

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

**Da Festa da Representação a Representação da Festa:
apontamentos sobre a transformação do tempo-espaço
carnavalesco**

Rodrigo Linhares

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Geografia Humana do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Profa. Dra. Amélia Luísa Damiani

São Paulo
2007

“Quando a arte tornada independente representa o seu mundo com cores brilhantes, um momento da vida envelheceu e não se deixa rejuvenescer com cores brilhantes. Deixa-se apenas evocar na lembrança. A grandeza da arte só começa a aparecer no ocaso da vida.”

[Guy Debord]

Abstract

This research intends to understand the history of the carnival according to three of its main moments. There is, initially the party as a centrality of impromptu content, limited and local – as was the medieval carnival. Then, founded by the bourgeoisie in a truly world wide action, comes an urban-festive centrality, rich, complex and eventually uncontrollable: the 19th century carnival. Finally, following the broad transformations of the social space-time in the second half of the 20th century and promoted by the new determinism of a economy based world, there is the beginning of the carnival pseudo centre: under the burden of the mercantile abstractions that change the way of life, the party deteriorates. However, this is not the end of its history. The reappearance of the party, as a possibility, is also the coming back of human activity in its fundamental sense: the use. Use of things, of the body, of time, of space of desire.

Palavra chave:

Festa, carnaval, modo de vida, cidade, Guy Debord.

Agradecimentos

Escrever é o gesto final de um longo processo de endividamento. Nem mesmo o mais afortunado, ou o mais misantropo, ou até o mais genial dentre os que escrevem, ninguém que se dedique a esta atividade pode contar consigo mesmo apenas e exclusivamente. A imagem soturna do escritor trancafiado em si e em seu gabinete pode até ser usual, mas não oferece uma boa síntese de toda atividade que culmina no escrever. Evidentemente que o nosso solitário escriba, antes da decisão de aventurar-se a escrever por si mesmo, teve de se educar na leitura de outros escribas, gente talvez tão solitária como ele próprio. Mas, ainda que configure um exemplo ótimo de contração de dívidas, a leitura dos que escreveram muito antes – ou o debate com os que escrevem agora, ou quase agora – deixa ainda muita coisa a sobrar. As dívidas vão muito, muito mais além. Há que se considerar, neste longo processo de multiplicação de débitos, que o escriba deve também, de um modo ainda mais abstrato, a todas as gerações de homens que vieram antes – que formaram, sustentaram, criaram uma expressão escrita do seu idioma – ou, de um modo imediato e concreto, a todos os que, desde o berço, o acompanharam: tanto os que, informalmente, apontavam-lhe os primeiros objetos incitando-o a repetir os nomes, quanto os que tomaram para si a responsabilidade direta e formal de introduzi-lo mais profundamente no aprendizado da língua e de sua expressão escrita.

Quem escreve não salda nunca suas dívidas. No máximo, pode desejar ser lido por outros – outros que, por sua vez, prosseguirão nesta acumulação infinita de débitos.

Agradecer a quem eu realmente devo é, portanto, uma tarefa de dimensão inviável. Posso, entretanto, e sujeitando-me a cometer injustiças imperdoáveis, tentar circunscrever-me aos credores mais imediatos.

Devo aos meus pais. Foram os primeiros a me educar no uso do instrumento que, hoje, é minha forma principal de estar no mundo: a língua. Respeitaram e apoiaram minhas decisões mais importantes. Devo ao meu pai,

Orides – em quem admiro a austeridade, o talento prático e a capacidade de comandar as situações. Devo à minha mãe, Gilvanete – que admiro por nunca odiar ninguém. Devo à minha irmã, Lara; Cláudio, meu cunhado. Devo à minha sobrinha, Larissa, que me ensina muito a respeito de mim mesmo.

Devo a muita gente. Adriano, Antônio, Alex e Guilherme. As freqüentes altercações só demonstram a verdade que há na suposição de que os vínculos profundos são também profundamente ambivalentes. Lígia, um anjo desbocado que cuidou de mim. Chico, de quem eu invejo a disposição e sinto saudades. Cristiane, acolhimento e paciência que não pude retribuir. Ariane, com quem, compassadamente, eu mudo. Luciane, que me ensinou um pouco de Porto Alegre no inverno. Renata, gentil e atenciosa. Completam a turminha: Petrônio, Daniel, Vitinho, Joana e Maíra.

Janaína foi a companhia constante nos momentos decisivos de elaboração e de escrita. Eduardo, muito gentilmente, leu parte do texto.

Os agradecimentos se estendem aos professores todos do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana desta faculdade, assim como aos colegas e amigos que, neste meio tempo, aturaram os meus disparates. Agradeço especialmente à Prof.^a Odette, pelas breves conversas e pelo tom acolhedor, e à Prof.^a Amélia, pelo incentivo e pela orientação tolerante. Os colegas do Laboratório de Geografia Urbana, os vizinhos da Geografia Agrária – especialmente, Evandro, Márcio, André, Edu, Heitor, Rusvênia –, o pessoal vindo de Campinas – Carin e Heloísa –, devo a todos vocês.

É preciso, por fim, mencionar o meu agradecimento à CAPES pelo financiamento, através da concessão de uma bolsa de estudos, desta pesquisa – desta maneira pude me dedicar exclusivamente à sua elaboração.

Sumário

INTRODUÇÃO

O sentido da festa 001

PRIMEIRA PARTE

Representações 017

1. Uso (e representação do uso) dos objetos. 018

1.1. Em direção ao grau zero. 018

1.2. O domínio da economia do valor em dois momentos. 021

1.3. Primeira trapaça do valor mercantil: a realização isolada de atentados. 023

1.4. Segunda trapaça: a funcionalização mercantil da negatividade comunitária. 026

2. Uso (e representação do uso) do tempo. 030

2.1. Hierarquia e história, ciclicidade e irreversibilidade:
um breve olhar sobre Mikhail Bakhtin e Guy Debord. 031

2.2. A nova irreversibilidade e seu vazio, a nova ciclicidade e sua farsa. 035

3. Uso (e representação do uso) do espaço urbano. 042

3.1. O qualitativo em três fases: particular, homogêneo, diferencial. 043

3.2. O processo contraditório de urbanização. 047

3.2.1. O espaço no capitalismo: da “base fundiária” ao “espaço produzido”. 049

3.2.2. Centro e pseudocentro. 054

SEGUNDA PARTE

Da Festa da Representação... 059

4. Ciclicidades, irreversibilidades, sentimento de história. 061

4.1. Ciclicidades do carnaval de tipo antigo. 064

4.2. O tempo histórico de superfície no carnaval. 069

4.3. O sentimento de história. 072

4.3.1. O uso carnavalesco dos objetos. 075

4.3.2. Os banquetes. 078

4.3.3. Os Jogos. 081

5. O carnaval, a cidade e alguns problemas. 083

TERCEIRA PARTE

... a Representação da Festa 092

6. O surgimento da centralidade carnavalesca. 093

6.1. O carnaval burguês na França e em Portugal. 097

6.1.1. As *promenades* parisienses. 097

6.1.2. Lisboa e Porto. 108

6.1.3. Epílogo. 118

6.2. Rio de Janeiro: a primeira experiência do carnaval burguês no Brasil. 122

6.2.1. A centralidade carnavalesca como projeto civilizatório. 122

6.2.2. A reformulação do projeto carnavalesco. 137

| | |
|---|-----|
| 7. São Paulo: a metropolização do carnaval. | 145 |
| 7.1. Prólogo: a instalação da centralidade da festa. | 145 |
| 7.2. O carnaval da cidade de bairros e sua alavancagem metropolitana. | 153 |
| À GUIA DE CONCLUSÃO | |
| O pseudocentro carnavalesco. | 170 |
| ANEXO | |
| O modo de vida em transformação nas escolas de samba: a velhice e as novas alienações. | 177 |
| BIBLIOGRAFIA | 187 |

INTRODUÇÃO

O sentido da festa

“O verdadeiro problema revolucionário é o do lazer. As interdições econômicas e seus corolários morais serão, de todo modo, destruídos e superados logo. A organização do lazer (...) já é uma necessidade para o Estado capitalista, bem como para seus sucessores marxistas. Em toda parte se está limitado ao embrutecimento obrigatório dos estádios ou programas de televisão (...). Se esta questão não for considerada abertamente antes do desmoronamento da exploração econômica atual, a mudança será apenas um escárnio.”

[Guy Debord]

“Uma sociedade que introduzir a semana de 32 ou de 24 horas sem que as relações de produção e de trabalho sejam mudadas, e da qual os indivíduos, após o trabalho, se dispersem nos subúrbios para ver televisão, cultivar seu jardim, encontrem-se para jogar cartas ou xadrez ou se agrupar em bandos de ‘holigans’ ou em associações de colecionadores, não terá em nada avançado para uma forma superior de civilização (...).”

[André Gorz]

A presença de preocupações teóricas com a festa têm tido, até agora, qualquer coisa de proporcional com a presença mesma da festa em nossas vidas. Em outras palavras, temporalmente efêmera, substancialmente tênue e, de qualquer maneira, apenas residual. Contraditoriamente, as condições para o exercício alargado da festa progressivamente parecem se consolidar. Forças produtivas de magnitudes verdadeiramente ciclópicas se acumulam em progressão geométrica (exponencial, talvez) e se revolucionam incessantemente. Elas comunicam, acima, no nível das relações de produção e de propriedade, a tendência que aponta para uma inversão entre os extremos dominantes na dualidade tempo de trabalho / “tempo livre”.

Mas é preciso mover-se com sutileza e cuidado. Não queremos repetir a declaração da sociedade do lazer como realização completa ou iminência evidente. Se partirmos de considerações que se baseiam em médias sociais, percebemos que, de fato, o “tempo livre” tem crescido em relação ao tempo de trabalho – constatação desconcertante para uma certa ideologia trabalhista. Mas é preciso detalhar a maneira contraditória de emergência e realização social disso que temos chamado “tempo livre”. Enquanto permanecerem as amarras da propriedade privada e do valor mercantil, enquanto esta sociedade do trabalho não for superada, o ponto de partida para a consideração do “tempo livre”, inevitavelmente, será o trabalho e a sua importância. Assim, “tempo livre” não aparece como tempo realmente libertado, exercício da liberdade além dos determinismos econômicos, tempo de realização pessoal e humana, *tempo de festa*, enfim. O “tempo livre” se deteriora e se transforma ou em flagelo, em tempo de desemprego, ou em tempo de insatisfações, frustrações e decepções manipuladas no consumo mercantil – no consumo dos produtos, dos signos da publicidade, dos lazeres programados, dos pseudo-acontecimentos organizados pelo turismo. Mantidas essas condições sociais, de uma maneira ou de outra, “tempo livre” é tempo de acúmulo e sobreposição de diferentes carências. Ou, no primeiro caso, tempo de uma carência primordial, aquela ausência dramática dos meios materiais de subsistência – quando a própria sobrevivência é negada. Ou, no segundo caso, tempo de uma espécie recém-surgida de carência, a carência

desdramatizada do apenas materialmente provido, o vazio que as meras saturações não atingem. O tédio, enfim, da vida que não chega a se realizar incondicionalmente.

E talvez não se trate nem simplesmente de uma dualidade, mas de uma tríade. Há o tempo das obrigações. Ele também cresce em detrimento do tempo de trabalho. Em termos clássicos, é preciso que os meios de produção encontrem na fábrica, disponíveis e prontos a mobilizar sua força de trabalho, os trabalhadores. O que implica, para estes trabalhadores, um tempo de deslocamento entre moradia e trabalho que dificilmente pode ser ignorado. Os deslocamentos entre moradia e atividade que busca remuneração são eles mesmos um universo de considerações digno de um estudo específico. É obrigatório também o tempo de deslocamento entre moradia e as diversões programadas. É, finalmente, obrigatório o tempo consumido pelas exigências da burocracia. O tempo que se passa nos balcões – e, principalmente, nas filas até os balcões –, o tempo que leva o cumprimento das exigências e, novamente, aquele tempo dos deslocamentos – entre moradia e repartição pública, ou entre repartições distintas que se remetem reciprocamente. (Pouco importa se o atendimento é ainda pessoal ou mecânico-eletrônico. A cibernetização e as constantes reorganizações dessas atividades, quer se considere ou não os resultados conseguidos, não chega a camuflar o fato, de alcance verdadeiramente estratégico, de que a burocracia burocratiza o mundo imediatamente ao seu redor. Delega aos membros da sociedade civil atividades que, a princípio, seriam atribuição exclusivamente sua. Cria uma teia envolvente, redundante e expansionista de obrigações, de formulários preenchidos, de cópias de documentos, de atestados diversos. Um mundo de siglas enigmáticas, carimbos imortais e pareceres infalíveis).

Novamente, é preciso mover-se com sutileza e cuidado. É preciso fugir aos determinismos do chamado marxismo vulgar, que tantos desserviços já cometeu. A análise distingue níveis do “real” – forças produtivas, relações de produção e, amplamente, ideologias. Na relação lógica-dialética entre estes níveis

encontramos uma tendência em movimento de atualização, uma virtualidade algo realizada, algo já possível, algo ainda impossível (utópica): *o não-trabalho*.

Este “tempo livre” que temos visto emergir é apenas a negação *aparente* do tempo de trabalho e do tempo das obrigações, já que, de fato, ele permanece colonizado por ambos, ou melhor, pela Empresa e pelo Estado. Em nada ele deve se assemelhar, por exemplo, com aquele tempo vivido fora das fábricas pelo operário do século XIX – e isso no sentido preciso de que aquelas eram temporalidades ainda não conquistadas pelo moderno modo de produção. O “tempo livre” que emerge agora é absolutamente novo. Mais ainda, a pseudo-oposição que ele move contra os outros tempos, declaradamente capturados, oferece, funcionalmente, respostas ilusórias a uma possibilidade também absolutamente nova: o exercício desalienado da atividade produtiva humana – ou, em outras palavras, *o não-trabalho*. São, portanto, duas as funções que o “tempo livre” desempenha: de modo restrito, ou imanente, ele é o tempo necessário de destruição das mercadorias, fim e começo de cada ciclo de produção; de modo amplo, ou (anti)transcendente, ele se oferece como pastiche da atividade humana liberada, como farsa que objetiva precisamente ocultar o objeto que ela representa.

E, no entanto, o modo como as transformações precipitam-se no quadro geral da não-transformação histórica já parece deteriorar a oposição entre “tempo livre” e tempo de trabalho. Ante a dificuldade da tendência ao não-trabalho em constituir-se como estratégia política, a estratégia contrária, da valorização do valor como único sentido da atividade humana, já consegue integrar sob si esta oposição. O trabalho regulamentado em jornada, salários e demais direitos cede. Mas, não diante de sua superação em atividade livremente exercida, e sim diante do ânimo que o trabalho desregulamentado recobra. Não superada, a contradição entre tempo de trabalho e “tempo livre” tende a deteriorar-se, a fronteira entre os termos já parece se esfumar¹.

