreja, como a praça de mercado que foi deslocada para um lugar subordinado do bairro. Sendo assim, estes equipamentos agora fazem parte da zona leste de Egípto e são de difícil acesso devido à dificuldade de atravessar a avenida (foto 8). O depoimento da senhora Melba Solano ilustra muito bem a situação. Ante a pergunta de como é a atividade social do bairro, se ainda os vizinhos se encontram, vão à missa ou se reúnem no mercado ou nos parques, Ela responde:

Essas relações existem, é claro. [...] Somos um grupo e nos sentimos amigos. E quase que não permitimos a outros chegarem perto. [...] Reunimo-nos porque temos coisas em comum, na forma de ver as coisas, nas expectativas frente à vida. Com a avenida é outra coisa, essas são mudanças que se veem desde o tempo da *Circunvalar*. A praça que fica em frente à igreja, era totalmente distinta do que você tem e vê agora. As fotos, você vai ver, são diferentes, eram mais de povoado [...]. Inclusive o mercado ficava aí [na praça], nas quartas feiras e nos domingos chegava o mercado com suas *vivanderas* [vendedoras de frutas, legumes e verduras] e pessoas de outros lados e daqui mesmo. Só que agora os velhinhos e as velhinhas do bairro morreram. Eles colocavam aí suas vendas de comida e

⁴⁹ Disponível na internet em: http://www3.eltiempo.com/100/separatas/bogota_100/ARTICULO-WEB-PLANT_NOTA_INTERIOR_100-8320563.html. Acesso em 06/09/20012, por Lina Patricia Giraldo Lozano.

vinham os camponeses de Choachí, que ainda continuam vindo, mas não no mesmo número que antes. E era aí na praça, como em um entorno de povoado, como que se criam laços [...]. Lembram que onde fica a comunidade dos Basilianos tem esse muro? Antes era uma cerca, a chamávamos da muralha e aí às 9 da manhã começava a chegar todo mundo e, sobretudo, aquele que não tinha trabalho. [...] era como um lugar de encontro daqueles que vinham a buscar trabalho [...] ali se sentavam, encontravam-se e estabeleciam esses laços e ficavam aí durante o dia todo⁵⁰.

Foto 8. Avenida Circunvalar⁵¹

Na imagem podemos observar o traçado atual da Avenida Circunvalar que divide os bairros pericentrais do denominado Centro Histórico de Bogotá. À direita aparece a área destinada às construções coloniais mais valorizadas, à esquerda o bairro Egito cujo marco é Igreja e a praça de socialização e na posição superior o bairro Belém que aparece separado do centro antigo pela Avenida José Asunción Silva.

A Avenida *Circunvalar* passou a ser um dos principais eixos viários de Bogotá, não somente por sua extensão, pois, percorre grande parte da cidade, senão porque serve para

⁵⁰ Entrevista realizada pela autora em 26 de março de 2007.

⁵¹ Foto de 2012, tomada por Mauricio Agudelo. Disponível na internet em: <http://www.panoramio.com/photo/67101281>. Acesso em 06/09/2012 por Lina Patricia Giraldo Lozano.

ligar rapidamente a área central à área nobre. A construção dessa avenida implicou a valorização das áreas localizadas nas encostas das montanhas orientais onde se localizam bairros de alto padrão (*Chicó Oriental, Los Rosales, El Castillo, Chapinero Alto* entre outros), além de diversas instituições educativas, dentre as quais se encontram várias das mais importantes universidades particulares do país. A construção da *Circunvalar*, assim como outros grandes projetos de infraestrutura, além de favorecer a extensão do processo de urbanização para as periferias da cidade resultou em um processo de densificação e compactação do solo como resultado da edificação em altura.

É assim como a partir da década de 1970, segundo Cuervo (1999), na área norte da cidade, os diferentes subcentros comerciais tendem a se integrar fisicamente e a conformar um corredor, mais ou menos contínuo, de alta densidade de atividades comerciais e terciárias. No sudoeste a extensão da área industrial de *Puente Aranda* toma a forma de corredor, integrando timidamente subcentros como *Cazucá* e os municípios de Soacha e Sibaté, além do Bairro *Morato*, ao noroeste. No oeste se consolida mais um eixo terciário orientado ao desenvolvimento de funções político-administrativas e de lazer que incorpora o Centro Administrativo Distrital (CAD), o campus da *Universidad Nacional*, o CAN e os parques metropolitanos e de equipamentos de lazer próximos do *Parque Simón Bolívar*.

Esta época coincide com a constituição de novas leis de zoneamento que liberalizariam o mercado imobiliário por meio da modificação da regulação no uso e nas densidades do solo. É assim que grandes construtoras se apropriam do mercado da construção civil e começam a produzir em série, moradias de alto e meio padrão. Como resultado disto, temos a emergência, tanto dos primeiros condomínios fechados, como dos primeiros *shopping centers* construídos nas áreas mais nobres da cidade. Este fenômeno, aliás, contribuiu enormemente à densificação urbana, pois antigas áreas pericentrais começaram a passar por processos de renovação tencionando o retorno das classes mais abastadas.

Ao mesmo tempo do desenvolvimento da densificação e compactação das áreas centrais, a metropolização se estende e se consolida. De acordo com Cuervo, nesta etapa do que se trata é de uma metropolização tentacular descontínua que avança sobre os municípios e zonas rurais próximas de Bogotá. O próprio autor analisa o fenômeno: 15 municípios nas imediações mostram uma maior dinâmica populacional em relação a outras localidades de seu mesmo tamanho e que, inclusive, a Bogotá. Entre 1973 e 1985, sua taxa

anual de crescimento foi de 4,56%, contra 3,35% da capital. Quanto ao centro tradicional, os resultados foram diametralmente diferentes. O processo de reestruturação que visava à constituição de novas centralidades com o objetivo da valorização das áreas suburbanas, contribuiu de forma progressiva para a deterioração desse espaço que passou a se consolidar durante várias décadas como o local principal das atividades relativas, tanto à função governamental e administrativa, como ao comércio popular.

A partir da década de 1990 a cidade começa a experimentar uma série de transformações estruturais que parecem estar associadas a algumas mutações na organização espacial.

Em primeiro lugar, de acordo com Cuervo (1999), vemos que um processo inicial de desconcentração industrial das áreas centrais vai liberar algumas porções de solo que vão ser monopolizadas por grandes incorporadoras imobiliárias e que logo vão ser constituídas em complexos habitacionais para a população de classes médias e altas (*Parque Central Bavaria*). Em segundo lugar, grandes complexos de edifícios de apartamentos para classe média são construídos em meio a extensos bairros tradicionalmente populares. Este é um processo que, segundo o próprio autor, contribuiria à ruptura da segmentação social norte-sul. E, em terceiro lugar, centros populares tradicionais localizados nas periferias da cidade se densificam em alto grau e começam a tomar o lugar do centro da cidade em relação à capacidade de alojamento de famílias de menores rendas. A respeito da atividade comercial, o eixo tradicional centro-sul tende a se desmanchar, já que, com o surgimento de novas centralidades se gera uma mistura interessante de diversas funções e usos.

Os anos 1990 são muito importantes em termos de políticas urbanas, pois, é durante este período que se define o *Plan de Ordenamiento Territorial de Bogotá* (POT), mediante o qual se vai implementar uma série de medidas em matéria de reestruturação e refuncionalização urbana. De forma geral, de acordo com as diretrizes institucionais, este projeto teria como objetivo fundamental o fortalecimento da cidade-região Bogotá-Cundinamarca por meio da constituição de uma rede de cidades interconectadas e interdependentes que teriam como núcleo principal a capital da Colômbia. O que esta proposta pretende é manter um controle sobre o crescimento urbano de Bogotá através de um melhor aproveitamento da área urbanizada e da consolidação de uma cidade mais compacta visando mitigar as pressões por suburbanização na área de *La Sabana* (altiplano) e

nas montanhas, tencionando proteger os solos produtivos da região e os elementos da estrutura ecológica regional.

Dentre um dos principais objetivos do POT aparece a renovação urbana dos espaços centrais em processo de desvalorização, especialmente do centro tradicional para o qual se propõe um plano ambicioso de revitalização que inclui a localização de atividades como a hotelaria e o turismo; a organização do terminal de carga e de passageiros por via férrea; a consolidação da rede hospitalar, do centro universitário e da habitação; a recuperação, a adequação e manutenção do espaço público e, especialmente, a recuperação do Centro Histórico como área residencial e centro cultural de Bogotá e da região (Decreto POT, 2004, p.11).

Por meio do que foi denominado *Operación Estratégica Centro*⁵² e, especificamente, a partir do *Plan Zonal Centro*, o POT busca consolidar esta última área da cidade como de uso principalmente institucional, comercial e de serviços empresariais cuja função essencial seja a integração nacional e internacional. Dentro disto, busca-se favorecer fatores como o ambiental, histórico, cultural, turístico, residencial, econômico, administrativo, comercial e de serviços. Segundo o Decreto 492 de 2007, este cenário só será possível mediante a implantação de políticas, programas e projetos que garantam a melhoria da competitividade econômica, a inclusão social e o respeito e promoção da cultura e do meio ambiente.

Os objetivos específicos⁵³ traçados pelo Plano Zonal Centro consistem em valorizar, proteger e difundir o caráter representativo do patrimônio cultural do centro e de seus espaços tradicionais como símbolos de identidade local, regional e nacional; promover atividades e usos nos setores de interesse cultural; frear a deterioração social; consolidar a

⁵² Esta operação, vinculada às centralidades Centro Histórico e Centro Internacional, é considerada dentro do POT como uma intervenção de escala metropolitana que extrapola a localização do centro tradicional para se concentrar em uma extensão espacial maior localizada dentro da jurisdição de várias localidades centrais dentre as quais estão: a *Candelaria*, *Santafé* e parte das localidades de *Teusaquillo*, *Mártires* e *Antonio Nariño*.

⁵³ Tais objetivos buscam ser materializados mediante: 1. Políticas de habitação que visem o incremento da oferta e da demanda para venda e aluguel através da reabilitação, subdivisão e a reutilização de edificações, estimulem o desenvolvimento de novos projetos e o controle sobre construções ilegais e facilitem o acesso a crédito imobiliário para os diferentes segmentos da população; 2. Incentivos para que os particulares levem a cabo os processos de renovação; 3. Promoção dos valores culturais, econômicos, sociais e administrativos; 4. Localização de atividades com impacto regional e organização de atividades turísticas e comerciais; 5. Políticas de mobilidade, através da expansão do sistema massivo de transporte público e; 6. Espaço público, com a estruturação e construção de redes análogas de espaço público onde se garanta o aproveitamento econômico do espaço dando preferência aos eventos culturais tradicionais do centro que formam parte de seu *patrimônio intangível*: festivais gastronômicos, **festas populares**, *verbenas* (quermesses), feiras artesanais, mercados populares, etc.

estrutura viária principal; incrementar a mobilidade de pedestres promovendo a construção de novos espaços públicos; revitalizar e consolidar os conjuntos monumentais e as áreas patrimoniais como nós do centro e, construir novas redes de serviços públicos, além de renovar as existentes (Decreto 492 de 2007).

É importante assinalar como o momento de formulação do POT (1997) coincide com a consolidação da abertura, liberalização e descentralização econômicas e, especialmente, com o advento da crise econômica na América Latina, fatos que contribuíram às profundas transformações na dinâmica espacial de Bogotá. A partir dessa época vemos como políticas de desregulação financeira permitiram atrair capitais estrangeiros que foram investidos, entre outros, no setor imobiliário. É desta forma, como, conforme Cuervo (1999, p.15), “a expansão do setor da construção foi muito acelerada e relativamente duradoura, alimentada não somente pela abertura econômica, senão também pela relativa prosperidade das exportações ilegais e sua concomitante necessidade de lavar capitais”.

Como consequência das políticas econômicas dos anos 1990, processos como a densificação e compactação do tecido urbano continuaram a se intensificar. Tais fenômenos se sentiram com maior intensidade, primeiro no corredor centro-norte, depois no norte e oeste, e, ultimamente, no sul da cidade. Em termos gerais, a cidade tem experimentado a partir dessa época, um dos mais constantes ciclos expansivos da construção que se manifestaram, sobretudo, no desenvolvimento da habitação para os setores médios e ricos, demandantes privilegiados de espaço habitável nas áreas em processo de reestruturação⁵⁴, dinâmica que aparece acompanhada de investimentos pesados por parte do Estado dirigidos, principalmente, para o setor do transporte público e para o empreendimento de megaprojetos de espaço público e de infraestrutura viária. Outro tipo de políticas de cunho

⁵⁴ É verdade que as características especiais de acesso restrito à moradia em Bogotá por parte dos setores populares têm condicionado a manutenção histórica de um elevado preço do solo. Contudo, em termos gerais, até finais da década de 1980 os preços por metro quadrado se mantiveram constantes. É a partir da década de 1990 que se iniciam dois períodos de expansão do setor imobiliário sem precedentes (especulação imobiliária). O primeiro está compreendido entre 1991-1994 e registra taxas médias de crescimento do preço do solo de 21,3% aprox. (Dados calculados a partir de *Lonja de Propiedad Raíz* de Bogotá, 2005). Durante a segunda metade da década de 2000 o processo se repete devido às possibilidades criadas pelas políticas de planejamento territorial que permitem a mudança de uso do solo e dos padrões de edificação. Assim, as taxas médias de crescimento do preço do solo entre os anos de 2005-2008 chegam a alcançar os mesmos patamares da década passada. Entretanto, esse incremento da atividade imobiliária não se reflete em benefícios para as populações mais carentes. Assim as coisas, temos que em Bogotá, para o ano de 2008 se registra um déficit de moradia de 19,15%, o que significa que mais de 369.874 lares não tem acesso à habitação digna. Ver: Censo Geral 2005. *Muestra Concensal, Deficit de Vivienda*. Disponível na internet em: <http://www.dane.gov.co>, acesso em 08/09/20012 por Lina Patricia Giraldo Lozano.

estatal que é importante ressaltar são as relacionadas ao fomento das atividades culturais e recreativas, especialmente aquelas relativas às festas e festivais já seja de caráter popular ou institucional. Dentro de todo este marco é que surge o interesse pela recuperação do popular e das festas populares como instrumentos de valorização da área central da cidade.

Neste contexto, surgem várias questões a serem desvendadas: como as relações sociais presentes no grupo social de baixa renda constroem o espaço e a cultura, denominada de cultura popular? Em que medida esse “popular” reflete os conteúdos da urbanização periférica? Responder estas perguntas implica, em também discorrer sobre a constituição do termo cultura e as suas diferentes acepções, da cultura de massas e da cultura popular. Estas considerações contribuem para entender a dinâmica de urbanização dos bairros pericentrais de Bogotá.

A Procura de uma teoria da Cultura

Inicialmente o conceito de cultura aparece vinculado à reprodução vegetal ou animal, própria da lavoura camponesa e, transposto logo, especificamente na transição do século XVIII ao século XIX, ao cultivo da mente humana. É assim que a definição de cultura depende em grande parte do estabelecimento da cidade industrial e da consequente modernização da sociedade, processo que se realiza a partir da ruptura nas relações campo-cidade e que aparece acompanhado, necessariamente, do afastamento homem-natureza⁵⁵.

A separação da cidade e do campo, contudo, segundo Lefebvre, “mutila e bloqueia a totalidade social” porque depende de uma divisão do trabalho material e intelectual. “Nesta separação, incumbe ao campo o trabalho material que não requer inteligência e à cidade o trabalho enriquecido e desenvolvido pelo intelecto, incluindo as funções de administração e

⁵⁵ De acordo com Lefebvre (1983a), na Europa Ocidental entre os séculos XVI e XVII já se previa esta mudança de orientação: o campo, que anteriormente dominava à cidade com suas riquezas imobiliárias, os produtos da terra e a população estendida territorialmente, começa a se subordinar a ela. Desta forma a realidade urbana converte-se em mediador entre o homem e a natureza. A disposição à predominância da cidade sobre o campo indica, em princípio, um distanciamento relativo do homem sobre a natureza, que vai ser acentuado com o estabelecimento da cidade industrial. No entanto, tal transição não extingue as contradições existentes entre a cidade e o campo. Por enquanto o campo aparece como o limite, o horizonte ou o contorno da cidade enquanto as relações constitutivas da época feudal estão sendo transformadas pelos reiterados vínculos com o mercado urbano.

de comando” (Lefebvre, 1972a, p. 51) ⁵⁶. Não é de estranhar que tal oposição se acentue ao longo dos tempos definindo a passagem da barbárie à civilização, da organização tribal ao Estado e do provincialismo à Nação. Neste contexto, o termo cultura foi definido, ora do ponto de vista antropológico, ora do intelectual/ artístico. Já para o final do século XVIII, “cultura” se tornou em um sentido específico, segundo Williams (1992, p. 10), “um nome para a *configuração* ou *generalização* do ‘espírito’ que informava o ‘modo de vida global’ de determinado povo”. Quanto no uso mais geral houve grande desenvolvimento do sentido de “cultura” como cultivo ativo da mente humana.

Durante o estabelecimento pleno da cidade industrial as contradições acentuam-se, sobretudo, aquela referente ao homem e a natureza, que se desdobra nas oposições cidade/campo, ordem/desordem, progresso/estagnação, esta última induzida da oposição civilização/barbárie (cultura/natura).

À contradição cidade/campo, especificamente, superpõem-se novas contradições que despontam durante a ascensão do capitalismo, em especial aquelas que nascem “da relação de produção - capital/salário-, ou seja, a mais-valia, sua formação e repartição, e por consequência, as contradições de classes” (Lefebvre, 1972a, p. 113). Fato já anunciado pelo próprio Marx nos *Grundrisse* é de vital importância entendendo que o surgimento da cidade industrial implica, entre outras coisas, a separação da população em classes, o que não pode existir senão no contexto da propriedade privada dos meios de produção, onde o capital se converte na força predominante. A manifestação espacial da divisão de classes é a segregação das populações de acordo com sua posição dentro da divisão social do trabalho o que vai configurar uma estrutura urbana centro-periférica.

Com o aprofundamento da divisão de classes é que o conceito de cultura atinge uma relevância decisiva, pois, além de responder às mudanças na esfera econômica

⁵⁶ A definição de cultura se viu determinada pela instauração da era industrial cujo grande objetivo era estender à divisão social do trabalho a eficácia da divisão manufatureira do trabalho. A intensificação na divisão do trabalho conduziu à separação prática entre certas atividades que passam a serem definidas, especificamente, como “materiais” ou “espirituais”. A oposição ficaria estabelecida, então, entre trabalhos materialmente produtivos e trabalhos “improdutivos” que, como o científico, o intelectual e o cultural, no entanto, demonstram-se ser socialmente necessários. Lefebvre aponta que para essa época é constituída uma fragmentação analítica sem precedentes que tende a se estender até a prática social. Aqui a organização geral (espaço-temporal) da prática social “é apresentada como uma racionalidade completa na medida em que está feita de ordem e de coações. O espaço-tempo homogêneo que a prática tenta realizar e concluir se preenche de grande quantidade de objetos, atividades parciais, situações e de pessoas em situação” (Lefebvre, 1983a, p. 42).

propriamente dita, compreende os novos desenvolvimentos políticos e sociais que advêm do estabelecimento do processo de modernização da sociedade. Nas palavras de Berman (2005, p. 17) corresponde este a um momento em que de maneira abrupta e dramática nasce um grande e moderno público que “partilha o sentimento de viver uma era revolucionária, uma era que desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política”. Assim, de acordo com Williams (1969), a cidade industrial e a industrialização não explicariam por si sós o estabelecimento da ideia de cultura na sociedade moderna, pois a cultura foi, também, resposta a novos desenvolvimentos políticos e sociais, isto é, à *Democracia*. Em relação à democracia é resposta radical e complexa aos novos problemas de classe social.

Para este último autor é já no século XIX que o renovado conceito de cultura vai ser delimitado ainda mais, alcançando um grau maior de autonomização. Acompanhando a evolução do termo, no início de “um estado geral ou disposição de espírito”, em relação estreita com a ideia de perfeição humana, passou a corresponder a um “estado geral de desenvolvimento intelectual no conjunto da sociedade” (Williams, 1969, p. 18). Mais tarde, correspondeu a “corpo geral das artes” e mais tarde ainda, ao final desse mesmo século, veio indicar “todo um sistema de vida”, no seu aspecto material, intelectual e espiritual. No uso mais geral houve, no entanto, segundo Williams (1992), grande desenvolvimento do sentido de “cultura” como cultivo ativo da mente relacionado, especificamente, com as ideias de “pessoa culta”, de interesses culturais e de meios, como as artes e o trabalho intelectual. Em nossa época o terceiro sentido é o mais comum, apesar de que todos eles sejam usuais⁵⁷.

Em resposta ao caráter problemático do conceito, Williams o encara como sendo resultado de uma ordem social global onde a “prática cultural” e a “produção cultural” não procedem apenas de uma ordem social diversamente constituída, mas são elementos importantes em sua constituição. Em vez do “espírito formador”, que se afirmava criava todas as demais atividades, a sociologia da cultura de Williams encara a cultura como “um

⁵⁷ O processo de autonomização do conceito de cultura como esfera separada do social é o ponto sobre o qual Williams vai exercer uma crítica mais profunda. Em seu livro *Cultura e Sociedade* ele pretende mostrar o surgimento de “cultura” como uma abstração, como algo de absoluto: “surgimento que, de modo nada simples, da origem a duas respostas genéricas –primeiro, o reconhecimento de uma separação prática entre certas atividades morais e intelectuais e o ímpeto vigoroso de um novo tipo de sociedade; segundo, a elevação dessas atividades a uma espécie de corte de apelação para o homem, posta acima dos processos de juízo social prático e, ao mesmo tempo, como alternativa moderadora e reordenadora” (Williams, 1969, p. 19).

sistema de significações” mediante o qual necessariamente uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada⁵⁸.

O que é realmente estimulante da obra de Williams é a reflexão entorno da necessidade que existe em nossos dias de uma análise crítica que supere a separação existente entre cultura e sociedade. Mas, como superar a dita separação feita pelo pensamento e levada até as últimas consequências pela prática? Por meio de uma análise do movimento da totalidade social que, restituindo a ideia de materialidade à cultura e às artes, ultrapasse a definição do cultural e do artístico como esferas relacionadas exclusivamente ao domínio do “espiritual” e, em consequência, imputadas à produção realizada por uma classe social específica. Desta maneira, é necessário esclarecer o fato da cultura se constituir em uma imbricação inestimável de diversas práticas sociais que superam a produção particular e parcelar nas áreas das artes, ofícios, saberes etc.

Com a finalidade de transpor paradoxos tais como aquele da cultura burguesa versus a cultura popular, Williams (1989, p. 243) tentou formular uma teoria que ele denominou como *materialismo cultural*:

uma teoria da cultura como um processo produtivo (social e material) e das práticas específicas, as ‘artes’, como usos sociais dos meios materiais de produção (da linguagem como ‘consciência’ prática material às tecnologias específicas da escrita e as formas da escrita, passando pelos sistemas eletrônicos e mecânicos de comunicação)⁵⁹.

O que pretendeu o autor com esta teoria é, precisamente, a apreensão da cultura como constituinte da realidade social, ultrapassando a cisão existente entre o mundo material “abstraído como o social, um conjunto de determinações que existem fora do presente, ainda que o estruturam, um conjunto conhecido e fixo” e o campo subjetivo, “campo que escapa ao entendimento racional, o que se dá ‘aqui e agora’, [...] que, para ser

⁵⁸ O autor demonstra que há certa convergência entre o sentido sociológico e antropológico de cultura como modo de vida global. Neste modo de vida se percebe hoje um “sistema de significações” envolvido em todas as formas de atividade social e, um sentido mais especializado de cultura, como “atividades artísticas e intelectuais” dentro das quais não estão incluídas somente as artes tradicionais, senão todo um complexo de atividades como as artes, filosofia, jornalismo, moda e publicidade (Williams 1992, p. 13).

⁵⁹ Mediante sua leitura da obra de Williams Cevalco (2001) explica que, se por um lado, a ideia de cultura como produção “espiritual”, associada inextricavelmente à educação e às artes e reservada somente a certas classes na sociedade, como é o caso da cultura denominada “burguesa”, só estaria confirmando as desigualdades sociais; pelo outro, a sua definição como sendo “herança da humanidade”, “repositório dos valores espirituais”, “linguagem da alma”, como no caso da cultura dita “popular”, negá-las-ia.

teorizado, faz surgir outras abstrações como a imaginação e o inconsciente” (Cevasco, 2001, p. 144).

A anterior consideração serve como referência para a avaliação que Williams vai fazer em seguida ao modelo estrutural marxista dentro do qual o cultural apareceria subordinado ao econômico. Conforme o próprio autor, a ideia da superestrutura determinada pela base tenderia a paralisar esta última quando ela é, também, dinâmica e contraditória. Logo, a noção de superestrutura, na análise de Cevasco (2001, p. 145),

traz dois problemas que limitam a capacidade de descrição de como se dá efetivamente a relação cultura e sociedade: por uma via coloca a cultura como algo posterior e secundário e, por outra, obscurece o fato de que as práticas culturais são elas mesmas produção.

Segundo Williams, a determinação da cultura como mero reflexo, homologia ou mediação, apesar de ter constituído um avanço significativo na análise da produção cultural do seu tempo, afirma ainda a existência de uma separação entre uma base social e uma superestrutura cultural. No caso da arte tende a desconsiderar que esta é uma atividade que se desenvolve sobre bases materiais, seguindo formas e convenções que são históricas e sociais. Aliás, o que faz tal separação é dissimular o fato de que a sociedade é constituída e constituinte da cultura. O que aconteceu aqui, nas considerações do autor, é que houve um mal-entendido entre o que Marx formulou como produção e reprodução. Para teóricos como Lukacs, Goldmann e os associados à Escola de Frankfurt a produção aparece identificada com o processo social (econômico) primário enquanto que, a reprodução, como sua contraparte simbólica, significadora ou cultural.

Desta forma, faz-se necessário ampliar o conceito de produção: de produção em sentido restrito para a produção em sentido lato⁶⁰, pois a produção não se limita à atividade que da forma às coisas com a finalidade única da troca. A produção no sentido lato envolve, tanto a produção de obras, como a produção de produtos; implica a produção de o próprio

⁶⁰ O próprio Lefebvre explicita a ideia de a formação, a gênese e a história do capitalismo pressupor apenas a análise crítica da produção e da reprodução dos meios de produção, quer dizer, principalmente, das forças produtivas, incluídos aí os próprios trabalhadores e os seus instrumentos de trabalho; isto é o que Marx e Engels denominaram como produção no sentido restrito. Entretanto, de acordo com estes mesmos autores, o termo produção é muito mais amplo abarca, também, a reprodução das relações sociais constitutivas ao modo de produção capitalista. Assim as coisas, “o termo produção é entendido numa acepção mais lata do que em economia e assume o sentido de toda a filosofia: produção de coisas (produtos) e de obras, de ideias e de ideologias, de consciência e de conhecimento, de ilusões e de verdade” (Lefebvre, 1972a, p. 38).

ser humano. Desta maneira, para Lefebvre, a produção tudo abarca: desde o mental, o intelectual até o que passa por “espiritual”. Confirmando a ideia de Marx e Engels até a consciência é um produto social. No sentido lato, produção significa, segundo Lefebvre (1972a, p. 47):

...*criação* e engloba a arte, a ciência, as instituições e o próprio Estado, bem como as atividades geralmente denominadas <<práticas>>. A divisão do trabalho, que fragmenta a produção e faz com que o processo escape à consciência é também produção, como são a consciência e a linguagem. A natureza por sua vez transformada é produzida; o mundo sensível, que parece dado, é criado.

Lefebvre (1979) demonstra como o conceito alargado de produção (de relações sociais) dá outro sentido ao que Marx chamava *tendências*, restringindo-as ao econômico. É que a complexificação da realidade social, com o desenvolvimento dos mais variados processos, demanda a necessidade de reformulação dos conceitos. É assim como o próprio autor reconduz o conceito de *reprodução das relações de produção* levando em conta, tanto a extensão, como a ampliação do modo de produção e da sua base material. Vemos, assinala Lefebvre (1972a), como, por um lado, o capitalismo se estendeu a todo o mundo e subordinou a si as forças produtivas anteriores, transformando-as em seu benefício e, pelo outro lado, constituiu novos setores de produção e, por consequência, de exploração e de dominação como os tempos livres, a vida cotidiana, o conhecimento e arte, e, por fim, a urbanização.

Todavia, a noção de reprodução é muito complexa quando se trata de ajustá-la ao entendimento dos processos culturais (práticas e produções artísticas e/ou culturais). De acordo com Williams, em termos gerais, poder-se-ia dizer que está implícito no conceito de cultura ser ela capaz de ser reproduzida; aliás, em muitos de seus aspectos, a cultura é, na verdade, um modo de reprodução. Não obstante, tem havido muita confusão sobre o significado do conceito de reprodução cultural. Neste sentido, conforme o que o próprio Williams quer expor, é importante esclarecer que a sociedade contemporânea é parte constituinte de um processo de *hibridação cultural*, tomando emprestado o conceito de García Canclini (1990); do fato de que as pessoas não vivem isoladas e sim em uma “organização de passado e presente, necessariamente provendo seus próprios tipos de continuidade”. Esta análise se pode extrapolar a muitos dos elementos do processo cultural

o que significa dizer que “uma forma é implicitamente reprodutível e essa é sua definição como forma” (Williams, 1992, p. 182).

Referindo-se, especificamente, à distinção vulgar dada entre “arte original, autêntica” e “arte produzida em massa”, Williams assinala o fato de a noção simplória de reprodução estar associada quase que, exclusivamente, com esta última. Tenta especificar, desta maneira, como muitas das maiores obras são produzidas dentro de formas culturais de grande importância (teatro, canto, dança, narrativa etc.), no auge de seu desenvolvimento cultural. “Um sentido vulgar de reprodução pode diminuir esses resultados que, em qualquer teoria geral, devem ser considerados produção de importância que se tornou possível por meio de uma forma reprodutível” (Williams, 1992, 196). Do mesmo modo, em casos opostos àqueles em que elementos da reprodução formal superam o conteúdo específico, pode haver obras importantes que são uma reprodução da forma, uma realização de suas possibilidades mais plena ou orientada em um novo sentido.

Assim, é de fundamental interesse para nós entender o que o Williams anuncia por meio do conceito de reprodução cultural, uma vez que este tem sido principalmente identificado, na era moderna, com os pressupostos e procedimentos de propagação e de difusão da cultura e das artes e, menos, com os conteúdos específicos de produção e de criação nestas áreas. Ou seja, tem sido associado, especificamente, com os meios de produção mais do que com a produção cultural e artística em si mesma. Contrariando esses pressupostos, o autor encontra uma forma de explicitar o fato de que a cultura produz e não apenas reproduz a realidade, propondo a reapropriação do termo *forças produtivas*, que ideologicamente foi restringido à produção de mercadorias.

De acordo com Williams, toda produção é material desde a ordem social e política que mantém o mercado capitalista, até as lutas políticas e sociais que o criaram: “dos castelos, palácios e igrejas até as prisões, oficinas e escolas, das armas de guerra até uma imprensa controlada: qualquer classe dominante de formas variadas, ainda que sempre materialmente, produz uma ordem política e social. Estas nunca são atividades superestruturais” (Williams, 1977, p. 93). Pelo contrário, são produções materiais necessárias para o sistema capitalista se sustentar. Em termos gerais, o que o autor quer apontar é que a ordem cultural também é o resultado da *produção material*.

O objetivo do materialismo cultural definido por Williams é determinar a *unidade qualitativa* do processo sócio histórico contemporâneo e especificar como o político e o

econômico podem e devem ser vistos dentro deste processo. Conforme Cevalco (2001), a consideração de relações de dependência ou de segunda ordem entre a produção cultural e a econômica, falseia o que se constata na análise das práticas culturais em um mundo em que se tornou quase impossível separar as questões ditas culturais das políticas e econômicas. No entanto, não se pode negar que o funcionamento da cultura está estabelecido em conformidade com “as diferenças hierárquicas que estão subsumidas na designação, diferenças entre produção básica dos meios de subsistência e produções secundárias e, conseqüentemente, uma hierarquia causal de forças que determinam umas às outras” (Cevalco, 2001, p. 148). Em contramão disso e por meio de uma análise da totalidade social, Williams arrisca mostrar como essa hierarquia, que é constituída e instituída no capitalismo em relação à produção de mercadorias (reduzida ao econômico), é determinada no interior de uma ordem cultural.

A tese mais ousada de Williams é aquela referente ao entendimento das relações de dominação/subordinação da sociedade. Mediante sua teoria do *materialismo cultural* o autor propõe a revisão do velho conceito de ideologia que aparece, ainda, atrelado ao controle via manipulação/doutrinação. Na verdade, do que se trata é de um processo mais complexo que envolve “um conjunto de práticas e de expectativas sobre a totalidade da vida: nossos significados e distribuição de energia, a percepção formada de nós mesmos e de nosso mundo”. O que o autor quer expressar sob estes pressupostos é que não existe qualquer separação entre ideologia e práxis, pelo contrário, só podem se confirmar uma por intermédio da outra. Em termos gerais, do que se trata é de “uma ‘cultura’ em seu sentido mais forte, mas uma cultura que também deve ser vista como a dominação vivenciada e a subordinação de determinadas classes” (Williams, 1977, p. 110).

Desta forma, as ideologias gerais devem ser encaradas como ‘notáveis formas de produção cultural coletiva’ o que não significa esquecer, lembra Cevalco (2001), o papel que a classe hegemônica cumpre na tarefa de exercer pressões e impor limites em todas as atividades humanas, além de selecionar, organizar e interpretar a experiência e a produção de valores. Novamente, a noção de cultura como todo um modo de vida é infletida pela noção de cultura como um modo de dominação. No entanto, cabe pensar a ideologia não apenas como um sistema abstrato de valores, crenças e ideias que submetem e sufocam a vida social. Aliás, é necessário superar a teoria que considera a ideologia como “uma estrutura inconsciente, como consciência falsa [que] pensa a subjetividade humana como

passiva, estática e receptiva, formando as ‘massas’ a serem lidadas pelos teóricos, cuja ciência estaria *a priori* acima do resto da produção cultural” (Cevasco 2001, p. 150)⁶¹.

Para além das ideologias, o autor defende a ideia de cultura como sendo produção social. Desmistifica-a, por um lado, das identificações históricas que atribuem um poder especial à ação criativa individual de um sujeito pertencente, geralmente, às classes privilegiadas, as que, por sua parte, buscam defender ‘sua cultura’ contra forças novas e destruidoras, as massas; pelo outro, das pretensas condições de uma nova classe que considerando a cultura como seu domínio hereditário, porque nela se conteria “a humanidade do futuro”, precisa procurar agora libertá-la das suas restrições. O que Williams (1969) propõe é a superação da dicotomia existente entre ‘cultura burguesa’ e ‘cultura popular’ aclarando que o conjunto de trabalho intelectual e imaginativo que cada geração recebe como cultura tradicional é sempre e, necessariamente, algo mais do que o produto exclusivo de uma determinada classe.