Mas, voltando ao assunto que abriu a discussão, o que dizer sobre a festa? Ora, identificada com o “tempo livre”, sua realidade tornou-se tênue e efêmera.

¹ Para esta discussão, ver os trabalhos de André Gorz, citados na bibliografia final.

Como categoria verdadeiramente ontológica, porém, mesmo que miniaturizada, ela não pode desaparecer de todo – ela guarda qualquer coisa de decisivo e fundamental. O fascínio que festa incita entre as pessoas tem algo de um *além* (e de um *aquém*) que não podemos mais tentar reprimir na insignificância, recalcar na inconsciência social e histórica. Declaramos abertamente os seus diretos de realidade no pensamento e na ação.

Já se vão algumas décadas desde que as multidões passaram a se atirar famelicamente ao consumo dos centros primitivos da cidade, assim como sobre sua própria vida social, objetivada e estetizada nas modernas formas da “festa”. Sem desconsiderar a história das realizações arquitetônicas e urbanísticas, o aspecto morfológico da cidade antiga (ocupado hoje por estratégias de valorização), tomamos a festa (situação similar), genericamente, como nosso ponto de partida para a compreensão do urbano.

Para trás, num movimento regressivo que vai do realizado para a sua gênese, vamos encontrá-la como realidade cada vez mais intensa, cada vez mais concreta, cada vez mais quente. Impossível dissociá-la de sua morfologia cidadina. Impossível, aliás, de alguma maneira dissociá-la, já que ela aparenta o próprio caos. As grandes simbologias, as atividades e os objetos se implicam, se multiplicam e se recriam.

Deste ponto para frente, num movimento contrário, progressivo, da gênese até o realizado, acompanhamos a crônica de suas vicissitudes, separações e estagnações. Festa e cidade se desencontram, assim como as coisas que elas já uniram. Elas (festa e cidade) são vividas abstratamente como exterioridades que consumimos através do discurso do “cultural”, tornado mediação imprescindível².

Porém, declarando, num procedimento legítimo, a festa como objeto virtual do conhecimento, detidos ainda no movimento progressivo, estendemos uma linha

² O discurso do “cultural” torna-se uma espécie de mercadoria inovadora e de magnitude superior, ainda que etérea. Este discurso revelou-se capaz de estabelecer relações típicas de consumo objetivando usos e valores-de-uso (situações e obras) que, certamente, na lógica daquele velho e primordial espírito do capitalismo concorrencial, seriam destruídos sem maiores questionamentos. No limite, numa consideração mais generosa, seriam tidos como belos prolongamentos do passado e, no entanto, incômodos porque refratários à forma mercadoria.

que parte do realizado em direção ao horizonte do possível-impossível. Num ponto qualquer, talvez longínquo, talvez mais próximo do que costumamos conceber, festa e cidade se reencontram. Implicação, multiplicação se estabelecem em um patamar mundial. É o momento em que a sociedade urbana se realiza.

Ao lado, ou melhor, adiante dos discursos da nostalgia (com seus motivos de autenticidade e pureza perdidas) e dos discursos da instituição (a apologia da festa em seus termos atuais), denunciando o vazio de possibilidades destes termos unilaterais contrários, projetando-se corajosamente na direção da cidade / festa reencontradas, formula-se o discurso da utopia. É esta projeção (e projeto) do futuro, este re-encontro além e acima, esta declaração de sentido histórico, que melhor ilumina o presente – mais que o movimento inverso, da gênese para o realizado – criticando suas categorias dissociadas (e a ideologia do urbanismo que as legitima), apresentando conceitos (a centralidade como forma) e convidando a uma prática (a apropriação).

O que é possível ver da festa, exatamente agora? O seu despedaçamento em atividade isolada dentro deste conjunto eclético e deteriorado que chamamos “tempo livre”; o seu estabelecimento em guetos segregados de diversões e entretenimentos. O que ela traz como promessa? Tudo. Um sentido absolutamente humano para a atividade de troca do homem com o mundo. *Recusando a mesquinhez do “tempo livre”, ela é o sentido da atividade desalienada, do não-trabalho.*

A festa, considerada objeto-virtual, deve, ao mesmo tempo, demonstrar-se como conceito. Esta dupla existência, esta coincidência, (conceito e objeto não realizado) evita que algumas simplificações possam ser cometidas. Demonstra que o conceito que se quer reflexo puro do “real”, por um lado, torna-se ele mesmo apenas caricatura e, em sentido inverso, caricaturiza o “real” reduzindo-o meramente ao realizado e retirando dele todos os possíveis (o real inclui seus possíveis, as aspas indicam esta precisão). O conceito, idêntico ao objeto-virtual, exige a abertura de um caminho até sua realização prática, implica um *projeto*. Ele *ainda não* se confunde com o “real”.

Anunciemos o conceito. Festa e sociedade urbana não se defrontam como duas exterioridades diversas. *A festa é a própria sociedade urbana em ato, é o resumo da vida nesta sociedade (assim como a cidade é seu substrato material, aliás, ato e substrato se dialetizando)*. No espaço-tempo da festa reanimada, na sociedade inteiramente urbanizada, o homem reencontra-se com a sua atividade através da atribuição de um sentido, antes rechaçado pela industrialização: a apropriação, o uso. Uso do espaço, do tempo, do corpo, do desejo.

Este é um trabalho pretensioso e estúpido. É pretensioso e estúpido como devem ser mesmo todos os trabalhos de juventude. Aliás, como todos os trabalhos de juventude, não – pretensioso e estúpido como somente os bons trabalhos de juventude.

O seu drama não difere particularmente do drama de qualquer outra pesquisa, do drama comum à produção de conhecimento em geral. O que, talvez, apareça aqui de maneira mais marcada é o tropeço, que se poderia atribuir à vontade “juvenil” que presidiu sua composição, na ambição de abraçar com as pernas, e num único passo, um mundo inteiro de complexidades. Não é possível evitar aqui a autocrítica e, no entanto, a despeito dos equívocos cometidos, não acredito haver nada de mais sensato que as motivações “juvenis” que estão na origem mesmo de tais erros. Assim, não me sinto obrigado a pedir desculpas pela pretensão, mas somente pela maneira estúpida e precipitada em que ela buscou realizar-se.

O homem não pode querer simplesmente desmentir e silenciar as ambições do menino. Diante desta impossibilidade, tudo o que ele pode tentar fazer é conduzir de modo mais “apurado” os seus arrebatamentos juvenis. O amadurecimento verdadeiro não cala o menino, apenas estabelece meios para que ele e o homem possam se entender. É assim na vida. É assim também no trabalho intelectual de uma vida. O que há de criticável nesta pesquisa, como o leitor poderá perceber, é justamente a carência daquele “apuramento” realizado

pelo homem. Contra esta objeção apenas posso invocar a minha inexperiência. O que há nela de louvável, por outro lado, e que talvez não se perceba, é a disposição em deixar falar o menino. Disso eu, quase que secretamente, chego a me orgulhar. Evidentemente, espero que num futuro não muito distante, homem e menino tenham afinal construído os meios de uma conversa mais equilibrada. Por hora, o que está em meu alcance é censurar os excessos simplórios de juventude que não puderam ser “apurados” – ainda que, com regozijo, eu agradeça o fato de ter podido, afinal, cometer este excesso nesta direção, e não na direção contrária. A irritação e a impaciência juvenis, ainda pouco elaboradas, são mais mil vezes mais desculpáveis que a postura burocrática e pseudo-amadurecida do pesquisador que, diante da urgência, apenas interrompe o silêncio de sua fala monótona com os seus próprios bocejos, ou como os bocejos que ele mesmo fez despertar.

Numa apresentação sumária do que vem adiante, digo que procurei organizar o material pesquisado numa tríade histórico-lógica: há, inicialmente, a festa como centralidade de conteúdos precários, limitados e locais – como foram os carnavais de tipo antigo –; a seguir, fundada pela burguesia numa ação verdadeiramente mundial, entra em foco a centralidade urbano-festiva rica, complexa e eventualmente descontrolada dos carnavais do século XIX e começo do século XX; por fim, melancolicamente, em compasso com as amplas transformações do espaço-tempo social, ocorridas na segunda metade do século XX e promovidas pelo novo determinismo do mundo da economia, há o surgimento do pseudocentro carnavalesco.

Onde a festa não conseguiu sustentar-se às custas de sua desfiguração espetacular, ela simplesmente desapareceu. Ainda que os exemplos de deterioração espetacular controlada da festa sejam muitos, sendo certamente mais conhecido entre eles o caso carioca, detemo-nos sobre o caso paulistano.

A despeito da aparência simplesmente evolutiva destas etapas, o modo como elas se relacionam e se movimentam é fundamentalmente dialético. Sobre as limitações da festa particularista de tempos pré-modernos, ergue-se a festa

burguesa, de caráter urbano e acentuadamente universalista. Por um breve momento, sob determinação da nova centralidade urbano-festiva fundada pela burguesia, o qualitativo social, antes ligado à sua condição de particularidade regional e étnica, sintetiza-se diferencialmente e se propaga com um brilho quase universal. Os centros carnavalescos transbordam, cercam-se de sub-centros com os quais estão em relação – tornam-se móveis, múltiplos, ameaçadores.

Mas, no movimento de ascensão da economia como momento social isolado e hegemônico diante de todos os outros momentos, na inversão da balança que, pendendo do valor-de-uso, passa a pender então para o valor-de-troca, a exuberância qualitativa, a exuberância do uso qualitativo, revela-se apenas como um intervalo brilhante, um momento fadado ao desaparecimento. As grandes cidades que haviam retirado das comemorações festivas, numa explosão diferencial, o seu caráter de particularidade localista, logo sucumbem diante da recriação de cisões que não são mais as das antigas fronteiras locais: são a cisões abstratas da nova determinação econômica. O mesmo movimento da abstração econômica que havia cumprido o papel progressista de dissolução dos localismos espaço-temporais e festivos, que havia feito chiar a cascata do tempo histórico, que havia reunido o mundo na festa e na cidade, teve de, simultaneamente, esvaziar abstratamente esse tempo histórico, essa festa e essa cidade. A abstração econômica que havia colocado no horizonte a possibilidade de unificação num patamar superior, que havia chegado mesmo a dar um passo nesta direção, tende, contudo, à uma unilateralidade abstrata que esvazia e fragmenta tudo aquilo que aparentemente havia sido conquistado, que obstrui o caminho e tenta fechar os horizontes. Os antigos valores-de-uso, o uso qualitativo do tempo, do espaço, do corpo e do desejo, se deterioram na ascensão da abstração do valor de troca. O tempo histórico, que mal havia começado a reinar, esvazia-se em irreversibilidade abstrata; a reunião promovida pela festa e pela cidade fragmenta-se em pseudo-centralidade metropolitana. Os sentidos abstratos submetem o uso do corpo. Arma-se a grande operação do espetáculo na tentativa de instrumentalizar o desejo.

À custa de todas as deteriorações e fragmentações promovidas pelo domínio da abstração econômica, no entanto – e paradoxalmente – uma unidade superior foi posta no horizonte como possibilidade. O uso qualitativo diferencial do tempo, do espaço, dos objetos, tem como alavanca para a universalidade, precisamente, o poder homogeneizador da abstração econômica. Antes disso, o uso qualitativo é apenas um uso pobre, restrito, particularista. Sua universalidade implica a deterioração de suas realizações mais limitadas e sua posterior recriação.

É exatamente neste ponto que a festa se encontra atualmente. Deteriorada pela economia e, no entanto, projetada diretamente para o umbral que, uma vez ultrapassado, será testemunha de sua realização máxima, de uma verdadeira explosão festiva de usos qualitativos. Nesse sentido, o pessimismo com que se relatam as negatividades acumuladas não deve isolar-se de uma perspectiva selvagemmente otimista de surgimento de positivities que, por enquanto, apenas se encontram postas de um modo invertido. A confusão e o baralhamento são mesmo característicos dos momentos de crise. Depois de fincadas estes diversos marcos na história da festa – uma centralidade restrita; o surgimento de uma centralidade poderosa, porém efêmera; a deterioração, por fim, em pseudocentralidade – é necessário fixar também uma estaca adiante. A centralidade festiva reencontra-se então – acima e além, inteira, diferencial e vigorosa. O valor-de-uso submeteu novamente o valor-de-troca.

Entre muitos outros sentidos, o exercício mais ou menos constante da escrita nestes últimos meses – assim como o contato mais sistemático, através da leitura, com um punhado de diferentes autores – foi, para mim, verdadeiramente esclarecedor também a respeito disso que se costuma chamar de “estilo pessoal”. Certamente que eu seria capaz de distinguir no texto quais das suas partes me foram, apesar de custosas na elaboração, prazerosamente escritas, e quais outras partes me renderam menos prazer e alguma impaciência – e isso o leitor também percebe. Dos aprendizados desta experiência, um dos mais relevantes foi a confirmação de que o “estilo pessoal”, de fato, não pode ser concebido meramente

como uma afetação calculada ou como um maneirismo de finalidades puramente ornamentais – é uma espécie de determinação subjetiva que seleciona e que enfatiza conteúdos, que se faz sentir na totalidade dos atos tanto quanto nos seus detalhes. Assim, neste balanço de três anos de mestrado – feito em tom confessional e contando, portanto, antecipadamente, com a compreensão do leitor –, devo mencionar a descoberta surpreendente de um certo fatalismo a presidir o meu trabalho: a minha escrita, através de determinados caminhos e não de outros, acabava escoando sempre para os mesmos canais; e, a partir de um momento, o reconhecimento destas constâncias se tornou necessário. Ao mesmo tempo em que, com o exercício, a escrita ia adquirindo suas feições, ela também, por si mesma, parecia exigir o seu reconhecimento.

A satisfação da descoberta, porém, imediatamente foi contrabalançada pelo incômodo de suas implicações. Ora, esta aquisição, se assim posso chamá-la, é fundamentalmente uma aquisição de limites – ou, melhor posto, a aquisição de uma consciência dos limites. E então, na confusão dos rascunhos e das elaborações, deparei-me com uma questão não completamente desconhecida, mas de cujas dimensões eu não havia realmente me dado conta: a dificuldade de um comprometimento mais intenso com tudo aquilo que não me parecesse simplesmente apaixonante de ser lido, investigado, pensado, elaborado e escrito e reescrito.

No trabalho que segue, portanto, o que eu não escrevi de modo apaixonado – e, felizmente, boa parte do texto pode ser enquadrar na categoria do “feito com paixão” – foi feito aos bocejos, contra a preguiça e apesar mesmo de algumas insistentes paralisias, ou então foi simplesmente negligenciado. É a essa amplitude extremada, entre o cuidado minucioso que exercitei em algumas etapas do trabalho e um relativo desleixo com que tratei outras, precisamente, que eu me referia, um pouco acima, ao constatar a necessidade de um maior “apuramento” do texto. O leitor perceberá este desequilíbrio.

Não pretendo, porém, com esta pequena digressão sobre a existência de disposições subjetivas determinantes – passíveis de serem trabalhadas, “apuradas”, é claro, mas ainda assim determinantes – me eximir imaculadamente

das falhas visíveis que este trabalho contém: um olhar mais compreensivo sobre estas falhas pode, de fato, traduzi-las como limitações subjetivas, mas ainda assim não será capaz de suprimi-las. Tentarei me deter sobre três momentos em que o texto perde seu fôlego.

Em primeiro lugar, há nesta pesquisa, no que se relaciona com os desdobramentos históricos do movimento da forma-valor, uma espécie de “deter-se um passo atrás” – isso no preciso sentido de que as dinâmicas críticas mais recentes destes desdobramentos estão ausentes aqui. De fato, ao elevar-se como esfera separada e hegemônica em relação a todos os outros momentos sociais, a economia do valor impôs ao mundo o movimento abstrato e corrosivo de suas categorias. A contradição valor-de-uso / valor-de-troca desdobrou-se em representação-do-valor-de-uso / valor-de-troca; os antigos modos de vida foram, em sua maioria, grandemente perturbados e, em seu lugar, vemos surgir um pastiche abstrato de modo de vida; os níveis mais largamente sociais das representações e do imaginário se convertem em tela espetacular onde a verdadeira vida parece ter se refugiado. Materializada, a ideologia já não precisa falar; multiplicadas, as alienações multiplicam também o seu poder de naturalização – e o que foi vivido dramaticamente como perda e expropriação por uma geração de homens atrás, na geração seguinte, parece ter já adquirido a consistência de uma condição ontológica insuperável. E, no entanto, a hegemonia do valor mercantil não pode se fixar da maneira formalista como, por vezes, o texto parece querer sugerir – e aí está o seu “deter-se um passo atrás”. De algumas décadas para cá, e isso tem sido mais recorrentemente constatável nos estudos de ênfase econômica – assim como em alguns estudos de sociologia do trabalho – não se pode mais querer falar na forma-valor como uma categoria que houvesse estabelecido seu domínio hegemônico com pretensões de longa duração: em bom raciocínio dialético, realizando-se como prática generalizada, a forma valor entra imediatamente em crise e, sob o risco de deterioração social, cobra a superação das atuais relações de propriedade e de produção – ou seja, sua própria superação como categoria socialmente determinante. Na avançada crise do conceito-prática de valor mercantil, porém, a possibilidade de algum

discernimento fica também tremendamente prejudicada já que as categorias sociais todas borram entre si suas fronteiras, baralham-se umas com as outras. No absolutamente dramático, ou mesmo trágico, desta situação, a crítica teórica chega a parecer, por vezes, incapaz de sinalizar algum percurso possível no acirramento concreto da crise.

Assim, por impossibilidade de dar conta de dinâmicas tão recentes, a análise da festa carnavalesca que consegui ensaiar aqui se destaca em um substrato social desenhado de maneira um tanto formalista, como se vivêssemos no reino estabelecido do valor mercantil – e não na sua veloz desagregação. A falsa oposição entre os momentos vividos no tempo pseudocíclico, por exemplo – uma pré-suposição que tive de fixar – já não precisa se sustentar como falsidade na confusão vigente e aberta entre o que é tempo de trabalho e o que é tempo “livre”. A prática da centralidade de poder e das pseudocentralidades, do mesmo modo, tornaram-se ainda mais complexas na precipitação dos processos de abstração do espaço social. Com tudo isso, uma angústia permanente acompanhou a confecção da pesquisa: a sensação de que, mal elaborados encontravam-se alguns materiais e, já há algum tempo, a velocidade abstrata dos processos sociais havia ultrapassado alguns dos pré-supostos que eu havia fixado. Ainda assim, de maneira menos precisa, creio que as elaborações mais gerais a respeito da dialética histórica dos tempos e dos espaços da festa conseguiram manter-se sem prejuízos essenciais.

Devo mencionar como falha importante, em segundo lugar, uma relativa negligência, ao longo de todo o texto, em relação à exposição mais descritiva e mais cuidadosamente detalhada dos conteúdos histórico-concretos da festa carnavalesca – e essa falha torna-se especialmente notável na análise de suas formas mais contemporâneas. É este o desequilíbrio fundamental do texto, creio.

Evidentemente, o simples menosprezo à investigação das práticas festivas concretas não poderia, pelo alcance de seus prejuízos, ser justificado com o simples apelo à determinação de alguma indisposição subjetiva. Ainda que a escrita excessivamente descritiva possa causar bocejos a alguns – e, de fato, a mim, ela os causa – e que o trabalho de gabinete, a princípio, conte com a maior

parte de minhas simpatias, a não observância da necessária relação entre a abstração teórica e a prática concreta seria um erro inadmissível. A consciência desta necessidade foi certamente um importante freio às minhas tendências de pura especulação: apesar das indisposições pessoais, era um trabalho que, de modo imprescindível, deveria ser feito.

Assim, atirei-me sobre trabalhos etnográficos a respeito das escolas de samba e a respeito de seu desfile nos dias carnavalescos. Mais ainda, durante quatro anos – desde o carnaval de 2004 até, há alguns meses atrás, no carnaval deste ano de 2007 – realizei observações *in locu* participando ativamente dos desfiles. E, nesses anos, não apenas fui “desfilante”, mas também espectador nas arquibancadas do sambódromo, espectador televisivo e mesmo freqüentador dos ensaios de uma bem conhecida escola de samba paulistana. Para a tranquilidade deste pesquisador – que temeu sinceramente, ao não conseguir abandonar as prerrogativas do olhar analítico, deixar escapar o sentido íntimo que o desfile tem para o folião – também a ele ocorreu o encantamento da escola de samba e da avenida. Por um momento, o papel de folião dilatou-se a ponto de fazer quase desaparecer o olhar analítico, e então a análise das impressões teve de vir depois – depois de superada a ressaca pelos excessos etílicos –, quase como numa análise terapêutica, quando é preciso mobilizar trabalhosamente a memória. Assim foi principalmente o carnaval de 2006, em que uma única noite de desfile invalidou quaisquer outras atividades ao longo do que me restava do feriado. Nos carnavais anteriores, assim como no carnaval posterior, folião e pesquisador puderam se alternar de modo que a entrega à festa fosse um pouco menos arrebatada. Na impossibilidade de uma síntese dos papéis de folião e de observador, já que o que a festa cobra é justamente o abandono do olhar analítico e a entrega às representações que estão sendo ritualizadas ali, tive de promover entre um e outro uma tentativa de revezamento – num mesmo carnaval ou entre carnavais diferentes. Obviamente que, neste revezamento, e apesar de meus temores de falta de entrega, o esforço maior foi mesmo o de manter o pesquisador: o poder sugestivo do ritual é bastante grande e, em caso de desleixo, era mesmo o folião que se encarregava de aproveitar a noite.

Desse modo, ainda que a descrição da prática carnavalesca dos desfiles das escolas de samba não esteja presente nesta exposição com todo o detalhe informativo que ela deveria ter num trabalho etnográfico, por exemplo, devo dizer que me pus à disposição, como pesquisador, a todos os seus atravessamentos. E, de fato, estes atravessamentos foram sentidos e ditaram importantes reformulações e sugestões – a conclusão do trabalho, afinal, ainda que aparente algo de teoria descarnada, não teria sido a mesma sem a experiência vivida nos ensaios e nos desfiles de carnaval.

Em terceiro lugar, afinal, devo mencionar minha total falta de intimidade, até o início desta pesquisa, com toda espécie de festejo carnavalesco. Não chego a pensar, porém, que esta ausência de antecedentes foliões me deva ser imputada peremptoriamente como falha. De fato, e contrariamente, durante quase todo o tempo da pesquisa, eu tendi mesmo a pensar o meu não-compromisso institucional com o planejamento da festa, em qualquer de seus níveis, como um favorável desimpedimento que me permitiria, quando necessário, lançar mão de muitas hipóteses, inclusive das menos agradáveis. Creio agora, contudo, que o pesquisador honesto, mesmo que atrelado de modo intenso às instituições da festa, não estaria *a priori* mais impedido que eu na formulação das questões mais desconfortantes – penso apenas que, pela peculiaridade de sua posição, sua dificuldade maior estaria na dolorosa necessidade de se realizar um acerto de contas com tudo o que vinha sendo naturalizado anteriormente como prática.

De meu lado, como forasteiro, se não padeci de grandes dramas interiores ao questionar a prática festiva em suas categorias mais amplas, tenho, no entanto, a impressão incômoda de que meu período de aprendizado carnavalesco não foi suficiente para o surgimento de um conhecimento, de fato, íntimo – e aí está a minha desvantagem em relação ao pesquisador hipotético que houvesse nascido e se criado na escola de samba, entre sambistas e foliões. A essa relativa inexperiência atribuo o exagero ou a má colocação de certas ênfases: exemplarmente, a atenção cuidadosa que dediquei à dissecação dos aspectos mais espetaculares da comemoração carnavalesca, de um lado, e a dificuldade em perceber e apontar as permanências – ou resíduos – mais acentuadamente

festivos, de outro. Não deixei, é claro, de notar a grande diferença de sentido entre a troça, a dança e o canto no ônibus que, deixando a escola de samba, dirigia-se para o sambódromo na esperada noite da apresentação, e esse mesmo canto, e essa mesma dança, quando entoados e sacudidos ali, ao longo do desfile. Do mesmo modo, na quadra da escola de samba, numa única noite, estes diferentes momentos normalmente se alternavam. Tenho a impressão, contudo, que uma rotina de aspectos muito mais festivos me escapou simplesmente pelo seu caráter mesmo de imprevisto e de não-oficialidade. Certamente que o meu convívio, na escola de samba, baseado na oficialidade – a frequência aos ensaios semanais ordinários e a presença em algumas confraternizações especiais –, deixou escapar, necessariamente, algo de essencial, festivo e não oficial.

O poder latente dos resíduos festivos – de um carnaval espontaneamente não-oficial ou contra-oficial –, que eu, amparando-me em minha falta de intimidade carnavalesca, devo ter subestimado com alguma displicência ao longo da pesquisa, apareceu-me, porém, de modo brutal e explícito, justamente nas páginas do noticiário policial. Ocorreu que, aqui mesmo na cidade de São Paulo, neste carnaval de meses atrás, alguns policiais tivessem sido chamados a apartar uma “confusão” que tomava as ruas da favela São Remo. Ora, tratava-se, para meu espanto, de uma aparição daquele velho carnaval do xinga, molha e suja que, já no século XIX, quando da implantação dos festejos burgueses, havia ouvido e ignorado solenemente a leitura de sua sentença de morte. Era o insistente “entrudo a botar as manguinhas de fora”. A minha surpresa diante da aparição do “entrudo”, porém, foi ofuscada pela resposta da polícia, que foi ainda mais surpreendente. Um dos policiais enviados ao local, surpreendendo os moradores da favela São Remo entregues ao desbragamento do arremesso de ovos e comida, atira diversas vezes para o alto. Numa sacada, imediatamente acima do atirador, uma jovem que se divertia com a brincadeira é alvejada e morta.

A resposta policial ao “entrudo” da favela São Remo não foi apenas brutal: um de seus sentidos é também histórico-lógico. Vamos a ele a partir de agora.

PRIMEIRA PARTE

Representações

“Será que isso é pão, vinho, um tomate, um ovo, uma casa, uma cidade? Decerto não, porque um encadeamento de transformações internas a curto prazo economicamente útil para os que detém os meios de produção, conservou-lhes o nome e boa parte da aparência, mas retirou seu gosto e conteúdo. Garantem, porém, que os diversos bens consumíveis correspondem indiscutivelmente às designações tradicionais e apresentam como prova o fato de não existir nada além disso e, portanto, nenhuma possibilidade de comparação. Como se conseguiu fazer com que poucas pessoas saibam descobrir os autênticos onde estes ainda existem, o falso pode substituir legalmente o nome do verdadeiro que se extinguiu. E o mesmo princípio que rege o alimento ou o hábitat do povo se estende a todos os domínios, até os livros ou às últimas aparências de debate democrático que se lhe quer mostrar.”

[Guy Debord]

1. Uso (e representação do uso) dos objetos.

Em suas pobres elaborações ideológicas de *sentido*, o capitalismo costuma referir-se a si mesmo – especialmente através dos discursos diretamente publicitários, mas também através de discursos provenientes de outros lugares sociais (tão publicitários quanto os anteriores, só que de maneira dissimulada) – como o único modo de produção que, a despeito de todas as suas contradições, foi e é *capaz de responder maciçamente a necessidades humanas diversas*. Apesar da fragilidade de sua argumentação histórica, este discurso ideológico, talvez por um excesso de precauções da dominação vigente, é repetido à exaustão. (Pode-se, afinal, cogitar a hipótese de um excesso de precaução, pois, de fato, um modo de produção que, ao falar do mundo, conseguiu efetivamente moldá-lo à sua fala, poderia simplesmente calar-se e dispensar estes cuidados de legitimação como um luxo desnecessário.) De qualquer modo, indispensável ou não, estas elaborações conduzem exemplarmente ao conceito de ideologia: discurso parcialmente correto que, no entanto, se quer aceito como verdade integral.

Retomando com cuidado a declaração, normalmente insuspeita, de que *no modo de produção capitalista necessidades humanas são realmente satisfeitas*, detemo-nos sobre algumas questões. Pode-se realmente conceber o “consumidor” como aquele que satisfaz constantemente suas necessidades? Aquele para quem as respostas às necessidades são meios de um autêntico aperfeiçoamento da vida e do desejo? Mais ainda, o “consumidor” é realmente condição ontológica do Ser, origem e destino insuperável dos homens? Ou o “consumidor” é simplesmente o homem formado (deformado) pelo atual modo de produção – que o projeta acima, além e aquém da história?

1.1. Em direção ao grau zero.

Surgida com o aprofundamento e complexificação da divisão social do trabalho, que determinou o fim da comunidade primitiva, a *antiga sociedade estamental* – para além de sua função economicamente estruturadora – *definia também os*

diferentes modos de realização humana segundo um ordenamento ontológico. A desagregação desta estrutura, ao longo da emergência do capitalismo, apesar de contínua e efetiva, não chegou a atingir o limite extremo de sua extinção. De fato, foram muitas as conciliações estabelecidas na passagem de um modo de produção a outro, e isso a tal ponto que chega a ser difícil, ou mesmo impossível, constatar em algum momento, por exemplo, a existência concreta de classes sociais puras, isto é, classes que não resvalam minimamente ainda por dinâmicas de estamentos. Esta persistência do passado, longa e intransigente, não deve, entretanto, ser entendida como um dado fenomênico que a abstração analítica, ao alçar vôo para as alturas lógicas, fatalmente deve tornar dispensável. Há nesta continuidade algo de determinante que é revelado: *a abstração das qualidades e das finalidades pela absolutização das quantidades e das mediações, inversão definidora do modo de produção capitalista, não pode jamais atingir concretamente o seu limite lógico.*

A título de exploração especulativa, consideremos, como na física termodinâmica, a existência de um *zero absoluto*. Se, no caso da física, trabalha-se com a projeção teórica de um estado de completa ausência de calor da matéria, no que se relaciona com as inversões promovidas pelo capitalismo – que houvesse então atingido seu paroxismo –, pode-se imaginar como hipótese extrema *a inteira desrealização humana sob este modo de produção*. Diante desse exagero de imaginação concretamente impossível – antes a catástrofe social que este desfecho –, torna-se compreensível a permanência insistente, na vida social, destes *fragmentos de modos de vida superados*: mesmo que em estado meramente residual, *são eles que continuam a totalizar as possibilidades de realização humana fornecendo substância, ou seja, qualidades, e constituindo razões, ou seja, finalidades*; são a concessão necessária em humanidade para a propagação de um modo de produção profundamente anti-humano. Não é a menor de suas irracionalidades o fato de que, *para permanecer subsistindo, este modo de produção não pode tornar-se puro e exclusivo, não pode realizar sua lógica de maneira integral, conseqüente e intolerante* – é mesmo sua contradição central. Ao atingir seu estágio histórico-evolutivo mais destilado, o modo de

produção capitalista já não é porque, antes, destruiu-se a si mesmo. Sua realização integral identifica-se integralmente com sua negação.