A hierarquia existente entre a cultura de massas e a popular é desnecessária, segundo o autor, pois a cultura não é mais do que um patrimônio legado de períodos anteriores aos que imediatamente precederam a forma atual da sociedade. Além do mais, pode ser fruto da contribuição de diferentes membros da sociedade, os quais, podendo alcançar um grau tal de identificação social, não viram afetadas suas produções pelas ideias e valores da classe dominante ou não se colocaram em oposição a elas. No entanto, não se pode desconsiderar o fato de que o controle em larga escala da distribuição e da transmissão da cultura esteja circunscrito a determinada classe e que, ademais, haja um processo seletivo por parte dessa mesma classe, dos conteúdos a serem difundidos. Porém, para Williams (1969 p. 333)

⁶¹ A cultura é entendida, desta forma, como um processo que extrapola a correlação direta que, em termos teóricos, existiria entre dominação e subordinação. Isto significa dizer que há também espaços para os movimentos conflitantes denominados pelo autor como movimentos *emergentes* e que são os que provocam variações mais profundas na produção cultural vigente em determinado período histórico e que, contudo, tornam-se mais frequentes a partir de meados do século XIX. É verdade que a produção cultural denominada como hegemônica é a dominante, mas deve ser considerada sempre em transformação, expandindo-se e se afirmando através de diferentes processos de incorporação. Williams confirma esta premissa quando declara que “[...] nenhum modo de produção e, portanto, nenhuma ordem ou sociedade dominante na realidade é capaz, de abarcar toda a abrangência da prática humana, da energia humana e das intenções humanas [...] É fato que os modos de dominação selecionam e conseqüentemente excluem o amplo rango da prática humana atual e possível” (Williams, 1989, p. 43).

se considerarmos a cultura em termos de um corpo de trabalho imaginativo e intelectual, perceberemos que, com a extensão generalizada da educação, a distribuição da cultura se vem fazendo de modo mais igual, e ao mesmo tempo, a nossa obra da cultura se endereçando a um público mais amplo que o correspondente a uma só classe.

É desta maneira como, definindo a cultura como produção material, a análise de Williams aponta no sentido de mostrar os processos sociais como elementos inerentes a toda produção. De acordo com Cevalco, o autor tenta se aproximar a essa concretude que é a cultura e que aparece esfacelada nas análises idealistas que insistem em reivindicar as artes à cultura, sobrevalorizando-as e afastando-as das ‘mazelas’ da vida social material. Este é o ponto de inflexão da teoria do *materialismo cultural* e que merece especial interesse no nosso trabalho uma vez que o que se denomina oficialmente como “cultural” é frequentemente reclamado e legitimado como sendo parte do campo das artes e da “alta cultura” (cultura letrada). Enquanto isso, o que é produzido pelas classes populares é reconhecido, amiúde, como mera reprodução e/ou cópia daquilo que é considerado original e/ou autêntico.

O nosso interesse aqui é justamente estudar a cultura popular como o resultado (feedback) da imbricação de diferentes práticas culturais dos diversos segmentos da sociedade, desde os setores dominantes, passando pelas classes médias aburguesadas e as classes subordinadas (populares). É claro que, de acordo às necessidades de dominação e controle da sociedade, cabe às classes hegemônicas o controle quase que irrestrito sobre a produção e difusão das diferentes expressões culturais. No caso, a consolidação de uma cultura popular urbana estaria relacionada ao surgimento de uma indústria cultural que, por meio dos meios massivos de comunicação, seria capaz de produzir representações suscetíveis de assegurar a reprodução material e simbólica das relações sociais de produção.

Complementando o exposto por Williams, García Canclini (1983), considera que a produção cultural das classes subordinadas dependeria tanto da apropriação desigual do capital cultural, como da interação conflituosa com os setores hegemônicos, além de corresponder à elaboração das próprias condições de vida. Com apropriação entendemos que o fato de produzir algo novo implica também à reprodução via consumo, não necessariamente um consumo produtivo, mediado pela mercadoria. Neste sentido a reprodução não deve ser vista como imitação medonha do que já foi feito “melhor” ou “originalmente” senão, pelo contrário, deve ser considerada como a capacidade que tem

determinada classe de subverter a ordem dominante por meio da criação de uma arte própria que transcenda os limites impostos. Antes de aprofundar no tema, vamos a nos concentrar em tentar explicar a cultura de massas que, para nosso caso, constitui o ponto de partida para entender o que pode ser considerado como o popular urbano.

Cidade Industrial, Indústria Cultural e Cultura de Massas

Conforme as transformações do modo de produção capitalista na Inglaterra da transição para o século XIX começa a existir certa ligação entre o processo industrial, a urbanização, a democracia e a cultura. É neste momento, segundo Lefebvre (1972a), quando se forma e se consolida uma sociedade nova com traços característicos próprios entre os quais se destaca o predomínio do econômico. Essa nova sociedade é a sociedade da revolução industrial que, sustentada na supremacia da cidade sobre o campo, surgiria a partir do desenvolvimento de múltiplos processos de acumulação primitiva, principalmente no campo, que provocaram a migração de milhares de camponeses para os centros urbanos. A expropriação dos agricultores e depois, dos artesãos, dos seus meios de produção, conforme Engels (2002, p. 44), “arrancaria deles os últimos vestígios de atividade independente e obrigá-los-ia simultaneamente a desempenharem o seu papel de homens”. Isso é o que podemos entender como a conciliação entre o econômico e o político.

A cidade industrial como o lugar privilegiado de concentração dos meios de produção é, portanto, o ambiente propício para o surgimento da cultura de massas e, em contrapartida, para a ascensão de um expressivo público de massas. A concentração determina um crescimento acelerado das urbes, pois, de acordo com Engels, quanto maior é a cidade, maiores as vantagens de aglomeração: “constroem-se vias férreas, canais e estradas; [...] existe um mercado, uma Bolsa onde se amontoam os compradores, há relações diretas com os mercados que fornecem a matéria prima ou recebem os produtos acabados. Daí o desenvolvimento surpreendentemente rápido das grandes cidades industriais” (Engels, 2002, p. 64).

Aliás, ressalta o autor, a grande cidade é o lugar onde a indústria e o comércio conseguem o mais perfeito desenvolvimento e onde o proletariado sofre a mais radical destruição dos seus costumes, com a incorporação de outros. A cidade como o lugar onde a centralização de bens tem alcançado seu grau mais elevado, é onde as ‘condições de vida

dos bons velhos tempos' são destruídas mais radicalmente; "ali é onde se tem chegado a um ponto no qual a expressão *Old merry England* já não tem nenhum sentido, porque esta velha Inglaterra só se conhece pelas lembranças e os relatos dos avôs" (Engels, 2002, p. 65)⁶².

Na leitura que faz Lefebvre dos textos de Engels, descobre que há uma relação implícita entre a alienação e o trabalho, pois o trabalho produtivo não se basta a si próprio senão que é capaz de gerar uma sociedade onde as relações de produção deixam a sua marca e fazem sentir nela o seu domínio e o poder da classe dominante. Sendo assim "a sociedade que geram não lhes é exterior. Londres quer dizer comércio, mercado mundial, tráfico generalizado e todas as suas consequências. É a força que oprime os fracos e a riqueza que produz a pobreza, mas é também a civilização e os seus milagres" (Lefebvre, 1972a, p. 16). Esta análise aponta no sentido de revelar a cidade como o lugar de profundas contradições de classe que devêm do fato da riqueza ser produzida socialmente e apropriada individualmente.

É verdade que a cidade é o espaço onde se trava uma guerra geral em que cada qual procura ter a propriedade direta ou indireta dos meios de subsistência e dos meios de produção, porém, tudo indica que é também o lugar das possibilidades de realização de outra sociedade que não necessariamente a capitalista. Neste sentido, na intuição de Engels, a cidade industrial seria só um momento necessário de transição para a sociedade 'comunista ou comunitária'. Como entender neste contexto o surgimento de uma cultura de massas? Quais as consequências da instituição dos meios de comunicação de massa nessa sociedade profundamente atomizada?

O período de análise de Engels corresponde com a instauração da época moderna e do processo de modernização da sociedade ocidental cujas implicações ocasionam profundas contradições nos níveis econômico, social e político. A primeira evidência desta

⁶² Na sua análise cuidadosa da situação de Londres durante o século XIX, Engels enfatiza a centralização dos meios de produção como o fator que fez com que se multiplicasse o poder de milhares de homens e, portanto, tornasse essa cidade na capital comercial do mundo. Entretanto, explica o autor, esse crescimento não se fez sem que os londrinenses sacrificassem o que há de melhor neles como seres humanos com a finalidade de alcançar os milagres da civilização. É assim como "cem forças, que dormitavam neles, têm permanecido inativas e têm sido afogadas com o objetivo de que só algumas possam se desenvolver mais amplamente e se multiplicar, unindo-se com as dos outros" (Engels, 2002, p. 67). O mais paradoxal de tudo, de acordo com o que relata o autor, é essa apatia demonstrada por aquelas pessoas que, apesar de terem tantas coisas em comum, transitam pelas ruas e se cruzam tendo como acordo tácito cada um manter a sua direita na calçada com a intenção de não se atropelar. Nesta altura da sua reflexão Engels mostra como essa indiferença brutal e esse isolamento individual, que em nenhuma parte são mais patentes do que na grande cidade, convertem-se nos princípios fundamentais da sociedade de seu tempo.

época revolucionária é o surgimento de uma nova paisagem diferenciada e dinâmica, Segundo Berman (2005, p. 19):

...trata-se de uma paisagem de engenhos a vapor, fábricas automatizadas, ferrovias, amplas zonas industriais; prolíficas cidades que crescem do dia para a noite, quase sempre com aterradoras consequências para o ser humano: jornais diários, telégrafos, telefones e outros instrumentos de *media*, que se comunicam em escala cada vez maior; Estados nacionais cada vez mais fortes e conglomerados multinacionais de capital; movimentos sociais em massa, que lutam contra essas modernizações de cima para baixo, contando só com seus próprios meios de modernização de baixo para cima; um mercado mundial que a tudo abarca, em crescente expansão, capaz de um estarrecedor desperdício e devastação, capaz de tudo exceto da solidez e estabilidade.

Não há dúvida que, de acordo com Williams (1969), esse seja também o momento da emergência de novos comportamentos e atitudes e o ambiente propício para os movimentos de opinião que tentam considerar e formular novas questões que deem conta das transformações provenientes do surgimento de novas forças tais como: a industrialização e a democracia. No entanto, apesar de este ser o período central na história do pensamento ocidental, de onde derivou o método e a linguagem científica que serviu de fundamento para pensarmos a sociedade atual, Williams reclama a necessidade de uma renovação conceitual que permita acompanhar a experiência imediata, ou seja, a obrigação de realizar a prática teórica.

Um dos conceitos, que na opinião do autor merece especial atenção é aquele de ‘massas’ que frequentemente acompanha às definições de civilização, democracia e comunicação. O novo termo ‘massas’ surge em decorrência das mudanças manifestas na sociedade industrial emergente que dizem respeito à concentração, tanto da população nas metrópoles industriais, quanto dos trabalhadores nas fábricas. Desta forma, por uma parte, o sentido de massificação física relacionada às máquinas industriais é transferido para a esfera da sociedade e é reconhecido daí para frente como “massificação social manifesta nas relações de trabalho, imposta pela produção coletiva em larga escala”. Por outra parte, tratando-se do desenvolvimento de uma ‘classe trabalhadora organizada e auto-organizável’, é empregado com o sentido de apontar para uma massificação social e política (Williams, 1969, p. 307).

O que é importante destacar aqui é precisamente o prejuízo que encerra a concepção de ‘massas’. Conforme Williams, embora tenha atravessado por certa transformação no seu significado passando a ser identificada com população ou multidão, a palavra não deixou de conservar traços do seu sentido antigo: “credulidade, volubilidade, preconceitos de grupo, vulgaridade de gosto e de hábitos”. As massas, nesse sentido, constituíam uma grande ameaça para a “cultura”. Até a democracia perderia o seu sentido, tornando-se: ‘democracia de massa’ (Williams, 1969, p. 308) ⁶³. O assunto das massas fica resolvido, contudo, quando, ao encararmos a própria composição interna das massas, descobrimos que não é outra coisa senão os trabalhadores que reclamam o seu direito à política!

É evidente que o termo ‘democracia de massa’ foi concebido justamente no sentido de atingir a aprovação das maiorias (consenso) sem necessariamente atender as suas reivindicações de classe, especialmente, a “declarada intenção dos trabalhadores de mudar a sociedade”. Assim a palavra ‘massa’, ao estar relacionada com essa maioria que é difícil identificar, reporta à perda de potencial transformador do sujeito. Desta forma, de acordo com Williams, a questão a ser discutida não é aquela senão a da própria democracia, pois “oposta à categoria de democracia de massa está oculta a de democracia de classe, que nada mais é que o processo pelo qual a classe dirigente conduz a sua missão de governar” (Williams, 1969, p. 309).

Em outro sentido e, incorporando-o à prática, o termo massa encerra sua própria contradição. É que ninguém quer ser identificado nem quer identificar seus parentes, amigos, vizinhos, colegas ou conhecidos como sendo parte das massas. As massas são sempre os outros, aqueles que não conhecemos e que não podemos conhecer, no entanto, os outros geralmente nos classifiquem também no mesmo sentido. Na verdade o que acontece, nesses casos, é que não há massas: “há apenas maneiras de ver os outros, como massa” (Williams, 1969, p. 309).

Em consideração à cultura de massas, comenta Cevalco (2001), muitas das posições, tanto conservadoras, quanto de esquerda, estão marcadas pelo que Williams denomina

⁶³ A este respeito, revela o autor, não querendo negar o poder que têm os meios de comunicação de massa para manipular a opinião pública, a expressão ‘democracia de massa’ foi constituída também em preconceito. No caso do sufrágio universal que faria do governo da maioria o governo das massas, a ideia que se passou é que dificilmente esse projeto redundaria em bom governo ou em boa sociedade, será, pelo contrário: “governo da vulgaridade e da mediocridade”.

como “determinismo tecnológico” que está associado a um pessimismo cultural (ou otimismo como no caso da internet em nossos dias), que acompanha, geralmente, à introdução de uma nova tecnologia. Isto quer dizer que a existência de meios de reprodução mecânica determina a produção de uma sociedade de massas e, portanto, de uma comunicação de massas. O que Williams questiona não é tanto a existência dos meios de comunicação de massa, senão o tratamento que é dado às ‘massas’ por meio do funcionamento destes meios⁶⁴.

Apesar da ênfase nas condições sociais concernentes ao processo de comunicação, o autor deixa clara a necessidade de reconhecer a existência de uma cultura dominante que relega a maioria da população à condição de massas. Para Cevalco, essa condição termina por reafirmar a velha separação idealista da vida cultural e da vida material embasada na colocação da cultura da minoria como baluarte de resistência contra a cultura do resto da sociedade, a cultura de massas. Entre outras coisas, confirma a autora, essa oposição obscurece, por um lado, a existência de uma relação dinâmica existente entre a alta cultura e a sociedade e, pelo outro, “o fato de que o lixo cultural não é criação das massas - trata-se de manifestação de uma crise da sociedade que cabe estudar e não descartar de forma sumária” (Cevalco, 2001, p. 178). Da mesma maneira, caberia a nós repensar esses critérios que também são frequentemente empregados nas referências feitas ao popular, à cultura popular e às classes populares.

Concentrando-nos exclusivamente na produção da cultura de massa, não há dúvida, conforme o exposto por Williams (1969), sobre a existência de uma relação estreita entre a expansão dos meios de comunicação e a difusão da educação, o que implicou, em termos gerais, no desenvolvimento da democracia. Contudo, essa ‘democratização cultural’, se é que pode ser denominada assim, não se produz senão por meio da tendência a um intenso

⁶⁴ A teoria convencional da comunicação, baseada na disposição unidirecional de um transmissor, um meio e um receptor, deve ser revalidada, pois as relações existentes entre estes componentes são normalmente mais complexas e dinâmicas. Como exemplo, podemos ver como a posição e intenção do autor da transmissão pode ser variável dependendo da relação direta ou indireta que este agente tiver com o seu público. Quando a relação passa a ser indireta como é o caso da mídia, dependerá da intenção do transmissor selecionar o seu público caracterizando-o de acordo com os gostos e comportamentos específicos; aliás, a posição do transmissor dentro da divisão social de classes é também de suma importância, pois é o que determina o seu grau de subordinação social e, portanto, o controle que pode exercer sobre a comunicação. Nesse sentido, o que Williams quer mostrar através das complexas condições da comunicação, que de nenhuma forma podem ser reduzidas ao meio e muito menos à técnica, é o fato da comunicação não ser somente transmissão, senão também recepção e resposta. Assim as coisas, não haveria forma de separar na prática a cultura da sociedade.

processo de homogeneização que não atingiu somente a produção cultural em massa senão também o consumo cultural que passou, em grande parte, a ser programado e organizado racionalmente⁶⁵.

A problemática da organização e programação do consumo e do lazer é um dos pontos altos da teoria sobre a indústria cultural. Adorno e Horkheimer (1990) consideram que as distinções entre os diferentes produtos oferecidos nessa indústria não são constituídas na realidade, senão que servem para classificar e organizar os consumidores a fim de ‘padronizá-los’. Assim, as diferenças vêm cunhadas e difundidas artificialmente o que faz com que exista uma tendência a uma homogeneização que, logicamente, apareceria velada. A ideia do consumo programado, o *amusement* (como eles denominam os divertimentos), é para eles ‘o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio’ que é buscado pelos que querem se afastar momentaneamente do processo de trabalho mecanizado, procurando estar novamente em condições de afrontá-lo.

Desta maneira, os divertimentos seriam uma espécie de ‘sucessão automática de operações reguladas’, cumpririam a função de ‘escape’ da vida cotidiana por meio da cotidianidade programada: “a indústria cultural fornece como paraíso a mesma vida cotidiana. Escape e *elopement* são determinados, a priori, como os meios de recondução ao ponto de partida. O divertimento promove a resignação que nele procura se esquecer” (Adorno e Horkheimer 1990, p. 179). Nestas condições a diversão significa se afastar da totalidade do processo social; divertir-se é ‘esquecer-se da dor’. No entanto, neste ponto os autores vão definir que a indústria cultural determina a criação de um público de massas extremamente passivo quando propõem que “a libertação prometida pelo *amusement* é a do pensamento como negação” (Adorno e Horkheimer 1990, p. 182).

O processo de programação do lazer seria analisado com mais detalhe por Lefebvre em seu livro *A vida cotidiana no mundo moderno*. Aqui o autor define a segunda metade do século XX sendo o momento de consolidação do que é denominado por ele como *sociedade*

⁶⁵ No mesmo patamar que os modelos industriais taylorista e fordista, a produção cultural pretendia seguir a lógica de uma produção e distribuição administradas industrialmente face ao crescimento explosivo que, nessa época, experimentavam as cidades norte-americanas. Este momento corresponde com o desenvolvimento de uma extrema divisão do trabalho industrial que, de forma dramática, tenciona se estender para outras áreas da vida social. Nesse conjunto, os verdadeiros produtores, os artistas, aparecem acompanhados de uma série de personagens como os *produtores, diretores, administradores* etc. e, além do mais, da figura cada vez mais presente do perito ou *expert* em temas culturais por meio do qual, na medida em que a técnica se aperfeiçoava cada vez mais, o discurso estético tendia a se naturalizar.

burocrática de consumo dirigido. A partir de 1960, diz o autor, o sujeito criador (coletivo, produtivo), desaparece, pulveriza-se, assim como também o total apreendido e definido por Marx. Desta maneira não dá para perceber no nível mundial e nacional “mais do que fragmentos: fragmentos de cultura, fragmentos de ciências parcelares, sistemas ou <<subsistemas>> fragmentários” (Lefebvre, 1972b, p. 92). Contudo, por meio do movimento da totalidade, a análise da realidade social exigiria a superação dessa desagregação⁶⁶.

É claro que a cultura, como é analisada por autores como Adorno e Horkheimer, aparece assentada na relação produção/consumo e como meio de dominação todo-poderoso, fazendo parte da ideologia e da política. Neste modelo, reconsiderado já por Williams, os consumidores são analisados como sujeitos passivos e, desse modo, facilmente manipuláveis utilizando-se dos ‘meios ideológicos’ como a imprensa, o rádio e o cinema. Recorrendo à ideia da indústria cultural como indústria do divertimento, Adorno e Horkheimer (1990, p. 174), confirmam o anterior argumento: “a verdade é que a força da indústria cultural reside em seu acordo com as necessidades criadas e não no simples contraste quanto a estas, seja mesmo o contraste formado pela onipotência face à impotência”. Aliás, em outro parágrafo da sua obra eles parecem ser mais incisivos: “se algumas vezes o público recalcitra contra a indústria do divertimento trata-se apenas da passividade – que se tornou coerente- para que ela o educou” (Adorno e Horkheimer 1990, p. 182).

Pensar a dinâmica cultural em sentido unilateral, em um esquema em que a produção determine o consumo, implica desconhecer o papel ativo que têm os consumidores no processo de produção cultural e, a nosso ver, espacial também. O consumo não deve ser entendido em seu sentido literal, como momento exclusivo da troca econômica, senão, como o emprego particular que os usuários podem dar a cada um dos

⁶⁶ Durante o século XIX, explica o autor, predominava o individualismo, fenômeno que proporcionava aos filósofos e ‘sábios’ umas categorias, umas representações. Já a partir da metade do século XX, as ideologias mudaram, denominam-se funcionalismo, formalismo, estruturalismo, operativismo, cientificismo: apresentam-se como não ideológicas. Mascaram o fato fundamental de que “tudo incide, tudo gravita sobre a cotidianidade, que descobre o <<todo>>, colocando-o em questão”. O que quer especificar o autor é que não há maneira de fugir do cotidiano para explicar a sociedade atual, campo depreciado durante muito tempo pelo objetivismo científico, “não é um espaço-tempo abandonado, já não é o âmbito deixado à liberdade e à razão ou a uma iniciativa individuais”. Pelo contrário, supõe o autor, o cotidiano se converte em um campo de organização, “espaço-tempo de auto-regulação voluntária e planejada. Bem organizado tende a constituir um sistema fechado (produção, consumo, produção)” (Lefebvre, 1972b, p. 94). A cotidianidade passaria a ser assim, em breve prazo, um sistema único, sistema perfeito, velado pelos outros, seria o “principal produto da sociedade que se diz organizada ou de consumo dirigido assim como de seu cenário: a Modernidade”.

produtos culturais. A apropriação (via desvio ou subversão) é a prática que nos interessa desvendar. Nesse sentido, o termo massa ou massas, não é o adequado neste contexto, pois, impersonifica os sujeitos, retirando a potência da apropriação. Assim, vamos tentar entender o popular como aquilo que dá sentido às práticas sociais que se desdobram por meio da cultura.

Meios Massivos de comunicação. Representações da cidade

Temos falado de que existe uma convergência entre cultura e sociedade urbana: com o desenvolvimento de um processo de industrialização crescente que implicou a necessidade da concentração da população em grandes cidades e, com o consequente surgimento dos meios massivos de comunicação, a produção cultural teria alcançado seu ponto mais alto. Se, no início do século XX ainda se podia entrever certa distância entre as manifestações culturais desenvolvidas por uma cultura letrada ou erudita e as práticas culturais de origem popular em plena emergência, logo depois, em decorrência do rápido desenvolvimento dos meios de comunicação que, como canais de unificação entre ambas as culturas permitiriam, até certo ponto, a democratização do acesso cultural para grandes camadas de população, modificar-se-ia enormemente tal relação, de modo que já não podemos mais pensar tais culturas como categorias separadas.

Contudo, os meios de comunicação de massa têm um papel fundamental no processo de homogeneização cultural da sociedade. Eles veiculam necessidades, desejos, ideologias, mitos e verdades através das representações que, de acordo com Lefebvre (1983b), tendem a se generalizar de tal modo que o *mundo das representações* coincide já com o social, em longas concatenações de imagens e símbolos que são desviados daquilo que lhes deu sentido. As representações têm por função fragmentar a realidade, apagando os seus conflitos e contradições, o que não significa que ainda não possam persistir contrariedades e contrastes que fortaleçam o mais antigo maniqueísmo.

Quanto às representações da cidade e do urbano, poder-se-ia dizer que, a partir do predomínio do visual e da visualização (lógica da legibilidade-visibilidade-inteligibilidade) elas tendem a se consolidar. Para Lefebvre (1974), elas fragmentam o espaço tentando justificar a divisão das atividades práticas e sociais como natural e verdadeira. Trata-se de mostrar o espaço por meio do próprio espaço recorrendo ao desenvolvimento de um

processo de abstração generalizado onde o lógico-tautológico/analógico se impõe, dando-lhes consistência e legitimando-as. O objetivo final consiste em que, por meio de processos como a metonímia, a metáfora e a mimese, as representações consigam alcançar uma “realidade” ou “idealidade” específica. O que merece uma análise mais aprofundada é justamente, essa predominância do visual e do espacial que é o que se impõe e se reproduz constantemente nos meios de comunicação, acompanhando a extensão de um processo de racionalização da sociedade que é comandado por diferentes instituições entre as quais se encontram a ciência, a técnica, a arte, o Estado etc.⁶⁷.

A preponderância do visual no espaço, segundo o próprio Lefebvre, teria a ver com o estabelecimento da lógica da abstração por meio da qual se reduz tudo a imagens, representações e conceitos que se impõem à realidade dos sentidos, dos corpos, e dos desejos. Por esta razão o visual domina sobre os outros sentidos, o olfato, o gosto, o toque, até o sexo. Isto significa que, sobre a lógica do visual, valoriza-se uma ‘estética do espaço’ sobre a qual se tendem a apagar os seus traços constitutivos (da atividade produtora ao tempo do vivido) e sobre a qual, também, esconde e dissimulam-se as contradições e os conflitos. A partir disto, define-se o fetichismo do espaço.

A consolidação dessa lógica do visual ou da visualização no espaço implica necessariamente uma estratégia, consciente ou inconsciente. Em relação ao espaço urbano, especificamente, os *mass media* se encarregam de difundir diferentes representações de cidade. Entretanto, para Lefebvre (1974), existe a predominância, por um lado, a exaltar a verticalidade das torres e dos edifícios, o que o autor denomina como ‘arrogância fálica’ ou ‘falocrática’, isto com a intenção de que o espectador perceba o poderio e a autoridade. Este processo faz parte da lógica da metonimização e supõe a instituição de uma homogeneidade

⁶⁷ Apesar deste processo de abstração se tornar preponderante na nossa época, ele já tinha sido introduzido na idade média através da perspectiva na pintura e, logo depois, estendido a outros campos, trate-se da arte ou da ciência. O *olho celeste* do qual nos fala Certeau, até hoje esse olho totalizador mediante o qual o homem tenta abranger o conjunto do espaço, sobreviveria hoje em várias realizações, sobretudo, na arquitetura que materializaria a utopia que nessa época era apenas pintada. Desta forma, “a cidade panorama é um simulacro ‘teórico’ (ou seja, visual), em suma um quadro que tem como condição de possibilidade um esquecimento das práticas” (Certeau, 1996, p. 171). Na Renascença se inauguraria uma forma jamais vista de representar a cidade, pois, a perspectiva permitiria a projeção em uma superfície bidimensional de um espaço tridimensional. A perspectiva seria assim concebida na forma de um desenho que implica a consideração de um conjunto de linhas, formas e superfícies que devem ser aplicados usando mecanismos gráficos estudados pela Geometria. Em termos gerais, é tentar produzir uma aproximação panorâmica a partir de um ponto distante do espaço. Esse tipo de visão, de acordo com Certeau (1996), transformaria o espectador medieval em “olho celeste”.

que diz respeito às características formais do espaço, entre as que se incluem: forma, função e estrutura.

No mesmo sentido, aparecem as representações que mostram a cidade como lugar, ora de concentração, de simultaneidade, de oportunidade de atingir um futuro melhor e mais promissório, ou seja, como lugar das possibilidades; ora da violência, da pobreza e da desorganização generalizadas, características que tendem a ser reproduzidas, durante a maior parte do século XX a partir, principalmente, da perspectiva do cinema norte-americano que estabelece a imagem da cidade como uma selva de concreto, lugar do crime, do perigo e da morbidade social.

É assim como, na mídia, as ambigüidades existentes nas definições da primeira e da segunda natureza são ratificadas constantemente. Nos telejornais e na imprensa escrita, por exemplo, a cidade aparece representada enquanto sistema orgânico que tem formas, estruturas e funções claramente definidas. Desta maneira, ela teria um coração que seria o lugar onde confluem às principais artérias e veias e que é o órgão que garante a distribuição dos fluidos (fluxos); além disso, também teria uns pulmões, encarregados de assegurar a apropriada mensuração da parcela de energia que não pode mais ser transformada em trabalho. Seguindo o modelo, a cidade também estaria subdivida em setores, cada um deles formado e estruturado para cumprir uma função específica.

Se ainda vamos mais longe nesse tipo de análise organicista e recorreremos, por exemplo, à biologia molecular que é frequentemente utilizada no urbanismo como método de análise na arquitetura do espaço urbano, a organização e estrutura da cidade é identificada com as estruturas e tecidos dos organismos vivos onde os edifícios constituiriam os espaços “positivos” ou “cheios” e os espaços não edificadas, os “negativos”, “vazios” ou interstícios. Nessa analogia podemos identificar o coração da cidade coincidindo com o centro histórico, financeiro ou político; as vias e artérias com as avenidas e eixos viários principais; os pulmões com os parques, áreas verdes e de lazer; os setores com as áreas de zoneamento que se planejam para exercer uma atividade ou função particular e; os “vazios” ou interstícios, com os espaços públicos que lindam com as áreas “cheias” ou edificadas.

No caso de Bogotá, a referência principal é o denominado Centro Histórico, lugar de estabelecimento da cidade colonial e republicana. A extensão do tecido urbano com o processo de modernização implicou o desdobramento dessa centralidade polifuncional em vários subcentros especializados em uma única atividade. A cidade se encontra dividida

assim em Centro Histórico, Centro Internacional de Negócios (CBD), centro comercial e Financeiro Avenida Chile, Centro Administrativo Nacional (CAN), zonas Industriais de Puente Aranda, Soacha e Sibaté, centro de comércio popular San Victorino, Parque Metropolitano Simón Bolívar⁶⁸, Zonas Rosa, G e T⁶⁹ etc. É desta maneira como está estruturada lógica e estrategicamente a cidade.

As representações da cidade não somente suscitam a separação centro-periferia: naturalizam-na. Dessa forma, enquanto as áreas centrais aparecem como lugares planejados e organizados racionalmente, as áreas de urbanização espontânea que são periféricas em relação a elas, identificam-se constantemente com uma morfologia desordenada e desregulada, próxima do caos. Assim, exacerba-se a tensão existente nas relações de força entre o centro do poder e as periferias segregadas e relegadas. A cidade aparece dessa maneira fortemente hierarquizada e fragmentada, pois lugar da realização do poderio do dinheiro e da mercadoria⁷⁰.

Em Bogotá, nota-se essa tensão entre a área centro-norte mais valorizada e as periferias do sul (Ciudad Bolívar), sudoeste (Bosa e Soacha) e noroeste (Suba e Engativa). Enquanto as primeiras concentram a maior parte dos equipamentos urbanos e serviços e, portanto, são áreas de intensas especulações; as segundas se caracterizam pela precarização dos serviços públicos e sociais e pelos problemas cotidianos de violência associada ao controle territorial por parte de grupos criminais envolvidos no tráfico de drogas e de armas.

Desde outro ângulo, a cidade é representada pela mídia como uma máquina em constante movimento, funcionando a ritmos quase frenéticos. O caso do tráfego é o mais representativo neste sentido. Pode-se perceber como há uma preocupação cada vez maior

⁶⁸ É uma extensa área de esporte e lazer na área central de Bogotá que compreende os parques: Central Simón Bolívar, Recreacional e Deportivo El Salitre, Unidad Deportiva COLDEPORTES, Jardín Botánico José Celestino Mutis, Parque de Los Novios, Centro de Alto Rendimiento, Palacio de Los Deportes, Complejo Acuático Simón Bolívar, Salitre Mágico e Biblioteca Virgilio Barco.

⁶⁹ São as principais áreas de hotéis, estabelecimentos comerciais de luxo, restaurantes gourmet e danceterias localizadas ao nordeste da cidade.

⁷⁰ Nesse sentido, talvez o caso dos filmes norte-americanos seja o mais representativo. Na maioria das produções cinematográficas hollywoodianas, tenta-se privilegiar um modelo de cidade que aparece densamente verticalizada, centralizada e povoada. Comumente, o centro corresponde com o coração financeiro da cidade, facilmente identificável pelo poder intimidante dos arranha-céus, a quantidade de veículos e pessoas que circulam e pela profusão cores e ruídos contrastantes. Na medida em que nos distanciamos do centro, a cidade vai se estendendo de forma impressionante até atingir as áreas periféricas menos verticalizadas e densamente povoadas. As imagens noturnas são as que mais impactam, pois, mostram um jogo intencional de luzes e sombras, que pode resultar sedutor ou tenebroso. Enfim, de dia ou de noite, a cidade parece funcionar incansavelmente.

com as questões relativas à mobilidade urbana. As notícias se concentram em torno aos pontos de maior congestionamento de automóveis, às avenidas interditadas por algum motivo e às questões mais gerais do funcionamento do trânsito e do transporte. O propósito é afiançar a ideia da “necessidade” da livre circulação de capitais, pessoas, mercadorias e informações que é confirmada por tal o qual especialista no tema. Se bem que o objetivo de tal “necessidade” é efetivar a reprodução do capital, este não transparece facilmente, o que converte essa determinação em mais uma ideologia, aquela do *Time is Money*. Nas considerações de Lefebvre (1974, p. 127-128), esse seria o tipo de reducionismo que está atrelado a um saber ao serviço do poder: “ideologia que não diz seu nome ele se confunde com a ‘cientificidade’, ainda que ele ultrapasse o saber e negue o conhecer”. É assim como os especialistas oporão um modelo reduzido do saber a um pensamento global do espaço social. O que implica a liquidação do tempo, sua redução a uma simples variável.

Como se pode ver, até aqui não há lugar para os conteúdos. O espaço dominante é o espaço concebido e não o vivido. À escala que é representada a cidade no exemplo anterior, os sujeitos aparecem somente como parte das massas que precisam se deslocar de um ponto para outro, como em uma prova de contrarrelógio. Já que tudo tem que estar planejado racionalmente conforme um modelo perfeito de cidade funcional, não há espaço para transtornos, imprevistos ou demandas porque isto implicaria o caos. No entanto, se algum destes fenômenos aparecer é visto simplesmente como um anomalia transitória do sistema. Esquece-se que o espaço dos usuários é contraditório porque vivido, concreto e subjetivo. Quando a mídia tenta se aproximar ao espaço social geralmente é para afirmar quais podem ser as causas das possíveis anomalias; recorre-se então à violência, criminalidade ou miséria que, geralmente, atribui-se às populações moradoras das áreas periféricas.

Para o caso específico de Bogotá vale a pena ressaltar as representações feitas pelos meios literários e audiovisuais em relação ao acontecimento denominado "El Bogotazo" no dia 9 de abril de 1948⁷¹. A raiz do assassinato no centro histórico do líder político popular

⁷¹ Sendo uma das primeiras mobilizações urbanas da época da violência na Colômbia, este acontecimento é considerado como um dos fatos mais relevantes do século XX na história do país. "El Bogotazo" e os alcances da morte de Jorge Eliecer Gaitán têm sido tema recorrente na literatura colombiana, assim como do cinema e da televisão. Em referência à literatura, são escritos vários romances de ficção dentre os quais se destacam "El día del odio" de José Antonio Osorio Lizarazo e "El cadáver insepulto" de Arturo Alape. Dentre os filmes mais importantes encontramos "Condores no entierran todos los días" de 1984; "Confesión a Laura" de 1990 e;

Jorge Eliécer Gaitán acontece uma grande revolta social que é representada como a explosão do caos e da violência por conta da insurreição dos pobres e segregados. As fotografias dos jornais da época destacam os tumultos, os saques e os incêndios de algumas edificações e de alguns bondes elétricos, ao mesmo tempo em que escondem as manifestações e reivindicações políticas do movimento popular, assim como seu esmagamento e repressão por parte das forças militares.

Os lugares mais afetados pela revolta de "El Bogotazo" foram pontos específicos como La Carrera Séptima (principal rua da cidade), especialmente o setor da Plaza de Bolívar, e o centro de comércio popular San Victorino. Contudo, as imagens tomadas após o acontecimento expõem uma cidade em ruínas, desolada, entristecida após a "depredação" da propriedade privada e pública. É em meio a estas representações que se justificaria o processo de modernização da cidade que, como tínhamos assinalado anteriormente, compreendia um processo de renovação e expansão urbana para além do denominado centro histórico. É assim como nesta época se adota uma nova concepção do urbano cujo objetivo era a reorganização da cidade por meio da produção e constituição de novos espaços.

A consolidação da modernização em Bogotá dependia, em grande parte, do planejamento racional e estratégico do espaço. A cidade foi organizada pelo Estado de acordo com a estratificação socioeconômica da população o que implicou a polarização e segregação social e, portanto, a exacerbação das contradições na relação centro-periferia. Em termos gerais, esse processo de modernização se determinou seguindo os modelos importados das cidades americanas que geralmente são difundidos nos meios massivos de comunicação. Nessa conjuntura, a cidade aparece recortada e esfacelada entre o centro e a periferia (CBD/ subúrbios).

Em termos gerais, o centro da cidade aparece nas imagens midiáticas como o local de trabalho, comércio, lazer das pessoas privilegiadas, bonitas e com estilo. Normalmente é aqui onde se localizam também as grandes lojas de grife, os melhores restaurantes e os

"Roa" de 2013. Além disso, diferentes minisséries são emitidas pela televisão como "Revivamos nuestra historia: El bogotazo" e "Bogotazo: Historia de una ilusión". De outro lado, existe uma extensa série de documentários, relatos jornalísticos e entrevistas que tentam mostrar desde outro ângulo os desdobramentos do sucesso do dia 9 de abril. Nestes documentos aquele acontecimento é inserido dentro de uma dinâmica geral de violência estatal que se alastra desde o campo à cidade e que está necessariamente relacionada ao modelo excludente de modernização que se implanta no país a partir da segunda metade do século XX.

sítios turísticos mais famosos. Além disso, é, geralmente, o lugar de trabalho ou centro de “operações” dos personagens que representam aos super-heróis. Nesta situação é fácil reconhecer quem não pertence ao lugar. As pessoas que não cumprem com as características acima mencionadas e que, além do mais, são “suscetíveis” de oferecer algum tipo de ameaça ou resistência, geralmente são os estranhos, os dos arredores, os periféricos, os *outsiders*. Os pobres e os miseráveis no cinema correspondem a este estereótipo.

Nesse contexto, para Adorno e Horkheimer (1990, p. 187), quem tem frio e fome é marcado imediatamente como um *outsider*, o que se constitui na culpa mais grave. O pobre é geralmente o suspeito: “nos filmes, ele se torna, no melhor dos casos, o original, o objeto de uma sátira perfidamente indulgente; na maioria dos casos, porém, é o vilão”. De acordo com os autores, a partir do *welfare state* o sujeito que não consegue se prover é isolado, destinado aos trabalhos mais humilhantes ou senão confinado às áreas periféricas ou faveladas⁷². É justamente isto que se declara através da produção hegemônica de representações e que tende a se expandir à sociedade inteira e a identificar como um processo espontâneo e natural.⁷³

Em termos gerais, a pobreza e a violência urbanas se tornaram temas cada vez mais recorrentes nas produções midiáticas como o cinema, por exemplo. Sendo considerados males sistêmicos, eles são tratados por meio da benevolência, disciplina ou, nos casos mais severos, através de mais extrema violência. Os preconceitos não podem faltar na hora de procurar os culpados pelo desenvolvimento destes males, geralmente coincidindo com

⁷² Desta maneira, as condições estruturais de pobreza e miséria são consideradas como doenças sociais, que podem ser tratáveis através da solidariedade (amigos, vizinhos, assistentes sociais). E no extremo, de não se encontrar a cura para tais doenças, justificar-se-ia cientificamente a liquidação dos diretamente afetados.

⁷³ Contudo, essa espécie de “benfeitoria social” não seria mais do que a forma que tem a sociedade de expurgar as suas culpas, pois, de qualquer maneira, a dor sempre tende a transluzir. Sendo assim, de acordo com Adorno e Horkheimer (1990, p. 188): “em vez de se limitar a cobrir a dor com um véu de uma solidariedade improvisada, a indústria cultural põe toda sua honra comercial em encará-la virilmente e em admiti-la mantendo com dificuldade a sua compostura. O *pathos* da compostura justifica o mundo que a torna necessária. Esta é a vida, assim dura, mas por isso assim também maravilhosa e sadia. A mentira não recua diante do trágico assim como a sociedade total não abole, mas registra e planifica a dor de seus membros; assim também procede a cultura de massas com o trágico”. Este processo faz parte do que os autores denominam como a *administração da dor*. O sofrimento é convertido em um acontecimento necessário do destino humano que deve assegurar, já no final do caminho, a resolução de uma vida de sucesso. Nesse sentido, o trágico aparece apenas como um momento calculado, programado e determinado como a “benção do mundo”. De acordo com Adorno e Horkheimer (1990, p. 189): “o trágico é reduzido à ameaça de aniquilamento de quem não colabora, enquanto o seu significado paradoxal antes consistia, na resistência sem esperança à ameaça mítica. O destino trágico transpira no justo castigo, transformação que sempre foi aspirada pela estética burguesa”. Assim as coisas, o cinema trágico pode ser analisado como um impulso de aperfeiçoamento moral.

protótipos de homens jovens “ociosos”, comumente ítalo-americanos, negros, latinos ou muçulmanos que moram nas periferias urbanas. Assim sendo, a figura do gangster sempre foi associada com o ítalo-americano, a do narcotraficante com o latino, a do delinquente comum com o negro e, recentemente, a do terrorista, com o muçulmano⁷⁴. De outro modo, os heróis estão catalogados com o estereótipo do homem branco americano, trabalhador árduo e que, na maioria das vezes, está relacionado às atividades policiais, detetivescas ou científicas⁷⁵.

Quanto à moderna Bogotá o desdobramento do centro histórico em múltiplas centralidades implicou sua reconfiguração em função de certas atividades como a política, a administrativa e a cultural, especialmente. De maneira simbólica, esse espaço continua a exercer influência como principal centro de poder e de decisões, tanto em nível local, quanto nacional. A partir da segunda metade do século XX, a imagem do centro se conforma em meio às representações da cidade antiga que se reproduzem a partir da definição do patrimônio histórico, arquitetônico e cultural. A paisagem se converte no nó articulador das políticas públicas de conservação e renovação urbanas. A partir dessas políticas o Estado define arbitrariamente a área de circunscrição e os limites do centro histórico e, dessa

⁷⁴ É claro que esse tipo de padrões tende a se modificar em razão da proeminência no surgimento de novas representações. Por exemplo, durante a época da guerra fria o motivo da inquietação era outro: temor ao estalido da terceira guerra mundial. É por isso que muitos dos filmes norte-americanos recorriam a temáticas relacionadas à instabilidade política e militar da época produzindo representações maniqueístas do conflito que se apoderaram da tela dos cinemas tentando gerar entre a população norte-americana um sentimento anticomunista generalizado. Assuntos como invasões, guerras, espionagens e até os mesmos alienígenas, foram usados para criar um ambiente de preconceitos, ódios e ansiedades e, sobretudo, para reforçar a ideia da supremacia dos Estados Unidos frente à iminência de uma possível guerra nuclear patrocinada pela União Soviética.

⁷⁵ Nem todo o cinema de Hollywood pode ser encaixado dentro das anteriores condições. Geralmente os filmes de ficção ou de zumbis apontam algum que outro elemento de crítica à sociedade contemporânea. A ficção científica, na maioria das vezes, interessou-se em construir de maneira especulativa o mundo do futuro, incluindo como elementos fundamentais a ciência e a tecnologia, especificamente a cibernética e a engenharia genética. Em forma geral, a ficção científica questiona o destino de uma humanidade fortemente fragmentada, que morando na penumbra, sordidez e decadência das grandes cidades do futuro passa por um processo de desumanização constante. Os acontecimentos principais giram em torno da destruição da natureza, do predomínio do poder econômico e político, da violência e da coação generalizadas e da crise existencial dos indivíduos. Estes temas podem ser analisados em filmes como *Blade Runner* ou *The Matrix*. A saga de filmes de zumbis de George A. Romero, noutro caso, mostra a transição para uma sociedade profundamente atomizada, segregada e confinada nos grandes centros urbanos. Os zumbis representam uma comunidade de mortos-vivos que está imersa em uma sociedade onde predomina a lógica do econômico e do político, caracterizando-a como extremamente repressivo-coercitiva. Contudo, Romero consegue fazer uma inversão proposital das relações de força: os vilões passam a ser os vivos (sobreviventes) que cercados pelos zumbis, desatam seus instintos mais selvagens, mostrando sua verdadeira natureza: mesquinhez, crueldade e covardia. Os mortos, por sua parte, constituem uma massa de população marginada, sem identidade e desprovida dos seus meios de produção que está a procura da sua “sobrevivência” e, deste modo, avança sobre os vivos buscando satisfazer a fome que se converte na mais primária das suas necessidades.

maneira, assinala formalmente a fronteira entre a área central e a periferia da cidade. A demarcação de um contorno estende-se de forma particular na vida cotidiana das pessoas, chegando a determiná-la.

Contudo, as representações da cidade apagam as contradições entre o centro e a periferia, mostrando apenas as contrariedades e as ambiguidades. Aliás, nessas representações as relações centro-periferia aparecem de maneira invertida. O centro aparece como o lugar de uma vida social intensa, já que nele se concentra o que se entende por divertimentos: lojas, restaurantes, bares, cafés, teatros, cinemas etc. É o lugar por excelência da troca e do valor de troca e, portanto, das relações frívolas e impessoais. Entanto as periferias são mostradas como lugares perniciosos, exóticos e até bizarros, pois, neles se descobre o que é realmente o vivido com todos os seus significados: sensibilidade, proximidade, vitalidade; irracionalidade, imprevisibilidade, banalidade. É necessário pôr de avesso esse tipo de relação sem fundamento! Como? Mostrando como se tece a cultura popular nessas áreas da cidade e, especificamente, como a festa funciona como transgressão desse tempo e espaço racionalizado da mídia.

A Configuração do Popular e da Cultura Popular

[o popular] é o que as grandes massas compreendem, o que documenta e enriquece a sua forma de expressão, é o que incorpora e reafirma o seu ponto de vista, é aquilo que é tão representativo da parte mais progressista do seu povo, que pode se encarregar da sua direção e tornar-se também compreensível para os demais setores do povo, é o que, partindo da tradição, a leva adiante, o que transmite ao setor do povo que aspira ao poder, as conquistas do setor que presentemente o sustenta. (Brecht 1973, vol. 2, p. 63)

A definição que faz B. Brecht sobre o que é o popular serve de pauta para introduzir as seguintes questões: o que pode ser considerado como cultura popular? Que rasgos a definem? Poder-se-ia identificar por suas condições de marginalidade, autenticidade, tradicionalismo, folclore?

Em termos gerais, pode ser dito que na sociedade capitalista *as culturas populares* se configuram a partir das desigualdades existentes entre capital e trabalho, ou seja, a partir da existência de uma profunda divisão de classes que significa uma distribuição desigual (e,

portanto, uma apropriação desigual) da riqueza socialmente produzida. De acordo com García Canclini (1983), as culturas populares se conformariam pela capacidade que, em meio a um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais (capital cultural) e a uma interação conflitante com os setores hegemônicos, têm as classes subalternas de reproduzir e transformar real e simbolicamente suas condições de trabalho e de vida. Nestas circunstâncias já não seria possível definir a cultura popular por suas propriedades *intrínsecas*, mas a partir de uma posição relativa respeito das culturas com as quais se confronta.

No mesmo patamar que García Canclini, Williams considera que a cultura popular contemporânea seria fruto de uma combinação muito complexa e conflitante de elementos residuais, autoproduzidos e produzidos externamente. O autor reconhece como cada vez mais, essa cultura “é a mais importante área de produção cultural burguesa e da classe dominante, que caminha no sentido de uma universalidade oferecida nas modernas instituições de comunicação, com um setor ‘minoritário’ cada vez mais encarado como residual e a ser ‘preservado’ formalmente nesses termos” (Williams, 1992, p. 227). Isto significa dizer que o *popular* na época atual deve ser considerado já não como um setor privilegiado de produção cultural impoluta, senão como produto característico do sincretismo cultural, um setor onde se traçam constantes processos de *hibridação*. Neste contexto, o popular deve ser pensado como uma forma particular das culturas tradicionais (periféricas) expressarem os conflitos e as resistências ou de se adaptarem à ordem social e econômica capitalista, criando ou recriando espaços e manifestações sociais.

A mundialização do Capitalismo mediante a constituição e expansão de novos setores econômicos como a urbanização, o turismo e o lazer determina o desenvolvimento, tendencialmente, de uma homogeneidade cultural que está baseada na troca desigual, tanto dos bens materiais, quanto dos bens simbólicos. Nesta medida, vemos que progressivamente os grupos periféricos (no caso específico da Colômbia, identificados pelas populações tradicionais como os indígenas, camponeses, afrodescendentes etc.) são obrigados a se subordinar econômica e culturalmente aos mercados nacional e mundial. De acordo com García Canclini, a perda progressiva de toda a diversidade cultural depende das necessidades de expansão do capital que exigem que as diferentes modalidades de produção cultural (burguesa, proletária, camponesa, urbana) no campo das artes e das letras sejam reunidas em um único sistema cultural. Contudo, a homogeneização não implica que

sejam eliminadas as diferenças de classes “mais se cria a ilusão de que todos podem desfrutar, real ou virtualmente, da superioridade da cultura dominante” (García Canclini, 1983, p. 27).

O próprio autor dá ênfase à ideia da economia dominar e controlar a produção cultural autônoma ou alternativa das culturas subordinadas. Nesse sentido, de um lado, certas práticas culturais como as festas populares são permitidas apesar de que o seu caráter de celebração comunitário seja diluído em face ao mercado e ao turismo. De outro lado, está a produção do artesanato que é admitida e promovida com o objetivo de proporcionar uma renda complementar para as famílias mais empobrecidas e assim evitar o êxodo rural. Nesta conjuntura, “a superação prática do etnocentrismo que o capitalismo produziu foi a imposição de seus padrões econômicos e culturais às sociedades dependentes e às classes populares” (García Canclini, 1983, p. 27).

Em um texto mais recente, García Canclini (1990) vai aprimorar o seu conceito de o *popular*. Manifesta como, a partir da década de 1970, houve a necessidade de pensar o *popular* já não mais desde um ponto de vista da passividade de uma classe e sim como uma manifestação da capacidade que têm certos setores da sociedade de participar nas relações de força que se delineiam na produção e no consumo, nas famílias, os sindicatos, os partidos e as organizações de base. Participação não significa necessariamente para o autor, ao contrário do que pensa Bourdieu, demonstrações de resistência e impugnação dos setores populares, mas adaptação a um sistema que parece se mostrar inclusivo. Desta forma, propõe representar o *popular* desde um ponto de vista contraditório e ambíguo relatando a competência que, dependendo das suas necessidades de subsistência, têm os setores populares de mostrar tanto um lado heroico e altivo, quanto criativo e astuto.

Comumente se pensa que, em termos de produção cultural e em comparação às culturas letradas ou às vanguardas, as culturas populares são basicamente reprodutivas, quando não, pouco produtivas ou até improdutivas. É verdade que o *popular* está ligado à constituição de um novo público relacionado com o surgimento e estabelecimento dos meios de comunicação de massa, no entanto, tem havido certa deturpação deste termo chegando a confundi-lo, muitas vezes, com a ideia preconceituosa de *massas* (conjunto homogêneo de sujeitos que, apenas, são consideradas como receptores) da qual falávamos anteriormente. De alguma forma, tal fato está conectado com a separação existente na teoria entre produção e consumo que não é mais do que, segundo Certeau (1996), um

modelo que relaciona aos usuários ou “consumidores” com o estatuto de dominados. Na prática, contudo, parece que o conceito de consumo se modifica de acordo com o uso outorgado pelos usuários aos objetos culturais provenientes da indústria cultural.

Apoiando-nos na teoria de García Canclini sobre o consumo e o uso, Barbero (2008, p. 202) vai pensar o consumo como:

...o espaço das práticas cotidianas enquanto *lugar de interiorização muda da desigualdade social*, desde a relação com o próprio corpo até o uso do tempo, o habitat e a consciência do possível para cada vida, do alcançável e do inatingível. Mas também enquanto lugar da impugnação desses limites e expressão dos desejos, subversão de códigos e movimentos da pulsão e do gozo. O consumo não é apenas reprodução de forças, mas também produção de sentidos: lugar de uma luta que não se restringe à posse dos objetos, pois passa ainda mais decisivamente pelos *usos* que lhes dão forma social e nos quais se inscrevem demandas e dispositivos de ação provenientes de diversas competências culturais.

Mais do que isso. Em autores como García Canclini, Barbero e Certeau, já vemos uma clara tendência a pôr do avesso o sentido do que tem sido considerado habitualmente como consumo. Sendo assim, este passa a ser analisado como um processo em que, a partir da reutilização de produtos, há a possibilidade de produzir algo novo e não, simplesmente, de reproduzir. Conforme Certeau (1996, p. 39), o consumo corresponderia com outra produção que, em contraste com “uma produção racionalizada, expansionista além de centralizada, barulhenta e espetacular”, seria “astuciosa e dispersa”, ao mesmo tempo, em que é descentralizada. Este outro tipo de produção dependeria, neste caso, de ações de subversão, desviação ou modificação da economia cultural hegemônica a partir das quais, sobre a forma de uma espécie de *bricolagem*, os usuários conseguiriam fabricar elementos culturais novos.

A *produção* de Certeau poder ser analisada a partir de práticas cotidianas como, por exemplo, ler, conversar, habitar ou cozinhar que, consideradas como *maneiras de fazer*, na maioria das vezes, passam por minúsculas, invisíveis e silenciosas e não se fazem notar com produtos próprios, senão por meio de maneiras de reempregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante. As *maneiras de fazer* são consideradas, neste patamar, como sendo “operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de ‘táticas’ articuladas sobre os ‘detalhes’ do cotidiano”. Em suma, elas “constituem as mil práticas pelas quais

usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sociocultural” (Certeau, 1996, p. 41)⁷⁶.

Para Certeau as diferentes maneiras de fazer, ou seja, a arte de produzir o novo a partir do reemprego de produtos presentes, dependem da existência de relações de força díspares e de uma aberta e permanente pugna entre as diferentes classes em uma sociedade. Na situação dos dominados, diz o autor, a fraqueza dos meios de informação exige “um acréscimo de astúcia, de sonho ou de senso de humor”. A cultura é analisada, deste modo, como o campo em que se articulam conflitos e se desloca ou controla a razão do mais forte. Ela se desenvolve em um “ambiente de tensões, e muitas vezes de violências, a quem fornece equilíbrios simbólicos, contratos de compatibilidade e compromissos mais ou menos temporários” (Certeau, 1996, p. 44-45). Entendemos que, no momento em que tais táticas de consumo passam a se tornar incômodas, ao ponto de chegar a desafiar a potência do mais forte, é quando se politizam.

Para interpretar a análise feita pelo autor em referência à habilidade potencial das táticas, é indispensável compreender a diferença que ele estabelece entre tática e estratégia. Por um lado, a estratégia responde a um cálculo premeditado de relações de forças que, feito por um sujeito desde um ambiente centralizado e privilegiado, geralmente um lugar de poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica), visa à obtenção de um objetivo específico. Aqui se estabelece um afastamento do indivíduo com a intenção de conhecer o lugar de movimentação do outro, comumente definido como uma exterioridade, alvo ou ameaça.

Nesse sentido, a estratégia pode ser considerada como uma vitória do lugar sobre o tempo porque, segundo Certeau, comporta conquistas, permite expansões futuras. Em termos gerais a estratégia estaria relacionada com o domínio do tempo e, por conseguinte, do espaço: “um domínio dos lugares pela vista. A divisão do espaço permite uma *prática panóptica* a partir de um lugar de onde a vista transforma as forças estranhas em objetos

⁷⁶ É necessário reconhecer que o tipo de práticas relatadas anteriormente não pode aparecer restrito a uma minoria da população, sobretudo, sabendo que a dinâmica cultural se desenvolve dentro dos parâmetros de uma economia na qual predominam a concentração e o monopólio dos meios de produção. Nas considerações de Certeau (1996), não é novidade que essa economia determine a existência de uma divisão marcada entre uma cultura predominante e uma claramente “marginalizada”. Contudo, segundo o próprio autor, o novo seria que o fenômeno de *marginalidade* já não atinge apenas a grupos isolados, senão que se tende a universalizar sem, no entanto, alcançar uma homogeneidade. Isto é o que o autor denomina como “marginalidade de massa” que em nosso entendimento poderia ser caracterizado como a extensão generalizada das contradições.

que se podem observar e medir, controlar, portanto ‘incluir’ na sua visão” (Certeau, 1996, p. 99-100). O que é ressaltado pelo autor é justamente a capacidade que tem uma determinada entidade de se antecipar aos movimentos mediante o controle do espaço. Nesse sentido, por um poder preliminar que ampara um saber e não necessariamente é seu efeito ou característica.

De outro lado, a tática é definida como o cálculo que não sendo premeditado, não estabelece uma fronteira de separação exclusiva entre dois sujeitos. Certeau (1996, p. 47), explica: “A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo a distancia. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias”.

Sem ter a possibilidade de totalizar o adversário em um espaço *distinto, visível e objetivável*, a tática, para Certeau (1996, p. 100-101)

...opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não lugar lhe permite sem duvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco.

Em contramão da estratégia, a tática dependeria da *ocasião*, um tempo de ação que não é criado senão aproveitado e que permite ao sujeito assegurar as suas possibilidades de ganho. Desta maneira, nas ponderações do próprio autor, as estratégias privilegiariam as relações espaciais, enquanto as táticas, as relações temporais.

A cultura popular subsiste graças à existência da convergência entre distintos tipos de táticas e estratégias. Historicamente falando, tanto a religião, como as crenças populares podem ser avaliadas como formas de subverter a ordem dominante por meio do reemprego de sistemas impostos. Este fenômeno pode ser visto ainda nas áreas rurais periféricas onde, por meio de múltiplas crenças e fazendo uso de princípios religiosos estabelecidos de forma externa, camponeses e trabalhadores empobrecidos pretendem contestar as hierarquias nas relações econômicas e de poder. Os milagres, por exemplo, constituem a busca utópica dos vencidos por uma justiça ou recompensa divina, na esperança de revogar as relações de

força. Esta seria uma maneira audaciosa de utilizar sistemas impostos que se “constitui como resistência à lei histórica de um estado de fato e a suas legitimações dogmáticas” (Certeau, 1996, p. 79). Neste sentido, o uso popular da religião se constituiria também como uma forma de contestação social e não apenas de subserviência.

Continuando com a reflexão sobre a cultura popular, outro modelo que se pode oferecer para representar esse tipo de emulação das relações de poder é o literário. Nos contos e nas lendas de cunho popular sempre houve a possibilidade de deslocar as relações de poder mediante o recurso ao fantástico, ao sublime ou, em alguns casos, até ao bizarro⁷⁷. Na opinião do autor, contos e lendas narram lances, golpes e não verdades. De acordo com Certeau (1996, p. 85) os contos têm o privilégio do jogo da simulação/dissimulação. É como

uma formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias, que invertem frequentemente as relações de força e, como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico. Este espaço protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida.

Permitindo certos tipos de desvios *metafóricos* ou *metonímicos*, as *maneiras de fazer*, se manifestariam, sobretudo, nos jogos de estratégia, nos contos e lendas e na retórica e as práticas cotidianas. Sendo assim, a cultura popular seria uma das formas como as populações subordinadas tentam subverter a ordem dominante.

Neste patamar, podemos nos perguntar até que ponto uma festa religiosa de caráter popular como aquela dos Reis Magos do bairro Egipto que se desenvolve em um entorno urbano fortemente vigiado e normatizado como é o caso do centro de Bogotá, contém elementos que podem subverter (momentaneamente) a ordem Estatal dominante por meio da apropriação via usos diferenciados do espaço? Este é um assunto que tentaremos desvendar posteriormente neste trabalho.

Em uma primeira aproximação podemos dizer que a cultura popular é, sobretudo, notadamente urbana e o exemplo da sucata, referenciado por Certeau, esclarece tal fato. Aqui os operários, fazendo uso do seu tempo livre durante o qual se atrevem a usar a

⁷⁷ A história fantástica do boto (toninha) que se converte em homem durante as noites de festas juninas para seduzir às jovens bonitas é uma das lendas mais famosas da região amazônica e é usada para justificar a gravidez fora do casamento. Este tipo de narrativa é característico das regiões mais periféricas do país onde habitam comunidades tradicionalmente conservadoras e fervorosamente religiosas e se converte em uma maneira eficaz de driblar e aliviar as pressões vindas da ordem moral camponesa.

maquinaria e os detritos recuperados durante o processo produtivo, são capazes de compor evidentes obras de arte. Esse é um tempo de trabalho que é subtraído à fábrica para a realização de um trabalho livre e não lucrativo. Desta maneira: “nos próprios lugares onde reina a máquina a que deve servir, o operário trapaceia pelo prazer de inventar produtos gratuitos destinados somente a significar por sua *obra* um saber fazer pessoal e a responder por uma despesa a solidariedades operárias ou familiares” (Certeau, 1996, p. 88). Esta se constitui, assim, em uma tática desviacionista característica do ambiente urbano.

Ao falar de despesa o autor está se referindo à possibilidade que tem o sujeito subordinado de reverter, prática ou simbolicamente, a ordem mediante algum tipo de *consumação improdutiva* (real ou simbólica) das suas riquezas. O *potlatch*, originalmente identificado por Mauss nas economias indicadas como arcaicas, seria o recurso por meio do qual um dom de riquezas é oferecido com o fim de humilhar, desafiar ou obrigar a um rival. O que dá a esta instituição o seu valor significativo, segundo Bataille (2005, p. 37) seria “a constituição de uma propriedade positiva da perda – da qual decorrem a nobreza, a honra, a posição na hierarquia – [...]”; portanto, o desprezo da riqueza, sua destruição ou consumação pública, significam a possibilidade que tem o sujeito que dá de adquirir um poder.

Conforme Bataille, na economia mercantil ainda podem ser encontrados vestígios de despesa improdutiva só que relacionada com processos de acumulação crescente, de estabilidade das fortunas. Um exemplo disto seria o luxo que, conservando o valor funcional do *potlatch*, define o status daquele que o exhibe. Por conseguinte, a riqueza de uns poucos se converteria na miséria dos outros (a grande maioria), condicionando a que o verdadeiro luxo e, portanto, o *potlatch* do nosso tempo, caiba ao miserável, para Bataille (2005, 122):

àquele que se estende na terra e despreza. Um luxo autêntico exige o desprezo completo das riquezas, a sombria indiferença de quem recusa o trabalho e faz da sua vida, por um lado um esplendor infinitamente arruinado, por outro lado um insulto silencioso à mentira laboriosa dos ricos.

No *potlatch* o homem rico procura se elevar por cima de um rival como ele, ao mesmo tempo em que se afasta ainda mais da natureza dos homens miseráveis. Logo, na análise de Bataille, a despesa se tornaria um *ato agonístico* de separação, de aparência antisocial. Contudo, o *potlatch* não é exclusivo dos homens ricos, os pobres também o

praticaram em certas circunstâncias históricas, sobretudo, quando se viram mais oprimidos do que nunca. É assim como, por meio de poderosos símbolos, conseguiram desafiar os homens ricos que já não sentiram prazer em medir a miséria dos outros. O autor recupera aqui do caso do lixo real e da imundície moral que “rivalizaram em horrível grandeza com tudo o que o mundo tem de riqueza, pureza ou brilho” (Bataille, 2005, 44).

Imediatamente depois, por meio da humilhação cristã, a religião viria a justificar esse processo de dilaceramento da sociedade. Para o autor, o processo revolucionário constituiria, também, outra forma de *potlatch*: a grande esperança de reverter a *ordem real das coisas*. É o momento de desenvolver estratégias que implicam, no limite, alcançar um grau tal de reciprocidade que, por meio da despesa trágica dos poderosos, signifique a recuperação da natureza humana dos vencidos perdida durante o processo de trabalho produtivo.

Os mitos, rituais e sacrifícios de tipo religioso, cívico ou profano ainda fazem parte desse processo de consumação improdutivo. Tomando o exemplo da celebração do *Divino Espírito Santo* no Brasil, Brandão (1989) expõe como as festas católicas populares implicam um sistema de dádivas entre as pessoas, significam mais do que dar, receber, retribuir, obedecer e cumprir, nelas: “troca-se o trabalho por honrarias, bens de consumo por bênçãos, danças por olhares cativos, o investimento do esforço pelo reconhecimento do poder, a fidelidade da devoção pela esperança da bênção celestial”. Por um lado, este tipo de festejos corresponde com o momento de gastar os excedentes, significam assim o dispêndio de dinheiro, alimentos e presentes. De outro lado, implicam o momento das transgressões, da inversão dos papéis sociais, como o que acontece no carnaval onde, segundo o autor, os atores suspeitam da conduta adequada do tempo ao trabalho e se vem no espelho invertido do que é socialmente esperado.

No caso da festa de Reis Magos do bairro *Egipto*, mesmo em meio à normatização das atividades e à funcionalização dos espaços, ainda se conserva o esbanjamento próprio do *potlatch*. As pessoas costumam comer e beber em demasia e até gastam todas as suas economias em atividades como os jogos de azar que, em outras ocasiões, pareceriam fúteis. As fronteiras entre o dito e o interdito são transpostas momentaneamente. Durante a realização da festa existe um consenso social que torna como aceitáveis certos comportamentos que em outros momentos e lugares passariam por reprováveis. Particularmente a embriaguez permite as pessoas se despirem das suas inibições para

quebrar temporalmente as regras estabelecidas pelo moral tradicional e pelo poder institucional.

O Popular urbano e a Modernização da Sociedade

Como definir o popular no contexto da modernização urbana (urbanização crítica da sociedade)? Pode ser considerado, por acaso, como a superação das cisões entre geral/particular; rural/urbano; dominação/subversão?

De acordo com Barbero (2008), diante do popular urbano uma das concepções mais frequentes tem sido a de negar sua existência cultural. Por uma parte, o popular tem se convertido assim em uma espécie de mito: sinônimo do rural ou do camponês, amiúde, identificado com o natural e o simples, com o irremediavelmente perdido ou superado pela cidade, entendida como o lugar do artificial e do complexo. Neste sentido e, sobretudo desde o ponto de vista da indústria cultural, urbano e popular se tornariam conceitos antagônicos. Por outra parte, estão as concepções pessimistas, ora de esquerda, ora de direita, que conservam laços com uma *intelligentsia* para a qual o popular estaria sempre sendo relacionado com o infantil, com o ingênuo, com aquilo que é cultural e politicamente imaturo.

Além daqueles resquícios de *elitismo aristocrático*, o estudo e reconhecimento do popular urbano tem sido, segundo Barbero (2008), objeto de diferentes obstáculos epistemológicos, entre os quais está, por um lado a “romântica identificação do popular com o imediatamente identificável pela nitidez de seus traços”. E, por outro lado, sua identificação “com uma resistência intrínseca, espontânea, que o subalterno oporia ao homogêneo”. Como condição de superar estas dicotomias, propõe o autor, faz-se necessária a busca por uma nova percepção do popular que o identifique “enquanto trama, entrelaçamento de submissões e resistências, impugnações e cumplicidades” (Barbero, 2008, p. 268).

A urbanização das primeiras décadas do século XX em América Latina está marcada pelo surgimento de um expressivo público de massas. Nessa época, o popular aparece despontando mediado pelo desenvolvimento da indústria cultural. Barbero (2008), utilizando o estudo feito Carlos Monsiváis, sobre a cultura popular mexicana, que pode ser usado como referência para o caso da cultura popular da América Latina, vai mostrar o

desenvolvimento e a dinâmica do popular urbano durante grande parte do século XX. Uma etapa inicial, correspondente aos primeiros trinta anos desse século, seria distinguida pelo teatro da Revolução e o muralismo que, elevando às massas a uma espécie de projeto legendário, tornaria visíveis e socialmente aceitáveis seus gestos, costumes e modos de falar que até esse momento eram negados ou reprimidos.

Dentre as manifestações populares mais representativas do primeiro terço do século XX temos a canção, “por um lado, fundindo elementos de nostalgia camponesa com novos modos de sentir citadinos, e por outro, confrontando a paixão desenfreada com o moralismo e o refinamento urbanos”. Outros tipos de expressões incluem as “carpas” e os salões de baile, onde havia espaço para o “tumulto feito de gargalhada e descontração, assovios e ruídos obscenos, grosserias por meio das quais as pessoas liberam, misturadas, a rebeldia política e a energia erótica” (Barbero, 2008, p. 269).

A partir de 1930 se inicia uma segunda etapa. Conforme o autor, esta se caracterizaria, de forma geral, pela entrada na industrialização dependente e nos populismos, pelas migrações massivas do campo à cidade e pela hegemonia da indústria cultural do rádio e do cinema. Especialmente no México e na Argentina, o cinema teve um impacto fundamental na conformação de um forte caráter de identidade nacionalista. Em termos gerais, nos países da América Latina o cinema se constituiu em um meio muito importante de difusão de uma identidade popular.

Por meio do cinema e juntamente com a rádio, potente veículo para a transmissão de valores de classe e de raça, constituir-se-ia em uma forma de mediação entre a tradição e a modernidade, quer dizer, de mediação nas relações entre o campo e a cidade. De maneira geral, para Barbero (2008, p. 270), cinema e rádio serão ao mesmo tempo “gestores de uma integração musical latino-americana que se apoiará, tanto na ‘popularidade’ de certos ritmos -o bolero, a rancheira, o tango-, quanto na mitificação de alguns ídolos da canção”.