Insistindo ainda na metáfora utilizada, estes fragmentos de antigos modos de vida são o calor mínimo necessário para além do qual não existem mais condições empíricas possíveis. Há, entretanto, uma diferença fundamental que invalida uma comparação perfeita: se em física termodinâmica o *zero absoluto* é um instrumento abstrato de trabalho teórico – impossível de ser atingido concretamente de qualquer maneira e que, para além disso, não se busca mesmo atingir –, para a lógica capitalista, contrariamente, *o zero absoluto – a negação abstrata de qualquer modo de vida – é o alvo sinalizado de uma tendência destruidora (e auto-destruidora) que se move de maneira prática – o que significa que estes fragmentos são cada vez mais reduzidos.*

Detendo-se neste movimento em direção ao *zero absoluto*, há nele, no que se relaciona com os modos de vida, um ponto de inflexão. Um momento indistinto do século XX tão importante quanto difícil de se fixar. Mais fácil concebê-lo de maneira lógica que em escala minuciosamente cronológica. Uma ruptura decisiva e, ao mesmo tempo singularmente discreta na aparência – algo como um divisor de águas entre duas bacias que, sem que se perceba, cruzamos ao caminhar. Uma ruptura entre outras – uma elevação que, perdida entre muitas elevações semelhantes, é, no entanto, o corte na hidrografia de uma região. Certo é que, a partir deste ponto, *reduzidos como foram os fragmentos do passado – constantemente corroídos por seguidas ondas de modernização –, se eles ainda existem, são cada vez menos capazes de desempenhar qualquer função socialmente relevante.* A linha entre as duas bacias foi cruzada. O modo de produção, poder-se-ia dizer com esperança, finalmente encontrará seu limite subjetivo: esgotam-lhe rapidamente aquelas reservas de qualidades e de finalidades que têm permitido sua subsistência. Aproxima-se perigosamente de sua absolutização, terá então de definhar.

Sua manutenção, porém, não sofre qualquer abalo. Aliás, será preciso esperar até as últimas décadas do século para, somente então, e especialmente entre os mais velhos, encontrar generalizada a sensação de que algo deve ter

acontecido – e, não raro, o que esta sensação sugere é que alguma coisa foi tomada subitamente, de assalto. “A vaga impressão de que se trata de uma espécie de invasão rápida, que obriga as pessoas a adotarem um gênero de vida muito diferente, já está bem difundida; mas isso é visto como uma inexplicável modificação climática ou natural, modificação diante da qual a ignorância sabe apenas que não tem nada a dizer” (Debord, 1997: 169)³. Mesmo entre aqueles que, ao redor do ponto de inflexão, tentaram sustentar um olhar crítico, as dificuldades foram grandes. “O ‘processo’ passou por cima de muitos como as ondas de um mar agitado passam sobre os banhistas, numa praia muito inclinada. Alguns emergiram. Essa imagem faz parte da escrita metafórica, mas não é falsa. Aqueles que se mantiveram acima da superfície conseguiram acompanhar a onda, embora se sentissem às vezes engolidos pelo vagalhão, quase afogados” (Lefebvre, 1991b: 49) Como compreender o que aconteceu? “Quais ideologias, quais ‘valores’, quais sistemas parciais de significações se esfacelaram durante este período, invisivelmente, quase insensivelmente, por definhamento, por abandono?” (Idem: 50)⁴.

1.2. O domínio da economia do valor em dois momentos.

Antes, porém, que estes fragmentos do passado tivessem chegado a um estado limite, uma outra inflexão já se realizava: nas condições fortemente industriais do século XIX, o valor mercantil – que havia se formado como “agente” subordinado

³ A tradução para o português de “A Sociedade do Espetáculo” – disponível no mercado editorial brasileiro pela Editora Contraponto – inclui também, além de um prefácio escrito pelo autor, uma outra obra intitulada “Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo”. Ainda que o estilo trabalhado e epigramático de Debord permaneça nos “Comentários” – publicados vinte anos depois de “A Sociedade do Espetáculo”, que é de novembro de 1967 –, neste novo livro, ao invés de aforismos, encontramos a escrita dividida em pequenos capítulos. Reunidas como foram estas duas obras, concebidas de modo organicamente diverso – mais o costume de se dirigir ao texto de “A Sociedade do Espetáculo” pelo número do aforismo que se quer considerar – isso faz com que, em nosso próprio texto, sejam utilizados dois tipos diferentes de notação conforme a obra utilizada: para os “Comentários” haverá apenas a indicação do número da página, enquanto que, para a “Sociedade”, a indicação se fará pelo número do aforismo (§).

⁴ Lefebvre localiza historicamente esta inflexão na segunda metade do século XX. “Entre 1950 e 1960 se diluem (lentamente ao correr dos dias – com uma extraordinária velocidade em escala histórica) a forma de consciência e a ideologia proveniente da produção, da criação, do humanismo ligado à noção de obra” (idem, 47).

ao valor-de-uso – deixava progressivamente de combater em nome do valor-de-uso para, assumindo feições de tirano, “guerrear por conta própria”. De maneira sintética:

“O valor de troca só pôde se formar como agente do valor de uso, mas as armas de sua vitória criaram as condições de sua dominação autônoma. Ao mobilizar todo uso humano e ao assumir o monopólio de sua satisfação, ele conseguiu *dirigir o uso*. O processo de troca identificou-se com os usos possíveis, os sujeitou. O valor de troca, *condottiere* do valor de uso, acaba guerreando por conta própria” (Debord, 1997: § 47: grifo do autor).

Ao longo do estabelecimento do pesado industrialismo do século XIX, o *movimento ascensional da economia – que se constitui cada vez mais como esfera autônoma e hegemônica diante de todos os outros momentos da sociedade – começa a desenrolar-se mais fortemente*. Diante deste crescente poder do valor mercantil, a relação de uso qualitativo dos objetos – que havia, até então, comandado os movimentos de uma economia não-autonomizada – torna-se ela própria submetida e não é mais o pólo dominante da forma-mercadoria. A balança se inverteu. O uso qualitativo das coisas, nestas novas condições – suportando todo o peso das abstrações econômicas que agem entre si e sobre seus ombros – inicia sua rota decrescente. É o início de uma constante do capitalismo: a *baixa tendencial do valor de uso* de que fala Debord (1997: § 47). Até um ponto, no entanto, este movimento se processa sutilmente.

Depois dele, porém, num verdadeiro salto – com as sucessivas vitórias da economia em suas guerras de conquista dos territórios da vida cotidiana – *aquele antigo uso qualitativo converte-se de maneira súbita em mera representação de uso das coisas, e o que segue persistindo dele é apenas o resíduo que escapa a esta operação*. Exatamente, portanto, naquele momento em que as reservas sociais de qualidades e finalidades aproximavam-se perigosamente do esgotamento completo, *o modo de produção, empurrando mais para baixo na escala o zero extremo da realização subjetiva, enxerta aí uma espécie de arremedo de modo de vida e, desta maneira, consegue para si uma sobrevivida artificial*.

De um plano lógico-abstrato, este segundo ato do movimento histórico de ascensão do valor resolve-se por um desdobramento da contradição inicial. Assim,

a contradição elementar entre valor-de-troca e valor-de-uso – que, afinal, punha limites à pretensão de domínio autônomo do valor mercantil – desdobra-se na contradição mais abstrata entre valor-de-troca e a *representação de um valor-de-uso* – ou seja, um dos termos contamina o outro deteriorando fortemente a relação de contradição entre eles. A fantasmagoria do valor espalha-se também pelo uso.

Num outro plano, este desdobramento significa, concretamente, que *toda uma regulamentação sócio-cultural do emprego dos objetos ao longo da vida foi condenada e deve ser progressivamente corroída até sua abolição*. Esta regulamentação – estruturadora daqueles modos de vida que tiveram de se sedimentar num mundo de acentuada alienação natural e quase-democrática carência material – é que vinha atribuindo qualidades às coisas, tempos, espaços e mesmo aos homens; e isso segundo uma finalidade, um modo – mesmo que ilusório –, de realização subjetiva compartilhada socialmente. Sua manutenção, prolongando-se dentro do modo de produção capitalista, resulta em evidentes dificuldades para a acumulação ao manter, de um ponto de vista subjetivo, uma espécie de consistência interna, uma inelasticidade resistente e pouco disposta às intrusões mercantis. Esta é toda a riqueza que se esconde atrás de um conceito que, à primeira vista, parece muito simples de se explicar – o *uso*.

1.3. Primeira trapaça do valor mercantil: a realização isolada de atentados.

Para a prática econômica daquele primeiro estágio de domínio do valor mercantil, isso por um longo período, o problema de se superar a regulamentação do uso quase não era visível. Poderíamos mesmo argumentar que, ao invés de ensaiar ou empreender pequenas tentativas de superação deste ordenamento, a produção maciça de trabalhadores urbanos em condição de absoluta miséria havia conseguido, justamente, instalá-los numa espécie de *aquém-uso*. A relação de uso, portanto, somente poderia tornar-se uma questão – um entrave para os constantes incrementos de produção industrial – num ambiente onde as satisfações materiais mínimas são generalizadas, e não na miséria absoluta que

se havia inventado. Teríamos então de aguardar, para iniciar esta análise, o começo do século XX, quando finalmente aquele mecanismo de acumulação capitalista baseado na espoliação direta e um tanto rudimentar das famílias operárias, de alavanca para a acumulação do capital, passa a ser considerado, de maneira aberta, um entrave; quando serão desenvolvidas novas técnicas de produção em massa; quando serão experimentados novos tipos de organização do trabalho dentro das fábricas.

E, no entanto, para além da miséria simples e brutal impingida às famílias operárias – que certamente não poderia ser considerada uma superação da regulamentação dos usos, mas apenas sua dilapidação, sua asfixia – algo de novo começa a se processar. Engels (1985), ao longo de muitas páginas, denuncia detalhadamente como, na Grã-Bretanha do século XIX, o costume de se enganar compradores, sabotando e falsificando as mercadorias, havia se generalizado a ponto de ser prática compartilhada tanto entre padeiros, açougueiros e merceeiros mais ou menos miseráveis, quanto entre grandes comerciantes e ricos industriais. Casos de dilatação artificial do volume de alimentos por acréscimo de outros materiais, fabricação de roupas “feitas apenas para se vender, não para serem usadas”, construção de residências operárias de aluguel que se depreciam em poucos anos de habitação – estes e muitos outros embustes – são minuciosamente relatados.

É evidente que não se pode atribuir a existência desta ou daquela trapaça exclusivamente ao surgimento histórico do capitalismo. Se a Idade Média não nos legou um relatório semelhante ao de Engels, são, entretanto, passíveis de consulta algumas outras fontes – leis escritas, sermões religiosos, textos literários e dramáticos – que revelam a desconfiança que sempre se cultivou em relação aos mercadores de feira e comerciantes em geral. Nenhuma das adulterações, porém, que esses negociantes pudessem efetivamente cometer em suas balanças ou mercadorias, nada disso se assemelha com as descrições do jovem alemão em visita à Inglaterra – *ali a trapaça havia alcançado o status de uma lei social*.

“Posso acrescentar que, devido à falsificação geral do tabaco, vários fornecedores de Manchester, entre os mais considerados, declararam publicamente no verão passado que dadas estas falsificações generalizadas *nenhuma firma poderia*

manter-se sem elas e que nenhum cigarro, cujo preço seja inferior a três pence, contém tabaco puro. Claro que não se limitam às fraudes com produtos alimentares e poderia citar mais uma dúzia delas, entre outras a prática infame que consiste em misturar giz ou gesso à farinha. Fazem-se fraudes com todos os artigos, esticam a flanela, as meias, etc. para as fazerem parecer maiores e elas encolhem com a primeira lavagem; um corte de fazenda estreita é vendido por um corte de mais polegada e meia ou três polegadas, a louça está coberta com um esmalte tão fino que praticamente não é esmaltada e lasca facilmente, e mais cem ignomínias” (Engels, 1985: 84, grifo meu).