Depois de 1960 a cultura popular urbana se vê influenciada, em grande medida, pelo desenvolvimento de uma indústria cultural de cunho transnacional. Nesta nova etapa, segundo Barbero, a proposta cultural se apresenta baseada na sedução tecnológica, no consumo massivo e, em geral, na homogeneização dos estilos de vida. Além disso, promove-se uma inversão no antigo padrão nacionalista que passa a ser visto dentro de um contexto anacrônico, em correspondência com o novo desenvolvimento tecnológico que passa por progressista e se traduz na desvalorização cotidiana dos saberes e das práticas das classes

populares. Toda esta mudança cultural tem como fundamento o advento da televisão, sobretudo, da norte-americana que “é erigida em critério de uma única modernização para todo o país” (Barbero, 2008, p. 271)⁷⁸.

A televisão tem um papel fundamental no desenvolvimento da vida cotidiana das populações dos bairros pericentrais de Bogotá, particularmente, no concernente aos modelos de vida que são importados, ora das telenovelas mexicanas ou venezuelanas e que terminam calhando muito bem entre a população feminina, ora dos seriados norte-americanos que moldam o estilo de vida das populações jovens dessas áreas da cidade. Focamos nas mulheres e nos jovens porque são os grupos que compõem a maioria da população desses lugares e porque, estando precariamente inseridos no mundo do trabalho, parecem dispor de maior tempo livre.

No caso da mulher vemos que, em contraste com a imagem feminina “emancipada” transmitida pela mídia norte-americana, na América Latina⁷⁹ tem se manejado, frequentemente, representações mais conservadoras. Nas telenovelas mexicanas e venezuelanas das décadas de 1970 e 1980, especialmente, os personagens encarnados pelas mulheres mostram-se sempre subordinados aos homens, destacando-se neles traços acentuados de ingenuidade, servilismo, humildade e sacrifício. Durante esta época e em correspondência com os movimentos migratórios campo-cidade, as temáticas giram, quase sempre, entorno das vicissitudes que tem que enfrentar a mulher camponesa jovem, pobre e solteira que vai buscar um melhor destino na cidade grande. A cidade aparece assim como o lugar das oportunidades de uma melhor vida para essas mulheres que foram arrancadas bruscamente do campo e, que no final, terminam por se adaptar perfeitamente às novas condições impostas pela urbanidade. A ideia nesse momento é mostrar o processo de

⁷⁸ Monsívais acredita que a televisão, como único meio massivo de congregação, pode se converter no elemento arredor do qual as coletividades sem poder político, nem representação social se divertem e comovem sem se transformar ideologicamente: “persistem na rebeldia política ao cabo de uma impressionante campanha despolitizadora, vivificam, a seu modo a cotidianidade e as tradições, *convertendo as carências em técnica identificadora*” (Monsívais, Apud Barbero, 2008, p. 272).

⁷⁹ Já não se pode pensar o consumo cultural em termos de uma dependência exclusiva da indústria cultural dos Estados Unidos, pois, a partir da década de 1970, monopólios como Televisa, Venevisión ou a Globo entraram a jogar um papel determinante na produção televisiva dos países da América Latina. A expansão destas cadeias de televisão se deu graças à produção de telejornais, telenovelas e seriados nacionais que vieram a transformar profundamente a cotidianidade da população já que por meio deles se asseguraria a criação de uma audiência cativa aos horários específicos de programação.

promoção social que experimenta a mulher, não precisamente por seu trabalho, senão por situações fortuitas como, por exemplo, o casamento com o patrão rico.

Durante a década de 1990 as representações femininas na televisão mudam um pouco de foco. Nas telenovelas colombianas da época, por exemplo, a migração campo-cidade já não é tão evidente e, em lugar disso, mostra-se a mulher enfrentando um processo penoso de adequação à vida urbana. De todas as formas, ainda prevalece o ideário de progresso social, só que não ligado exclusivamente às condições fortuitas da personagem, senão, também, aos avanços no campo do trabalho. Já durante a última década, a imagem feminina que é difundida pela mídia colombiana tem tido um giro particular. A origem humilde da personagem ainda se mantém assim como, também, o seu interesse de escalar socialmente, só que em outro contexto: o narcotráfico.

Nesse último caso a mulher é a representação do que é ser jovem, proativa, ambiciosa, avassaladora (ou pelo menos essa é a imagem que quer passar), enfim, a mulher-objeto que é capaz de tudo para alcançar os seus objetivos. Contudo, as desventuras femininas fazem com que, no fim de cada novela, apareçam sempre o sofrimento e arrependimento, como maneiras de moralização da história. Essas são as representações que permeiam a vida das mulheres dos bairros periféricos da cidade que estão compostos em grande parte por população feminina, mães chefes de família que engravidaram sendo ainda adolescentes e que tem que passar a vida tentando o sustento de suas famílias.

No caso da população mais jovem, sobretudo, daquela que enfrenta o desemprego estrutural, as séries norte-americanas de violência urbana exercem uma influencia muito forte na definição do comportamento e do estilo de vida. Os jovens terminam por se identificar com a história daqueles indivíduos segregados nas periferias das grandes cidades americanas, geralmente, pertencentes a alguma gangue ou tribo urbana. Em termos gerais, estes grupos são caracterizados pela mídia como desertores da ordem social e, portanto, potencialmente perigosos porque, comumente vinculados ao mundo do tráfico de drogas e da delinquência comum. São os afrodescendentes, latinos, muçulmanos etc. que vemos nas séries de tevê americana e que aparecem vestindo a roupa e os acessórios de moda, dirigindo os carros último modelo e paquerando às meninas mais bonitas.

Em meio a histórias de violência cotidiana marcadas pelo consumo de mercadorias de luxo, sexo e drogas crescem os jovens das áreas pericentrais de Bogotá. É claro que até as próprias expressões culturais são inspiradas pelo contato com esse tipo de informações

transmitidas por meio dos *mass media*, fato explícito, sobretudo, na já muito popular cultura urbana do hip-hop. Em entrevista com o Mulato⁸⁰, um dos jovens criadores e membros de UrbanArt⁸¹, organização dedicada à divulgação e promoção do movimento de hip-hop em Bogotá⁸², pudemos entender um pouco desse movimento cultural.

O Mulato é um dos habitantes tradicionais do bairro Egípto, interessado pelo hip-hop como forma de escapar à violência cotidiana do setor. Para ele o hip-hop é um estilo de vida que não somente inclui o rap como música senão também o *breakdance*, e o grafite, que são meios de expressar, desde um bairro periférico, sua inconformidade com a realidade de violência cotidiana que os circunda. As temáticas das músicas são referentes ao que eles observam e vivem no bairro. Para ele “ser rapper tem muitas responsabilidades no referente à cultura”, embora o rap que ele produz seja uma música “marginalizada”, pois não existe muita difusão nos meios de comunicação⁸³. Desta maneira, uma das formas de sustento do grupo é mediante as ajudas que recebem de organismos internacionais os quais fazem convocatórias anuais para a realização de diferentes festivais⁸⁴.

Outro dos componentes artísticos do hip-hop está constituído pelos grafites. De acordo com o entrevistado, a finalidade deles é demarcar fronteiras entre os diferentes grupos ou gangues, imprimir seu selo através de mensagens contra a violência e a injustiça. Fazer um grafite, segundo ele, é um ato de passar as suas opiniões e ideias, escrevê-las, por

⁸⁰ Entrevista realizada pela autora em 01-02-2010.

⁸¹ Na época da entrevista, a organização contava com 25 membros, todos eles jovens provenientes do próprio bairro Egípto. Eles, como muitos dos grupos que estão relacionados com o hip-hop, começaram o seu projeto de forma experimental e autogestionária. O objetivo principal do grupo é a difusão do hip-hop entre os jovens dos bairros populares por meio de oficinas de formação onde eles ensinam a história, os princípios e fundamentos desta forma cultural. Dentre os princípios que tentam divulgar esta o cuidado com a natureza e o ser humano, a igualdade entre os homens e a paz. Estes princípios têm as suas raízes na cultura afro, especialmente nos rastafáris.

⁸² De acordo com o entrevistado o movimento de hip-hop no bairro é de caráter residual. É mais forte em Ciudad Bolívar e Engativá. Ainda que o bairro de Las Cruces no centro antigo tenha sido o berço do movimento, há certa decadência apesar da quantidade de grupos que estão estabelecidos nesta área da cidade. De Engativá está Kavelo que são músicos profissionais e de Ciudad Bolívar, Massai Ban Go. De outras cidades do país estão Laberinto (Medellín) e Marias Mulatas Callejeras (Cartagena).

⁸³ Segundo o próprio entrevistado a marginalização do rap se deve ao fechamento dos diferentes grupos que estão vinculados, quase sempre, com temáticas que são referentes à violência. Outros problemas são as faltas de um incentivo econômico, da iniciativa dos integrantes dos grupos e do apoio da família que, pelo contrário, muito os critica porque não estão produzindo dinheiro.

⁸⁴ Além dos grupos musicais, os festivais promovem campeonatos de microfutebol, apresentação de grupos de dança e campeonatos de grafiteiros. Outra forma de autofinanciamento da organização UrbanArt são as festas aos sábados (*parrandas*) que se realizam a cada oito dias na casa de algum amigo ou em locais alugados e que têm como finalidade a colheita de fundos para o sustento das diferentes organizações. Geralmente quando há eventos em outras cidades do país eles se valem dos laços de solidariedade estabelecidos com os seus amigos para poder assistir, financiar a sua estada e fazer as suas apresentações.

consequente, os grafiteiros são denominados de *escritores*. O entrevistado dá ênfase, no entanto, ao fato desta atividade ser realizada “por amor à arte”, pois não têm incentivos econômicos e, portanto, tem que “se virar” arranjando dinheiro ou doações de pintura para poder dar vida as suas obras⁸⁵.

O hip-hop tem sido uma expressão cultural popular reprimida e de características periféricas. O próprio Mulato reconhece nisso a falta de espaços coletivos para os jovens do bairro se reunir e socializarem. O único lugar é o parque do bairro El Guavio, o *skatepark* como ele o chama, e que foi feito há mais ou menos quatro anos, sendo que só há mais um destes lugares na cidade para a prática desta atividade esportiva. Geralmente, neste parque se reúnem vários grupos de jovens que provém de diferentes bairros da cidade para brincar com skates, jogar basquetebol ou fumar maconha.

Como temos visto, é a partir da modernização da sociedade marcada pelo surgimento dos meios massivos de comunicação que a cultura popular adquire outras características. De acordo com a explicação de Barbero (2008), já não se pode pensar o massivo como algo exterior ao popular, como algo que só faz “parasitar, fagocitar, vampirizar”. Esta proposição vai à contramão da tradição acadêmica na qual têm existido duas correntes de pensamento que reivindicam tais afirmações. A primeira diz respeito à posição dos folcloristas que, visando preservar o autêntico dentro de um paradigma que continua a ser rural, afirmam que toda mudança é desagregação, deformação de uma forma voltada para sua pureza original. A segunda está cunhada em uma concepção de dominação social na qual, como já vimos anteriormente, reclama-se o produzido pelas classes dominadas como sendo produto das induções da classe dominante.

Aquelas duas opções não fazem mais do que negar a história, suas opacidades e ambiguidades e a luta pela constituição de um sentido que essa ambiguidade recobre e alimenta. Estas considerações talvez fossem válidas lá pelos primórdios do século XX, no entanto, com o surgimento das massas urbanas, há uma transformação do que é considerado como popular. Barbero é persuasivo quando ressalta que, na atualidade, face à própria massificação estrutural em nossa sociedade, o popular não pode ser pensado senão em termos de *imbricação conflitiva com o massivo*. Assim as coisas, o massivo não é um

⁸⁵ De modo geral, apesar de essa ter sido historicamente uma atividade de caráter subversivo, durante os últimos anos, a prefeitura conseguiu institucionalizá-la mediante a concessão de permissões para *grafitar* algumas áreas da cidade.

mecanismo isolável ou um aspecto, mas uma *forma de sociabilidade*, pois, são de massa o sistema educativo, as formas de representação e de participação política, a organização das práticas religiosas e os modelos de consumo e de uso do espaço⁸⁶.

Essa imbricação do popular com o massivo faz com que as diferentes manifestações da cultura popular urbana como, por exemplo, feiras e festas, grafites e música, venham passando por processos significativos de transformação, pois, cada vez mais encontramos as interferências de diferentes agentes que, de acordo com os seus interesses, fazem com que tais manifestações se tornem espetáculos comerciais ou institucionais. Até que ponto essas modificações correspondem apenas com o desenvolvimento natural dessas expressões culturais, ou seja, com os denominados processos de democratização cultural? Ou, em vez disso, constituem-se em reveladores imprecisos da crise da cidade e da sociedade urbana? No último capítulo vamos tentar desenvolver esses temas com maior amplitude.

⁸⁶ Em contramão ao levantado por Barbero, Sarlo (1997), questiona se o igualitarismo, a homogeneização e ampliação do público que geram os *mass media*, corresponderia a uma efetiva democratização da sociedade. Apesar de que na nossa época os meios organizem a cultura, nunca compensariam a distribuição dos bens simbólicos como no princípio do século XX o fazia a escola, instância que aportava a base de um capital simbólico que contribuiria para formar um novo público leitor, permitindo a inclusão de amplas camadas médias da população. Em vez disso, na atualidade, afirma a autora, a desprestigiada escola pública já não distribui mais o capital simbólico com relativa equidade, senão que se vê impotente frente à expansão da cultura midiática que desfez as redes tradicionais sem oferecer alternativas de formação. Neste sentido, há que levar em conta que só quem possua competências adquiridas na cultura letrada, como a leitura, a capacidade de argumentar, de manejar a linguagem científica e as operações matemáticas, será aquele que poderá exercer um uso e práticas alternativas na cultura midiática. Afinal, a ideia que quer passar a autora é que, sem a instância mediadora das instituições educativas, é quase impossível que os setores populares incorporem os conhecimentos que lhes permitam usos independentes dos objetivos institucionais.

*Tutaina tuturuma
Tutaina tuturumaina
Tutaina tuturuma, turuma
Tutaina tuturumaina.*

*Los pastores de Belén
vienen a adorar el niño;
La virgen y San José
los reciben con cariño.*

*Tutaina tuturuma
Tutaina tuturumaina
Tutaina tuturuma, turuma
Tutaina tuturumaina.*

*Tres reyes vienen también
con incienso, mirra y oro,
a ofrecer a Dios su bien
como el más grande tesoro.*

*Tutaina tuturuma
Tutaina tuturumaina
Tutaina tuturuma, turuma
Tutaina tuturumaina.*

Musica Popular

CAPÍTULO III. Apropriação do Espaço: *Fiesta de Epifanía y de Reyes Magos del Barrio Egipto*

O objetivo geral deste capítulo é estudar a transformação dos conteúdos e significados da festa de Reis Magos no bairro Egipto conforme o desenvolvimento do processo de modernização da cidade. Para concretizar tal objetivo vamos inicialmente discutir o que pode ser considerado como festa; as origens das festividades e suas nuances por meio da história. Em primeiro lugar, encontramos que o motor das festas primigêneas está intimamente relacionado ao desdobramento do tempo cíclico da natureza. A relação homem/natureza é o conteúdo outro que se prolonga nas festas populares de origens camponesas caracterizadas por um forte componente religioso.

O processo de modernização da sociedade que implica a extensão da urbanização em nível mundial e estabelece a tendência à secularização da sociedade, provoca uma mutação no caráter sagrado das festas. Neste sentido, estabelece-se uma diferenciação nas formas e nos conteúdos das festas de origem camponesa e as de origem urbana. Entretanto, nossa discussão não pretende confrontar o urbano e o camponês nem determinar uma cisão entre eles. Muito pelo contrário. O que queremos é precisamente buscar o fio condutor do desenvolvimento das festas populares na atualidade, especificamente da festa de Reis Magos do bairro Egipto.

Em nosso parecer, embora essa festividade tencione se converter em um evento de assistência massiva, patrocinado tanto pelo Estado, como pela empresa privada, o que dá sentido à festa é o aspecto religioso, que aparece sustentado nas próprias representações que o povo tem criado a partir da sua própria interpretação da história bíblica. São essas mesmas representações que criam um sentido de identidade entre os habitantes dos espaços periféricos da cidade. A festa de Reis Magos se configura, antes de tudo, como o momento que estimula a integração entre a comunidade. É o tempo de fuga, de liberação das tensões sociais. É a ocasião perfeita para o uso e apropriação dos espaços públicos da cidade, aqueles que cotidianamente aparecem normatizados e regulamentados.

A festa, seus Conteúdos e Significados.

A festa é um momento de agregação, de celebração, de dispêndio. Reunião e encontro: eis o sentido da festa. A propósito dos carnavais do século XVI em Romans, na França, Linhares (2007) define a festa como o momento de reunião de pessoas tanto vivas como mortas, coisas úteis e inúteis, conhecimentos, saberes e técnicas. Aliás, a festa atua como a confluência de diferentes temporalidades. Serve como momento de dissipação das energias ou pulsões reprimidas ou, ainda, como momento de contestação e rebeldia populares, como no exemplo relatado pelo autor. Em todo caso, segundo Linhares (2007, p. 63):

tudo na festa ritualiza o tempo histórico: o uso transformado dos objetos cotidianos, das roupas, a modificação dos gestos e técnicas corporais, a sucessão prodigiosa de comilanças e embriaguez nos banquetes, o domínio do jogo.

Em termos gerais, a festa tem estado vinculada desde a antiguidade à forma como o homem se relaciona com o tempo cíclico da natureza. É assim como diferentes povos antigos celebravam já as festas dos solstícios (21 de junho/22 de dezembro) que obedecem aos dias do ano quando os raios solares chegam mais longe da linha do equador. Segundo Ocampo (1978), os romanos, por exemplo, celebravam a duas festividades solares em seu calendário religioso. A Festa do *Sol Invictus* (25 de dezembro) festejava a culminação do solstício invernal e o início de seu engrandecimento e claridade. As festas de *Fors Fortuna* (23 de junho) celebravam o início da época da colheita e dos ritos à deusa Ceres (Madre Terra). Marcando a necessidade de dispêndio dos excedentes produzidos durante as colheitas, esta era uma festa de carnaval e de alegria. Podemos ver já que as festas de origem cristã retomam muitos dos aspectos cerimoniais das festas antigas. No caso transferem ou canalizam os ritos “pagãos” do solstício e dos carnavais saturnais “para a alegria cristã, a fraternidade universal, a oração, a piedade e, em especial, para a unidade familiar” (Ocampo, 1978, p. 11).

O calendário das festas de tipo profano que já começam a incorporar elementos religiosos cristãos, como as mascaradas ou festas carnavalescas da Idade Média, ou mesmo, as festas camponesas propriamente ditas, começa em dezembro com a celebração do Natal, passa pela Quaresma, Páscoa, São João etc. O próprio carnaval é realizado na véspera da

Quaresma e se constitui no momento da ruptura ou separação em relação à vida cotidiana que envolve situações como a despesa, os exageros e a transgressão dos papéis e das normas sociais. É, por excelência, o momento do pecado: gula, luxúria, vaidade etc. que prepara o corpo para a Quaresma, época da abstinência, do recolhimento e de virtudes, do renascimento espiritual. Assim como no carnaval, os episódios de despesa, exageros e lubricidade estão presentes em outras festas de caráter religioso em que, segundo Brandão (1989, p. 10) “o que se come sempre come-se agora, muito mais e em lugares cerimoniais, fora de casa; o que se bebe bebe-se muito mais e em nome de alguma coisa que mereça o gasto e a ressaca; o que se fala, canta e dança é enunciado por mais tempo e com bastante mais fervor”.

Podemos dizer que a festa de origem camponesa, de raízes indígenas ou, ainda, aquela de tipo religioso, como é o caso da *Fiesta de Reyes Magos* do bairro Egipto em Bogotá, é um evento de tipo extraordinário que celebra acontecimentos ou crenças produzidas pela própria experiência cotidiana do homem em relação à natureza (exterior e interior) e/ou aos outros homens. Nas palavras de Brandão (1989) significa o reconhecimento de um nós local em relação à vida da comunidade quer dizer que, por trás da festa, há vínculos sociais que dizem respeito à vida comum de determinado povo. Neste sentido, em vez de pensar que o objetivo principal da festa é simplesmente o escape ou a fuga, poderíamos asseverar, de acordo com García Canclini (1983), que ela é também a oportunidade para a sociedade se autorreconhecer, compreender e restaurar.

As características da festa, o fato dela se constituir como o momento em que tudo é possível, porque necessário, está relacionado às carências rotineiras experimentadas na vida de cada um dos povos. Seguindo a García Canclini podemos afirmar que a festa pode se tornar o momento, por um lado, da procura de uma compensação ideal ou simbólica de todo tipo de insatisfações, especificamente as econômicas, no caso das sociedades mediadas pela troca e o valor de troca, como a capitalista. Por outra parte, desde um ponto de vista psicanalítico, da necessidade da explosão ou realização disfarçada de pulsões reprimidas na vida social.

Mais do que escape ou fuga consideramos que a festa, como foi caracterizada até aqui, é um momento possível de ruptura ou separação de uma cotidianidade programada, cindida entre o trabalho, a família e o lazer. Os rastros disto podem ser encontrados já nas celebrações tipo carnaval de algumas culturas europeias. Segundo Linhares, para estas

culturas, mais do que uma festa de transição, o carnaval se constituía no festejo que marcava o fim do ano. É assim que ele pode ser entendido como um momento de ruptura, que marca o fim de um ciclo e o começo de outro. A ruptura é entendida por Linhares (2007, p. 66) como

...o retorno acelerado do tempo na direção de seu começo, de onde o ciclo é novamente retomado. (O que corresponde, por exemplo, à experiência da alternância dia e noite: a ciclicidade temporal do correr das horas mais abstrata, é rompida concretamente pelo período de sono. Assim o fim de cada dia engata-se num começo na manhã seguinte, como se durante a noite o tempo houvesse girado invertidamente).

Isso é o que o próprio autor reconhece como uma *ruptura de tipo pendular* onde o tempo em vez de girar (se desenvolver de maneira contínua, linear) como normalmente acontece durante o ano todo, inverte-se em movimento contrário e acelerado até alcançar o ponto de origem. Assim, a função do carnaval de origem europeu era a celebração do fim do inverno e do começo da primavera (equinócio de março), época do florescimento, da renovação, da fecundidade.

Há autores como o próprio García Canclini que analisa a festa moderna como uma *descontinuidade* em relação àquilo que se abandona para logo ser restaurado. Esse autor faz questão de sublinhar que a essência da festa não é a fuga da ordem social e sim a necessidade do povo de tentar proscrever e transcender a ordem imposta pelo poder do Estado. Aliás, a festa permite apenas a invenção de outras práticas sociais que nem sempre são libertadoras e que estão quase que, exclusivamente, delimitadas ao momento permissivo da celebração. Nesse sentido, a festa “continua, a tal ponto, a existência da vida cotidiana que reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade” (García Canclini, 1983, p. 55). Assim nela não há lugar para a subversão e a livre expressão igualitária senão de maneira fragmentaria porque não aparece fora do sistema econômico, ela continua a reproduzir as diferenças sociais e econômicas de classe.

De forma geral, poderíamos dizer que os conteúdos da festa aparecem determinados por uma rica mistura de elementos de caráter sagrado e profano. Isso é especialmente observado na festa de Reis Magos do bairro Egípto. Nas culturas mais antigas o sentido da festa era retribuir os deuses pela fecundidade e fertilidade da natureza mediante os sacrifícios ou imolações e a consumação improdutiva das riquezas: oferendas, comilanças, orgias etc. É uma espécie de dívida às divindades pelos favores recebidos e uma amostra do

temor a um castigo em caso de não as satisfizer com a dádiva. Já nas sociedades mais modernas (urbanizadas) o profano tende a se superpor ao religioso como fundamento da festa, sobretudo, nas festas de origem popular urbano, como vamos a ver mais para frente.

Com a instauração do Estado como instituição predominante na sociedade surge outro tipo de temáticas a serem celebradas. Os feriados nacionais, por exemplo, como a Independência ou a Proclamação da República (no caso do Brasil), são comemorações que aparecem dentro do calendário de festividades cívicas de um país, respondendo especificamente, às necessidades de formação de uma identidade de caráter nacional. Nos últimos anos, esses dias feriados são também usados pelas populações urbanas como dias de descanso e férias confirmando o desenvolvimento de uma economia do lazer e turismo programados.

Contudo, a religião segue sendo o motor principal das festas populares celebradas pelas comunidades camponesas. De acordo com Moura, para os camponeses existiriam dois tipos de dias: os dias comuns e os dias especiais. No caso, seriam os santos e divindades que dariam sentido aos dias especiais, pois os feriados estabelecidos pelo Estado não teriam grande significado no meio rural. Assim, a festa de um santo padroeiro pode parar o trabalho e alterar o cotidiano nas áreas rurais, apesar de não estar prevista no calendário nacional. Segundo a própria autora, o fato da religião ter uma importância maior na cultura simbólica camponesa é porque ela “fornece uma explicação cheia de sentidos e sinais para quem observa diariamente o mistério da terra, da água e do ar, bem como a incompetência dos poderes seculares para atender às necessidades inerentes a seu modo de vida” (Moura, 1986, p. 22).

O Sentido Religioso da Festa

No referente ao elemento religioso podemos entender que, tanto a festas carnavalescas, como as de origem camponesa, têm como finalidade a comemoração do advento de um novo mundo e a morte do velho. O cristianismo tratará do relato de uma história sagrada que se divide entre a criação, encarnação, sacrifício, morte, juízo final, redenção e fim do mundo e que tem como personagens principais o Deus criador, o Deus

mediador (Cristo) e o Espírito Santo⁸⁷ (Santíssima Trindade), passando por uma série de intermediários ou intercessores como a Virgem Maria, os anjos e os santos. Contudo, o que é festejado pelas culturas populares é uma história mais concreta que está relacionada à biografia específica do Deus feito homem. Portanto, o calendário festivo da maioria dos povos católicos começa com o Natal (nascimento de Jesus), seguido pelo período que precede à Quaresma, a Quaresma propriamente dita, para finalizar com a Semana Santa. Para Brandão, (1989, p. 30), esse é um ciclo no qual “o Natal festeja um deus que nasce, e a Semana Santa um homem que morre, esquecida de que ele é oficialmente o deus que vence a morte”.

A *Fiesta de Reyes Magos* ou de *Epifania* celebrada no bairro *Egipto* de Bogotá marca o encerramento das festividades natalinas que têm início na Colômbia no dia 7 de dezembro, na véspera da celebração da Imaculada Conceição (*fiesta de las velitas*)⁸⁸ e terminam no dia 8 de janeiro (*Fiesta de Reyes Magos*). Entre uma data e outra, existe uma série de celebrações que respondem às diferenças culturais de cada região colombiana. No entanto, em escala progressiva, podemos dizer que as mais populares são: a *fiesta de las velitas*, as Novenas, o Natal, a festa dos Santos Inocentes, as festas de Ano Novo e a festa de *Los Reyes Magos*. Em termos mais gerais, com os festejos de natal se inicia o ciclo mais importante de celebrações do calendário eclesiástico que culmina com a Semana Santa.

O que representam as festas do catolicismo popular, em particular, a festa de Reis Magos para a população dos bairros pericentrais da cidade? Na tradição religiosa a Visita dos

⁸⁷ Segundo Lefebvre, a definição desta tríade (Padre, Filho e Espírito Santo) foi buscada pelo cristianismo com a intenção de explicar o “mistério” divino. A fórmula dogmática implicou a rejeição de uma religião monoteísta, dualista ou panteísta. A verdade é que a busca pelo dogma se realiza com a finalidade de definir as condições da existência da igreja católica como instituição perante a sociedade (durante o ocaso da Cidade-Estado, do Império Romano e Bizantino). As figuras como santos, anjos e diabos “permitem a organização hierárquica que vai da multidão dos fiéis passados, presentes ou futuros a Deus Pai, passando pelo clero, os elegidos, os santos, a Virgem e o Filho [...]. A concepção hierárquica do mundo social se acompanha de uma representação estética e moral; os valores que constituem a sociedade cristã do ocidente. Seu triadismo suporta ou representa a organização da sociedade civil (a nobreza, o clero, os camponeses e burgueses: os guerreiros os contemplativos, os produtivos)” (Lefebvre, 1983b, p. 126).

⁸⁸ Durante a noite de 7 de dezembro não é raro ver pegar fogo ao mato de pequenas manchas de terra nas áreas rurais da Colômbia em homenagem à Virgem Maria que, ao mesmo tempo, é uma forma camponesa tradicional de preparação do solo para a futura semente. Essa tradição se transfere para as áreas urbanas onde se costuma adornar as fachadas das casas com faróis e velas multicores de tipo artesanal, que são iluminados nas frentes das casas e das calçadas para celebrar a Imaculada Conceição. Em algumas regiões do país também se realizam desfiles que culminam com espetáculos de jogos pirotécnicos.

Três Reis Magos⁸⁹ a Belém para homenagear e presentear o menino Jesus constitui o momento chave de celebração do nascimento do filho de Deus. Na Bíblia a história é muito ambígua e aparece referenciada apenas em um pequeno trecho do Novo Testamento, Evangelho de Mateus:

...entrando na casa, viram o menino, com Maria sua mãe. Prostrando-se, o adoraram; e abrindo os seus tesouros, entregaram-lhe suas ofertas: ouro, incenso e mirra. Sendo por divina advertência prevenidos em sonho a não voltarem à presença de Herodes, regressaram por outro caminho a sua terra⁹⁰.

Na Exegese a chegada dos reis magos seria o cumprimento da profecia contida “Os reis de toda a terra hão de adorá-Lo”⁹¹.

O nascimento de Jesus significa o fim e o começo de um ciclo. O momento em que Maria é anunciada pelo arcanjo Gabriel de que seria a mãe de Jesus, coincide no hemisfério norte com a transição do inverno à primavera, época do renascimento e da fecundidade. O ciclo de nove meses culmina no dia 24 de dezembro, que é quando nasce em Belém o Deus encarnado em humano, aquele que tem como tarefa a salvação do mundo. O catolicismo a partir do Evangelho de São Lucas gerou suas próprias representações do momento que ressaltam o fato dele ter nascido em um lar humilde, em uma fria noite de inverno e em um casebre ou estábulo, rodeado de animais.

De acordo com os relatos feitos na Bíblia os reis magos têm notícia do nascimento do “Rei dos Judeus” por uma epifania e chegam ao local somente alguns dias após o natal, seguindo a luz da estrela de Belém. Para encontra-lo, dirigiram-se ao palácio do rei Herodes o “Grande” na cidade de Jerusalém, quem se sentiu imediatamente ameaçado pela notícia de um possível rival. É assim como, temeroso, Herodes manda matar toda criança menor de dois anos nascida em Belém. Esse episódio se conhece como o “massacre dos inocentes”⁹² e

⁸⁹ Apesar de não haver relatos bíblicos sobre seus nomes, suas origens e seus ofícios, poderíamos dizer que, depois da Santíssima Trindade, esta é uma das triadas mais famosas na história popular do catolicismo. Os reis magos simbolizam os povos pagãos que seriam conquistados pelo cristianismo. Nesse sentido, é contraditório que praticantes da magia sejam aceitos como adoradores daquele que veio para salvar o mundo quando a magia foi proscrita pela teologia cristã. Contudo, o termo “mago” parece não estar necessariamente relacionado à magia e sim à sabedoria e a ciência.

⁹⁰ Mateus, 2:11-12.

⁹¹ Salmos, 72:11.

⁹² Mateus, 2:16-18.

que dá lugar ao dia dos “Santos Inocentes” que é celebrado a cada 28 de dezembro. O perigo iminente de morte faz com que a “Sagrada Família” decida fugir de Belém rumo a Egito. Este é o fato que encerra o acontecimento do nascimento de Jesus⁹³.

Contrariamente aos momentos de alegria, efusão e excessos vividos durante o Natal, os Reis Magos e o Carnaval, a Quaresma e a Semana Santa convidam os fieis católicos ao retiro espiritual, à reflexão e à purificação. A Quaresma (quarenta dias que antecedem à Semana Santa) se constitui, por excelência, no período da espera e da penitência. Sobreretudo na cultura caipira é o momento para testar a fé e medir a devoção. A Semana Santa é vista como o espelho invertido do Carnaval, pois é o momento da tristeza, da contenção, da penitência já que simboliza o sofrimento, a paixão e a morte do filho de Deus. Representa o sacrifício prodigioso que Deus teve que fazer pela salvação da humanidade e que tem seu apogeu no Domingo da Ressurreição, quando Cristo renasce na forma do Espírito Santo. Em termos gerais, a Semana Santa não só simboliza o caminho necessário para a salvação da alma senão que, segundo Brandão (1989, p. 165), “serve como um breve tempo ritual de intervalo entre outros, da mesma festa, de outras e dos dias de rotina, quando o cristão pode devolver-se ao excesso, ao profano, quase à profanação”. É assim que essa semana finaliza no domingo da Ressurreição com a “ceia de páscoa”.

Do nascimento à morte, as representações de Jesus que transmite a Igreja estão relacionadas a um deus vivo, encarnando em homem, que tem uma procedência: “nascido de uma família terrena, ainda que através de recursos divinos, [foi] sujeito de uma pátria, pessoa de um povo e morador de pelos menos uma cidade [...]”. É apresentado como um ser histórico que vive a sua própria historia, tem uma biografia. Para Brandão, (1989, p. 26-27):

...nasce, cresce sobre os cuidados dos pais, vai à escola, aprende uma profissão, trabalha com o pai, viaja em missão, é denunciado, preso e morto. Mesmo depois de morto e renascido, Jesus volta a ser humano: caminha uma longa estrada conversando com os discípulos de Emaús [...].

Dessa maneira, Jesus é, antes de tudo, um ser temporal e espacial. Ao contrário do Deus-Pai que é onipotente e onipresente, o filho é próximo, piedoso e humanizado. Ele é

⁹³Todas as passagens, desde a Anunciação, passando pelo próprio nascimento, a visita dos reis magos, o massacre aos inocentes e a fuga para o Egito, têm sido temas recorrentes das mais variadas obras da arte sacra da renascença feitas por artistas como Michelangelo, Botticelli, Da Vinci entre outros.

sinônimo do sofrimento, da salvação e da esperança⁹⁴. Veio se sacrificar (crucificado, preso, julgado e morto) pelos pobres e oprimidos, deixando prometida a Terra e a salvação⁹⁵. São estas as características que aproximam o Filho de Deus à humanidade, determinando a criação de uma identidade entre os devotos cristãos.

Contudo, a história bíblica, mediante um intricado de representações maniqueístas, revive o mito do filho de Deus por meio do enfrentamento entre as forças do *bem* e do *mal*. Esses princípios servem para sustentar e justificar o projeto divino de salvação da humanidade que é concebido e percebido, seguindo a Brandão (1989), entre traições, surpresas, assombros, avanços e recuos, gestos imensos e gestos mesquinhos. É verdade que nem sempre triunfa a justiça imediata, entretanto, espera-se uma reparação vindoura, quase sempre de tipo simbólico. No caso, o compromisso cristão de uma nova e melhor vida em um lugar prometido (o paraíso) passou de determinação concreta a puramente abstrata (espiritual)⁹⁶.