Pela sensibilidade crítica que atravessa toda sua investigação, o texto do jovem Engels não apenas impressionou Marx – na época, um outro jovem impaciente com os laivos obscuros e quase místicos da filosofia alemã – como se tornou um importante ponto de partida para se pensar historicamente a transformação dos modos de vida. Nesta obra, publicada pela primeira vez em 1845, a crítica à nova sociedade industrial teve a grandiosidade de não se deter apenas à brutal extração de força-de-trabalho realizada sob o teto da fábrica. Foi além, em busca do homem inteiro. Mais ainda, não se deteve na constatação correta, mas distante, da miséria material operária – vivida como impossibilidade de se reunir, com a soma dos salários de toda a família, o número de bens indispensáveis à sua reprodução. *Engels teve o cuidado de esmiuçar, entre estes bens que, de qualquer modo, ainda se conseguia reunir, o rápido esvaecimento de suas qualidades.*

Evidentemente que aquele industrialismo, ainda que tivesse caminhado a largos passos em direção à asfixia, entre o grande proletariado urbano-industrial, das antigas relações de uso, não poderia efetivá-la. Seria o mesmo que condenar à morte por inanição toda uma classe produtiva. Mas, trapaceando com o mínimo indispensável à reprodução daquelas famílias – diminuindo calculadamente a duração dos objetos utilizados na vida cotidiana, modificando sua natureza – já se tateava por alguma resposta à necessidade de, constantemente, aumentar o lucro dos negócios. Foi o primeiro golpe desferido contra o entrave que, afinal, consistiam as regulamentações do uso – uma prática certamente rudimentar, como uma espécie de primitiva estratégia anarquista, baseada na realização tática de atentados contra os valores-de-uso individualmente considerados. Foi possível que se agisse dessa maneira porque, na contradição da forma-mercadoria – valor-

de-uso versus valor-de-troca –, a balança já se havia invertido a favor do segundo termo. *No entanto, apesar de já submetido, o valor-de-uso, nesta etapa, ainda não havia se tornado mera representação – processo realmente efetivo de superação da relação de uso que, invertendo a necessidade de se pauperizar largamente toda a classe trabalhadora pela subtração absoluta dos objetos de uso cotidiano e manutenção da vida, passa a realizar-se justamente em meio à promoção da profusão material (e de imagens).*

1.4. Segunda trapaça: a funcionalização mercantil da negatividade comunitária.

Mesmo antes, por ocasião dos primeiros processos de formação da classe operária, as condições para a superação da regulamentação social do uso já se preparavam. *A acumulação primitiva – que, ao contrário do que possa sugerir esta expressão consagrada, não foi apenas uma, mas um processo que repetidamente reafirma-se até hoje – não tinha apenas convertido, pela expropriação violenta de seus meios e condições materiais de produção, o trabalhador camponês em proletário. Ao iniciar o processo de liberação histórica do indivíduo dos estreitos laços comunitários que o barravam, a acumulação primitiva já sinaliza a possibilidade do “consumidor” – aquele que está despido das regulamentações sociais de uso dos objetos. Isso na medida em que, iniciando o trabalho de demolição de seus antigos modos comunitários de vida, retira também deste indivíduo em formação, compassadamente, os modos socialmente estabelecidos que ele dispunha para avaliar o mundo e realizar-se subjetivamente nele – obviamente, sem pôr nada no lugar. Todo o drama das subjetividades que se seguirá nos séculos posteriores, mais acirradamente no século XX, desenvolve-se na contradição fundamental do avanço de uma socialização ampla, cosmopolita, libertadora do indivíduo e de suas potencialidades que, no entanto, realiza-se não apenas contra as limitações da antiga socialização comunitária – contra seu localismo, aquele amor exclusivo ao solo, contra a asfixia das relações unicamente fundamentadas na imediaticidade, os paternalismos e autoritarismos*

sentimentais –, mas também contra as possibilidades de realização subjetiva que, nos modos de vida forjados anteriormente, eram socialmente definidas. *Na dialética de liberação do indivíduo, às estreitezas concretas, locais e pessoais, apenas se contrapõem as novas estreitezas, de caráter mais abstrato, da socialização pelo valor mercantil. Tudo o que está além, ou melhor, tudo o que esteve aquém da mercadoria, passa a ser vivido como negatividade.*

O que se abre, por enquanto – se consideramos os processos de acumulação do século XVIII –, é somente uma pequena falha, já que, a esta altura do desenvolvimento capitalista, só se está começando a corroer um imenso bloco de passado que, por algum tempo ainda, resistirá com tenacidade. Mas só por algum tempo. A cada passo em que avança a socialização pelo valor já não se trata mais de uma pequena falha apenas, e sim de uma outra, cada vez maior. Até que, já no século XX, a presença cada vez mais determinante do valor mercantil como mediação das relações sociais, ao desarticular velozmente o imediatismo insistente das relações definidoras do antigo campesinato – assim como das vizinhanças urbanas –, decompõe o substrato social dos antigos modos de vida, precipitando-os para a destruição. De falha em falha, acaba-se por cavar uma negatividade inteira.

Num mesmo ato, transformados os modos de vida em fragmentos quase incapazes, a reprodução do valor libera-se de um freio – com o naufrágio das antigas regulamentações sociais do uso dos objetos – ao mesmo tempo em que ganha um forte impulso – *com a emergência, como necessidades manipuláveis, de toda negatividade comunitária do indivíduo “liberado” pelo capitalismo.* De maneira ainda mais precisa, este ato, longe de irromper-se de uma única vez, como se depreende do que foi dito, repete-se em movimento progressivo: a socialização pelo valor, ao deslocar uma parcela dos antigos modos de vida, libera-se de um freio (as regulamentações do uso) abrindo, no mesmo ato, um vazio (a negatividade do processo) – vazio que (transformado em necessidade manipulável) é ocupado por novas mediações abstratas (em novas relações de produção e consumo); a socialização pelo valor, então acrescida pelo espaço recém ocupado, desloca mais uma parcela dos antigos modos, libera-se de mais

um freio ao mesmo tempo em que abre mais um vazio – vazio que é, por sua vez, novamente ocupado; novo acréscimo em mediações abstratas, novo impulso para a socialização pelo valor, que destrói e se acrescenta... assim, tendencialmente, até a ocupação total, ou o *grau zero*.

Tornar funcional, para os ciclos de reprodução acrescida do valor, a negatividade comunitária que o próprio valor promove – esta é a originalidade desta segunda fase, dita espetacular, de domínio da economia. É uma ciranda tautológica de movimento expansivo. E cada novo giro desta ciranda só é possível pela bem-sucedida promoção de um erro, ou melhor, de uma nova trapaça: a suposição de que a negatividade comunitária da nova socialização – ou, mais simplesmente, a *separação* –, emergindo como necessidade inteira e imprescindível de encontro, ao ser esquadrihada pelos técnicos subalternos da mercadoria, pode ser decomposta em pseudonecessidades elementares passíveis de serem respondidas por um conjunto de mercadorias ou, de maneira ainda menos realista, por uma única mercadoria. Obviamente, a mentira particular da mercadoria eleita como resposta suficiente não pode sustentar-se por muito tempo – mas até que o seu desmentido se torne evidente, de um lado, seu estoque, ou boa parte dele, já se realizou no mercado, e de outro, e as necessidades que ela enganou, se não têm mais a mesma dimensão, é porque se ampliaram: a denúncia desta mercadoria específica apenas alimenta expectativas em relação às propriedades da próxima mercadoria a ser colocada na berlinda – o erro fundamental permanece, assim como a expansão dos ciclos de valorização que ele sustenta.

“Cada produto específico, que deve representar a esperança de um atalho fulgurante para enfim aceder à terra prometida do consumo total, é apresentado cerimoniosamente como a singularidade decisiva. Mas, como no caso da propagação instantânea da moda de nomes aparentemente aristocráticos que vão ser dados a quase todos indivíduos de uma faixa etária, o objeto do qual se espera um poder singular só pode ser oferecido à devoção da massa porque foi feito em número de exemplares suficientemente grande para ser consumido de modo maciço. O caráter prestigioso desse produto decorre apenas do fato de ele ter sido colocado por um momento no centro da vida social como o mistério revelado da finalidade da produção. O objeto que era prestigioso no espetáculo torna-se vulgar na hora em que entra na casa desse consumidor, ao mesmo tempo que na casa de todos os outros. Revela tarde demais sua pobreza essencial, que vem naturalmente da miséria de sua produção. Mas já aparece um outro objeto que

traz a justificativa do sistema e a exigência de se reconhecido” (Debord, 1997: § 69).

Voilà, um indivíduo que é agora sempre mais ausência. “Mas, se a sobrevivência consumível é algo que deve aumentar sempre, é porque ela não pára de conter em si a privação. Se não há nada além da sobrevivência ampliada, nada que possa frear seu crescimento, é porque essa sobrevivência não se situa além da privação; é a privação tornada mais rica.” (Idem: § 44) Neste indivíduo, a antiga inelasticidade para a aquisição de mercadorias, regulada que estava pelo uso, foi, portanto, rompida. “Ondas de entusiasmo por determinado produto, apoiado e lançado por todos os meios de comunicação, propagam-se com grande rapidez. Um estilo de roupa surge de um filme; uma revista lança lugares da moda, que por sua vez lançam as mais variadas promoções.” (Idem: § 67) *O consumo, mera representação do uso, é a resposta ilusória, ao mesmo tempo que uma incitação, a necessidades reais não atendidas.* Já não é mais necessário sabotar a vida útil das mercadorias individualmente consideradas – ainda que este expediente não tenha sido completamente abandonado – porque o que se conseguiu foi a sabotagem da própria relação de uso dos objetos. Agora, mesmo que suas propriedades de uso estejam ainda intocadas – ou aquilo que ao menos se alardeou como uma propriedade de uso – estes objetos já podem ser descartados.

2. Uso (e representação do uso) do tempo.

O conceito “uso” que se tenta apreender aqui, conforme as primeiras aproximações do capítulo anterior, tem alcance distinto daquela acepção que, no senso-comum, normalmente corresponde a esta palavra. Assim, é possível – para além disso, é mesmo a norma – que o uso dos objetos que nos cercam diariamente, dos objetos que cristalizam o vivido em “cotidiano”, não corresponda de fato a nenhum “uso” autêntico, mas sim ao seu avesso. “Uso” no sentido empregado corresponde a *apropriação*: atividade do homem que, inescapavelmente relacionado com outros homens, empreende constantemente a busca de satisfações para as suas necessidades, arrancando-as ao mundo. Nesta atividade, modifica-se a si e ao mundo. “Repressão”, assim como “coação”, “coerção”, “constrangimento”, num sentido preciso, é exatamente o conceito que se opõe ao “uso”. Esta precisão de sentido é a necessária referência ao amplo processo histórico de *alienação*. Não pode haver “uso” se a atividade humana, extraviando-se de si mesma, se erige em potência exterior – há sim, neste processo, um estabelecimento contínuo e denso de “repressões”.

Como “representação do uso”, a “repressão” sofisticou-se: deixa de se apresentar diretamente como aquilo que é – como manifestação concreta e dolorosa do descompasso entre o homem e o mundo que ele cria – e, afetando-se como “uso”, passa a acenar com a possibilidade de unificação. Sob a representação, entretanto, só o que se promove é uma dilaceração ainda mais pronunciada. É preciso então que, denunciada pela crítica, a “representação do uso” seja obrigada a confessar abertamente a sua verdade: não passa de um “pseudo-uso” repressivo.

Ora, se a relação de “uso” que o homem mantém com os objetos mais imediatos de sua vida diária foi turvada pelas “repressões” – e então, ao invés de gastar, no uso, os objetos, o homem passa a ser gasto repressivamente pelo objeto-mercadoria – é de se desconfiar que sua própria experiência no tempo-espaço, amplamente considerada, tenha sido alterada. Como é vivido o tempo irreversível que se liberou da antiga ciclicidade? É, de fato, um tempo histórico

onde o homem se realiza? Ou é o tempo que pesa sobre os ombros do homem? É o tempo da realização autêntica das satisfações? Ou é o tempo do embrutecimento?

2.1. Hierarquia e história, ciclicidade e irreversibilidade: um breve olhar sobre Mikhail Bakhtin e Guy Debord.

Conforme Bakhtin (1987), na cosmologia medieval, os valores se distribuía em correspondência com uma gradação espacial entre o alto e o baixo, o superior e o inferior. Todo movimento importante era compreendido e representado unicamente como um movimento para o baixo ou para o alto, como um *movimento vertical*. Dessa forma, neste sistema de avaliações, o melhor era o superior – aquilo que estava acima, mais perto do “motor imóvel” do universo, mais perto, portanto, da perfeição – e o mau era o inferior – aquilo que estava abaixo, comprometido em sua qualidade pela não permanência, pelo movimento de transformação das coisas terrestres. Neste quadro, o *movimento horizontal* não tinha nenhuma importância, não mudava em nada a situação de valor do objeto – se não o aviltava, tampouco o enobrecia –, era compreendido como um caminhar sem sair do lugar, um movimento insensato num círculo sem saída:

“O movimento hierárquico vertical determinava, por sua vez, a atitude em relação ao tempo, concebido e representado como uma horizontal. Por isso, a hierarquia era figurada como extratemporal. O tempo não tinha nenhuma importância essencial para o impulso hierárquico. Ainda, a idéia do progresso no tempo, do movimento para a frente no tempo, não existia. Era possível regenerar-se instantaneamente nas esferas superiores, e a garrafa de Maomé não tinha tempo de revirar-se. O escatologismo da concepção medieval do mundo desprezava também o tempo” (Bakhtin, 1987: 352).

No Renascimento, o quadro hierárquico do mundo desagregou-se. O alto e o baixo deixam de ser absolutos; a ênfase desloca-se para as noções de frente e trás, passado e futuro. Todas as coisas do mundo – desde os astros até os elementos – abandonaram seu antigo lugar na hierarquia do universo e dirigiram-se para a *superfície horizontal única do mundo em estado de devir*. Os critérios de apreciação transformaram-se: aquele impulso da alma individual sobre a vertical

extratemporal até às esferas superiores, movimento ideal e ideal de movimento, desmoraliza-se. O movimento de toda a humanidade para frente, na horizontal do tempo histórico, é a nova referência. “Uma vez terminada a sua obra, a alma individual envelhece e morre ao mesmo tempo que o corpo individual, *mas o corpo do povo e da humanidade, fecundado pelos mortos, renova-se perpetuamente e avança inflexivelmente no caminho do aperfeiçoamento histórico*” (Idem: 353, grifo meu).

Conduzida pelos pensadores renascentistas, esta irrupção desagregadora do tempo histórico na cosmologia medieval não poderia, de fato, ter encontrado inspiração exclusiva no conteúdo de obras da antiguidade. Ora, algumas destas mesmas obras já haviam sido interpretadas segundo os cânones da cultura oficial da Idade Média. Esta reviravolta das concepções sobre o mundo, segundo Bakhtin, realizou-se então somente porque pôde contar – no que se relaciona não só com os conteúdos, mas também com os meios de expressão – com a riqueza das formas e imagens da cultura cômica popular. Somente entre o povo festivamente reunido em praça pública, e em nenhum outro lugar, era possível encontrar vivo e atuante o sentimento desafiador de um mundo em constante e inesgotável devir histórico. *Neste nível de interpretações amplas e abrangentes do mundo, portanto, a horizontalidade do tempo histórico em marcha apenas pôde se opor – e penetrar, e finalmente desagregar – às verticalidades hierárquicas porque, entre o povo em festa, havia encontrado um manancial de elementos contestatórios*⁵.

“Os espíritos progressistas do Renascimento participavam diretamente dessa cultura, e principalmente do seu aspecto de festa popular e de carnaval (...). O carnaval (repetimos, na sua acepção mais ampla) liberava a consciência do

⁵ Em Bakhtin, *o sentimento de história emerge entre o povo festivamente reunido na praça pública* – e quando este autor diz “povo”, assim como “cultura popular”, refere-se à acepção mais abrangente destes significantes (como se dissesse, por outras palavras, “todos” ou “cultura de todos”) e não à acepção restritiva que eles significam hoje (referindo-se à “classe” que se opõe à “elite” ou à “cultura erudita”). É possível a Bakhtin se expressar desta maneira porque, até o século XVI, as elites senhoriais da Europa feudal eram, na expressão de Burke (1989), híbridas ou anfíbias, isto é, participavam com os camponeses de uma mesma cultura. Bastante expressiva desta antiga realidade é a imagem do senhor feudal, enlameado e de torso nu, disputando rudemente com seus servos camponeses os mesmos jogos nas festas e dias santos. A possibilidade de desenvolver aptidões eruditas nos centros de cultura letrada da época – mosteiros ou universidades – não tinha o significado de um abandono ou de uma ruptura com estes hábitos universalmente partilhados – no máximo significavam uma sobreposição.

domínio da concepção oficial, permitia lançar um olhar novo sobre o mundo; um olhar destituído de medo, de piedade, perfeitamente crítico, mas ao mesmo tempo positivo e não niilista, pois *descobria o princípio material e generoso do mundo, o devir e a mudança, a força invencível e o triunfo eterno do novo, a imortalidade do povo*. Tal era o poderoso apoio que permitia atacar o século gótico e colocar os fundamentos da nova concepção do mundo. É isso que nós entendemos como carnavalização do mundo, isto é, a libertação total da seriedade gótica, a fim de abrir o caminho a uma seriedade nova, livre e lúcida” (Idem, 239: grifo meu).