A vida de Jesus Cristo é convertida pelos povos cristãos em um poderoso símbolo de sofrimento e sacrifícios, que merecem recordação, solenidade e comemoração periódicas em torno às diferentes atividades cerimoniais. Nesse contexto, as festas do catolicismo popular se constituem em poderosas representações sociais; aparecem como uma maneira efetiva de recordar frequentemente ao povo cristão sua obrigação de demonstrar em vida a virtude e o sacrifício para se ansiar chegar à “Glória Eterna”, que se idealiza como o prolongamento da vida além da morte.

⁹⁴ Para Lefebvre o Deus-Filho nasce do Pai, da Natureza, durante um devir que se transforma em história e onde surge também a consciência, a linguagem, a razão: o Logos. O Filho, ser reflexivo, nasce do ser natural, o Pai, sem se identificar com ele. Contudo, as virtudes do Pai se desdobram no filho. Ou seja, o Filho aparece como a superação do Pai. Apesar de nascer da natureza, portanto, do poder soberano do Pai, é vítima perpetua. É assim como o Filho “nasce da plenitude criadora e se desdobra no sofrimento, na angustia, na certeza da morte, da agonia sem fim. Para ele e por ele o mal se torna o Mal, a infelicidade, se torna a consciência infeliz e, portanto, o Bem se conhece e se proclama como Bem” (Lefebvre, 1983b, p. 129).

⁹⁵ Apesar do sacrifício de Cristo e da grande promessa de salvação, o mundo continua repleto de injustiças, preso à violência, à força bruta etc. Segundo Lefebvre (1983b), nestas condições é que as representações de Jesus só servem para sustentar o cristianismo como religião, porém, sobretudo, a Igreja como instituição. A Igreja Cristã dissimula e trai sua essência. Capta a imagem de Cristo e a desvia em uma instituição que ganha por sua própria conta poder e riqueza terrestres.

⁹⁶ Frente ao insucesso de Cristo no seu compromisso de redimir à humanidade da sua miséria terrena, aparece o Espírito Santo (encarnado) com a mensagem da salvação na vida eterna. Segundo Lefebvre (1983b, p. 130): “[...] em e pelo Espírito, haverá, outros céus, outra Terra, outra vida, outro oceano que os oceanos, a terra, os céus e a vida visíveis pelos sentidos. O Espírito dá. Dá pela palavra, sem compromisso nas escrituras, e primeiro dá a palavra, tanto a do profeta como a do amor. Da a vida eterna, prometida como ressurreição (eterno regresso) da vida carnal no infinito”.

Segundo Brandão, por intermédio dos ritos da Semana Santa, por exemplo, o “Povo de Deus” se reconhece na pessoa de Cristo e se identifica com ele na dor, no sofrimento e na esperança. Por meio da vida de Cristo, o Deus humanizado que fez votos de pobreza, bondade, castidade e piedade e que se brindou em sacrifício à humanidade, a mensagem que é passada pela Igreja é que essa pode ser a vida de qualquer um de nós, pois, “Cristo é qualquer injustiçado, e a ‘Paixão’ é qualquer ato presente de injustiça e de opressão” (Brandão, 1989, p. 125).

O desenvolvimento histórico da festa de Reis Magos demonstra a capacidade de coesão social das populações dos bairros pericentrais da cidade. O reconhecimento como comunidades periféricas provém do próprio imaginário de pobreza, humildade e penúria que aparece relacionado à cena bíblica da fuga e do exílio da Sagrada Família para Egito, um lugar na periferia da “Terra Prometida”. A construção em 1656 da Ermita⁹⁷ em homenagem a “Nuestra Señora del Destierro y de la Huida de Egito” condicionou o desenvolvimento da urbanização em torno das encostas da montanha e deu origem em 1890 ao Egito, bairro periférico à área central da cidade. É assim como, cria-se uma identidade baseada na condição periférica. O apelativo Egípcio já surge nessa época e é usado, até hoje, pelos moradores mais antigos do bairro.

Segundo Pereira (1996), esse tipo de representações religiosas tem cumprido a função social de dar sentido à experiência cotidiana, à configuração de um “*ethos* cultural” que está por trás da formação de uma identidade, fato confirmado por Beriain (1990, p. 35), para quem:

a religião atua como o primeiro discurso que manifesta o sagrado-social. Os símbolos sagrados mais originários expressam um *consensus* normativo que é estabelecido e regenerado em práticas rituais que designam manifestações prático-simbólicas arquetípicas do processo de formação da identidade coletiva.

A religião como elemento central de coesão social

Neste contexto, como analisar as expressões religiosas da cultura popular? Remetem realmente à formação de uma identidade coletiva ou se desmancham no processo de

⁹⁷ As pinturas no teto do coro e do altar interpretadas por Acevedo Bernal evocam as passagens bíblicas desde a visita da Virgem Maria a sua prima Isabel, o nascimento e a infância de Jesus, a visita dos Reis Magos e a fuga para Egito. Detrás do Altar Maior foi pintado um mural que representa a cena da Sagrada Família em Egito.

secularização da sociedade? No que concerne ao caso de estudo, vamos a ver como os elementos, tanto de origem religiosa, como profana, relacionados ao desenvolvimento da festa de Epifania e Reis Magos, convertem-se no fundamento da coesão e identificação da comunidade a seu espaço vital. Assim vemos, por exemplo, como em um princípio, as obras sociais do bairro como a construção e remodelação da própria igreja, são constituídas a partir da solidariedade coletiva que se concretiza por meio da festa.

Em contraste, pensamos que a teoria da secularização, que se explica a partir do desenvolvimento de processos como a modernização e a industrialização (racionalização da sociedade), deve ser relativizada para o caso das sociedades urbanas latino-americanas que, em termos gerais, consolidam-se a partir da segunda metade do século XX em meio à crise do urbano e da cidade⁹⁸. No caso da Colômbia, a modernização implicou o deslocamento forçado de milhares de camponeses desarraigados e despojados violentamente dos seus meios de produção e que terminaram por ser segregados às áreas periféricas das cidades, em condições de pobreza e miséria. É uma dupla violência exercida pelo Estado em conivência da Igreja Católica que, a partir dos anos de 1960, segundo Pereira, propiciaria a consolidação de uma pluralidade religiosa na Colômbia, especialmente pentecostal.

Contudo, podemos ver que é a partir, tanto da instauração do II Concílio Vaticano⁹⁹ que apostava na modernização da Igreja Católica como, sobretudo, da realização da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano¹⁰⁰ em decorrência da qual surge a

⁹⁸ De acordo com Pereira (1996) a secularização é um fenômeno sociocultural cujas causas se encontram na sociedade mesma e nas suas transformações, na abertura ao mundo através dos meios de comunicação de massa, no novo papel da mulher, na renovação dos espaços educativos, na aparição de novos agentes sociais e projetos sociais, na reivindicação do indivíduo, no desenvolvimento técnico- científico, na urbanização etc. Contudo, de acordo às particularidades de desenvolvimento de uma modernização incompleta, a sociedade colombiana não conseguiu se secularizar completamente, senão de maneira gradativa, ou seja, apresenta-se em diferentes níveis nos quais vemos principalmente a diminuição da prática sacramental, das práticas devocionais de algumas expressões culturais, na perda do respeito à vida etc.

⁹⁹ Dentre as várias decisões conciliares se destacam as renovações na constituição e na pastoral da Igreja que passou a ser mais alicerçada na igual dignidade de todos os fiéis e a ser mais aberta para o mundo. Além disso, reformou-se também a Liturgia, onde a Missa de rito romano foi simplificada e passou a ser celebrada em língua vernácula. Foi clarificada a relação entre a Revelação divina e a Tradição e foi, também, impulsionada a liberdade religiosa, uma nova abordagem ao mundo moderno, o ecumenismo, uma relação de tolerância com os não cristãos e o apostolado dos leigos.

¹⁰⁰ Segundo Arias (1998), é em meio à agitação mundial da década de 1960 que o CELAM se compromete com a causa dos setores populares latino-americanos. É assim como importantes líderes da Igreja Católica pensam na necessidade do catolicismo se adequar às exigências da época em matéria de liberdades individuais e coletivas. Mediante a Conferência Episcopal é que a Igreja se dispôs a acusar como responsáveis dos problemas de pobreza dos povos da América latina às instituições civis, religiosas e políticas, em vez de pensar na existência de um “complot” comunista como asseveravam os setores mais conservadores. Disponível na internet em:

Teologia da Libertação¹⁰¹, que a Igreja Católica tenciona se reafirmar como a instituição constitutiva da ordem moral. O objetivo fundamental desse movimento é tentar conduzir os ensinamentos cristãos para uma libertação das injustiças em termos econômicos, políticos ou sociais.

Sob a teologia da Libertação, a ala mais progressista da Igreja assume que é dever da fé cristã atentar o sofrimento dos pobres por meio de uma crítica da sociedade burguesa, da fé católica e do cristianismo, enquanto o povo católico precisa abrir a consciência de que é necessário lutar para se liberar de todo tipo de injustiças. Nesse sentido, essa doutrina reconhece que uma transformação real da sociedade dependeria de uma relação intrínseca entre teoria e práxis. Apesar disso, podemos perceber que a origem dos protestos e da violência política generalizada (institucionalizada) da época foi entendida apenas como o fracasso do Estado em matéria de atenção social.

É nessa conjuntura que acontece a urbanização dos bairros pericentrais de Bogotá que, em grande medida, foi alavancada pelos setores mais progressistas da sociedade ligados ao partido comunista e mediados pela Igreja Católica. Inclusive, como vimos no capítulo anterior, alguns desses bairros constituídos em pleno confronto com o Estado mediante as ocupações de terrenos e a autoconstrução. Organizações sociais de luta pela moradia como a CENAPROV (Central Nacional Provivienda)¹⁰² foram as promotoras das principais tomadas de terrenos baldios na década de 1960 que deram origem aos primeiros bairros autogestionados da cidade. *Policarpa Salavarrieta* é o exemplo arquetípico de um

http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/624/datos/pdf/descargar.php?f=../data/H_Critica_39E/n39Ea1_1.pdf. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 26-10-2012.

¹⁰¹ Destarte, Pereira (1996), hoje tem surgido novas posturas em relação à Teologia da Libertação que dinamizam as posturas iniciais, ao mesmo tempo em que a crise das bases (pobreza, crise de identidade e rupturas afetivas) tem exigido mudanças fundamentais no paradigma. É assim como as Comunidades Camponesas Cristãs e as Comunidades Eclesiais de Base redefiniram o projeto global da Teologia da Libertação, reivindicando as culturas camponesas, as formas tradicionais religiosas, a família, a dimensão do gênero, o ecológico, o caráter laico do movimento e a dimensão de mudança em nível microssocial e não macro como o projeto comum de Estado. No processo de reestruturação, chama a atenção a reivindicação consciente da afetividade e também do subjetivo.

¹⁰² Segundo Janssen (1984), esta organização foi fundada em 1961 pelo Partido Comunista Colombiano. Durante a década de 1960 estimulou ativamente as ocupações de terrenos em todas as grandes cidades do país, sendo a única organização que coordena a luta dos sem-teto em escala nacional. O próprio autor faz ênfase em que a influencia da CENAPROV nos bairros ocupados é flutuante, sendo mais importante durante a década de 1960. Em Bogotá os bairros *Policarpa Salavarrieta*, *Las Colinas*, *Juan XXIII* e *El Quindío* tinham sido originalmente dirigidos por esta organização, contudo, já em 1975, a Central só controlava *Policarpa* e o *Salvador Allende*, que surge durante 1973.

desses bairros que surgiu em uma área conhecida como *La Hortúa*, localizada próxima ao centro antigo.

No caso do bairro *Santa Rosa de Lima* e de outros vizinhos ao *Egipto* como *El Rocío*, *Lourdes* ou *El Consuelo*, a influência desse tipo de organizações foi menor, pois os habitantes, de origens mais conservadoras, mostraram-se rapidamente alheios às ideologias de esquerda. Contudo, em um princípio, durante mais o menos um ano, a organização e coordenação do movimento em *Santa Rosa de Lima* ficou por conta da CENAPROV que foi a encarregada de garantir não só a função social da terra, senão a possibilidade do projeto não fracassar pela falta de iniciativa, organização ou experiência dos ocupantes dos terrenos.

A CENAPROV foi fundamental para os habitantes de *Santa Rosa de Lima* conseguirem se organizar e adquirir um status de comunidade. Por um lado, em um início, o estabelecimento de uma “*Junta de Invasores*” e de um *Reglamento del Orden*, por exemplo, lhes permitiria instituir certa disciplina para resolver os problemas em comum. Por outro lado, quando à consolidação do bairro que incluía a luta pelos serviços de saneamento básico e pelos equipamentos como a escola ou o posto de saúde, a Junta foi a entidade encarregada de arrecadar recursos, estabelecer funções e dividir tarefas. Entretanto, segundo Janssen os representantes da Central encontraram uma oposição crescente no bairro, sobretudo, em relação ao recolhimento periódico de dinheiro. Este fato é sublinhado por Janssen (1984, p. 104) por meio de um dos seus entrevistados:

...os representantes da Central queriam fazer com a gente o que fizeram em Policarpa. Porém, a gente conseguiu resistir e por isso não voltaram nunca mais porque não somos tão tolos como para continuar a paga-lhes. Falavam muito de Fidel Castro e de Lenin, pois a Central era do Partido Comunista. Falavam somente de política e intentavam nos impor sua política. Contudo, não concordávamos com essa religião deles, pois, pregoavam uma política antirreligiosa, contra a Igreja e todas as convicções com que a gente foi educada. Isso da revolução não me desagrada, porém tem que ir acompanhado da fé.

A entrevista destaca a tremenda importância da fé religiosa e da instituição da Igreja Católica para as populações dessas áreas pericentrais da cidade. Tanto é que a partir de 1965, o recentemente criado partido Democrata Cristiano¹⁰³ conseguiu introduzir-se nos

¹⁰³ Segundo Arias (2009), a tentativa de criar esse partido na Colômbia se deu por volta do final da década de 1950, justamente, no momento mais álgido de violência no país em que diversos setores da sociedade

bairros ocupados mediante uma organização religiosa de caráter filantrópico que foi bem recebida pelos moradores. Segundo Janssen, em 1966 esse partido até organizou alguns cursos nos quais também participaram representantes de Santa Rosa.

A Igreja Evangélica também atua como entidade beneficente, fato confirmado por uma das mulheres entrevistadas por Janssen (1984, p. 169) quem relata as condições de miséria em que moram os habitantes desses bairros:

...pertencemos à religião dos filhos de Deus, somos 'evangélicos', como se diz. Meu marido estuda muito a Bíblia. Desgraçadamente eu não sei ler, porém ele lê em voz alta para mim e assim recebemos todos a mensagem. Assistimos também com frequência à Igreja para glorificar ao Senhor [...]. Temos que pedir tudo ao Senhor, porque acreditamos que Deus pode mudar a nossa situação, que ele traz a paz. O Senhor faz maravilhas no lar, também porque os irmãos e irmãs nos ajudam muito. Por exemplo, com roupa para os moleques. [...] Se os irmãos e irmãs chegam a casa e não temos o que comer, Deus, no momento menos esperado, fala no coração deles e aí eles mostram a sua caridade. Faz um tempo ainda podíamos nos sustentar, tudo era então muito barato e conseguíamos com o pouco dinheiro que recebíamos. Hoje em dia tudo está muito caro. Estamos em uma situação difícil porque meu marido ganha pouco e não temos nem para a comida. [...] É claro que não comemos muito bem, mas pelo menos sobrevivemos. Com a ajuda de Deus compramos habas, ervilhas, feijão e cozinhamos com mandioca e cenoura. Dá para melhorar a saúde. Enquanto à saúde, também depositamos a nossa esperança no Senhor. Porém, muitas vezes ficamos tão cansados que nem Deus pode nos ajudar mais e ficamos doentes por causa da má alimentação. Às vezes, falamos para nossos irmãos de Fé a situação em que nos encontramos e então eles contribuem, por exemplo, com rapadura ou com meio quilo de arroz.

Podemos ver que, em condições sociais críticas, é mediante o assistencialismo e o paternalismo prestado por organizações de tipo religioso como a Pastoral Social ou a Igreja Evangélica ou, mesmo, pelos próprios partidos políticos que buscavam consolidar um caudal político e menos, pela intervenção direta do Estado, que em grande parte os moradores dos bairros periféricos conseguiram se sustentar. Em termos gerais, a relação existente entre as populações moradoras destas áreas da cidade e o Estado sempre foi tensa de maneira que, especialmente, foi a Igreja Católica que assumiu muitas das funções e obrigações de tipo

criticavam a ineficácia das políticas em matéria de justiça e desigualdade social, dirigidas pelo bipartidismo tradicional Liberal e Conservador. A democracia cristã foi uma das soluções partidárias de centro que se manifestou no seio do catolicismo e que foi liderada por Francisco de Paula Jaramillo y Álvaro Rivera Concha. Contudo, politicamente foi um rotundo fracasso. Enquanto pelo lado religioso, seu impacto foi bastante limitado, talvez, por se tratar de uma corrente minoritária dentro do catolicismo.

social que normalmente deveriam ser de competência das entidades públicas. Muitas vezes, ela foi a encarregada de acolher os camponeses desarraigados, facilitando-lhes assistência material e espiritual: caridade, alfabetização (via catequese), emprego etc. Aliás, na maioria do tempo, ela foi a instituição mediadora entre o Estado e as próprias populações carentes. História não muito diferente do que acontece hoje com a própria Igreja Católica e outras igrejas de tipo pentecostal cuja área de circunscrição é o centro da cidade.

A senhora Melba Solano comenta a importância histórica da Igreja Católica no desenvolvimento social das populações dos bairros pericentrais da cidade¹⁰⁴. Por meio dos programas da Pastoral Social cujo objetivo principal era atender à população mais vulnerável dessas áreas, a partir da década de 1960, por exemplo, foram construídas diferentes instituições como o *Colégio Parroquial* de ensino fundamental ou o asilo para idosos. Recentemente, a comunidade conseguiu a construção da creche-escola, além de uma oficina de reciclagem e de uma drogaria comunitária. É fato que, em termos gerais, nestas áreas periféricas da cidade a Igreja e, especialmente a Católica, assuma frequentemente os deveres sociais do Estado.

Historicamente é em condições constantes de preconceitos, injustiças e segregações que os moradores dos bairros pericentrais de Bogotá tenderiam a se identificar facilmente com os referenciais bíblicos de pobreza, humildade, sofrimento e sacrifício fornecidos pelo cristianismo; características que tendem a se consolidar em momentos de crise social em áreas onde mora uma grande proporção da população empobrecida da cidade, desempregada estrutural ou subempregada, com altos índices de natalidade (especialmente entre as mulheres adolescentes), com baixos níveis de escolaridade e; em sua grande maioria, dependente da mulher chefe de família; além disso, com uma presença do Estado contingente em relação às políticas de habitação, saúde, educação, serviços sociais e de lazer; e onde, pelo contrário, as relações Sociedade-Estado têm estado mediadas pelo policiamento, perseguição e repressão, sobretudo das populações mais jovens.

Hoje em dia, como consequência do deslocamento forçado (violento) exercido no campo e na própria cidade, os bairros pericentrais são áreas ainda em plena expansão urbana. Este fato determina que uma importante parte dos moradores dependa do auxílio do Estado e de outro tipo de instituições para a sua sobrevivência. Nestas circunstâncias,

¹⁰⁴ Entrevista concedida em 26 de março de 2007.

uma instituição de tipo religioso como a Igreja Católica, por exemplo, continua a ter um papel importante dentro da comunidade (autoridade e mediação) não só porque funciona como entidade filantrópica por excelência, senão e, antes de tudo, porque por meio de diferentes práticas e ritos, tenta fomentar a identidade e coesão social¹⁰⁵. Não se pode negar que, segundo Pereira (1996, p. 80):

...a consciência, a crença no sagrado-católico, une, cria identidade, estrutura mecanismos de controle social e revitaliza outras esferas da experiência religiosa: as práticas religiosas (devoções, peregrinações, festas padroeiras, orações etc.), a organização religiosa (vinculação à paróquia) ou os programas eclesiais (pastorais juvenis, catequese etc.).

É assim que no contexto crítico da cidade e do urbano, celebrações como a festa de *Reyes Magos* do bairro *Egipto* e a própria Semana Santa funcionam como momentos necessários de integração, de reconhecimento de um nós, de distração e de lazer¹⁰⁶.

¹⁰⁵ A partir do desenvolvimento da crise da cidade e do urbano vemos, cada vez mais, o desenvolvimento de novos cultos baseados no cristianismo, em religiões ascéticas (de tipo oriental) ou, incluso, da chamada “nova era” que pregam mais por soluções de tipo individual do que coletivo, mas que não são completamente incompatíveis com as práticas tradicionais da religião católica.

¹⁰⁶ A celebração da Semana Santa como evento de caráter exclusivamente religioso é comandado pela Arquidiocese de Bogotá e organizado anualmente por cada uma das paróquias da cidade de maneira independente. No bairro Egipto e nas áreas circunvizinhas há mais de quatro décadas que a Semana Santa é celebrada pelos moradores que participam, tanto das próprias atividades eclesiais que incluem eucaristias, procissões, visitas a monumentos religiosos etc., assim como da dramatização das cenas bíblicas da prisão de Jesus e do Via Crucis. Tradicionalmente os próprios habitantes encaram o desafio de encarnar os diferentes personagens bíblicos como o Jesus Cristo e o Judas Escariote, dentre os mais populares. Segundo o que nos relata Melba Solano, durante muito tempo o papel de Jesus foi representado por o senhor Juan, um dos vizinhos do bairro Egipto, que para dar maior visibilidade ao personagem vestia uma túnica, colocava a coroa de espinhas e até se autoflagelava. Inclusive, um dos nossos entrevistados, o senhor Juan José Amezcua, morador tradicional do bairro El Dorado, participa frequentemente nas celebrações da Semana Santa, ora fazendo o papel de soldado romano, ora carregando as imagens religiosas durante as procissões. Ele não recebe nenhuma remuneração por isto, no entanto, faz o trabalho não só por seu compromisso como fiel católico, senão porque considera que as tradições religiosas estão se perdendo. Como é um trabalho árduo que exige ficar em pé por várias horas ou carregar por trechos muito longos as pesadas imagens, ele precisa se preparar durante pelo menos um mês de antecedência, durante o qual se limita a fazer tarefas simples e que exigem pouco esforço (inclusive chegou a insinuar que até tinha que limitar a sua atividade sexual). Para poder participar destes eventos ele teve que se fazer membro de uma associação mutua (organização civil de apoio à igreja) na qual entrou por recomendação de um amigo, pois normalmente é difícil o ingresso senão se tem algum vínculo familiar ou geracional. Entrevistas concedidas respectivamente em 26 de março de 2007 e 6 de janeiro de 2010.

Da festa de origem camponesa à festa popular urbana

Desde há várias décadas é muito comum ver como festas e feiras de tipo popular se tornam cada vez mais numerosas, comprometendo grande parte do desenvolvimento dos dias feriados do ano e uma diversidade enorme de lugares, temáticas e públicos. Na Colômbia é a partir das décadas de 1950-60 que às celebrações tradicionais de origem popular, desenvolvidas durante o calendário eclesiástico, vêm sendo incorporados uma série de festivais, feiras, concursos, torneios etc., que se distanciaram desse caráter particularmente religioso, chegando a se concentrar em atividades especificamente culturais e comerciais¹⁰⁷.

De maneira geral, a *festa popular moderna* na Colômbia se concebe em um momento de entrada da modernização no campo que implicou na queda dos preços dos produtos agrícolas levando, paulatinamente, ao empobrecimento do campesinato que se viu pressionado a migrar para as grandes áreas urbanas, na busca por melhores condições de trabalho. Este período coincide, também, com o pleno desenvolvimento, tanto do processo de industrialização (modelo de industrialização por substituição de importações), como do Estado do bem-estar, ambos favorecendo a expansão do trabalho assalariado. É assim que surge um novo e grande público que se vê diante de novas condições de vida que implicam a organização e programação do seu cotidiano.

Em relação ao interesse sobre o fenômeno “cultural” e, especificamente, sobre os elementos da tradição camponesa, podemos ver como este cresce na medida em que o processo de urbanização se acentua. Fruto da lógica da industrialização, tanto a estandardização dos produtos, como a homogeneização do consumo, fazem com que se procurem outras *frentes* de produção cultural por meio do apelo à nostalgia pelo passado ou

¹⁰⁷ Durante a década de 1950 surgem *as ferias de Cali*, de *Manizales* e de *Las Flores* que, destacando-se por serem uns dos eventos mais importantes do país, voltados ao lazer e ao divertimento, têm como focos principais desfiles, cavalgadas, concertos e diferentes tipos de apresentações musicais. Durante a década de 1970, são instituídos diversos festivais musicais como o *Festival Mono Núñez*, o *Festival Cuna de Acordeones* e o *Festival del Porro*, entre outros, que têm como função promover artisticamente a música tradicional colombiana. Durante esse mesmo período começam a serem visíveis as festas de produtos e de produtores que, geralmente, são realizadas em pequenos povoados do interior do país, convocando o turismo por meio da realização de pequenos festejos que incluem desfiles, *verbenas* (festas ao ar livre) concurso de rainhas e a venda de produtos típicos da região. Já durante as últimas duas décadas, foram criados eventos comerciais, esportivos e culturais de massa, muitos deles promovidos diretamente pelo Estado e de cunho especificamente urbano.

pelo que aparece como próximo da natureza ou do “natural”. Esta é uma das razões pelas quais o Estado transforma as músicas, as danças e o artesanato em patrimônios culturais, instituindo-as como capital cultural comum, ao mesmo tempo em que as usa “ideologicamente para fazer frente à fragmentação social e política do país” (Barbero, 2008, 265). Dentro deste processo de autonomização das práticas culturais, segundo García Canclini (1983), podemos ver como o Estado, por meio da procura por uma identidade nacional, primeiro constrói o *folclórico* e logo depois, graças a toda uma série de propostas culturais específicas que procuram resgatar os costumes culturais específicos de uma região, o *típico*¹⁰⁸.

É assim como o surgimento de todo tipo de festejos em que se promove a comercialização de produtos agrícolas, pecuários e artesanais teve seu maior crescimento a partir das décadas de 1970 e 1980. Ante o acirramento da crise no campo surgiram novos modelos de “desenvolvimento econômico” que apontam, por um lado, à especialização da produção agropecuária no nível regional ou, inclusive, local procurando extrair rendas de monopólio; e por outro, no turismo, que se coloca hoje como a oportunidade última para os municípios buscarem a autonomia financeira depois do processo de descentralização fiscal e administrativa em nível nacional. As feiras e festas de produtos e produtores são os eventos mais representativos desta conjuntura já que por meio deles se promovem turisticamente as áreas rurais como sendo espaços potencialmente opostos às cidades, pois conservam ainda paisagens ditas “naturais” e mantêm intactos costumes e tradições.

Contudo, apesar do discurso sobre o *capital social* proclamar a necessidade do reconhecimento das diferenças interculturais e identitárias e, portanto, do imperativo do desenvolvimento de um processo de descentralização nas políticas culturais do Estado, vemos como nos últimos vinte anos, as grandes cidades se recolocam como os focos dos

¹⁰⁸ Segundo García Canclini, se bem o Capitalismo para se sustentar precisa da subordinação política e econômica da sociedade o que implica na fragmentação e a desagregação cultural, por outro lado, ele tenta centralizar e monopolizar a produção cultural por meio da organização transnacional da cultura. Neste sentido, o Estado constrói o folclore que não é outra coisa que a homogeneização da diversidade cultural particular dos povos que são unificadas sob as cores e símbolos de uma nação. Nesse processo são reduzidos os conflitos e as contradições porque se oculta a história comum de opressão e de espoliação. O típico, por sua parte, é o “resultado da abolição das diferenças, da subordinação a um tipo comum dos traços específicos de cada comunidade” (García Canclini, 1983, p. 87). Isto significa a simplificação mercantil da realidade das culturas tradicionais para fins da economia do turismo.

principais eventos culturais do país, especialmente a capital, Bogotá¹⁰⁹. Neste sentido, assistimos à tendência, cada vez maior, da centralização das manifestações culturais mais modernas e sofisticadas que, introduzindo os circuitos de lazer e turismo, favorecem a especialização dos lugares, consolidando a hierarquização e fragmentação espacial, processo que já tínhamos apontado no primeiro capítulo¹¹⁰.

A constituição dos espaços da cultura e do lazer é um dos imperativos do Estado diante da crise econômica e social atual. Esses espaços ainda que homogêneos são produzidos diversamente, pois tem que, de alguma forma, assegurar as rendas de monopólio cultural. No caso de Bogotá, por exemplo, as centralidades instituídas lógica e estrategicamente se reafirmam por meio do desdobramento do fenômeno cultural. É assim que, por exemplo, um espaço como o centro antigo ganha novas funções em relação ao desenvolvimento de atividades culturais pertinentes às belas artes e ao teatro, ao mesmo tempo em que outras áreas centrais se especializam em eventos de grande porte como shows, concertos, férias e festivais que, comunmente, convocam e reúnem às massas. Nesses casos, a diferenciação entre os espaços centrais e periféricos se acentua acirrando os conflitos e as contradições.

Contudo, por meio dos diferentes mecanismos usados pelo Estado e que incluem o ideológico, o político e a própria cultura, os espaços periféricos continuam subordinados aos espaços centrais que os dominam e submetem. Do que se trata, em termos gerais, é da produção do espaço em escala global que significa que não só os espaços centrais são integrados à lógica produtiva senão, também, os espaços periféricos. Esta nova *globalidade* tem com o objetivo servir ao que Lefebvre denomina como “reprodução das relações de

¹⁰⁹ Durante as últimas décadas esta cidade se converte na sede dos principais eventos culturais do país como o *Festival Iberoamericano de Teatro*, os *festivais de Rock, Jazz, Opera e Rap al parque*, o *Carnaval de Bogotá*, entre outros.

¹¹⁰ Para Santana, durante os últimos anos há um crescimento exponencial dos eventos de tipo espetacular como festas e festivais que são realizados nas cidades médias. Por meio da publicidade e do marketing, esses eventos passam a se converter em necessidades e desta forma em demanda, capaz de atrair investimentos privados. Por meio das festas e festivais, cidades menores, singelas, conseguem uma valorização e integração regional, introduzindo-se como parte dos circuitos do turismo. Segundo a autora, o turismo de eventos, como é denominado atualmente, está inserido dentro do processo de reprodução ampliada do capital, pois é concebido para auferir lucros e, especialmente, para dar visibilidade às ações do governo “uma vez que nem as iniciativas privadas se sustentam sem a estrutura burocrática do Estado” (Santana, 2006, p. 180). É claro que esse tipo de eventos não aparece reduzido apenas às cidades médias. Mediante o vínculo das atividades culturais ao turismo, as metrópoles tentam construir uma imagem cosmopolita. Nesse sentido, como foi apontado por Harvey (2006), este fenômeno de concorrência interurbana desenfreada visando atrair turistas e captar investimentos, promove o que o autor denomina como *empreendedorismo* urbano que resulta na transformação veloz das paisagens metropolitanas que ganham novas formas e conteúdos.

produção” cujo fim último, mais do que o lucro máximo, é a consolidação de relações de dominação determinadas por meio da *vontade de poder* (as capacidades de coação e de violência). Contudo, esse fenômeno de integração dos espaços implica, ao mesmo tempo e de maneira contraditória, sua desintegração (desagregação). Desta maneira, nos encontraríamos diante, nas palavras de Lefebvre (1973, p. 97), “o *quotidiano*, reduzido ao consumo programado [...]. O urbano, reduzido a pedaços em torno da centralidade estatal. [...], por último, as diferenças reduzidas à homogeneidade pelos poderes coersores”.

Como localizar esse tipo de relações no caso de estudo sobre o popular urbano na periferia do centro antigo de Bogotá? Como traduzir as características da festa popular que se desdobra hoje no espaço urbano? Quais as diferenças com a festa de origem rural, aquela que se desenvolve no ambiente indígena ou camponês? Que tipo de relações existe entre essas duas manifestações culturais? As transformações ocorridas, tanto na forma, como nos conteúdos da festa, bastariam por si só para defini-la e indicar os seus sentidos e a sua utopia? Autores como García Canclini (1983) e Brandão (1989) trazem elementos que permitem distinguir as características e os conteúdos da festa urbana e camponesa e, nesse sentido, demarcar as diferenças.

Para García Canclini, existe uma separação marcada entre a festa de origem urbana e a festa de origem rural. O autor afirma que a principal característica das festas camponesas ou indígenas é o fato delas serem acontecimentos de caráter coletivo que aparecem enraizados na vida produtiva da comunidade, ou seja, “celebrações que são fixadas de acordo com o ritmo agrícola ou o calendário religioso, onde a unidade doméstica de vida e trabalho se reproduz através da participação coletiva da família” (García Canclini, 1983, p. 112). Em síntese, a festa camponesa conserva um caráter fortemente ritualizado e sagrado; abrange as atividades mais diversas e heterogêneas sem separações nem especializações; está pautada pelo valor de uso e implica uma ruptura do tempo normal.

Diferentemente, segundo esse mesmo autor, a festa de origem urbana, aparece fortemente mediada pela existência da divisão de classes, de relações familiares, do desenvolvimento técnico e mercantil e da massificação da informação. Nesse sentido, de acordo com o autor, a estrutura desse tipo de festividade segue uma lógica mercantil cujo propósito é o espetáculo. Em suma, a festa urbana aparece já laicizada e secularizada; extremadamente diferenciada, fragmentada e especializada; pautada pela lógica do valor de

troca (festa espetáculo), concebida em função do consumo, o que faz dela um apêndice da vida cotidiana.

Embora Brandão estabeleça diferenças entre a festa de origem camponesa e de origem urbana, também demonstra a existência de uma tendência à transição entre esses dois tipos de celebrações: de maneira dialética, ambas conseguem transformar suas características e conteúdos na medida em que cidade e campo se inter-relacionam cada vez mais e suas diferenças se atenuam de maneira progressiva. Contudo, para o autor, apesar de conter resquícios dos elementos da vida camponesa, a festa urbana aparece mais complexa devido à intromissão, tanto do aparato Estatal e da sua organização, assim como da empresa privada. Desta maneira, enquanto nas festas das cidades pequenas e nos povoados do interior ainda prevalece um forte componente religioso, nas cidades maiores ou metrópoles, o cívico, histórico e profano conquistam um lugar de crescente importância.

Outra diferença fundamental que aponta esse autor entre esses dois tipos de festividades é o que fundamenta a realização de cada uma delas: entre os homens do campo as principais cerimônias como o batizado, o matrimônio e os ritos da morte, são de reconhecimento de um nó local “de associação da biografia individual ao ritmo e ao sentido da vida comunitária” (Brandão, 1989, p. 8); em vez disso, na cidade há a tendência para as celebrações de tipo individual como os aniversários, a formatura, a casa nova etc., indicando tudo *a predominância que existe na cidade do privado sobre o público e do individual sobre o comunitário*. Este pode ser entendido, conforme Lefebvre (1961), como um processo de *socialização da sociedade*.

Essa socialização que aparece com mais acento na cidade compreende, tanto a autonomização do indivíduo, como a consolidação da sua vida privada, como bem o explica Lefebvre, e depende da disposição do econômico como base e eixo da sociedade e da sua história. Na sociedade atual, que o autor designa como de tipo cumulativo, tendem a se perder as características constitutivas das sociedades antigas (não cumulativas), como os laços de consanguinidade e os vínculos com a terra. O que acontece, segundo Lefebvre (1961, p. 329), é que o processo cumulativo:

...quebra e subordina aquilo que lhe resiste: limites de agrupamentos, laços imediatos, estruturas sociais preexistentes. Ele não as suprime completamente porque a família subsiste, porque a nação se constitui no interior do processo. [Ao contrário, o que acontece é que] os grupos

formados sobre a consanguinidade e sobre o território se submetem aos processos cumulativos, portanto, eles devêm os meios, os instrumentos, os quadros. A sociedade global não cessa de se consolidar (ou de tentar sua consolidação) e se endurece como totalidade. Enquanto totalidade ela atua cada vez mais profundamente sobre seus elementos e seus membros: pela política e a eficácia das instituições do Estado, pela cultura, pela ideologia. [...] Mas *ao mesmo tempo* aparece e se confirma o indivíduo e a vida privada como realidades, o individualismo como ideologia.

Contudo, a festa de origem camponesa e a festa urbana conseguem conciliar vários aspectos. Segundo Brandão, em ambos os casos: rural e urbano, a festa em geral funciona, por um lado, como momento de expressão do trânsito ou passagem individual de uma posição à outra na escala da vida social. É a ocasião de reconhecimento de que tudo muda, de que o tempo passa e com ele se envelhece. Neste sentido, ela é a oportunidade de afirmação do tempo cíclico próprio da natureza e que, normalmente, aparece reduzido ao tempo linear do trabalho e do cotidiano. Essa característica específica da festa, denominada pelo autor como ‘consciência de mudança’, funcionando como expressão de identidade coletiva, seria o motivo de aproximação entre os homens, e dessa forma, condição para o restabelecimento de laços afetivos. Por outro lado, a festa pode ser considerada também como o momento de transgressão das normas sociais, dos espaços e dos tempos, como no caso já mencionado do carnaval.

Em relação ao espaço na cidade, uma celebração como a festa de Reis Magos do bairro Egípto, por exemplo, converte-se no momento privilegiado no qual surge uma miríade de possibilidades de subverter o uso de alguns lugares como praças e ruas que, habitualmente, aparecem fortemente regulamentadas e normatizadas pelo poder do Estado. Aliás, o espaço público da rua, da calçada, da praça ou do mercado, carregaria mais uma possibilidade ao se confrontar com o espaço privado da casa que é considerado como o local da rotina, da família e de uma estabilidade de relações, ou seja, o lugar do cotidiano¹¹¹.

¹¹¹ Este fenômeno pode ser analisado, sobretudo, no caso das grandes cidades onde existe a tendência, cada vez maior, à divisão/separação entre a casa e a rua, entre o privado e o público. Contudo, em época de festa nos povoados e cidadezinhas do interior, a rua não seria o oposto da casa, assim, haveria certo continuum onde rua e casa, se completam. Para Brandão, “um lugar e outro se complementam e há entre eles, vivida em seus atores de ambos os lados, uma intenção permanente de começar num e acabar noutro e fazer com que tudo o que se festeja oscile entre os dois domínios” (Brandão, 1989, p. 18). Durante os dias de festa, além dos espaços reconhecidos como públicos e/ou privados, podemos encontrar lugares intermediários que oscilam entre um domínio e outro. O autor os denomina como domínios caseiros e domínios fechados públicos (como a igreja e o local da comilança, entre outros).

O sentido universal da festa é a possibilidade do encontro entre indivíduos de diferentes classes sociais que terminam compartilhando os rituais de uma mesma Fé já que, como confirma Brandão (1989), apesar de a religião estar sob o controle de elites civis e eclesiásticas, ela é inquestionavelmente aberta a todos e não apenas a uma minoria de eleitos. Contudo, como vamos a explicar mais para frente, a festa de Reis Magos se manifesta em contracorrente, pois, devido a sua temática particular e a sua localização periférica, historicamente tem estado reservada às populações de menores rendas da cidade.

Em termos gerais, Brandão destaca que na composição das festas populares urbanas há a persistência de resíduos latentes de campesinidade que aparecem fundidos com elementos de uma urbanidade que se anuncia mais sofisticada e mais complexa. Do lado da campesinidade, muitas das celebrações, incorporam em seus ritos o componente religioso que pode ser considerado como o seu elemento mais tradicional e que implica sentimentos de sacrifício, devoção e humildade. Essa parte religiosa, que segundo autor, está composta invariavelmente por novena, missa e procissão, constituir-se-ia na sua parte mais íntima.

Ao lado da religião se prolonga outro tipo de elemento que comumente corresponderia ao desenvolvimento das atividades agrícolas no campo e que seguem os ritmos das estações climáticas durante o ano¹¹². As épocas de colheita, no caso, correspondem com os momentos de maior profusão festiva. Outro elemento remanescente de campesinidade, segundo Brandão, é a parte folclórica que, normalmente, desenvolve-se nas ruas, nas praças, em visitasões cerimoniais, em um campo de futebol etc. Essa parte consiste, geralmente, em alegres desfiles de rua acompanhados com bandas de música onde participam atores, equilibristas, dançarinos e pessoas em geral.

No caso dos *Reyes Magos de Egipto*, embora o religioso representado tanto pela missa, como pela representação teatral, seja o elemento convidativo principal da festa, vemos que os próprios elementos lúdicos de lazer e de entretenimento (denominados como pagãos), manifestam-se cada vez mais importantes no momento de convocar e reunir os

¹¹² A época de sementeira e de colheita depende não só do tipo de produto, mas, sobretudo, da latitude e da altitude que, determinando as condições climáticas de um lugar específico, definem a quantidade de safras anuais. Em termos gerais, por exemplo, a Colômbia que tem um clima de tipo equatorial onde se produzem duas temporadas de chuvas ao ano (março-maio/setembro-dezembro), correspondem-lhe, conseqüentemente, dois períodos de sementeira e dois de colheita. Contudo, elementos aleatórios relacionados ainda às condições climáticas como o excesso de chuvas ou a seca, ou, inclusive, as geadas, podem alterar este padrão, significativamente.

moradores dos bairros periféricos. Essa é denominada como a parte *profana* que se transfere do urbano e implica o desenvolvimento do comércio de bens, serviços e prazeres que se tornam indispensáveis para o desenvolvimento da festa. Desta forma, como parte necessária para a realização dos festejos, segundo Brandão (1989, p. 13):

...pequenos circos e rodeios são trazidos para a cidade; inúmeras barraquinhas de comida (de sanduiche e carne picada, à maça de amor), roupa feita, objetos de uso doméstico, novidades de plástico onde se lê a sorte ou se tiram fotos de “lembrança”, onde prazerosamente se bebe, e o devoto católico, resolvidas suas contas com o sagrado, entrega-se sem culpa a outros jogos de sedução.

O autor faz questão em definir a festa popular como a “bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção e de pura e simples *diversão*. [...] A mistura, ao mesmo tempo espontânea e ordenada, de momentos de rezar, cantar, dançar, desfilar, ver, torcer, cantar. Enfim, de festar [...]” (Brandão, 1989, p. 13). Em suas considerações, a festa seria o resultado de uma integração dos elementos mais tradicionais com os mais modernos, por isso não é raro a mistura de diferentes expressões como bailes e danças com apresentações musicais populares mais atualizadas e, ainda, com a escolha de Rainha da Festa.

Nessa direção, Brandão reconhece a possibilidade que existe, com o decorrer do tempo, da mutação nos sentidos e significados da festa que se balança entre o que a inovação e o que pode ser considerado como tradição. Sendo assim, chega a sublinhar como negativo o fato da festa sobreviver reduzida a sua parte religiosa que é o que acontece com muitas das antigas festas populares quando perdem ou empobrecem muito suas outras duas partes.

Frequentemente, pensar-se-ia que é justamente a conservação da parte religiosa o que habilitaria uma determinada festa como sendo “tradicional”, mas, para Brandão, o religioso apareceria apenas como um componente a mais, um elemento que não determina necessariamente a natureza cultural da festividade; fato que parece ser mais importante à medida que se seculariza uma determinada sociedade, ou seja, quando há uma transferência de valores, símbolos e poderes de uma esfera religiosa para outras esferas da social.

A multiplicação ou inclusive a transformação de grandes e pequenos festejos, antigas festas de santos padroeiros em festas de produtos ou produtores, exemplifica muito bem a mutação do caráter da festa. No limite, como diz o próprio Brandão, (1989, p. 15):

...se há muito tempo o circo, o rodeio, o leilão, o forro, o desfile e o concurso invadiram todas as festas de tradição religiosa católica no País, agora a missa, a procissão breve, mas não menos piedosa, os pequenos ritos de devoção a este ou àquele padroeiro ameaçam invadir com a mesma desenvoltura as festas modernas de produto e produtor.

No nosso caso, como pensar a festa urbana de Reis Magos do bairro Egípto? Pode acaso ser considerada sendo o resultado do sincretismo entre os elementos vindos de um mundo agrário em decomposição, onde ainda prevalecem os tempos cíclicos e os ritmos da natureza e onde se desenvolve uma sociabilidade concreta permeada pelas relações diretas, e os elementos mais modernos da vida urbana pautada pelo desenvolvimento do tempo linear, aquele do trabalho produtivo e que implica uma sociabilidade de tipo abstrato, determinada pela troca e as relações de troca. Ou então, representa algo mais que isso, pode-se pensar no sentido de uma transformação que, enquanto incorpora características e conteúdos originais da festa, ao mesmo tempo, os nega?

Segundo nossas considerações, a festa de Reis Magos não é uma reunião aleatória entre os elementos residuais do campo e aqueles emergentes da cidade. Se nela subjazem ainda esses elementos, eles parecem transfigurar seus sentidos e seus significados. O que nos corresponde, justamente, é ultrapassar a dicotomia cidade e campo, revelando o que há de diferencial e extraordinário na festa popular urbana. No item seguinte vamos apontar quais são as condições de mutação desse tipo de festas em uma sociedade em crise que experimenta, cada vez mais, o empobrecimento da sua vida cotidiana.

O popular urbano em Bogotá: Fiesta de Los Santos Reyes Magos e de Epifania (bairro Egípto)

Referências históricas

A realização das festas de adoração dos *Reyes Magos* ou de *Epifania* de cunho profundamente religioso, está relacionada às origens do bairro *Egípto* que datam de finais do século XVIII. Em termos gerais, Egípto surge nesta época como um espaço periférico à

cidade colonial lugar onde, pouco tempo após a fundação de Bogotá (1538), tinha sido levantada uma pequena igreja encomendada à *Nuestra Señora del Destierro y Huida de Egipto* que foi construída nas encostas da cordilheira, na área de contacto entre as montanhas e a cidade, ou seja, entre a área rural e a área urbana.

Segundo Barrios (1997), em comparação ao centro onde estava concentrada a elite da cidade que habitava os grandes casarões coloniais feitos de adobe e telhas de barro, nos pequenos casebres de taipa de pilão e palha das ladeiras de Egipto, moravam pessoas de origem humilde entre os que se encontravam artesãos, oleiros, pedreiros e fabricantes de comidas.

Até a metade do século XX, os Reis Magos foram habitualmente festejados durante um período de três dias durante os quais os habitantes do local, segundo Barrios (1997, p. 32):

...viviam uma parêntese na sua rotina e em que, ao mesmo tempo, cumpriam seus deveres religiosos e se entregavam aos mais diversos prazeres em meio às agitadas jornadas de competições, comidas e danças, presididas pela insubstituível bebida de milho fermentado [chicha].

O começo das festividades estava presidido pela elaboração do presépio por meio do qual se procura representar a cena do nascimento do menino Jesus. Segundo Cordoves (2006), sem levar em conta as leis da estética, história e cronologia, o presépio aparecia geralmente enfeitado por um conjunto heterogêneo de elementos. Ora de origem natural como o musgo, as bromélias e o louro ou, artificial, eles representavam perfeitamente os costumes populares da época onde se concedia espaço àqueles acontecimentos que por qualquer causa mereciam uma crítica (antecedente da queima do diabo). Durante as noites de novenas se iluminava a igreja e se queimavam os fogos de artifício.

Além dos ritos propriamente religiosos, as tradições dos moradores incluíam a preparação e venda de comida típica crioula, especialmente, pratos feitos à base de carne de porco, animal que era criado nos quintais das próprias casas do bairro. Contudo, em meio à argumentação das péssimas condições de higiene e salubridade, o negócio da venda de carne de porco foi banido no bairro a princípios do século XX por meio de uma lei que regulamentava a matança de animais de menores portes. De qualquer maneira, a festas de

Reis permitiram que muitas famílias *santafereñas*¹¹³ se divertissem e comessem a vontade por poucos reais, diz o autor e que, logo depois, se dedicassem a dançar os populares *torbellinos* ou *bambucos*¹¹⁴ até o anoitecer quando voltavam a descansar a suas respectivas residências. Cordoves (2006, p 577) relata muito bem uma das cenas de princípios do século XX:

[...] À noite aparecia essa parte da montanha [referência ao bairro Egípto] como se fosse uma grande cidade iluminada com faróis de cores diversas, acompanhados de grandes fogueiras que davam um aspecto fantástico à paisagem. A partir da esquina de *La Cajita de Agua* se enfeitavam as casas com festões ou arcos vestidos de louro, musgo e demais preciosidades que possuímos em nossos bosques circunvizinhos. Todas as violas, bandolas, violões, pandeiros e *chuchos*¹¹⁵ do distrito, levavam-se a esses altos para poder dar abasto aos milhares de dançarinos que em cada toldo, casa, vale ou curral se entregavam como as Wilas alemãs, ao baile infinito, sem conclusão, que dentre o povo eram denominados como *torbellino*, *pisa*, *caña* e *bambuco*. O aspecto durante o dia se assemelhava a um grande formigueiro que se ocupava em subir e descer à colina sagrada, particularmente as mucamas que conduziam à criançada para que assistiram os Reis e não se lhes acusara logo, no retorno à casa, de ter apertado à mão do cavalheiro Chinchilla, do gole de mistela que tomaram em um toldo com o *cachaco*¹¹⁶ de calça cinza, do compromisso adquirido com um Narciso para se encontrar do lado da escadaria do átrio após o ultimo estrondo do castelo grande, nem dos outros tantos lances em que sempre se encontra essa classe social, tão inclinada a buscar aventuras que têm como ponto final o naufrágio das ilusões e um ato de dor no hospital da caridade.

Nessa descrição o autor mostra a separação de classes existente na cidade que se realiza por meio do próprio desdobramento do evento festivo. São os habitantes do bairro *Egípto* (egípcios) que vivem confinados nas encostas das montanhas, nos arrabaldes da cidade e que moram em ranchos de taipa de pilão e palha, contra as elites bogotanas, cujo

¹¹³ Este era o gentílico que identificava aos habitantes originários de *Santafé de Bogotá*, nome colonial da cidade.

¹¹⁴ São danças e gêneros musicais populares colombianos de origem mestiça que foram convertidos em símbolos do folclore nacional. O *torbellino* é uma tonada das festas religiosas e familiares. Seu instrumental é complexo e consta dos mais variados instrumentos dentre dos quais, além das guitarras (viola e requinto) e flautas, encontram-se pandeiros, palhetas, matracas, dentre outros instrumentos de origem indígena. É uma dança de casal, que inclui muitas voltas e reviravoltas com cadência lenta; contudo, sua interpretação se faz em trios. O *bambuco* é uma dança de cadência rápida onde o casal em amorosa perseguição, em meio ao som de flautas e guitarras, alterna diferentes passos com o característico sapateio.

¹¹⁵ Instrumento musical autófono encontrado na Colômbia desde a época indígena. É uma espécie de tubo cilíndrico ocupado por sementes pequenas de diferentes frutos como *mararayes*, *pipos* ou *tocuas*.

¹¹⁶ Nome pejorativo dado às pessoas oriundas da cidade de Bogotá.

lugar de moradia é a planície da *sabana* que comporta grandes casarões esbranquiçados e com telhas de barro.

Aliás, as particularidades dos que festejam evidenciam que a festa implica, antes de tudo, uma relação de identidade dos habitantes com o lugar em que se realiza e que parte da apropriação efetiva e afetiva do espaço. O próprio Cordovés expõe:

Rara era a família *santafereña* que não aproveitava a festa de Reis para subir na montanha e passar o dia hospedada em algum dos toldos, desde onde se desfrutava tranquilamente do bellissimo panorama da cidade e seus arredores, respirando-se o ar puro que fortalece os pulmões e dá vida às crianças. Uma vez ali se deslocavam pelos *cerros* em busca das uvas *caimaronas*, do anis estrelado, dos *arrayanes*, *mortiños* e demais frutos silvestres que se produziam em abundância nesses terrenos, antes que os donos deles descobrissem que com os despojos desse lindo bosque podiam cozinhar materiais de construção [...]. Pelos córregos desciam animais e cristalinos torrentes em que tomavam banho os passeantes, para retornar logo revigorizados a devorar com o apetite natural, sem a necessidade de outros estimulantes, a comida servida sobre algum de tantos verdes prados, sombreados pelas lindas árvores que tinha respeitado o espírito mercantil.

Normalmente, ao anoitecer, as famílias retornavam a seus lares. O último dia da festa, concluía com uma exibição de fogos de artifício e a competição da *vaca loca* ¹¹⁷.

Como podemos perceber, o desenvolvimento dessa celebração tem estado reservado quase que, exclusivamente, às classes populares do centro, o que significa a negação e o distanciamento das elites bogotanas que, como populações bem conservadoras, também são participantes fervorosas das festas católicas. De acordo com Hernández (2006), “a presencia das elites, evidente nas festas católicas, é marginal na *Epifania*, festa assumida como patrimônio das classes populares, com uma topografia periférica que se dissemina pela cidade” ¹¹⁸.

Já as alusões à história de urbanização dos bairros pericentrais da cidade mostraram o caráter puramente popular da festa de Reis Magos que, até hoje, conserva-se. A partir de 1950, a festa moderna, contudo, assumiu novos conteúdos que são constatados pelo

¹¹⁷ Brincadeira de origem hispânica em que uma pessoa dentro de uma armação de madeira com forma de vaca, acende fogo nos chifres e no rabo para arremeter contra os participantes do jogo que, em meio à algaravia e risos, dispersam-se rapidamente.

¹¹⁸ Disponível na internet em: <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/Ediciones/68/13.htm>. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 05 de 2010.

processo de expansão acelerado de urbanização da cidade, sobretudo das áreas circunvizinhas às encostas do bairro Egípto.

Transformação nas formas e conteúdos da Fiesta de Los Santos Reyes Magos

Ante a situação de precarização das condições de vida urbana o ponto de fuga é a festa. É claro que após a metade do século XX, o contexto já é outro. As características camponesas da festa de Reis, o seu caráter paroquial, pouco a pouco se fundem com elementos mais urbanos fundamentados no processo de modernização da cidade, porém, sobretudo, na expansão da cultura de massas. Conforme Hernández (2006), já no final da década de 1960, ainda que dirigida completamente pela Igreja, a festa se transformou em um evento cada vez mais grandioso, pois o seu prestígio cresceu graças à capacidade difusora dos meios massivos de comunicação que, ocultando progressivamente as festividades celebradas em outras regiões da cidade, favoreceu a consolidação do bairro *Egípto* como centro festivo de Bogotá.

O fato de a festa ganhar novos conteúdos vindos da modernização da sociedade significa dizer que ela foi incorporada ao processo de reprodução capitalista? De certa maneira, como vamos ver mais para frente, a intervenção tanto do aparato Estatal, como da empresa privada, determinam uma mudança nas características e objetivos originais dessa festividade. É uma mudança, tanto de tipo quantitativo, como de tipo qualitativo. Assim de uma festa de caráter singelo, provinciano e íntimo, passa a ser uma celebração mais convidativa e grandiosa, pois é colonizada por elementos externos: por todo tipo de instituições, tanto de índole privado, como público, dentre dos que se destacam os *mass média* e os patrocinadores.

A partir dos anos de 1980 a festa de Reis se torna um evento ainda mais espetaculoso que envolve apresentação de orquestras, shows de humor e de dança, em meio a uma praça abarrotada de gente, custodiada e vigiada pelos policiais e o pessoal da Defesa Civil. De acordo com Barrios, começam a se incluir competências esportivas como o ciclismo e o atletismo; a *cucaña* ou vara de prêmios que é erguida no centro da praça e insta a quem consiga chegar ao seu topo a ganhar desde jogos de mesa, balões, chuteiras e até TVs; a bênção dos animais; a representação ao vivo do advento dos Reis Magos e; no encerramento, a queima do diabo, atividade onde se condena à fogueira pública um símbolo

negativo ou menos popular durante o ano imediatamente anterior: “no centro do qual têm se achado os mais variados protagonistas de nossa história contemporânea, passando pela violência, a corrupção, o narcotráfico ou personagens tais como Fidel Castro” (Barrios, 1997, p. 36). A experiência desses anos é narrada por uma das suas protagonistas, desta maneira:

A festa de Reis, com dinheiro o sem, tem-se conseguido fazer alguma coisa. [...] Nessa época dançavam as moças, os meninos, as meninas e ensaiávamos na casa [comunitária] de aqui [...] e ensaiávamos o *bambuco* e o *torbellino* e todas essas coisas. A gente arrumava os vestidos para fazer as apresentações e tudo mais, certo? E a queima do diabo porque é que aqui existia o grêmio dos fabricantes artesanais dos fogos de artifício e aqui moravam vários deles, então forneciam o boneco. Então [...] quando se passaram os anos [...] de qualquer maneira, a festa continuou a ser celebrada, a festa, a procissão, os cavalinhos e o Padre Jimenéz montado no jegue e tudo mais e era bem assim e eram as pessoas do bairro as que se sacrificavam fazendo isso, especialmente aquelas que moravam próximas da paróquia. Passaram-se assim vários anos e, quando chegou o Padre Adolfo, montou-se um espetáculo de 3 dias, também porque com a Lei Emiliani¹¹⁹ se trasladou a festa para a segunda feira, então o Padre inventou aquilo do patrocínio [...] com Bavaria [indústria cervejeira]. Em algum outro ano foi com Coca-Cola, mas não se conseguiram as condições. Então se montavam aqueles carnavais de 3 dias de bebedeira [...]. Se enxergarmos bem, é isso que a gente sente que se tem perdido: a *chicha* e a tradição da *chicha*, mas também a cerveja, ou seja, ver esses espetáculos de se embebedar. E que era o que a gente tinha de seus pais? Bêbados!¹²⁰.

As referências apontadas pela entrevista confirmam o processo de transformação da festa de Reis Magos. A festividade se torna um evento cada vez mais ostentoso, aparatoso e concorrido devido à interferência de diferentes instituições. Nessas condições, os próprios habitantes já não são capazes de bancar os gastos que a festa implica, tendo que recorrer, cada vez mais, aos subsídios externos: primeiro do setor privado e, depois, do Estado. Os patrocínios do aparato estatal e da empresa privada mostram, justamente, a reafirmação do momento crítico da cidade e do urbano.

¹¹⁹ Esta lei foi estabelecida no ano de 1983 com a finalidade de trasladar para a seguinte segunda feira alguns dos dias feriados que caem em plena semana laboral. Em termos gerais, é a institucionalização do feriadão: da programação das férias, do tempo de descanso e de ócio que é o que vai sustentar a indústria do turismo e do lazer que se converte em um dos setores mais lucrativos da economia (ver capítulo 1). Para cada feriadão se produz um espaço que representa a ideia de escape do cotidiano. É assim como férias e festas abundam por toda parte, encaixando-se nos dias estabelecidos para o descanso e o lazer.

¹²⁰ Entrevista realizada pela autora a Melba Solano em 26 de março de 2007.

A partir da década de 1990, mediante intervenções como a disposição de um orçamento ou, mesmo, a institucionalização da venda de bebidas alcoólicas como a cerveja, o governo local começa a participar como um agente ativo de mediação na organização da festa de Reis Magos. É assim como, de festa paroquial tradicional passa a ser um espetáculo midiaticizado, patrocinado pelo Estado que tenta cooptá-lo e desenvolvê-lo como um evento de interesse cultural vinculado não somente às tradições das comunidades do bairro *Egipto* e de suas áreas circunvizinhas, mas também da área total da localidade de *La Candelaria*. Nessas condições, com o intuito de alavancar a renovação do denominado centro histórico, o Estado e o mercado tencionam transformar a festa em uma espécie de chamariz que promova as atividades de turismo e de lazer nessa área da cidade.

Por meio de diversos mecanismos o Estado quer intervir na realização e desenvolvimento de qualquer atividade cultural no espaço do centro e, sobretudo, se ela está relacionada ao uso do espaço público. A melhor maneira que encontra o governo local de buscar cooptar a festa de Reis é, justamente, institucionalizando-a como um evento de interesse cultural e patrimonial da localidade, fato que acontece no ano de 2004 mediante lei local em que a *Junta Administradora* de *La Candelaria* declara como de interesse cultural e patrimonial as “Festividades de Reyes Magos y de Epifanía en el Barrio Egipto”. Por meio deste documento, estabelecem-se os parâmetros de disposição da festa, dentre eles, as referências espaço-temporais de organização e realização, assim como de regulação de um mercado de objetos que podem ser vendidos, entre eles a *chicha* e os artesanatos, que por “honrar os costumes ancestrais”, passam a serem declarados como produtos autóctones, correspondentes a uma tradição arraigada na comunidade ¹²¹.

Com a regulamentação da festa de Reis e, especialmente, com o estabelecimento de um orçamento anual, o Estado vai orientando, de maneira progressiva, a realização da festividade, sobretudo, o relativo a seu aspecto “cultural”. Na minha participação da organização da festa do ano de 2010 pude observar tais detalhes: primeiramente, surge o tema cultural que implica que, a cada ano, o governo local abra uma licitação com o propósito de eleger a empresa que vai ser a encarregada da administração da quantia de

¹²¹ *Acuerdo Local No. 004 de 2004.* Disponível na internet em: [http://furatena.segobdis.gov.co:81/INTRANET/intranet.nsf/7e6445ffcf65c39f0525718d0072cf49/05c8977cee5d41d105257276006f7a30/\\$FILE/04REYESMAGOS-EPIFANIA.pdf](http://furatena.segobdis.gov.co:81/INTRANET/intranet.nsf/7e6445ffcf65c39f0525718d0072cf49/05c8977cee5d41d105257276006f7a30/$FILE/04REYESMAGOS-EPIFANIA.pdf) . Acesso por Lina Giraldo Lozano em 05 de 2010.

dinheiro outorgada para tais fins. À empresa vencedora corresponde a coordenação das atividades culturais da festa que implica a seleção e contratação das orquestras, a preparação e encenação da peça teatral, a disposição das competições e das respectivas premiações e, por último, a organização do encerramento, que deve incluir a apresentação de um espetáculo de fogos artificiais. Em segundo lugar, aparece o tema comercial, que implica as vendas de rua e que é organizado, tanto pelo pároco, como pela própria comunidade. E, por último, está o aspecto puramente religioso que compete somente ao pároco e aos seus séquitos de religiosos.

De acordo com as entrevistas concedidas por pessoas da comunidade entre eles o senhor Pablo Rodriguez, presidente da *Junta de Acción Comunal do bairro*¹²² e o Padre Rafael Rojas, pároco da igreja¹²³, conseguimos constatar que, durante a última década, a realização da festa tem começado a depender, cada vez mais, tanto do orçamento distrital, como dos patrocínios da empresa privada, que são os que determinam qual vai ser o número de dias festejados e como vai ser a sua disposição. Sendo assim, durante vários anos a festa tem sido reduzida a 1 ou 2 dias, inclusive em 2004, não chegou a acontecer (depois de quase 100 anos ininterruptos de festejos).

Em termos gerais, a dependência do aparato estatal e da empresa privada tem provocado muitos problemas na organização da festa, fato que estaria relacionado diretamente com a administração das verbas destinadas pelo governo local que teria gerado uma divisão interna na comunidade. Essa história foi explicada com detalhes por Pablo Rodriguez:

Desde há oito anos se tentou, por exemplo, com as prefeituras locais, com o acompanhamento de um Edil que é o representante do bairro, cujo nome é Ivan Sanchez, que a festa de Reis tivesse verbas locais ou distritais. É que a festa como tal, precisa de muito dinheiro. Então conseguimos aprovar um projeto para isso, porém, desafortunadamente, os projetos em nível distrital e local são projetos que se submetem a concurso público pela internet, para buscar a entidade que reúna os requisitos para contratar. Infelizmente, o contrato tem sido outorgado a diferentes entidades coligadas às diversas prefeituras. Desde o 2003 as verbas passaram de 5

¹²² É uma organização de caráter civil cujo objetivo principal é a participação comunitária em assuntos pertinentes ao desenvolvimento em bairros, *corregimientos* e *veredas*. É mediante estas organizações que as comunidades podem encontrar um meio de interlocução com os governos nacional, departamental e municipal e, desta forma, participar dos planos de desenvolvimento, na coordenação dos projetos e na vigilância da sua execução. Disponível na internet em: <http://www.cali.gov.co/corporativo.php?id=1819>. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 08 de 2010.

¹²³ Entrevistas realizadas pela autora em 4 de Janeiro e 1 de Fevereiro de 2010, respectivamente.

para 8 milhões, o ano passado já eram 25 e este ano já são 50 milhões [...]. Contudo o que se investe praticamente não tem nada a ver com o evento. **O que a gente queria era que Egito tivesse verbas para fazer todo o que está relacionado ao evento.** Desafortunadamente, nós como *Junta de Acción Comunal* não podemos participar porque se tem que ter um apoio financeiro para poder contratar [...] porque nós como Junta não administramos verbas, a paróquia, menos. Isso é dado a pessoas que estão especializadas [...]. Ademais todos sabemos que no governo local, distrital, essas coisas se manipulam, é muita política e os contratos são para meu amigo, minha amiga, então como que não temos possibilidades aí. Uma das decepções, dos arrependimentos de ter feito a proposta é essa [...]. Nada justifica passar de 25 para 50 milhões¹²⁴ quando tem muita coisa que ficou fora. Porque a ideia era que com o 50 milhões se realizara ciclismo e atletismo. Aqui por exemplo, no dia domingo se fazia qualquer quantidade de atividades desportivas com as crianças [...]. tudo isso precisa investimentos, patrocínio. Se a gente não lhe vende cerveja a Bavaria, pois, não temos nada.

No ano de 2010, no entanto, o orçamento público para a realização dos Reis foi o maior de todos os tempos o que implicou uma maior intromissão das entidades estatais no desenvolvimento da festa. Isto foi verificado na primeira reunião do dia 28 de dezembro de 2009 que foi precedida na igreja, que esteve orientada ao preparo e disposição da festividade e cuja abertura esteve a cargo da própria prefeita da localidade. À empresa contratista *Corporación Unión y Desarrollo* correspondeu a seguinte fala que tinha como objetivo expor a estrutura do cronograma festivo e a programação cultural. Algumas coisas foram ponderadas como a necessidade de resgate desta festa, pois, por ser uma festa muito antiga (datada de 1915), constitui-se em “patrimônio cultural” não só da cidade senão do país. A ideia geral é tentar atrair uma maior presença de público (turistas), pois parece que durante os últimos anos a festa teria perdido fôlego.

A tentativa de cronograma foi a seguinte: sábado 9 de janeiro: abertura do evento, apresentação musical. Domingo 10 de janeiro: apresentação musical, desenvolvimento das atividades religiosas, encenação teatral e desenvolvimento das brincadeiras tradicionais (pião, pau-de-sebo, *rana*¹²⁵). Segunda 11 de janeiro, apresentação musical e encerramento do evento com a queima do diabo (fogos de artifício). Para as apresentações musicais os

¹²⁴ Equivalente, mais ou menos, a 25.000 dólares.

¹²⁵ Jogo popular de lançamento de precisão múltipla em que se tentam introduzir aros de metal (ferro ou bronze) nos múltiplos buracos que existem em uma mesa que possui no centro uma ou duas rãs de metal que têm a boca aberta. A pontuação varia na medida em que o aro entra pelo buraco mais próximo dos bichos, sendo que a maior pontuação é dada àquele jogador que consegue encaixar o aro dentro da boca da rã.

organizadores fizeram uma convocatória, tanto de grupos musicais, como de orquestras em nível metropolitano, dando prioridade à localidade e ao bairro. A encenação estaria a cargo da criançada do bairro (entre 30 a 40 crianças) as quais seriam treinadas por um dramaturgo. Depois, veio a intervenção do pároco, do chefe de polícia do setor e, por último, o diálogo entre os diferentes membros da comunidade.

O que se pode observar a despeito do envolvimento da comunidade na realização do evento, é que uma ampla porcentagem das pessoas parece estar mais preocupada em participar das vendas das comidas típicas crioulas do que do evento cultural em si. Isto se explicaria pela necessidade de reprodução da vida e da oportunidade que surge para isso. Segundo o senhor Pablo Rodriguez, a maioria se faz presente em grande parte dos eventos: as mulheres e suas filhas são as responsáveis pelas vendas de comidas e, às vezes, são as famílias inteiras que tomam parte, enquanto que crianças e jovens são os encarregados da representação teatral e das apresentações de rap. A festa implica, então, a existência de uma clara divisão de tarefas entre as pessoas da comunidade.

Em termos gerais, as pessoas envolvidas nas vendas de comes e bebes pertencem a Egipto ou a seus bairros vizinhos, no entanto, também vêm de outras localidades. A respeito da procedência das pessoas, o pároco da igreja, Padre Rafael Rojas, comenta que a maioria pertence ao bairro, enquanto uma pequena parte está composta por antigos moradores que se deslocam a cada ano para Egipto com a intenção de montar suas barracas. De qualquer forma, são pessoas que tradicionalmente têm estado envolvidas com a preparação e venda de comidas típicas tais como *fritanga*¹²⁶, carnes, sopas e chicha e, inclusive, têm seus negócios em outros lugares da cidade. Esta situação é confirmada no depoimento do senhor Pablo Rodriguez:

Especialmente o que tem a ver com comidas típicas tem sido por tradição. E como já lhe disse, e o que é a venda de chicha isso vem de geração em geração, e sempre vem mais que tudo de mãe para filha, de avó para filha. Em geral, o 80% das vendas de comida ou a chicha é feita por mulheres [...]. São mães cabeça de família que prolongam a tradição e que aproveitam a oportunidade da festa porque sabem que vão ganhar dinheiro para as atividades de início do ano. Pelo geral, o que se encontra é isso: famílias completas encarregadas de fazer isso. Hoje por exemplo, vieram muitas pessoas pegar o formulário, pessoas que veem de *Bosa, Soacha, Suba*, que

¹²⁶ Comida que está composta de vários tipos de peças de carne e embutidos, tanto de boi, como de porco e que são fritos e acompanhados, geralmente, com batatas crioulas e banana da terra, também fritas, e de cerveja ou *refajo* (mistura de cerveja e refrigerante).

retornam a cada ano [...]. Este ano temos o problema das comidas que nos implica ter que nos concentrar nesse estacionamento porque no espaço público não se pode vender com gás. Sendo assim, tudo vem de geração em geração e de família em família, que pelo geral, por exemplo, no dia do evento tem a mãe com as filhas e netas, todas vendendo: as *fritangueras*, as que vendem carne, as pessoas especializadas em sopas (*sancochos*). A maioria é do bairro.