Em Debord (1997), os aspectos privilegiados na análise da gênese e avanço do tempo histórico são outros. O olhar de Bakhtin, que tem como objetivo vasculhar o contexto histórico da obra literária de Rabelais – uma das manifestações mais radicais, na Renascença, deste sentimento de devir – espalha-se pelo mundo para, depois de ter caminhado cuidadosamente pelas obras que encontrou, vir nos contar das urgências subterrâneas e difundidas que ali estavam. Seu livro assemelha-se a um punhado de coisas preciosas e mais ou menos escondidas – e certamente distantes umas das outras – que o autor com muito custo juntou e faz agora questão de relatar cada um de seus trajetos. Debord, porém, numa escrita sintética que pretendeu ter dito o essencial, dispensou o leitor do relato de seus caminhos e fontes. Longe de se assemelhar a um coletor, ele está mais para um arrombador – alguém que submete todos seus meios e instrumentos ao objetivo a ser alcançado – no caso, a superação da sociedade espetacular – e deles não se preocupa em dar notícias.

As categorias de Debord formam-se todas sobre *a consideração da prática social que se cindiu em classes e que exige ser novamente unificada* – este é, portanto, seu pressuposto ao teorizar sobre a gênese e o desenvolvimento do tempo histórico. Bakhtin, diversamente, trabalha com as categorias de “cultura popular” e “cultura oficial”, mas de modo que elas estejam fundadas numa dualidade que não passa por estas cisões. Apenas na medida em que pudesse integrar-se a estes pressupostos de classe, esta coletânea de indícios de sentimentos ativos e semi-conscientes de devir do mundo – que é, afinal, a obra de Bakhtin – poderia ser também integrada à perspectiva de Debord:

“A apropriação social do tempo e a produção do homem pelo trabalho humano se desenvolvem em uma sociedade dividida em classes. O poder que se constitui acima da penúria da sociedade do tempo cíclico, a classe que organiza esse trabalho social e se apropria da limitada mais-valia desse trabalho, apropria-se

também *da mais-valia temporal* de sua organização do tempo social: ela possui só para si o tempo irreversível do ser vivo. A única riqueza que pode existir concentrada no círculo do poder, para ser materialmente gasta em festa suntuosa, encontra-se aí também gasta como dilapidação de um *tempo histórico da superfície da sociedade*. Os proprietários da mais-valia histórica detêm o conhecimento e o gozo dos acontecimentos vividos. Esse tempo, separado da organização coletiva do tempo que predomina com a produção repetitiva da base da vida social, transcorre acima de sua própria comunidade estática. É o tempo da aventura e da guerra, no qual os senhores da sociedade cíclica realizam sua história pessoal; e é também o tempo que aparece no choque das comunidades estrangeiras, no desarranjo da ordem imutável da sociedade” (Debord, 1997: § 128: grifo do autor).

A *irreversibilidade do tempo histórico*, portanto, materializa-se socialmente como *prática de uma classe* – classe que, apropriando-se da mais-valia do trabalho, apropria-se também de uma mais-valia temporal e libera-se relativamente do tempo cíclico da produção. Na Idade média e em períodos anteriores, esta temporalidade apenas pôde subsistir como superfície na *ciclicidade inesgotável do tempo não-histórico* – esta, por sua vez, remete, de maneira mais abstrata, a uma *estrutura organizadora da divisão social do trabalho que se defende da miséria material e das hostilidades do meio sedimentando-se rigidamente em uma imobilidade circular*. “Em cada uma dessas sociedades, uma estruturação definitiva excluiu a mudança. O conformismo absoluto das práticas existentes, com as quais todas as possibilidades humanas estão identificadas para sempre, só tem como limite externo o medo de recair na animalidade sem forma. Aqui, para permanecerem humanos, os homens têm de continuar os mesmos” (Idem: § 130).

Em Bakhtin, diferentemente, o tempo histórico é o material semiconscente e universal que, elaborando-se nas festas e jogos da cultura cômica popular, chega a expressar-se conscientemente contra a cultura oficial, desarranjando numa horizontalidade em devir todos os elementos que, convencidos de uma existência eterna e anti-histórica, se arranjavam verticalmente na imobilidade.

2.2. A nova irreversibilidade e seu vazio, a nova ciclicidade e sua farsa.

Ao longo da Idade Média, o tempo cíclico que regulava boa parte da produção já se corroía em história. Uma certa temporalidade irreversível, ainda que vivida como *espera*, era concedida individualmente a todos⁶. De modo mais exclusivo, alguns tinham também a chance de realizar ativamente sua vida histórica pessoal nas complexas disputas pelo poder. Mas, nessa diversidade histórica possível, o grande trabalho da época revela-se no “tempo irreversível que conduzia inconscientemente a sociedade profunda, o tempo vivido pela burguesia na produção de mercadorias, na fundação e expansão das cidades, na descoberta comercial da Terra” (Debord, 1997: § 137).

O novo tempo irreversível da burguesia é o *tempo do trabalho*, que pela primeira vez se liberou do tempo cíclico:

“A burguesia é a primeira classe dominante para quem o trabalho é um valor. E a burguesia que suprime todo o privilégio, que só reconhece valor decorrente da exploração do trabalho, identificou justamente com o trabalho seu próprio valor como classe dominante. Fez do progresso do trabalho o seu próprio progresso. A classe que acumula as mercadorias e o capital modifica continuamente a natureza ao modificar o próprio trabalho, ao promover a sua produtividade” (Idem: § 140).

E, pelo trabalho, não somente a natureza – e a natureza do trabalho – é que se modifica, mas, amplamente, *as próprias condições históricas*:

“A vitória da burguesia é a vitória do tempo *profundamente histórico*, porque é o tempo da produção econômica que transforma a sociedade, de modo permanente e absoluto. Enquanto a produção agrária permaneceu como trabalho principal, o

⁶ “As religiões monoteístas foram um compromisso entre o mito e a história, entre o tempo cíclico que ainda dominava a produção e o tempo irreversível em que se enfrentam e se recompõem os povos. As religiões procedentes do judaísmo são o reconhecimento universal abstrato de um tempo irreversível democratizado, aberto a todos, mas no ilusório. O tempo é todo orientado para um único acontecimento final: ‘O reino de Deus está próximo’. Essas religiões nasceram no solo da história e nele se estabeleceram. Mesmo assim, elas se mantêm em oposição radical à história. A religião semi-histórica estabelece um ponto de partida qualitativo no tempo, o nascimento de Cristo, a fuga de Maomé, mas seu tempo irreversível (...) é de fato invertido no pensamento religioso como uma *contagem regressiva*: a espera, no tempo que encurta, do acesso ao outro mundo de verdade, a espera do Juízo final. A eternidade saiu do tempo cíclico. É o seu além. É o elemento que rebaixa a irreversibilidade do tempo, que suprime a história na própria história, ao se colocar *do outro lado do tempo irreversível*, como puro elemento pontual em que o tempo cíclico entrou e se aboliu. Bossuet dirá: ‘E, por meio do tempo que passa, entramos na eternidade que não passa’” (Debord, 1997: § 136: grifo do autor).

tempo cíclico que estava presente no fundo da sociedade alimentou as forças coligadas da *tradição*, que vão frear o movimento. Mas o tempo irreversível da economia burguesa extirpa esses resquícios em toda a extensão do mundo” (Idem: § 141: grifo do autor).

O modo, no entanto, que a história surge em *profundidade*, faz com que ela se perca na *superfície*. A liberdade do jogo temporal irreversível do mundo feudal – que conheceu o seu esplendor nas cidades renascentistas – será sufocada pelo Estado Absolutista. “Toda vida social já se concentrou na pobreza ornamental da Corte, adorno da fria administração estatal que culmina no ‘ofício de rei’”. (Idem, *ibidem*). O Absolutismo, contudo, é apenas a forma de transição para a dominação total da classe burguesa.

É esta classe, de fato, que promove uma historicização da sociedade em *profundidade*. No entanto, empreendida como foi – pela produção em série dos objetos e segundo as leis da mercadoria – o tempo irreversível que essa historicização libera é somente um *tempo das coisas*. A história democratiza-se, mas como “história do movimento abstrato das coisas, que domina o uso qualitativo da vida” (Idem: § 142). Nada mais subsiste da antiga liberdade do jogo temporal irreversível:

“(…) o Renascimento (…) traz em si a ruptura feliz com a eternidade. (...) Na vida exuberante das cidades italianas, na arte das festas, a vida se concebe como gozo da passagem do tempo. Mas esse gozo da passagem tinha de ser passageiro. A canção de Lorenzo de Médicis, que Burckhardt considera como a expressão ‘do próprio espírito do Renascimento’, é o panegírico que esta frágil festa da história formulou a respeito de si mesma: ‘Como é bela a juventude – que passa tão depressa’” (Idem: §139).

Dominando a reprodução social em profundidade, o tempo cíclico havia sustentado uma fina superfície de tempo histórico vivido; quanto o tempo irreversível da produção torna-se profundo, no entanto, esta superfície deve desaparecer. A história deixa então de compreender o movimento apenas dos indivíduos da classe dominante, deixa de ser escrita como história factual, para compreender o movimento geral da sociedade.

Simultaneamente a destruição dos *antigos usos do tempo*, a possibilidade de qualquer *novo uso* é interdita. “(...) a classe dos produtores da economia, que já não pode romper com a *história econômica*, deve rechaçar como ameaça

imediate qualquer outro emprego irreversível do tempo” (Idem: §143: grifo do autor). Assim, o novo tempo irreversível impõe-se como uma fatalidade que ninguém deve dominar. “A classe dominante, feita de *especialistas da posse das coisas* – que, por isso, são eles mesmos possuídos pelas coisas –, deve ligar seu destino à manutenção dessa história reificada, à permanência de uma nova imobilidade *na história*” (Idem, *Ibidem*: grifo do autor). A história liberada pela burguesia, portanto, é apenas *uma recusa intra-histórica da história*.

No modo mesmo como repele qualquer uso, na sua antiaderência, esta temporalidade revela sua característica fundamental: existe somente como *medida da mercadoria*. “(...) é uma acumulação infinita de intervalos equivalentes. É a abstração do tempo irreversível, e todos os seus segmentos devem provar pelo cronômetro sua igualdade qualitativa. O tempo é, em sua realidade efetiva, o que ele é em seu caráter *intercambiável*” (Idem: § 147: grifo do autor). Em sua nova forma mercantil, o tempo irreversível – que já foi gozo e aperfeiçoamento da vida – inverte-se em tempo do não-desenvolvimento humano.

Ao recusar seu emprego como *uso da vida* – ao recusar-se como *tempo qualitativo* – o tempo-mercadoria constitui-se como *representação deste uso*. Retomamos aqui a argumentação desenvolvida acima – no capítulo que trata da *representação do uso dos objetos, da perda de suas qualidades* –, com o objetivo de compreender este processo de depreciação qualitativa do tempo como parte de um *processo integrado de depreciações*.

Na fase clássica do estabelecimento da produção industrial, aquele trabalhador que havia sido expropriado de seus antigos meios de reprodução da vida, a despeito das novas condições de miséria material em que vivia – e da realização em larga escala de atentados contra os objetos que utilizava – ainda não havia perdido completamente *o sentido do uso das coisas*. Seu gosto pelos jogos e banquetes – pela festa, portanto – constata de maneira assertiva este fato: “Os proletários não economizam. Recebem de suas origens agrárias e transmitem um certo gosto pelo bem viver (a boa cozinha) e um sentido de festa que os pequenos burgueses e os burgueses destroem” (Lefebvre, 1991b: 42). Ora, onde

houve dispêndio festivo de objetos, ele necessariamente realizou-se como *dispêndio festivo de tempo*. Assim, fora de sua jornada de trabalho, o trabalhador mantinha ainda um certo *sentido de uso do tempo*. Mas este qualitativo vivido, obviamente, existia apenas como prolongamento de uma outra época:

“Ao sair da fábrica, o operário encontrava um mundo de que o capitalismo, que já começara a fazer sentir o peso da sua ditadura, ainda não se apoderara. A organização da vida social, o uso de objetos e utensílios ficavam grandemente dominados pelas relações sociais, os valores e, em definitivo, o *modo de vida* herdado dos tempos em que o capitalismo apenas existia no estado de potencialidade longínqua. No fim do século passado, a desagregação do modo de vida ancestral só era avançada nas zonas de habitação que o capitalismo havia feito aparecer ao mesmo tempo que as fábricas, assim como nos grupos de casas para operários das minas. Todavia, esta desagregação havia salvaguardado fortes sobrevivências do antigo modo de vida, como a autoridade do pai na família ou do cura na paróquia, sem falar das relações de vizinhança, nas festas... Pelo contrário, nas zonas em que o capitalismo havia desenvolvido o trabalho a domicílio, o antigo modo de vida reproduzia-se praticamente da mesma maneira. A sociedade capitalista contemporânea da grande indústria era assim o produto de uma organização social onde se misturam formas de produção cada vez mais dominadas pelas relações capitalistas e formas de vida sociais ainda sob o domínio das relações herdadas da feudalidade” (Granou, 1975: 47-48: grifo do autor).

Entretanto, na segunda fase de dominação do valor mercantil, a contradição que os antigos modos de vida haviam mantido com as formas capitalistas de produção, acirra-se em crise. A propagação do valor como mediação entre os homens e aquilo que eles produzem, assim como mediação dos homens entre si – o que equivale dizer, *a propagação da separação* – esmigalha em pequenos resíduos o que permanecia dos antigos modos de vida. A representação das qualidades emerge como alternativa a uma fundamental carência de qualidades que o novo regime não pode confessar abertamente: o objeto-mercadoria representa a resposta a necessidades que permanecem. Simultaneamente, o tempo vivido cotidianamente também estreará sua farsa.

Como no caso dos objetos, que, para representarem sua mentira, tiveram todos de se identificar a mercadorias – o que implicou, para alguns deles, em expropriação, ou seja, na destruição das antigas condições em que eles eram usados livremente –; no caso do tempo vivido, a pré-condição para que ele também possa representar é a sua conversão em mercadoria pela *expropriação*

violenta. O processo realizou-se através de um alargamento: o antigo *consumo produtivo do tempo de vida*, que se limitava especificamente às horas de emprego da força-de-trabalho em uma atividade particular, extravasando os limites da jornada de trabalho passa então a envolver completamente o tempo do trabalhador, identifica-se com ele.

“Na fase primitiva da acumulação capitalista, ‘a economia política só vê no *proletário o operário*’ que deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho; jamais o considera ‘em seus lazes, em sua humanidade’. Esse ponto de vista da classe dominante se inverte assim que o grau de abundância atingido na produção de mercadorias exige uma colaboração a mais por parte do operário. Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce de consumidor. Então, o *humanismo da mercadoria* se encarrega dos ‘lazes e da humanidade’ do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e deve dominar essas esferas *como economia política*. Assim, ‘a negação total do homem ‘assumiu a totalidade da existência humana’” (Debord, 1997: § 43: grifo do autor).

Acaba-se, dessa maneira, com a já reduzida parcela de tempo qualitativo vivido fora do trabalho e, em seu lugar, constitui-se o *tempo de consumo* – que nada mais é que o retorno do tempo de produção.

Este tempo-representação-do-uso-da-vida, tempo despojado de qualquer verdadeira qualidade e que, através de um processo de expropriação, se identificou quase que inteiramente com o tempo de vida, é vivido cotidianamente como um *tempo pseudocíclico*.

“O tempo pseudocíclico é o *disfarce consumível* do tempo-mercadoria da produção. Contém os caracteres essenciais de unidades homogêneas intercambiáveis e de supressão da dimensão qualitativa. Mas, como ele é o subproduto desse tempo destinado ao atraso da vida cotidiana concreta – e à manutenção desse atraso –, deve estar carregado de pseudovalorizações e aparecer numa seqüência de momentos falsamente individualizados” (Idem: § 149: grifo do autor).

Ao ser vivido cotidianamente, o tempo irreversível da produção deve, portanto, representar-se como alternância de momentos falsamente qualitativos e individualizados. Assim ele reencontra-se com os antigos ritmos cíclicos das sociedades pré-industriais – conforma-se em combinações homólogas, porém, inteiramente novas: a jornada de trabalho e o descanso noturno, os “dias de

semana” e o fim de semana, o ano trabalhado e os dias de férias. É justamente deste pseudociclo que o tempo abstrato da produção retira sua aparência qualitativa e, representando um valor-de-uso, torna-se uma mercadoria específica.

Mas, o tempo pseudocíclico reencontra-se com os antigos ritmos cíclicos não apenas porque necessita representar-se de algum modo como tempo qualitativo, mas também porque, assim como o tempo cíclico superado, o novo tempo pseudocíclico é fundamentalmente um tempo submetido. A diferença é que “nele, o vivido cotidiano fica privado de decisão e submetido, já não à ordem natural, mas à pseudonatureza desenvolvida no trabalho alienado” (Idem: §150).

Estabelecida a pseudociclicidade na vida cotidiana, o tempo vivido deve repartir-se entre o seu consumo produtivo direto, como emprego da força de trabalho – o tempo que se gasta nas atividades de produção –, e o seu consumo produtivo indireto, como emprego no consumo das mercadorias objetos. O “consumo” é apenas o retorno ampliado do processo de produção, o contrário, portanto, de qualquer *uso*. De forma mais elaborada, o tempo vivido pode ser tratado “como matéria-prima de novos produtos diversificados que se impõem no mercado como empregos socialmente organizados do tempo” (Idem: §151):

“Em seu setor mais avançado, o capitalismo concentrado orienta-se para a venda de blocos de tempo ‘todos equipados’, cada um constituindo uma única mercadoria unificada, que integrou um certo número de mercadorias diversas. Por isso, na economia em expansão dos ‘serviços’ e dos lazeres pode aparecer a expressão ‘pagamento com tudo incluído’ para o hábitat espetacular, os pseudodeslocamentos coletivos de férias, as assinaturas do consumo cultural e a venda da própria sociabilidade sob a forma de ‘conversas animadas’ e de ‘encontros com personalidades’. Essa espécie de mercadoria espetacular (...) evidentemente só pode existir em função da penúria das realidades correspondentes (...)” (Idem: § 152).

Como o objeto-mercadoria, o tempo pseudocíclico – tempo irreversível da produção econômica que, vivido cotidianamente, representa-se como tempo qualitativo –, ao desatender às necessidades humanas reais, não pode oferecer nenhuma satisfação verdadeira. Ao organizar-se em blocos equipados de tempo de lazer ou de férias, sua pretensão em elevar-se ao nível de um verdadeiro acontecimento não passa de um embuste – “(...) mesmo nesses momentos concedidos à vida, ainda é o espetáculo que se mostra e se reproduz, atingindo um grau mais intenso. O que foi representado como a vida real revela-se como a

vida mais *realmente espetacular*” (Idem: §153: grifo do autor). Neste caso, porém, não é um objeto particular que ocupa o centro da vida social com sua promessa de unificação, mas um “acontecimento” que articula, ao redor de si, um conjunto de objetos diversos. Esta mercadoria-tempo, ainda que se apresente como possível resposta à necessidade urgente de unificação, vincula-se, de fato, apenas a uma pseudonecessidade elementar resultante do processo mercantil de decomposição técnica das necessidades. É ainda o valor mercantil que, funcionalizando a negatividade comunitária, faz girar sobre si promessas que sempre se substituem – enquanto ele próprio gira em ciclos acrescidos. “Os pseudo-acontecimentos que se sucedem na dramatização espetacular não foram vividos por aqueles que lhe assistem; além disso, perdem-se na inflação de sua substituição precipitada, a cada pulsão do mecanismo espetacular” (Idem: § 157).

3. Uso (e representação do uso) do espaço urbano.

Decerto que o esvaecimento do qualitativo social, como processo integrado que é, não poderia poupar o espaço urbano. Nesta dimensão, e sumariamente, este processo se realiza como ataque aos centros, ou, formulando de maneira mais precisa, como ataque ao movimento dialético da centralidade, como imobilização. A que tipo de *satisfação* o centro urbano se liga? O centro urbano reúne – é sua característica mais evidente. Mais ainda, o centro urbano – submetido ele mesmo, e por definição, ao movimento – possibilita a movimentação, a criação de novas situações, de imprevistos, de irrupções.

O tempo verdadeiramente apropriado, o tempo qualitativo que responde a necessidades autênticas, é o “meio em que o sujeito se realiza ao se perder, tornando-se outro para tornar-se a verdade de si mesmo” (Debord, 1997: § 161). Esta mesma possibilidade de realização subjetiva, do ponto de vista espacial, é dada pelo centro. Ao condensar os elementos da vida social, ao promover encontros, confrontos, conhecimentos e reconhecimentos das diferenças, o centro possibilita a cada um dos “habitantes” da cidade a *experiência da viagem*: aquela mesma experiência densamente qualitativa que os antigos, ou, ao menos, os mais aventureiros dentre eles, puderam ter do mundo, só que potencializada, retomada num patamar superior. Ora, no tempo-espaço da apropriação, a autonomia qualitativa readquirida pelos momentos e lugares se relativiza no movimento das centralidades: deixa de ser *particular* e torna-se *diferencial*.

O oposto é o pseudocentro: o centro imobilizado que organiza a fragmentação ao redor de si. Evidentemente, a complexidade do processo histórico de negação dos centros em pseudocentros é muito grande. Em sua superfície conta a vontade política organizada em estratégia de classe e animada pelo elogio do *hábitat* – aberração teórica nuclear para o desenvolvimento do urbanismo. Em profundidade, conta a conquista do espaço e a sua reconstrução *integral* pela economia mercantil – atividade que se tornou um dos principais sustentáculos da reprodução do capitalismo. Superfície e profundidade relacionando-se dialeticamente no mesmo processo.

O pseudocentro é apenas aparentemente usado, o que equivale dizer que ele é usado como aparência mesmo – como receptáculo material de ideologias que são produzidas para o consumo direto: o discurso sobre o “artístico”, o discurso sobre o “cultural”, o discurso sobre o “histórico”. Como pseudo-uso, ele não é mais que uma trapaça, o aceno de uma satisfação ilusória a enganar as necessidades. Sob a representação de apropriação espacial, é ainda o próprio homem que se expropria de suas potências.

No entanto, é fundamental que se diga, um estado de coisas como esse – que, sem que se cometa alguma grande imprecisão, deve ser qualificado como crítico – é apenas um meio caminho. Meio caminho do restabelecimento integral e superior das qualidades do mundo através da atividade verdadeiramente apropriadora do homem – quando as negatividades vividas atualmente poderão revelar-se finalmente como o inverso de positivities que ainda não se realizavam. Ou meio caminho da crescente alienação humana diante de suas próprias potências. Sem dúvida, crer na continuidade inabalável desse estado de coisas é tão despropositado quanto se apoiar em algum finalismo dado de antemão.

3.1. O qualitativo em três fases: particular, homogêneo, diferencial.

O processo de unificação do espaço desenvolve-se de maneira homóloga em relação aos processos de historicização do tempo e de multiplicação dos objetos. Num primeiro ato, quando a balança da forma-mercadoria pendia ainda para o pólo dos valores-de-uso – isto é, quando a economia comportava-se como um momento social submetido – objetos, tempo e espaço, mantinham todos sua qualidade associada à ao fato de que existiam somente como particularidades, como usos que se restringiam aos limites de sociedades agrárias (ou coletoras) organizadas de modo fortemente comunitário – sociedades que, na relação de umas com as outras, se deparavam com um exterior quase absoluto.

“Ele [o campo “camponês-rural”] supõe uma espontaneidade fortemente controlada pela ação incessante de uma comunidade. O que não ocorre sem particularidades mentais e sociais, sem originalidades devidas à *origem* dos grupos (etnias, climas, contextos geográficos, produções ‘naturais’ organizadas pelo trabalho agrícola etc.)” (Lefebvre, 2002: 41: grifo do autor).

Ao inverter-se progressivamente, passando a pender para o pólo do valor-de-troca – o que inaugura o segundo ato –, esta balança sinaliza o início do movimento de ascensão da economia que, de momento submetido, pretende constituir-se em esfera separada e superior.

Porém, antes de promover universalmente sua *quantificação sem brilho*, antes de se desligar mais profundamente dos outros momentos sociais, por um breve momento – enquanto a balança, em seu movimento de inversão, ainda não havia sentido completamente o peso que logo penderá de um de seus pratos – a dinamização da economia chega mesmo a significar uma *profusão luminosa de qualidades*. Ora, é inegável que, ao menos durante um lapso, algumas gerações de homens puderam viver *exuberantemente* a qualidade das coisas, do tempo, do espaço. A democratização da política nas cidades italianas do Renascimento – onde, para muitos, a vida passou a realizar-se como jogo histórico – é um exemplo notável. Assim como a aventura da unificação do mundo que, simultaneamente, mas de modo ainda mais radical, experimentou os viajantes no irreversível do tempo e no espaço mundial. Burke (1989), por fim, destaca, por essa mesma época, o esplendor da cultura material – proporcionado pela aceleração produtiva das manufaturas sob a Revolução Comercial.

A ascensão do valor mercantil, entretanto, revela rapidamente a sua verdade. A atividade industrial que ela generaliza corrói as particularidades em uma homogeneidade metódica e sistematicamente imposta. Esta nova era tem o seu próprio projeto: “estender à divisão social do trabalho a eficácia da sua divisão manufatureira” (Idem: 42). Na empresa, os trabalhos são divididos e organizados de modo a se complementarem sem que os produtos e os próprios trabalhos passem pelo mercado. Ao se estender, portanto, esta organização empresarial a todas as atividades sociais, as características imanentes a esta forma produtiva – uma certa racionalidade mais a fluidez e a velocidade no manuseio de grandes

volumes – tornariam-se universais. “Projeto sempre retomado, jamais realizado” (idem, ibidem). A divisão social do trabalho acentua-se a ponto de pulverizar-se em atividades separadas – e isso a despeito de qualquer organização racional. A fragmentação analítica é tamanha que a unidade pretendida pela religião, pela filosofia, pelo Estado ou por qualquer ciência parcelar apenas pode superpor-se artificialmente à dispersão das disciplinas, das leis e dos fatos.

“A organização geral, isto é, espaço-temporal da prática social tem a aparência de uma racionalidade completa porque é feita de ordens e coações. O espaço-tempo homogêneo que esta prática se esforça para realizar e encerrar é preenchido por uma multiplicidade de objetos, de atividades parcelares, de situações e de pessoas em situação, povoamento cuja coerência é apenas aparente, ainda que essa aparência se fortaleça através de sistematizações imperiosas” (Idem: 42-43).

No “campo industrial” as particularidades, a vida social e as suas formas qualitativas e isoladas, devem pôr-se à prova em um movimento universalizador – universalização, contudo, abstrata e quantitativa, aniquiladora das qualidades. Tudo deve tornar-se calculável e previsível, quantificável e determinável; tudo deve integrar-se numa ordem (aparente) fortalecida pelas coações – salvo um resíduo de desordem e liberdade, eventualmente tolerado, geralmente perseguido.

Por fim, advém o “campo urbano”. Há, porém, uma cegueira em relação a este novo campo – que permanece, em boa medida, ignorado e desconhecido.

“Em que consiste tal cegueira? No fato de olharmos atentamente o campo novo – o urbano –, vendo-o porem, com os olhos, com os conceitos, formados pela prática e teoria da industrialização, com um pensamento analítico fragmentário e especializado no curso desse período industrial, logo, redutor da realidade em formação. Desde então, não vemos essa realidade. Opomo-nos a ela, a afastamos, a combatemos, impedimo-la de nascer e de se desenvolver” (Idem: 38).

Mas não se trata apenas de uma ausência de educação do olhar – que, formado pela paisagem anterior, não pode ver um novo espaço. Há também uma *ocultação*. Não é o caso de um simples desconhecimento, mas também o caso de conhecimentos que se adotam dogmaticamente. A cegueira implica uma *ideologia*.

“A realidade urbana, antes de nascer e de se afirmar, se vê *reduzida*, de um lado, pelo *rural* (os subúrbios compostos por casas ajardinadas, os espaços ditos verdes) e de outro, pelo *cotidiano* industrial (as moradias funcionais, as vizinhanças, as relações, os trajetos monótonos e obrigatórios), *cotidianidade*

submetida às exigências das empresas e tratada conforme a realidade empresarial” (Idem, ibidem).

Ao se romper com essas barreiras, contudo, uma via se abre à exploração. O pensamento não tem mais a empresa como fonte, como origem – seu ponto de vista é o do encontro, da simultaneidade, da reunião, ou seja, dos traços específicos da *forma urbana*. (Poderíamos dizer que nossa balança de pratos se desinverte, volta a pender para o valor-de-uso enquanto a esfera econômica simplesmente regride? Bem, o “campo urbano” não pode ser um simples retorno a uma posição anterior, um marco inicial – assim como o pensamento que o descobre não pode ser um retorno ao pensamento mítico do “campo camponês-rural”. Exatamente aqui a linguagem metafórica empregada revela os seus limites. Para salvá-la teríamos de torná-la também fantástica: a balança, que parece pender novamente para o primeiro prato, passa a pender, de fato, para um terceiro.) O pensamento *diferencialista* reencontra, *num nível superior*, o uso, a apropriação, a qualidade que havia sido negada. O que se constitui é um espaço-tempo renovado: distinto tanto do espaço-tempo agrário – o domínio do tempo cíclico, as particularidades isoladas localmente que apenas se justapõem, a apropriação precária dos conteúdos –, assim com do espaço-tempo industrial – dominado pela homogeneidade abstrata destruidora as qualidades, mantido pela coação como unidade racional e planificada. “Um pensamento a caminho da unidade concreta efetua a retomada (seletiva) das particularidades, promovidas à posição de diferenças: locais, regionais, nacionais – étnicas, lingüísticas – éticas, estéticas etc” (Idem: 47). O espaço-tempo urbano aparece como *diferencial*: cada lugar e cada momento não tendo existência senão num conjunto, pelos contrastes e oposições que o vinculam aos outros lugares e momentos, distinguindo-o.