Na segunda reunião do dia 4 de Janeiro de 2010 que foi de carácter mais privativo, pois, somente participaram os membros da comunidade dispostos a discutir o assunto das vendas de alimentos, pudemos advertir diferentes tipos de conflitos existentes em torno à realização da festa. O mais importante deles tem a ver com a jurisdição do festejo. É claro que existe uma pugna pela “propriedade” administrativa da festa: por um lado está a parte alta do bairro Egipto (localidade de Santafé) que, além de ser a sede do evento é o setor de maior participação de população e, por outro, encontra-se a localidade de *La Candelaria* que, argumentando que a parte baixa do bairro lhe pertence administrativamente, tem sido a patrocinadora e gestora da festa durante os últimos anos. Além deles, estão os vizinhos dos bairros próximos como *El Guavio* que argumentam se encontrar, na atualidade, afastados quando o evento tradicionalmente esteve aberto a sua participação. Este tipo de conflito vem se apresentando durante os últimos anos, tanto que propicia certo distanciamento da população em relação à administração local. Assim é relatado pela senhora Melba Solano que, no ano de 2007, era a presidenta da *Junta de Acción Comunal* do bairro:

[...] e agora (2007) a prefeitura quer fazer algumas mudanças e me parece que há que pleiteá-las [...]. Para o ano de 2008 já se falou que a senhora prefeita quer fazer uma festa ribombante, diferente, segundo ela, de impacto na localidade [La Candelaria]. Ela já não está incorporando só a Egipto, senão a toda a localidade e, então, nisso quer nos roubar, para mim é como um roubo, um roubo pode ser entre aspás. Que a festa é de toda a localidade? Não, sinto muito, talvez seja da localidade, mas a festa é do bairro Egipto [...] Egipto sempre celebrou e quis fazer sua festa de Reis Magos, a representação foi no bairro e isso não poder ser mudado por ninguém, isso o diz a história, assim é dito em muitos livros.

A pugna pela jurisdição da festa é, em certa maneira, injustificada, pois é evidente que, na sua maioria, os que fazem a festa são os habitantes, tanto da parte alta do bairro, como dos setores vizinhos, que são as áreas que concentram a maior quantidade de população tradicional e, sobretudo, de população infantil que é a encarregada da realização

de uma das partes mais importantes da festa: a representação teatral. Já a população da parte baixa do bairro tem uma influência muito reduzida, pois, em sua grande maioria, está composta por novos moradores que, com uma melhor posição na escala socioeconômica, reivindicam um estilo de vida diferenciado.

Em segundo lugar, os conflitos apontam às restrições e regulamentações do Estado enquanto ao uso do espaço público. Para poderem realizar o comércio de alimentos na rua, os vendedores têm que passar por uma série de obrigações como garantir o certificado de manipulação de alimentos ou, pelo contrário, fazer um curso de atualização que está a cargo do hospital da região. Como segunda medida, o uso do espaço público está reservado somente para aqueles que não precisarem vender bebidas alcoólicas, nem da preparação dos alimentos em fogões a gás, o restante, terá que ser localizado em um estabelecimento especificado para tais fins, estando proibidos os alimentos que são preparados em fogões a gasolina. Como último ponto, visando financiar a premiação do evento, cada família tem que aportar o valor de 50 mil pesos (25 dólares, aproximadamente), correspondente ao custo do espaço onde vai ser localizada cada barraca. De tudo isto, talvez o ponto de maior controvérsia aqui seja a proibição da venda e ingestão de bebidas alcoólicas na rua, pois põe em xeque o consumo da tradicional *chicha*.

É claro que um dos elementos convidativos da festa de Reis é a possibilidade da venda e do consumo de álcool e, sobretudo, tratando-se da *chicha*. Muitas famílias das imediações têm seu sustento na fabricação dessa bebida que tende a se tornar emblemática das festas populares da cidade, embora, durante os últimos anos, as características tradicionais da sua preparação, distribuição e consumo tenham sido alterados substancialmente.

A *chicha* é um dos elementos que habitualmente tem comandado o desenvolvimento das festas e dos divertimentos das classes populares bogotanas; é um elemento que convoca e agrega às pessoas e cria laços de identidade e de classe. Como vamos ver no seguinte apartado, a partir da dinâmica de modernização urbana, as regulamentações Estatais em torno à bebida implicam uma profunda transformação dos conteúdos das festas populares, especialmente, da festa de Reis Magos do bairro Egípto.

*A Chicha: “El Veneno Amarillo”*¹²⁷

1948 é o ano em que se cria a Ley 34 que visa o fim do *chichismo*, regulamentando a fabricação, venda e consumo da bebida. *Chichismo* é uma palavra pejorativa que foi concebida a princípios do século XX e que relaciona o hábito de consumir *chicha* a um vício e eleva os consumidores da bebida ao status de alcoólatras. Em termos gerais, durante toda a primeira metade desse século até a formulação e execução da referida lei, podemos ver como a chicha é representada como um elemento que impossibilita o desenvolvimento da modernização, pois reivindica costumes sociais “ultrapassados” fase à necessidade do processo de urbanização da sociedade.

De acordo com Llano e Campuzano, desde a época indígena a *chicha* não era consumida somente como uma bebida embriagante, inseparável dos rituais e festividades dos *Muisca*s, era também um complemento da alimentação diária, tinha um *uso cotidiano*. Llano e Campuzano, (1994, p. 37), descrevem os usos e significados da bebida:

...a chicha não se vendia nem comprava, era um objeto ritual e de dádiva. Também era para eles [Muisca] um elemento que os transformava e por meio do qual alcançavam diferentes estados: aquele da bem-aventurança pela alegria que dá o licor, aquele da morte pela melancolia que produz e pela imensa consciência que tinham os indígenas da morte e da determinação dos deuses sobre o seu destino. E finalmente, era algo próprio da terra, quer dizer, um elemento de identidade e coesão social.

A chicha é um dos componentes principais dos ritos e celebrações da cultura *Muisca* nos quais, geralmente, a sequência iniciava com o processo de purificação que era seguido das dádivas ou oferendas aos deuses e que culminava com a grande embriaguez final¹²⁸. O que podemos destacar do uso ritual da chicha entre os indígenas é o fato dele se constituir

¹²⁷ Chicha é o nome genérico que se dá às bebidas resultado da fermentação de distintas frutas e grãos no sul do continente americano. Contudo, dentre as populações indígenas Muisca habitantes do *Altiplano Cundi-Boyacense*, é predominante a denominada *chicha* de milho verde.

¹²⁸ De acordo com Llano e Campuzano, em todos os rituais Muisca que descreve o cronista Fray Pedro Simón (1981), a chicha aparece como um catalisador dos estados de animo individuais e coletivos. Os efeitos produzidos pela bebida são ao mesmo tempo dirigidos pelos momentos próprios do ritual e ajudam a consolidar as transformações que o ritual deve gerar. Dentre os Muisca os principais ritos estavam relacionados, por um lado, à passagem de um estado vital a outro como: a desmama do bebê (passagem à infância); a menstruação (início da vida sexual); o matrimônio (passagem à vida de casal e reprodução) e a morte (passagem a outra vida). Por outro lado, estavam a festas de tipo religioso, político ou agrícola como a *Fiesta del Huan*, a festa de reconhecimento do *Jeque* e os diferentes ritos de fertilidade.

como um momento de mistura, tanto dos distintos grupos sociais (Caciques, *Jeques*, artesãos, vassalos etc.) como dos sexos; é a ocasião do dispêndio, da troca de dons entre os Caciques e seus convidados o que devem em dança, música, círculo coletivo e na repartição continua da bebida embriagante por parte das mulheres. De acordo com Llano e Campuzano, (1994, p. 39):

Certamente as grandes quantidades de chicha ingeridas faziam possível a orgia, a desinibição absoluta e a ruptura das leis da comunidade. A chicha permitia retornar ao caos primigênio, ao estado em que se encontravam as sementes dentro da terra e que, no momento da cúpula, deveriam germinar. A chicha permitia, então, a passagem de um estado coletivo de sobriedade àquele da tristeza, da alegria e, posteriormente, ao prazer sexual coletivo, ao caos social, que ajudava à ativação das forças cósmicas para uma nova vida¹²⁹.

Embora a *chicha* fosse a bebida primordial desse tipo de rituais, ela não se tomava somente pelo significado divino ou sagrado, senão pelo costume particular desses indígenas pelo consumo de produtos a base de milho¹³⁰. Dentre os Muiscas parece que não havia nenhuma restrição na quantidade de bebida que se podia consumir, pois, conforme Llano e Campuzano (1994, p. 42), “bebiam até cair da borracheira, perder a vista e a fala e passar muitos dias tomando sem que esse comportamento fosse censurado socialmente”. Contudo, não se pode afirmar que bebessem todo dia e que fossem alcoólicos e dependentes, pois o que existiam eram momentos e situações específicas para beber exageradamente. O importante para destacar aqui é que esse foi um hábito que se estendeu durante a época da Colônia e da República.

A *chicha* se constitui na bebida principal na cotidianidade dos habitantes do Altiplano *Cundi-Boyacense* quase até meados do século XX. Ela reúne e congrega as populações indígenas e mestiças e, depois, às classes populares bogotanas, resultantes do processo de modernização urbano. Em torno à *chicha* e aos espaços de fabricação, venda e consumo, as

¹²⁹ A análise feita pelas autoras se baseia em uma das passagens do livro do cronista Fray Pedro Simón que relata detalhadamente os rituais *Muiscas* no desenvolvimento das festas de fertilidade.

¹³⁰ Não há que esquecer que o milho é a base principal da alimentação Muisca e, portanto, o facilitador do desenvolvimento sociopolítico e cultural dessas populações indígenas. Este fato é confirmado por Londoño (1984, p. 95), para quem o excedente econômico proveniente da produção de um cereal suscetível de estocar como é o milho, constituiu-se no quesito fundamental para o desenvolvimento de um *cacicazgo*, um desenvolvimento superior à organização tribal.

*chicherías*¹³¹, as populações mais carentes se agrupavam procurando o descanso, o divertimento ou a fartura. É fato que a bebida é determinante no desenvolvimento histórico da socialização em Bogotá. As *chicherías* não somente permitiam a mistura dos diversos grupos sociais, como toleravam o encontro clandestino e promiscuo entre os sexos.

Em geral, as *chicherías* eram os espaços de reunião e diversão mais importantes que existiam na cidade para as pessoas pobres que buscavam a distensão após longas e exaustas jornadas de trabalho. De acordo com Llano e Campuzano, (1994, p. 93), a *chichería* se constitui no espaço onde se cria uma identificação de classe. Aqueles que pertenciam à *chichería*, aqueles que se sentiam em um lugar acolhedor para o descanso do trabalho, a conversa e o canto, eram precisamente os artesãos, operários, servientes, mendigos e prostitutas. Um trecho do romance de Osorio Lizarazo (1979, p. 52) relata com detalhes a situação:

O operário saía do trabalho às 16h e quase sempre passava pela *chichería*. Especialmente as sextas feiras à tarde as *chicherías* se abarrotavam do próximo. Esses dias todos se lançavam à ebriedade, à briga, à discussão, a se encher, até ficar embrutecidos.

A *chichería* era o lugar das conversas a fio, dos desabafos, das gargalhadas, dos gritos e das disputas. O espaço por excelência de amizade, namoro e desagravo. Nele se favorecia a liberação das tensões sociais for pela via da concórdia ou, então, da violência. E o que permite essa liberação reprimida é a *chicha*. A *chicha* que era uma bebida embriagante por

¹³¹ Apesar de serem espaços especializados na produção, venda e consumo da *chicha*, nas *chicherías* se vendiam também artigos domésticos, alimentos e comidas típicas do Altiplano (sopas quentes de milho e de batata). Em algumas delas, as maiores, havia espaço até para as brincadeiras tradicionais como o *turmequé*, *boliche*, *bolos* etc. Esses estabelecimentos se encontravam localizados em vários lugares da cidade, contudo, existia uma maior concentração nos bairros populares tradicionais como Belén, Egípto, Las Aguas e Germania. Outros dos lugares que passaram a concentrar esses negócios foram os bairros populares que surgiram a princípios do século XX. As *chicherías* da época republicana são descritas como lugares localizados em quartos de casarões antigos do centro ou em casas de taipa de pilão. Segundo a descrição feita por Osorio Lizarazo (1979, p. 51), a entrada geralmente era um saguão que conduzia a um quarto escuro, somente iluminado pela lenha da cozinha e algumas velas de sebo. A cozinha estava localizada no mesmo quarto, carecia de banheiros, o chão era de terra e as paredes de taipa enegrecidas pela fumaça. O cheiro característico da *chichería* é frequentemente descrito nessa época: odor azedo penetrante da fermentação, misturado com o cheiro do milho e os temperos baratos, as *ruanas* molhadas (ponchos), os corpos com muitos dias de suor e sem banho, o vapor e o bafo da *chicha*, o cheiro da lenha [...]. “A *chicha* está guardada em barris grandes de onde é colhida com a cabaça, vasilha que também é usada para bebê-la. Cuidadosamente a *chichera* assopra a cabaça cheia e lhe enfia os dedos como para tirar uma que outra partícula quase sempre presente seja no momento da preparação ou no momento do armazenamento”. O preparo e a venda da bebida estavam a cargo das famosas *chicheras* que, ao mesmo tempo, eram as encarregadas do atendimento do negócio. Osorio Lizarazo (1979) descreve depreciativamente às *chicheras* como mulheres legendárias da história da cidade, de gordos quadris e braços sujos, mais acostumadas ao ordenhe das vacas, do que às sutilezas do comércio.

natureza, uma bebida energética e, o mais importante, barata, que estava ao alcance do bolso da população empobrecida da cidade.

Nos lugares de venda da *chicha* não havia limite para o esbanjamento de comida e bebida, de palavras, risadas, cânticos, namoricos, insultos e disputas. De acordo com Llano e Campuzano (1994), nas *chicherías* se reunia uma *agitada multidão vociferante*. Frequentemente estavam lotadas com pessoas que falavam, gritavam e insultavam e que costumavam pedir rodadas da bebida que era vendida por litros e que passava de mão em mão servida em cabaças (*totumas*). Às *chicherías* afluíam homens e mulheres sem nenhum tipo de distinção. A sedução era característica desses lugares.

As pessoas do comum lotavam não só as *chicherías* como os espaços públicos circunvizinhos a elas. A *chicha* convidava as pessoas a se encontrar, compartilhar e divertir sem nenhum tipo de constrangimento ou preconceito. Para Llano e Campuzano, (1994, p. 97) “a *chicha* se constituiu em um elemento de identidade da população bogotana e a *chichería*, no espaço de comunicação, diversão e socialização mais importante. A *chicha* lhe pertencia ao povo assim com a *chichería*”.

Em termos gerais, pela possibilidade da *chicha* ser um elemento convidativo da reunião e do compartilhamento e, além, pelas suas próprias características alimentícias, ela tem para os consumidores um significado particular, diferente às bebidas alcoólicas industrializadas como a aguardente ou a cerveja. Esta peculiaridade é confirmada no depoimento de um dos entrevistados das autoras já citadas:

É tudo de bom [a chicha]. A gente busca o sabor do milho, é diferente ao licor; a chicha é mais nutritiva e acalma a sede. A aguardente se toma para se embriagar, a chicha tem vitaminas e se pode tomar somente para degustá-la. Eu não troco a minha chicha pela aguardente porque ela é alimento e a aguardente faz mal para a saúde. A chicha me emborracha, contudo, me dá energia. A aguardente é para se sentir bêbado, empedernido, com a chicha a gente se emborracha por uma boa causa, pode discorrer a noite inteira falando e conversando de a *totumadita* [aos poucos]. É verdade que a gente amanhece com ressaca, contudo não se sente treme, se a pessoa está alimentada não sente nada.

Decorrente da tradição indígena e camponesa, para as classes populares da cidade a *chicha* possui poderes medicinais para corpo e espírito. “Qualidades alimentícias e propriedades espirituais que não tem a aguardente: se diz que a chicha fortalece o sangue,

vigoriza o corpo e ajeita o espírito. Também se considera que a chicha tem propriedades comunicativas: dá o dom da palavra” (Llano e Campuzano, 1994, p. 97).

Por um lado, o fato de a chicha ser uma bebida artesanal cuja fabricação é vagarosa e dispendiosa, pois o processo de fermentação pode demorar dias e inclusive semanas; e por outro lado, os próprios hábitos de venda e consumo, outorgam umas características especiais à bebida que se constituíram como um grande obstáculo para a realização e consolidação do processo de modernização da Bogotá de princípios do século XX¹³². É necessário esclarecer que o processo de modernização de Bogotá foi puxado em grande parte pelo estabelecimento da indústria cervejeira representada pela fábrica de bebidas alcoólicas e *gaseosas Bavaria* que começou a exercer atividades a partir de 1889. A localização desta fábrica nas imediações do centro antigo determinou o estabelecimento de práticas modernas e altamente tecnológicas na fabricação da bebida que era produzida em serie, usava mão de obra operária e produzia grandes margens de lucros.

É claro que, frente a esse cenário, a *chicha* era vista como um impedimento para a realização do ideal de sociedade e de cidade e das formas de vida e hábitos de consumo das classes mais abastadas identificadas com os estilos de vida europeus que pregoavam o consumo de produtos industrializados como a cerveja, os tecidos de lã ou os perfumes exóticos. Contudo, desde princípios até meados do século XX a *chicha* se constituiu na principal bebida alcoólica dos setores populares da cidade. Segundo cálculos de Luis Cuervo (1913, *ibid* Llano e Campuzano, 1994, p. 81), que se baseiam na existência de 175 *chicherías* em Bogotá, o consumo de *chicha* a inícios do século XX poderia ter chegado a 35 mil litros diários. Esse dado é contrastante se levarmos em conta que, para a mesma época, a nascente indústria cervejeira produzia apenas 5.800 litros diários de cerveja.

Em qualquer caso, de acordo com Llano e Campuzano (1994, p. 99), os ideais de sociedade industrial, cidade moderna e população civilizada bateram com:

¹³² A fabricação tradicional da *chicha* requer a seleção, desgrane e trituração do milho branco ou amarelo da maçaroca dura que se coloca em molho em uma vasilha de barro durante dez ou doce dias. Disso resulta uma massa que se cozinha no fogão a lenha sendo recolocada em molho para a fermentação. Depois disso, a massa é passada varias vezes por uma coladeira especial até obter uma massa bem lisa que fica em molho novamente durante dois dias, até se fermentar. O processo moderno de fabricação da chicha trocou as vasilhas de barro por barris de madeira que são alternados durante o processo de fermentação que dura aproximadamente 10 dias. Outra das novidades é o uso de um adoçante natural como a mel de cana ou a rapadura.

o tradicional, artesanal e anti-higiênico hábito de tomar chicha, e as classes dominantes apoiadas pelo grêmio médico se obstinaram em uma luta contra as formas de consumo, produção e venda de *chicha*, luta na que, antes de mais nada, ficavam patentes os conflitos entre uma população ainda indígena e os crioulos que, deixando de ser espanhóis, pretendiam ser ingleses.

Desde o ponto de vista da lógica Estatal, a realização da modernização depende do controle e regulamentação exercidos sobre o uso e apropriação dos espaços centrais da cidade que eram, justamente, como já mencionamos anteriormente, lugares de concentração da grande maioria de *chicherías* bogotanas. A primeira metade do século XX foi o momento principal de estabelecimento das políticas higienistas em Bogotá. É obvio que a existência das *chicherías* chocava com a necessidade de desobstruir a cidade para o trânsito livre de veículos e pedestres, quer dizer, ordenar e normatizar os espaços centrais à maneira haussmaniana. E é que, especialmente, durante as sextas feiras e os finais de semana, conforme Osorio Lizarazo (1979), na entrada e em torno das *chicherías*, concentravam-se pessoas em grupinhos para conversar, gritar e insultar os transeuntes enquanto rodavam a cabaça (*totuma*).

Durante a primeira metade do século XX, o centro ainda era um importante lugar de convivência de todos os grupos sociais. Para Llano e Campuzano (1994, p. 100), a necessidade de expulsar as *chicherías* da região central e de desloca-las a bairros pobres e periféricos, é parte da necessidade de segregação espacial das classes dominantes. As *chicherías* eram reconhecidas como focos de sujeira e infecção. O costume de compartilhar a cabaça e a sujeira nas mãos das vendedoras da bebida, além da quantidade de pessoas pobres que se reuniam nesses estabelecimentos e que conduziam a perturbar a ordem e moral, impressionavam às classes mais abastadas encarregadas de propugnar o saneamento da cidade. Para essas populações as *chicherías* iam a contramão daquele lugar idealizado: o café francês.

Não só as *chicherías* eram consideradas potencialmente perigosas. A *chicha* era a bebida mais nociva para a saúde da população. “A chicha se dizia, envilece o espírito, entorpece a mente, adormece, idiotiza, embrutece, destrói a saúde, produz doenças do sistema nervoso, circulatório, da pele” (Llano e Campuzano, 1994, p. 103). De acordo com as autoras, o consumo de *chicha* era visto, comunmente, como um dos principais fatores que contribuía a gerar os problemas sociais da época: a miséria, as péssimas condições de vida, a

desnutrição, a desintegração familiar, a mendicância, a prostituição, a vagância, a criminalidade.

É tanta a pressão social e econômica para barrar a produção, venda e consumo de *chicha*, que os médicos da época conseguiram diagnosticar a doença do *chichismo* e aos bebedores do licor como *enchichados*. Este fato é bem descrito em uma das colunas do principal jornal do país (El Tiempo, 1948, Ibid Llano e Campuzano (1994, p. 104):

Os numerosos projetos que se dirigem para o desenvolvimento de novos bairros de operários, calçado para os trabalhadores e demais, conducentes a melhorar o nível de vida da classe operária, não são senão o complemento do fundamento que consiste a eliminação do *chichismo*. Casas, vestido, calçado, nada significariam senão se começa por dignificar ao trabalhador. O bebedor de *chicha* é um pai de família ruim, péssimo cidadão, não cumpridor das suas obrigações, péssimo homem, enfim. Aquilo que se faça para ele será uma perda senão se pode tirar a *chicha* [...]. [O *chichismo*] o mais grave dos problemas que pode pesar sobre uma parte da população colombiana que marcha à definitiva perdição sob o influxo fatídico da *chicha*. Poderá se esperar alguma coisa de um povo *enchichado*, quer dizer, com mínima capacidade de trabalho, com uma expectativa de vida que não sobrepasse os quarenta anos, em constante ebulição de baixas paixões?

É evidente que, nesta época, era muito importante a ação do Estado em relação à organização e programação da vida cotidiana do trabalhador, dos seus tempos de trabalho, de sociabilidade e de lazer. O que entendemos é que mediante a restrição da produção, venda e consumo de um produto artesanal como é a *chicha* e, com isso, da segregação dos seus lugares tradicionais de consumo, o Estado prescreve já a racionalização e normatização dos espaços cotidianos, especialmente aqueles relacionados aos tempos livres e de folga. O consumo é a atividade que comanda essa empreitada. Aos poucos o costume de frequentar as *chicherías* vai sendo substituído pelo charme de visitar cafés, teatros, cinemas, parques etc. Enfim, lugares que são padronizados espacialmente e regulamentados, onde há a necessidade do cumprimento de uma série de normas sociais de comportamento.

Nestas condições, durante a primeira metade do século XX o Estado se viu obrigado várias vezes a regulamentar e gravar com impostos a produção da *chicha* e a estabelecer medidas higiênicas para a venda e o seu consumo¹³³. Toda esta série de medidas foram

¹³³ Durante a primeira metade do século XX, as medidas adotadas pelo Estado para controlar a produção da *chicha* fizeram com que, de acordo com Segundo Llano e Campuzano (1994), por primeira vez na história dessa

progressivamente desestimulando a ingestão da *chicha* entre a população bogotana e, em contrapartida, serviram para promover o consumo de cerveja em nível nacional e à indústria cervejeira Bavaria. Já encerrando a primeira metade do século XX foi proferida a *Ley 34 de 1948* que apontava para a industrialização do processo de produção da *chicha*, enquanto a venda e consumo eram intensamente regulamentados e separados do local de produção¹³⁴.

Além da regulamentação estatal em torno da *chicha*, houve momentos de coação e perseguição à venda e o consumo. Este fato é relatado por Llano e Campuzano (1994, p. 144), segundo as autoras se tem notícia de que “o *resguardo*, (a aduana do momento) começou uma campanha repressiva bastante forte: as mucuras de chicha foram quebradas, os barris despejados e as *chicherías* fechadas pelos guardiões do *resguardo*”. É Claro que estas determinações terminaram por relegar à *chicha* e às *chicherías*, à condição de clandestinidade¹³⁵.

bebida, o espaço de fabricação fosse isolado do espaço de comercialização e de consumo. Assim, surgiram as primeiras fábricas de *chicha* que se diferenciaram, claramente, da *chichería*, ainda que essas não deixaram de existir como espaços de produção. Contudo, nas fábricas o processo de produção continuava sendo o mesmo, só que se produzia em grande escala. As fabricas distribuíam a bebida às *chicherías*, quitandas, restaurantes e casas de família. “Las Mucuras”, “La Campana”, “Los Patos”, “La Victoria”, “El Aerolito”, “La Triunfadora”, “La Unión”, “Diamante”, “Consortio de Fermentadas”, eram algumas das fábricas que existiam na cidade. Contudo, a *chicha* nunca chegou a culminar o processo de industrialização, como se o conseguiu a cerveja.

¹³⁴ Segundo Llano e Campuzano (1994, p. 143-144), essa lei não proibia absolutamente a *chicha*, somente a permitia caso se industrializasse sua fabricação: higienizando-se a produção e o consumo, controlando-se os volumes de álcool e as substâncias químicas e si se vendia em embalagem cerrada e individual; quer dizer, pretendia-se equiparar a *chicha* à cerveja que já era produzida com as últimas tecnologias importadas. “Evidentemente essa lei pretendia acabar com hábitos de fabricação milenários: a produção artesanal, por meio de um processo natural, e convertê-la em uma bebida produzida industrialmente, com ajuda de aparelhos técnicos e substâncias químicas, submetida a outros processos diferentes da fermentação como é a pasteurização”. Na verdade, essa empreitada era praticamente impossível, pois implicava grandes investimentos e espírito empresarial para inventar uma tecnologia inexistente.

¹³⁵ Assim o pudemos comprovar em uma das visitas a Egito e aos bairros vizinhos de *El Guavio*, *El Amparo* e *Girardot* que foi guiada pelo senhor Juan José Amezcuita, morador tradicional do bairro *El Dorado*. A ideia do percurso teve como objetivo principal a procura dos rastros das antigas *chicherías* da região, muitas das quais teriam fechado durante os últimos anos, seja por condições de insalubridade, ou pela concorrência da indústria de bebidas alcoólicas como a cerveja ou a aguardente. Segundo o senhor Juan, tais estabelecimentos foram muito importantes no passado, pois além da chicha, vendiam outro tipo de produtos como a *fritanga* e as sopas e, ainda, tinham brincadeiras tradicionais. Embora reprimidas pela polícia, funcionavam como lugares de encontro dos habitantes destes bairros. A mais importante seja talvez a “*chichería* de Miguel” que funciona em *El Guavio*, lugar que fomos procurar dois dias após. Na verdade foi difícil de achar, pois, devido à perseguição permanente por parte da polícia, pressupõe condições de clandestinidade. O local era pequenino, escuro e ainda preservava um caráter místico e rústico, com uma ambientação tipo camponesa: duas mesas alongadas e várias bancas de cada lado. Do lado de fora do balcão, custodiadas por uma cabeça de um boi que estava pendurada na parede, estavam sentadas 6 ou 8 pessoas, entre homens e mulheres e, em um dos cantinhos, encontrava-se localizada a tradicional *rana*. Já dentro do balcão, a pesquisadora advertiu o atendente, um senhor como de 60 anos que parecia doente e que estava acompanhado de um papagaio e de vários tonéis de plástico onde, seguramente, se preparava a *chicha*. Para entrar no ambiente do lugar terminamos por pedir uma dose de *chicha* que foi servida em uma vasilha velha esmaltada e que, segundo o dono do

De qualquer maneira não se pode dizer que a *chicha* se aboliu. Ela ainda se consome, tanto na cidade, quanto no campo. Contudo, hoje é uma bebida marginal, não é mais um hábito; pois as pessoas preferem beber mais cerveja e mais aguardente, do que *chicha*. Hoje em dia a *chicha* está relegada às festas populares da cidade tais como a festa de Reis Magos do bairro *Egipto* ou o “Festival de “La Dicha e La Chicha”¹³⁶ no bairro *La Perseverancia*. As *chicherías*, embora continuem existindo de forma ilegal, funcionam mais como refúgio para os que apreciam outro tipo de bebidas alcoólicas industrializadas baratas e com altos teores alcoólicos.

É nas *chicherías* que as pessoas conseguem fugir da proibição do consumo de álcool na rua, medidas que foram estabelecidas mediante o *Código de Policía de Bogotá* de 2003¹³⁷ e que vão à contramão da afirmação durante os últimos anos da *chicha* como bebida de caráter tradicional, ressaltada nas Leis que a instituíram como patrimônio cultural da cidade sob o argumento de que tal licor é “tipicamente artesanal e, portanto, tradicional, levando em conta que sua origem se remonta aos séculos XVI e XVII”¹³⁸. Essas normas levaram a que, durante os últimos anos, a *chicha* tenha se tornado um símbolo das festividades de Reis Magos e do “Festival de La Chicha y La Dicha”; aliás, na promoção da festa de Reis de 2010, fazendo apologia aos ritos pagãos dos indígenas, vemo-la manifestar-se como sendo “a bebida que aproxima o homem de Deus”.

Contudo, as propriedades embriagantes da *chicha* não são as mesmas que em épocas passadas. Em uma das entrevistas realizadas pela autora a um dos grupos que normalmente frequentam as *chicherías* modernas, as pessoas comentaram que não bebiam mais *chicha*,

estabelecimento, seria feita a base de mandioquinha. O certo é que resultou ser de um teor alcoólico alto. A gente buscou onde sentar e terminamos do lado de 3 pessoas com as quais estabelecemos conversa. O que mais nos surpreendeu foi ver que ninguém já tomava *chicha*. A maioria tomava ou aguardente ou cerveja. Entrevista realizada pela autora em 6 de janeiro de 2010.

¹³⁶ Este é um festival que é celebrado anualmente, entre os meses de outubro e novembro, no bairro *La Perseverancia* (Localidade de Santafé). Segundo o IDPC (*Instituto Distrital de Patrimonio Cultural*), o evento que é festejado em honor ao deus Fo, figura sagrada da teologia muisca, é famoso pelas visitas às *chicherías*, caminhadas, amostras musicais e artísticas e, sobretudo, pelas demonstrações gastronômicas, todas, incluindo o milho como ingrediente básico. Disponível na internet em: <http://www.patrimoniocultural.gov.co/patrimonio-inmaterial/fiestas-tradicionales.html>. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 06 de 2011.

¹³⁷ *Acuerdo 79 de 2003* por meio do qual se declara o *Código de Policía de Bogotá D.C.* Disponível na internet em <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=6671>. Por meio deste acordo o Estado estabelece um controle estrito à venda e o consumo de bebidas alcoólicas nos espaços públicos da cidade. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 06 de 2011.

¹³⁸ *Acuerdo Distrital No. 121 de 2004*. Disponível na internet em: [http://furatena.segobdis.gov.co:81/INTRANET/intranet.nsf/7e6445ffcf65c39f0525718d0072cf49/05c8977cee5d41d105257276006f7a30/\\$FILE/04REYESMAGOS-EPIFANIA.pdf](http://furatena.segobdis.gov.co:81/INTRANET/intranet.nsf/7e6445ffcf65c39f0525718d0072cf49/05c8977cee5d41d105257276006f7a30/$FILE/04REYESMAGOS-EPIFANIA.pdf). Acesso por Lina Giraldo Lozano em 06 de 2011.

pois, na atualidade, a *chicha* não tinha o mesmo poder embriagante de antes e que era obtido pelo tempo de fermentação, normalmente de várias semanas. Segundo os entrevistados isto acontecia porque as pessoas não dispunham de muito tempo para se dedicar à preparação do licor, pois, cada vez mais, tinham que trabalhar em outras atividades. O resultado era, então, uma bebida suave, quase como um suco, do qual eles não gostavam, preferindo tomar aguardente ou, mesmo, cerveja¹³⁹.

A *chicha* já não é considerada mais como bebida alcoólica. E é justamente, por essa causa, que ela pode ser comercializada e consumida com relativa tranquilidade durante as festividades e inclusive, em alguns estabelecimentos noturnos do centro antigo que são frequentados por estudantes universitários e artistas. Hoje em dia, frente às outras bebidas, a *chicha* é objeto de destaque devido ao seu preço reduzido e à possibilidade dela fomentar a reunião e o compartilhamento entre amigos. É interessante analisar, ainda, o fenômeno de que se, por um lado, a *chicha* tem deixado de ser, aos poucos, a bebida embriagante tradicional das classes populares, por outro lado, ela está sendo consumida, cada vez mais, pelas classes médias da cidade.

Devido ao fato da *chicha* não ser considerada hoje bebida alcoólica e, portanto, poder ser consumida na rua, ela esteve presente durante o desenvolvimento todo da festa de Reis Magos do bairro Egípto como o acompanhante inseparável das comidas crioulas (ver foto 9). Contudo, tanto a venda, como o seu consumo, são rigidamente controlados pelo Estado, tanto é que, no momento de encerramento das atividades da festa, os agentes da polícia derrubaram os barris de *chicha* e despejaram a bebida na rua.

O que podemos entender da transição forçada da *chicha* para a cerveja, ou seja, a transformação de um hábito milenar reproduzido cotidianamente pelas classes populares da cidade para outro, imposto pela necessidade de reprodução capitalista, é o imperativo, tanto do Estado, como do mercado, do estabelecimento de um controle rigoroso sobre a programação dos tempos e a organização espacial da sociedade urbana em pleno processo de modernização. O que tentamos explicar é que a consolidação da modernização em Bogotá dependia em grande parte do cerceamento de antigas formas de sociabilidade como aquelas que eram forjadas dentro das antigas *chicherías* e que estavam fortemente ligadas ao consumo da *chicha*.

¹³⁹ Entrevista realizada em 6 de janeiro de 2010.

O estado anímico produzido pela ingestão da *chicha* não pode ser comparado àquele que é produto do consumo da cerveja. A *chicha* convidava a reunião, a partilha e ao deboche e a *chichería* oferecia a maior permissividade para o desdobramento desses momentos emotivos. A *chicha* atua como elemento de identidade das classes populares da cidade. Em contrapartida, a cerveja, por ser uma bebida personalizada, tende a reproduz o individualismo e o bar ou boteco, as normas sociais. Contudo, as duas bebidas têm algo em comum e a possibilidade das pessoas se embriagarem: de acordo com Llano e Campuzano (1994), de liberar todo tipo de tensões e conflitos; de romper as regras estabelecidas e as formas de comportamento estatuídas, de serem mais animais, naturais, mais instintivos em relação com as outras pessoas.

A possibilidade de interagir com outras pessoas, permite pensar na borracheira como um ato coletivo, social; um momento no qual se permite a manifestação de todos os estados anímicos. Destarte Llano e Campuzano (1994, p. 148): “durante a borracheira o indivíduo passa por muitos estados: a alegria, a euforia, a exaltação da amizade, a tristeza, o choro, a agressividade, o sono e o cansaço”. Durante essas fases o indivíduo e a coletividade têm diferentes comportamentos. Desde a própria euforia que implica uma sensação de bem-estar absoluto, passando pela veemência na qual o indivíduo ou o coletivo se sente capaz da resistência e da transgressão das regras, até a fadiga e o sono que é o estado em que culmina a embriaguez.

Podemos dizer que a festa de Reis Magos do bairro Egipto é um dos únicos momentos e espaços onde é permitido o estado de embriaguez coletivo que funciona como *catarse social*. E que, nas condições de segregação social em que são relegados os habitantes dos bairros pericentrais da cidade, a embriaguez se torna uma necessidade, pois permite novas formas de comunicação, de relacionamento, de desinibição que, de forma geral, são de um caráter mais aberto e espontâneo. Por isso não é difícil observar no meio da multidão, as pessoas que se aproximam casualmente; os corpos que se balanceiam ao ritmo das músicas; os flertes e cenas sensuais entre casais; as brigas por ciúmes ou por razões banais etc. Quanto ao uso dos espaços públicos vemos como são mais bem apropriados por aquele que fala e ri estrondosamente, dança, canta, come ou namora.

Historicamente a *chicha* tem sido um dos componentes principais de caráter popular no desenvolvimento da festa de Reis. No entanto, existem outros elementos também populares que a definem. A venda de comidas típicas crioulas é um dos negócios mais

importantes do evento. Nas imediações do bairro Egípto, vende-se *pelanga* e *jeta* (pertences do porco), sopas, *fritanga*, carne assada, galinha cozida, torresmo, maçaroca assada; diferentes tipos de sobremesas como *merengón*, arroz doce, morangos com crema, salada de frutas; bebidas como *masato*, cerveja e refrigerantes e; guloseimas e massas (*amasijos*) como o algodão doce, *melcocha*, *churros*, *roscas*, sorvetes etc. (ver foto 10).

Foto 9. Venda de *chicha* na rua

Podemos observar na foto acima, um dos mais reconhecidos pontos de venda de *chicha* da festa de Reis Magos do bairro Egípto. Comumente a bebida é trazida pelos produtores em toneis de plástico e é vendida em garrafas que custam aproximadamente 1 real. Foto tomada pela autora em 2010

Foto 10. Vendedora de *Fritanga*

Nesta foto vemos uma das vendedoras tradicionais da pelanga e jeta, um dos pratos mais populares da festa. Note-se como a barraca aparece adornada com propaganda da empresa cervejeira que patrocina o evento. Foto tomada pela autora em 2010

Conforme avançamos em direção ao bairro de *El Guavio*, ou seja, já nos limites oficiais da festa, encontramos uma diversificação nas vendas ambulantes. Vimos por exemplo vendedores de balões, brincadeiras artesanais, roupa e acessórios etc. O que mais chamou a atenção foi ver a quantidade de pessoas dedicadas às apostas de dinheiro, negócios geralmente administrados por mulheres ou, inclusive, por crianças (ver foto 11). A divisão do trabalho dentro das vendas ambulantes aparecia muito clara: as mulheres e suas filhas estavam dedicadas às vendas de comidas típicas e de bebidas como a *chicha*, as que exigem

um pouco mais de preparação, e os homens, à venda de bebidas alcoólicas. Em algumas ocasiões se encontravam barracas onde homens e mulheres trabalhavam juntos.

Foto 11. Jogos de Apostas

Comumente, são crianças e mulheres que trabalham nos populares jogos de apostas. Neste, especificamente, o jogador tem que testar sua habilidade arremessando uma moeda em um dos quadros do tabuleiro com a intenção de garantir um prêmio. Foto tomada pela autora em 2010.

Além das vendas de comes e bebes que são típicas da festividade, vemos como brincadeiras tradicionais como o pião e a *rana* e atividades esportivas como o salto de corda e as corridas, são muito populares, sobretudo, entre crianças e jovens que testam suas habilidades com a finalidade de ganhar algum tipo de prêmio (fotos 12 e 13).

Contudo, o divertimento preferido e mais concorrido na tarde do segundo dia do evento é a vara de prêmios¹⁴⁰ (foto 14). A ideia desta é que qualquer pessoa com disposição física possa subir acima de um poste de mais ou menos 15 metros de altura que é previamente engraxado para aumentar a dificuldade. No topo são prendidos vários presentes os quais ficam a disposição de aquele que possa chegar perto deles. Naquela oportunidade os participantes foram 6, dentre os que se encontravam duas mulheres. Destes, somente dois conseguiram subir as duas terceiras partes da vara, pois, segundo eles, estava muito escorregadia por conta da substancia que havia sido utilizada para engraxá-la que, nesse ano de 2010, tinha sido diferente daquela que tradicionalmente se utilizava (o óleo diesel substituiu a tradicional graxa). No entanto, a classificação dos participantes, afinal, no momento da premiação, o pároco decidiu premiar também aos que não tinham conseguido subir.

Foto 12. Menino saltando à corda¹⁴¹.

Durante a realização das festas também é característico o salto à corda. Embora seja uma atividade tradicional da rua, os lugares de prática vão ficando restritos aos espaços privados das escolas e colégios.

¹⁴⁰ Em Brasil, pau-de-sebo.

¹⁴¹ Disponível na internet em: <https://www.facebook.com/groups/217552151380/>. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 05 de 2010.

Foto 13. Menino brincando com o pião¹⁴².

O pião é uma das brincadeiras de rua mais tradicionais entre as crianças dos bairros populares bogotanos. Mesmo sendo uma tradição que tende a desaparecer, ela é resgatada nos momentos de festividade nos quais os melhores lançadores têm a oportunidade de mostrar suas destrezas.

¹⁴² Disponível na internet em: <https://www.facebook.com/groups/217552151380/>. Acesso por Lina Giraldo Lozano em 05 de 2010.

Foto 14. Vara de Prêmios (pau-de-sebo)

A vara de prêmios é uma competição que tem suas raízes nas tradições culturais indígenas e caracteriza o sincretismo da cultura popular. Não só é um dos eventos principais da festa de Reis Magos do bairro Egípto (como se pode ver na foto), senão de muitas das festas de caráter popular que se celebram anualmente nos municípios da região central da Colômbia. Foto tomada pela autora em 2010.

O segundo dia de festejos (domingo) foi, talvez, o momento mais importante da festa de Reis de 2010, pois nas horas da manhã foi celebrada a missa; no horário da tarde aconteceu a competição da vara de prêmios, seguida, das apresentações musicais e da representação teatral, que encerraram o dia. Todos estes eventos tendo como sede principal a praçinha do bairro Egípto.

A primeira impressão ao chegar ao bairro foi ver a assistência massiva de pessoas, muitas das quais estavam assistindo a missa que foi celebrada pelo pároco. Chegando pela *Avenida Circunvalar* pudemos observar muitas pessoas caminhando em direção ao evento, enquanto outras, sentadas na calçada ou na grama, em companhia das suas famílias, ficavam nos arredores, já seja desfrutando as comidas vendidas pelos ambulantes, bebendo cerveja ou chicha ou, inclusive, fazendo piquenique. Era impressionante ver uma avenida como a *Circunvalar*, que geralmente é de trânsito rápido, abarrotada de gente que, literalmente, tomava-a: transitava em várias direções, parava para assistir a missa ou cumprimentar algum amigo; comiam e bebiam.

À medida que foi chegando a tarde, o evento ficava cada vez mais lotado não só de pessoas buscando entretenimento senão, também, de vendas ambulantes cada vez mais diversificadas (foto 15). O entardecer foi o ponto mais alto deste dia de festa já que aconteciam apresentações de diversos estilos musicais dentre os quais se destacavam as rancheiras, os *vallenatos* e o *reggaeton* e que chamavam a atenção de uma quantidade impressionante de pessoas que, animadas pela bebida, desfrutavam as músicas apresentadas; especialmente as mulheres e as crianças que, entusiasmadas, dançavam e cantavam os temas interpretados pelo reggaetonero. Já ao entardecer e em vésperas da apresentação teatral da chegada dos Reyes Magos, o público começou a abandonar o evento, ficando somente o pessoal pertencente ao bairro.

O terceiro dia do evento começou com a apresentação das brincadeiras e competições de caráter tradicional. Depois, apresentaram-se alguns grupos musicais dentre os que se encontravam uma orquestra de música tropical, um grupo de música popular e outro de rap, ambos pertencentes ao bairro. Enquanto à assistência de público e em comparação ao segundo dia, neste último dia havia muitas mais pessoas reunidas, tanto na praça, quanto nos seus arredores. E o mesmo aconteceu com a quantidade de vendedores ambulantes, que aumentou consideravelmente. Desta vez os produtos vendidos se diversificaram ainda mais incluindo, além disso, *arepas* assadas, lingüiças, empadas e, em geral, todo tipo de *fast foods*. No meio da tarde houve uma briga entre um vendedor ambulante e um policial que foi apaziguado rapidamente. No entanto, vimos como ao entardecer a situação entre o público e a policia se tornava cada vez mais tensa. Por um lado, estavam os mais jovens (especialmente os torcedores dos times de futebol) que eram acossados pelos policiais que prendiam eles para revistá-los. Por outro, os vendedores

remanescentes de chicha que, depois das 17 horas da tarde (limite máximo para a venda da bebida), eram abordados pela polícia que terminava por jogar os restos que ainda ficavam dentro dos barris. Às 18 horas começava o fechamento do evento com a apresentação de uma orquestra afamada e a tradicional queima do diabo. Os fogos pirotécnicos foram excluídos desta vez por causa dos constantes incêndios florestais acontecidos nos morros durante os últimos dias.

Foto 15. Avenida Circunvalar durante a festa de Reis Magos

Muitas pessoas, principalmente, dos bairros populares do centro-leste de Bogotá afluem em massa à Avenida Circunvalar, em direção às barracas de comidas ou aos eventos culturais que se apresentam na praça principal do bairro Egípcio. Foto tomada pela autora em 2010.

Podemos ver como, apesar de aparecer fortemente normatizada, programada e espacializada, a festa de Reis Magos do bairro Egípcio reivindica o elemento lúdico tão necessário para o desenvolvimento da vida cotidiana dos habitantes dos setores populares da cidade. O jogo, os divertimentos e a distração comportam o peso dessa cotidianidade programada e cindida entre os tempos de trabalho, família e lazer. Podemos pensar nisso

considerando que a festa é um dos poucos momentos de distração que tem os moradores desses espaços constituídos não só periféricos às áreas públicas de lazer da cidade, senão desprovidos de equipamentos culturais e esportivos. A festa não deixa de ser uma oportunidade de reunião e encontro dos diferentes grupos de famílias, amigos e vizinhos que aproveitam a ocasião para colocar suas conversas em dia, passear ou descansar em um ambiente que é considerado oficialmente como de alta periculosidade e violência.

Em outro sentido, a festa de Reis se constitui para a comunidade destes bairros em uma das formas transitórias de contornar a permanente vulnerabilidade socioeconômica na qual se encontram. Este processo se pode ver claramente no aprofundamento da divisão social do trabalho durante a realização do evento que significa a separação das atividades de acordo com a sua função religiosa, cultural e comercial (econômica). Em termos gerais, significa dizer que há que trabalhar para sobreviver. Esta divisão do trabalho se manifesta, também, na funcionalização dos diferentes espaços que servem ao desenvolvimento da festa. Assim as coisas, a praçinha é consagrada à realização do religioso e do cultural enquanto a avenida e as ruas adjacentes, do comercial.

Antes da modernização da festa, momento que coincide com a construção da *Avenida Circunvalar*, tudo se resolvia em um único lugar. A praça, espaço de transição entre o rural e o urbano; lugar tradicional da celebração semanal do mercado era onde convergiam todas as atividades concernentes à festividade. Deste modo todo mundo podia participar ativamente do conjunto festivo que significava a celebração de Reis. Hoje a especialização dos espaços impõe outras condições: a festa se converte também no momento obrigatório de trabalho de artistas, comerciantes, religiosos, policiais, pedintes, entre outros. Contudo, todo mundo consegue fazer parte da grande farra, da euforia, e do alvoroço que insinuam a festa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em termos gerais, a transformação acelerada da cidade responde ao processo geral de modernização da sociedade que implica o estabelecimento do Estado como portador do poder supremo e a generalização do mundo da mercadoria, onde a troca e o valor de troca imperam sobre o uso e o valor de uso. A cidade moderna passa a se caracterizar como o espaço, por excelência, da produção de mercadorias, da troca e do consumo, deixando em segundo plano seus atributos fundamentais que incluem a reunião o encontro e a festa. Como parte do processo de racionalização da sociedade, o consumo passa a ser programado, dirigido e amparado em uma possibilidade de escolha que é limitada. O que vemos aqui é a organização da vida cotidiana em torno do consumo.

A modernização da cidade provoca o acirramento das contradições espaciais, dentre elas, as existentes na relação centro-periferia que é constituída e instituída pelo Estado de maneira racional e estratégica. As implicações: um centro que é produzido como espaço do poder e das riquezas, e umas periferias que se alastram informe e ilimitadamente. A reprodução do capital determina a constituição da cidade em um duplo movimento de valorização e desvalorização que é incentivado pelos diferentes projetos urbanísticos e/ou de infraestrutura, fato que contribui a incrementar a polarização centro-periferia. É assim que, ao tempo que alguns espaços periféricos se valorizam, os centros se tornam áreas deprimidas. Nesse processo, a cidade é estilhaçada e produzida hierarquicamente implicando a intensificação do fenômeno de segregação que se esvaece por meio de uma integração de tipo simbólico e abstrato mediada pelo mercado de consumo.

Por meio do planejamento urbano, o Estado produz um núcleo urbano especializado, fortemente normatizado e regulamentado, processo que é acentuado durante os últimos anos mediante a denominada renovação ou revitalização urbana que propende pela restauração dos núcleos antigos desvalorizados. Nessa conjuntura, até mesmo por todo o patrimônio (cultural e econômico) existente, são criadas estratégias em uma conjugação poder público-iniciativa privada, em que se intenta refortalecer o centro antigo como lugar do poder, da repressão e da coação e, portanto, intencionalmente exaurido da prática social. Enquanto isso as áreas periféricas aparecem como redutos de uma vida social intensa manifesta já, a primeira vista, na própria morfologia urbana, porém, sobretudo, nas diferentes maneiras de uso e de apropriação dos espaços.

Em Bogotá, especificamente, a dinâmica de crescimento urbano acelerado é entendida oficialmente como a fase da modernização que começa a se desenvolver após a primeira metade do século XX que é quando se consolida a expansão urbana além do perímetro central. A partir daí a cidade histórica se metamorfoseia em metrópole; o centro principal se desdobra em múltiplas centralidades, restabelecendo-se nele, essencialmente, as funções de poder e de gestão. De uma parte, há um núcleo antigo que se designa e se delimita formalmente como patrimônio histórico da nação e, de outra, uma periferia que é colonizada pelos chamados bairros populares e se dispõe heterogênea em suas formas e práticas espaciais, mas que é afastada bruscamente de seu berço. É essa separação violenta que propicia a exacerbação dos conflitos entre o denominado centro histórico e a região pericentral.

No contexto da moderna Bogotá a palavra *popular* se inscreve como uma forma de diferenciar os bairros de urbanização espontânea daqueles que foram estabelecidos a partir da urbanização planejada e racionalizada. Assim sendo, o popular se constitui, oficial e coloquialmente como sinônimo da urbanização periférica, como elemento definidor das classes empobrecidas da cidade e das suas práticas sociais. Apesar de a cultura popular permanecer subordinada à produção da cultura dominante, é nas condições de periferização e segregação, onde o vivido ganha força e sentido diante do concebido, que se cria uma cultura diferencial, excêntrica, com tudo o que implica a palavra (extravagante, peculiar, fora do centro) que está sustentada sob aquilo que para os outros corresponde com o extraordinário, aleatório e banal e que aparece em clara oposição à produção cultural hegemônica que é homogênea e centralizada.

Em termos gerais, o que é conhecido como *popular* tem sido permanentemente depreciado já que é relacionado àquilo que produzem e reproduzem as classes de menores rendas da cidade, identificadas como o “populacho”. Nesse sentido, e de muitas formas, os diferentes tipos de expressões culturais relacionados à cultura popular sempre estiveram quase que circunscritos a certas camadas populacionais moradoras dos bairros periféricos de Bogotá. É o caso da *Fiesta de Reyes Magos del Barrio Egipto* que é uma celebração, por excelência, das classes populares, onde sempre estiveram afastadas as elites da cidade. É assim como a urbanização periférica, consequência da modernização da cidade, define a cultura popular.

A modernização de Bogotá implicou a racionalização dos espaços/tempos de lazer das classes populares que são desenhados e delimitados pelo poder do Estado de acordo com a lógica produtivista. No caso, a festa de Reis Magos do bairro Egípcio nos serve de referente. Ela é programada seguindo um cronograma de atividades culturais e organizada em um espaço determinado. Desta forma, a crise do urbano e da cidade se desdobra nos contornos da festa, seus conteúdos e realizações. E, no entanto, há possibilidades que derivam das impossibilidades do urbano e que dizem respeito à apropriação e desviação dos espaços/tempos metropolitanos sob controle estrito do Estado. As características próprias de constituição dos bairros e de suas *barriadas*, normalmente limitadas e limitantes, transpõem os limites por intermédio da festa.

Como mostramos a festa de Reis Magos ainda reproduz muitos dos elementos tradicionais da cultura indígena, ibérica e crioula que, misturados àqueles provenientes da cultura de massas, constituem o característico sincretismo da cultura popular. É uma rica mescla dos elementos mais modernos que surgem durante o processo de urbanização da sociedade que se fundem com os saberes e práticas tradicionais, transformando-os. A tendência à secularização da sociedade provoca a mutação nas formas e conteúdos da festa. Desta forma, vemos como o profano, representado pelo jogo, o lúdico e o comercial, reafirmam-se com mais força. Contudo, o aspecto religioso segue sendo o componente que a define e as representações bíblicas, as que criam um sentido de identidade entre os habitantes dos espaços pericentrais da cidade.

Todavia, as transformações da festa têm sido profundamente influenciadas pela intervenção do Estado. Por meio das regulamentações sobre a venda e o consumo da *chicha* e o conseqüente patrocínio às bebidas industrializadas como a cerveja; as disposições sobre os dias feriados (estabelecimento do feriadão); o controle e a normatização sobre o uso dos espaços e, ultimamente, a determinação de um orçamento que implica a terceirização do aspecto “cultural”, manifesta-se certa institucionalização e espetacularização da festividade.

Podemos dizer que o sentido da festa é a universalidade. A festa permite a reunião e concentração de tudo: pessoas, mercadorias, informações. Nesse sentido, o momento da festividade permite a congregação de múltiplas funções em um único lugar: a função econômica, política, religiosa e lúdica. No caso de estudo vemos como, por meio da festa, os bairros pericentrais de Bogotá adquirem momentaneamente funções de centralidade. A festa se abre para todo mundo, sem nenhum tipo de distinção. A ela afluem em massa

diferentes grupos de pessoas: de diversos bairros e, inclusive, de fora da cidade; de diferentes estratos socioeconômicos, faixas etárias e estilos de vida etc. Ela permite a transgressão, a reinvenção do cotidiano, o florescimento do desejo. De forma geral, ela sintetiza a vida do povo, seus excessos e, também, suas carências. A mais importante de todas: o elemento lúdico e de lazer que muitas vezes só é reencontrado por ocasião da celebração.

A festa se converte em um poderoso instrumento para a reprodução das relações sociais, não somente por estar tendencialmente organizada em torno de um circuito econômico específico, senão porque também cumpre um papel político, pois implica a constituição do consenso, identidade e coesão social (muitas vezes só no nível discursivo). Para García Canclini (1983, p. 54), ela “sintetiza a totalidade da vida de cada comunidade”, sua organização econômica, suas estruturas políticas e culturais. Aliás, ela também reflete as contradições sociais; perpetua as diferenças sociais e de classe permitindo a intensificação do comércio e do consumo que possibilita o enriquecimento de muitos, sobretudo, dos empresários e comerciantes. No limite, segundo o próprio García Canclini (1983, p. 125), a festa se transforma, primeiro em feira e depois, em espetáculo; quer dizer, em “festa para os outros” em que são separados os atores dos espectadores e é entregue a profissionais a organização dos divertimentos. Nesse contexto, não só os “festantes” se tornam espetáculo para os turistas, senão que os próprios turistas chamam a atenção dos habitantes que saem à praça pela curiosidade que produz o estranho.

No entanto, ao mesmo tempo em que a festa é capaz de multiplicar as desigualdades e as diferenças, possui elementos de solidariedade que reforçam o pertencimento à comunidade, tanto dos moradores tradicionais, quando daqueles que partiram em algum momento e somente retornam para celebrar. É um dos poucos momentos onde ainda é permitida a irrupção controlada das vontades e, ao mesmo tempo, a sua exaltação por meio da extravagância na reza, cânticos, dança, jogos etc. É a ocasião perfeita para que algumas restrições cotidianas sejam levantadas, de acordo com García Canclini (1983, p. 131) “para que os corpos tomem consciência de seu poder lúdico e o expressem”. É momento da catarse social. É em meio às possibilidades e impossibilidades, que a festa convida a pensar em outra sociedade onde o esbanjamento (em vez do consumo produtivo), o jogo e o lúdico (uso do espaço) predominem sobre a troca e o valor de troca.

Podemos dizer que, em meio de todo o processo de modernização, a festa de Reis Magos se confirma como um produto da cultura popular periférica. Entretanto, as características periféricas não determinam um sentido de isolamento. Muito pelo contrário, como já explicamos anteriormente, o popular somente ganha sentido em sua relação conflitante com os outros tipos de produções culturais de tipo hegemônico. Este fato é confirmado por Cirese (apud García Canclini, 1983) quem explica que é “a representatividade sociocultural” que define os produtos das culturas populares; ou seja, aquelas formas pelas quais certas classes sociais vivenciam o processo cultural em relação a suas condições de existência real enquanto classes subordinadas.

De acordo com seus conteúdos, a festa dos Reis Magos do bairro Egípto reproduz as mudanças, os conflitos e as demandas de uma sociedade urbana em crise. Por meio da intromissão de elementos modernos, a tendência à predominância do profano sobre o sagrado a partir da transformação ou refuncionalização da parte cerimonial (que é denominada como componente “cultural”) determinam o sincretismo da festa. A mudança nas características mais provincianas da festividade e o estabelecimento de espetáculos musicais e diversões urbanas, mostram os embates e as lutas entre o que tenta se impor e aquilo que lhe resiste.

BIBLIOGRAFIA

a. Livros e artigos

ALCALDIA MAYOR de Bogotá. *Plan Especial de Protección del Centro Histórico de Bogotá*. Tomo II, documento 1, 2, 3, 8, 9, 12. Bogotá: Alcaldía Mayor, 2005.

_____. *Recorriendo SantaFe: Diagnostico Físico e Sócio-Económico de las Localidades de Bogotá DC*. Bogotá: Alcaldia Mayor, 2004.

ALVES, Glória. *Cidade como Te Ver*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, FFLCH, 1992.

ARIAS, Ricardo. La Democracia Cristiana en Colombia (1959-1960). Observaciones preliminares. In: *Historia Critica, Ed. Especial*, Bogotá: Uniandes, 2009. Pp. 188-216. Disponível em internet em: <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/624/index.php?id=624>

BARBERO, Jesús. *Dos Meios às Mediações. Comunicação, Cultura e Hegemonia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008, 5ª edição.

BARRIOS, Hermogenes. *El Barrio Egipto: Vigía Silencioso de la Historia*. Bogotá: Departamento Administrativo de Acción Comunal Distrital, 1997.

BATAILLE, George. *A Parte Maldita, Precedido de a Noção de Despesa*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2005.

BARTHES, Roland. Fotografia. In: Luiz Costa Lima (org.). *Teoria da Cultura de Massa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 3ª. Edição. Pp. 303-316.

BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 2007.

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica. In: Luiz Costa Lima (org.). *Teoria da Cultura de Massa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 3ª. Edição. Pp. 209-240.

BERIAIN, Josexto. *Representações Coletivas y Modernidad*. Madrid: Ed. Antropos, 1990.

BERMAN, Marshal. *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BIBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2012.

BORGES, Jorge L. *Fervor de Buenos Aires*, 1923. Disponível em internet em: <http://www.librostauro.com.ar/>

BRANDÃO, Carlos. *A Cultura na Rua*. Campinas (SP): Papirus, 1989.

BRECHT, Bertold. *Escritos sobre Teatro*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973, Vol. II.

CÁMARA DE Comercio de Bogotá. *Perfil Econômico e Empresarial: Localidad de Santafe*. Bogotá: Cámara de Comercio, 2007. Disponível em internet em: http://camara.ccb.org.co/documentos/6230_perfil_economico_santafe.pdf

CARLOS, Ana Fani. *O Espaço Urbano: Novos Escritos sobre a Cidade*. São Paulo: FFLCH, 2007.

_____. *Espaço-Tempo na Metrópole: a Fragmentação da Vida Cotidiana*. São Paulo: Contexto, 2001.

CARRANZA, María M. *Antología*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1996, 2ª edição.

CEVASCO, Maria Elisa. *Para Ler Raymond Williams*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

CORDOVES, José M. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Bogotá: Fundación Editorial Epígrafe, 2006.

CUERVO, Luis M. *Expansión Metropolitana y Globalización en Bogotá, 1999*. Disponível em internet in: www.eumed.net/cursecon/ecolat/co/lmcg-bogo.doc

DAMIANI, Amélia. *Espaço e Geografia: Observações de Método - Elementos da obra de Henri Lefebvre e a Geografia; - Ensaio sobre Geografia Urbana a partir da Metrópole de São Paulo*. Tese de Livre-docência, Universidade de São Paulo, FFLCH, 2008

DAVIS, Mike. *Cidade de Quartzos: escavando o futuro em Los Angeles*. São Paulo: Página Aberta, 1993.

ENGELS, Friedrich. *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*, 2002. Disponível em internet em: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/index.htm>

FERNANDEZ, Carlos e Silvia Otero. *Panfletos y Limpieza Social. Efectos mortales y no mortales*. In: *Revista Cien Días vistos por CINEP* No. 67, 2009. Disponível em internet em: <http://www.cinep.org.co/node/722>.

GARCIA, Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. México, D.F: Grijalbo, 1990.

_____. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GOUËSET, Vincent. *Bogotá: nacimiento de una metrópoli*. La originalidad del proceso de concentración urbana en Colombia en el siglo XX. Bogota: TM Editores, 1998.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: ANNABLUME, 2006. 2ª. edição.

HERNANDEZ, Giselle. Los Reyes Populares de Egipto. In: *UN Periódico* No. 97, Septiembre de 2006. Disponível em Internet em: <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/Ediciones/68/13.htm>

HORKHEIMER Max e Theodor Adorno. A indústria Cultural. O Iluminismo como Mistificação de Massas. In: *Teoria da Cultura de Massa*. Luiz Costa Lima (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 3ª. Edição. Pp. 159- 204.

IDCT. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Políticas Culturales Distritales: 2004-2016. Bogotá: Alcaldía Mayor, IDTC, 2005.

IDEA. Instituto de Estudios Ambientales. La movilidad y el transporte en la construcción de imagen de ciudad: *el sector de san diego en Bogotá, D.C.* Disponível em Internet em: <http://www.idea.unal.edu.co/proyectos/histamb2/histamb2.htm>

JAMESON, Frédéric. *A Cultura do Dinheiro: Ensaio sobre Globalização*. Petrópolis: 2002, 3ª edição.

JANSSEN, Roel. *Vivienda e Luchas Populares en Bogotá*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1984.

KALMANOWITZ, Salomón. El Desarrollo Histórico del Campo Colombiano. In: *Colombia Hoy: Perspectivas Hacia el Siglo XXI*. Melo, Jorge Orlando (org.) Bogotá: Tercer Mundo, 1995. Pp. 257-307.

LEFEBVRE, Henri. *La Revolución Urbana*. Madrid: Editorial Alianza, 1983a, 4ª edição.

_____. *La Presencia y la Ausencia: Contribución a la Teoría de las Representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983b.

_____. *A Reprodução das Relações de Produção*. Porto: Publicações Escorpião, 1979.

_____. *El derecho a La Ciudad*. Barcelona: Ediciones Península, 1978, 4ª edição.

_____. *De Lo Rural a Lo Urbano*. Barcelona: Ediciones Península, 1975. 3ª edição.

_____. *La Production de L'Espace*. Paris: Anthropos, 1974.

_____. *O Pensamento Marxista e a Cidade*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1972a.

_____. *La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno*. Madrid: Editorial Alianza, 1972b.

_____. *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: L'Arche, 1961.

LONDOÑO, Eduardo. *Los Cacicazgos Muisca a la Llegada de Los Españoles. El caso del Zacazco o "Reino" de Tunja*. Tesis de Grado, Universidad de los Andes, 1985.

LLANO, Maria e Marcela Campuzano. *La Chicha, una Bebida Fermentada a través de La Historia*. Bogotá: Editorial Presencia, CEREC, ICAN, 1994.

LINHARES, Rodrigo. *Da Festa da Representação à Representação da Festa: Apontamentos sobre a Transformação do Tempo-Espaço Carnavalesco*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, FFLCH, 2007.

LONJA DE Propiedad Raíz de Bogotá. *Análisis sobre Índices de Valores Reales del Suelo desde 1960*. Bogotá: Lonja de Propiedad Raíz, 2005.

LOZANO, Lina. *A Mundialização do Espaço Urbano: O Caso do Centro Antigo de Bogotá*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, FFLCH, 2008.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: A degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MESA, Carlos. Urbanización, Conservación y Ruralidad en los Cerros Orientales de Bogotá. In: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 44, No. 2, Jul-Dez de 2008. Pp. 439-480.

MOURA, Margarida. *Camponeses*. São Paulo: Atica, 1986.

OCAMPO, Javier. Los Orígenes Históricos y Folclóricos de Nuestras Fiestas Navideñas. In: *Revista Pensamiento y Acción*. Vol. 1, No. 8-9, Nov-Dic de 1978. Pp. 11-15.

OSORIO Lizarazo J.A. *El Día del Odio*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.

PEREIRA, Ana. Modernidad y Religión: Nuevas Formas de lo Sagrado en Colombia. In: *Controversia*, No. 169, Noviembre de 1996. Pp. 73-97.

SANTANA, Paula. *Maracatu: a Centralidade da Periferia*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, FFLCH, 2006.

SARLO, Beatriz. *Cenas da Vida Pós-Moderna: Intelectuais, Arte e Vídeo-Cultura na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

SMITH, Neil. Gentrificação, a fronteira e a reestruturação do espaço urbano. In: *Revista GEOUSP* No. 21 p. 15-31. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

TIRADO, Alvaro. Colombia: Siglo y Medio de Bipartidismo. In: *Colombia hoy: Perspectivas Hacia el Siglo XXI*. Melo, Jorge Orlando (org.) Bogotá: Tercer Mundo, 1995. Pp. 103-178

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.

_____. *Problems in Materialism and Culture: Select Essays*. London: Verso, 1989, 3ª impressão.

_____. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

_____. *Cultura e Sociedade 1780-1950*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1969.

YUDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

b. Leis e Decretos

ALCALDÍA Menor de La Candelaria. Acuerdo Local 004. Por meio do qual se declaram de interesse cultural e patrimonial as Fiestas de Reyes Magos y Epifanía en el Barrio Egipto, 21 de Dezembro de 2004. Disponível em internet em: [http://furatena.segobdis.gov.co:81/INTRANET/intranet.nsf/7e6445ffcf65c39f0525718d0072cf49/05c8977cee5d41d105257276006f7a30/\\$FILE/04REYESMAGOS-EPIFANIA.pdf](http://furatena.segobdis.gov.co:81/INTRANET/intranet.nsf/7e6445ffcf65c39f0525718d0072cf49/05c8977cee5d41d105257276006f7a30/$FILE/04REYESMAGOS-EPIFANIA.pdf)

BOGOTÁ Distrito Capital. Decreto 492 de 2007. Projeto pelo qual se adota a Operação Estratégica del Centro de Bogotá. Registro Distrital 3866 de 01 de Novembro de 2007. Bogotá: Novembro 01 de 2004. Disponível em internet em <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=27312>

_____, Acuerdo Distrital No. 121 de 2004 por meio do qual se estabelece o Festival de La Chicha, La Vida y La Dicha de La Perseverancia como Evento de Interés Cultural de Bogotá D.C. Registro Distrital 3124, Bogotá: Junho 24 de 2004. Disponível em internet em: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=14040>

_____. Acuerdo 79 de 2003 por meio do qual se declara o Código de Policia de Bogotá D.C. Registro Distrital 2799, Bogotá: Janeiro 20 de 2003. Disponível em internet em <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=6671>

_____. Decreto 678 de 1994 por meio do qual se regulamenta o Acuerdo 6 de 1990 e se outorga tratamento especial de Conservação Histórica e ao setor sul do Distrito Capital ao Centro Histórico de Santa Fe de Bogotá e se ditam outras disposições. Registro Distrital 899 de Novembro 3 de 1994. Santa Fe de Bogotá, Distrito Capital.: Outubro 31 de 1994.

_____. Decreto 326 de 1992 por meio do qual se regulamenta o Acuerdo 6 de 1990 e se outorga tratamento especial de Conservação ao Centro Histórico de Santa Fe de Bogotá e se ditam outras disposições. Registro Distrital 690 de Julio 7 de 1992, Bogotá Distrito Capital: Maio 29 de 1992.

Bogotá, Distrito Especial. Decreto 1042 de 1987 pelo qual se ditam, regulamentam e unificam as normas para a Área Central de Bogotá. Registro Distrital 394, Bogotá Distrito Especial: Julio 10 de 1987.

COLOMBIA. Ley 388 de 1997. Lei pela qual se regula o ordenamento territorial das áreas municipais da Colômbia. Diário Oficial 43.091. Ibagué: 18 de julio de 1997.

COLOMBIA. Ley 163 DE 1959. Lei pela qual se ditam medidas sobre proteção e conservação do patrimônio histórico, artístico e monumentos públicos da Nação. Diário Oficial 30139. Bogotá, D.E.: 30 de novembro de 1959.

c. Sites da Internet

- Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C.
- Cámara de Comercio de Bogotá
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE)
- Diario El Tiempo
- Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- Revista Semana
- Secretaria Distrital de Planeación.

Entrevistas Realizadas

El Mulato (Morador do Bairro Egipto)

Juan José Amezquita (Morador Bairro El Dorado).

Luz Marina (Moradora do Bairro Egipto)

Melba Elizabeth Solano (Moradora do Bairro Egipto)

Pablo Rodriguez (Presidente da Junta de Acción Comunal do bairro Egipto)

Rafael Rojas (Pároco da Igreja do Bairro Egipto)