“(…) O projeto revolucionário de uma sociedade sem classes, de uma vida histórica generalizada, é o projeto de um enfraquecimento da medida social do tempo, em proveito de um modelo lúdico de tempo irreversível dos indivíduos e dos grupos, modelo no qual estão simultaneamente presentes *tempos independentes federados*. (...)” (Debord, 1997: §163: grifo do autor).

“A história que ameaça este mundo crepuscular é também a força que pode submeter o espaço ao tempo vivido. A revolução proletária é a *crítica da geografia humana* através da qual os indivíduos e as comunidades devem construir os locais e os acontecimentos correspondentes à apropriação, já não apenas de seu

trabalho, mas de sua história total. Nesse espaço movente do jogo, a autonomia do lugar pode se reencontrar, sem reintroduzir um apego exclusivo ao solo, e assim trazer de volta a realidade da viagem, e da vida entendida como uma viagem que contém em si mesma todo o seu sentido” (Idem: § 178: grifo do autor).

A dialética, que se reencontra com a prática social, estabelece o diferente no único. A prática da apropriação, do uso – o qualitativo em processo, em ação –, *mundializada*, realiza-se sem os *limites agrários*; *restabelecida*, realiza-se sem as *deteriorações* da indústria.

3.2. O processo contraditório da urbanização.

Ao longo de um intervalo que, grosso modo, poderíamos localizar nos séculos XVIII (no seu final) e XIX, a produção econômica de mercadorias em larga escala, que começava a penetrar a cidade com seus estabelecimentos industriais, ao mesmo tempo em que unificava o espaço em espaço econômico mundial, também reforçava as *centralidades urbanas*. O que restava das barreiras regionais e corporativas provenientes da Idade Média era dissolvido. As cidades rearranjavam-se num contato mais intenso (de concorrência e cooperação) umas com as outras e passavam a comandar um território cada vez mais largo.

Se este processo, porém, fez brilhar a antiga *cidade comercial*, só o fez como ato imediatamente anterior à sua derrocada pelo surgimento de uma outra realidade urbana – a *cidade industrial*. Esta cidade, que em princípios do século XIX é analisada por Engels (1985) na Inglaterra, já traz em si, mas de maneira pouco aparente, a contradição do processo de urbanização submetido pelo desenvolvimento econômico – *ao se colocar, induzido pela industrialização, como possibilidade mundial, ele se deteriora nas cidades*⁷.

⁷ Cito um excerto em que o trabalho de Engels é comentado por deter-se sobre a análise de uma cidade industrial particular e concreta:

“Todavia, os traços característicos que Engels nela descortina [na cidade de Manchester] possuem alcance geral: a segregação e a *decomposição do centro*.

“A segregação, espontânea, talvez ‘inconsciente’, nem por isso é menos rigorosa e afeta simultaneamente a cidade em si e a sua imagem cidadina, ‘construída de tal maneira que se pode habitá-la anos a fio, sair e entrar nela todos os dias, sem jamais entrever um bairro operário nem sequer encontrar operários...’. A burguesia dessa Inglaterra imperialmente democrática conseguiu uma obra-prima: esconder a si própria o espetáculo da miséria que a ofuscava, dissimulando ao

Em meados do século XX esta contradição passa a revelar-se de maneira aberta e avançada: a cidade industrial aparece como um conglomerado imenso, um agrupamento informe de urbanização rarefeita e limites borrados – em suma, como uma cidade que estivesse *implodindo-explodindo*. Implodindo, a realidade urbana concentra em si um enorme número de pessoas, de atividades, de coisas e objetos. Explodindo, ela avança sobre os limites regionais, desrespeitando-os. Os fragmentos urbanos, arremessados adiante, uns contra os outros, compõem uma espécie de tecido urbano contínuo que se estende sobre o território. As *antigas centralidades parecem apodrecer diante de novas e múltiplas “centralidades” que se insinuam*. Multiplicam-se os subúrbios, as vias-expressas, as auto-estradas. Esta transformação na realidade das cidades continua a acompanhar de perto as transformações na produção. Alargando-se cada vez mais, a produção de mercadorias – que, inicialmente, chegou mesmo a dinamizar as antigas centralidades urbanas – *deixa de se limitar aos conteúdos do espaço e, passando a produzir o próprio espaço*, precipita então este movimento de deterioração formal das centralidades urbanas, sua implosão-explosão.

Simultaneamente a recusa do tempo histórico profundo em empregar-se como tempo de uso da vida, a impossibilidade de se empregar os objetos em estado de profusão num uso verdadeiro, também o espaço – o novo espaço mundialmente unificado –, ao deteriorar-se enquanto centralidade urbana esquiva-se à possibilidade de ser humanamente apropriado pelo uso. Integrado ao *processo geral de depreciação das qualidades*, este espaço terá agora de

mesmo tempo a exploração e os seus efeitos. ‘Os bairros operários, tanto por acordo inconsciente e tácito como por intuição consciente e confessada, estão rigorosamente separados das zonas da cidade reservadas à classe média’. *Ao mesmo tempo, Manchester abriga no seu centro vasto bairro comercial que durante a noite fica deserto e vazio. ‘Nas ruas estreitas e sombrias apenas rondam as patrulhas de polícia acompanhadas da luz intermitente das suas lanternas.*

“Será necessário acrescentar que hoje, na segunda metade do século XX, dezenas de estudos urbanos (econômicos, sociológicos, históricos, antropológicos, etc.) vieram confirmar largamente os pontos de vista de Engels? Muito mudou, sem dúvida. O império britânico desmorona-se; o mercado mundial, tremendamente multiplicado, viu entrar em cena outros atores, detentores de uma indústria mais ou menos ligada à democracia. Mas a evolução mundial (industrialização e urbanização), essa, generalizou o que Engels soubera discernir e conceber a partir de uma espécie de amostra ou de realidade típica: Manchester – segregação e decomposição” (Lefebvre, 1972: 19-20: grifo meu).

representá-las: contra os resíduos de antigas centralidades erguem-se, calculadamente, as novas pseudocentralidades.

3.2.1. O espaço no capitalismo: da “base fundiária” ao “espaço produzido”.

Num primeiro olhar, é mesmo evidente a constatação de que este espaço localizável e demarcável, o solo, tornou-se mercadoria livremente negociada. Para que se chegasse a isso foi preciso, antes, arrancá-lo ao uso feudal – e isso segundo métodos que certamente não envolveram grandes gentilezas:

“O roubo dos bens da Igreja, a fraudulenta alienação dos domínios do Estado, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpadora e executada com terrorismo inescrupuloso da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Eles conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram a base fundiária ao capitalismo e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado livre como os pássaros” (Marx, 1988: 264-265, livro primeiro, tomo 2).

Porém, no que se relaciona com a criação de uma “base fundiária” pelo capitalismo através da acumulação primitiva, os desdobramentos lógicos do processo foram mais além do que Marx pôde teorizar – e fugiram, em parte, à sua análise simplesmente porque não puderam ser experimentados como condições concretas.

Estes desdobramentos levam a análise a um ponto de partida que está além da consideração do espaço como simples “base fundiária”: espaço que é apenas o meio indiferente, a soma dos lugares onde a mais-valia se forma, se realiza e se distribui. “Ultimamente, o próprio espaço é comprado e vendido. Não se trata mais da terra, do solo, mas do espaço social como tal, produzido como tal, ou seja, com esse objetivo, com essa finalidade (como se diz)” (Lefebvre, 2002: 142). *O espaço se tornou produto do trabalho social, ou seja, objeto da produção, da formação da mais-valia.* Neste momento de avançada socialização abstrata da sociedade e de sua produção – momento em que o valor se propaga como mediação entre os homens, assim como mediação entre os homens e aquilo que

eles produzem – descobre-se que, entre os produtos dessa força social está também o espaço.

“É assim, e por esse caminho, que a produção torna-se social nos próprios marcos do neocapitalismo. Caminho imprevisível e imprevisível há algumas dezenas de anos, quando se vislumbrava a produção e o caráter social da produção somente a partir de empresas e no trabalho produtivo nas empresas. Atualmente, o caráter social (global) do trabalho produtivo, isto é, das forças produtivas, transparece na produção social do espaço. Há poucos anos não se podia imaginar outra ‘produção’ que não fosse a de um objeto localizado, aqui ou ali, no espaço: um objeto usual, uma máquina, um livro, um quadro. Hoje, o espaço inteiro entra na produção como produto através da compra, da venda, da troca de parcelas do espaço” (Idem, *Ibidem*).

Para que se atingisse esse estágio avançado de domínio do valor mercantil – em que o espaço entra não apenas como “fator de produção” ou “base fundiária”, mas como eminente *produto social* – a promoção de sucessivas acumulações primitivas, que instalam a moderna propriedade territorial assegurada pela legalidade jurídica, foi condição necessária, mas não suficiente. Mais ainda, a complexidade desse processo, ao mesmo tempo em que transformava o antigo camponês num despossuído de seus meios habituais de reprodução da existência – tornando-o, portanto, dali em diante abstratamente possuído pela produção de mercadorias – também se encarregou de, contraditoriamente, criar condições de uma possível negação desta mesma produção mercantil: agrupando esta recente multidão de trabalhadores numa centralidade urbana potencialmente explosiva. Para que a lógica da mercadoria pudesse se desenvolver livremente, com uma ênfase que se deposita na tranqüila conservação do modo de produção, a acumulação primitiva que sacudiu os campos teve de se associar mais tarde à *fragmentação da centralidade urbana em funções isoladas*. Reproduzimos a descrição que Lefebvre (1991a) faz deste processo apoiando-se nas transformações urbanas pelas quais passou a cidade de Paris.

Ora, certamente que, para a burguesia, esta “desordem” das cidades tinha uma aparência ameaçadora. “Ela [a burguesia francesa assentada sobre Paris em meados do século XIX] se vê cercada pela classe operária. Os camponeses afluem, instalam-se ao redor das ‘barreiras’, das portas, da periferia imediata.

Antigos operários (nas profissões artesanais) e novos proletários penetram até o âmago da cidade; moram em pardieiros, mas também em casas alugadas onde pessoas abastadas ocupam os andares inferiores e operários, os andares superiores” (Lefebvre, 1991a: 15). Como estratégia inicial, a burguesia parisiense expulsa, de maneira direta e dura, o proletariado do centro urbano e mesmo da própria cidade. As célebres reformas urbanas do barão de Haussmann substituem as ruas tortuosas, mas vivas, por longas avenidas; os bairros sórdidos, mas animados, por novos bairros de uma aspereza caracteristicamente burguesa. Ainda que se viesse agradecer Haussmann pela abertura de espaços que foram ocupados por *boulevards*, que presentearam a visão com a beleza das perspectivas liberadas – e, posteriormente, também o agradeceriam por ter aberto Paris à circulação – nada disso integrava a verdadeira finalidade de seu “urbanismo”. De fato, estas reformas foram realizadas para poder “pentear Paris com as metralhadoras”. “Os vazios têm um sentido: proclamam alto e forte a glória e o poder do Estado que os arranja, a violência que neles pode se desenrolar. Mais tarde efetuam-se transferências para outras finalidades que justificam de uma outra maneira os entalhes na vida urbana” (Idem: 16).

Visto que a simples expulsão dos proletários pelas reformas urbanas de Haussmann culmina com a Comuna de Paris (1871), “o forçoso retorno para o centro urbano dos operários relegados aos subúrbios e periferias, a sua reconquista da Cidade, este bem entre os bens, este valor, esta obra que lhes tinha sido arrancada” (Idem, *Ibidem*), a estratégia de desmonte da “desordem” urbana teria de ser atingida por uma manobra ainda mais ampla e cujos resultados fossem mais profundos.

“No final do século XIX, um pensamento (se é possível dizer) urbanístico tão forte quanto inconscientemente redutor, pôs de lado e literalmente entre parênteses, o *habitar*. Ele concebeu o *habitat*, função simplificada, restringindo o ‘ser humano’ a alguns atos elementares: comer, dormir, reproduzir-se” (Lefebvre, 2002: 80: grifo do autor). Antes que fosse reduzida a *habitat*, o *habitar* significava participar da vida social da cidade; era a prática neste conjunto altamente complexo. Pressupunha encontros, confrontos de diferenças, conhecimentos e

reconhecimentos recíprocos. Prática multifuncional, transfuncional. Isolado e imobilizado em mono-função, porém, o *hábitat* desbasta o “vivido” de sua complexidade obrigando-o a se trancar em caixas, gaiolas, ou “máquinas de habitar”.

Os subúrbios parisienses, construídos a partir do final da Segunda Guerra, podem ser compreendidos como a realização mais acabada deste conceito. Evidentemente, a produção maciça de habitações nesses moldes contextualiza-se num quadro de crise – uma resposta rápida tinha de ser procurada para os problemas do grande afluxo de camponeses às cidades e do elevado crescimento demográfico. Mas nem por isso esse processo deixou de ser orientado por uma estratégia: a destruição das centralidades urbanas em uma nova forma “urbanística”, planejada e segura.

As acumulações primitivas, portanto, num primeiro momento de avanço do valor mercantil, convertem em mercadoria o solo disposto em porções, mas não produzem ainda o espaço social total. A grande conquista desse processo, ao lado da sempre referida despossessão imposta aos camponeses, é o surgimento da moderna propriedade da terra que se garante legalmente e não mais segundo o costume feudal. O capitalismo elabora a sua “base fundiária”. O passo decisivo em direção à produção do espaço, contudo, será dado nas cidades quando frações diversas da burguesia em luta com o proletariado – que *ainda não havia perdido o sentido da cidade, a prática urbana* (ou, como no caso dos camponeses recém-chegados, estavam em franca aquisição deste sentido) – elaboram uma estratégia francamente anti-urbana que se expressa na ideologia e prática do *habitat*. A estratégia, que se reveste inicialmente com a aparência da bondade filantrópica – mas que, em último caso, pode se apresentar como tomada necessária de medidas sanitárias segundo juízos da autoridade científica – é fundamentalmente política, no preciso sentido de enfrentamento entre as classes, e profundamente econômica, já que prepara o avanço do valor mercantil para um estágio de acirrado domínio.

A produção social do espaço desenvolve-se sob o comando de uma estratégia de classe elaborada no enfrentamento social. Economicamente, ela significou a vontade de manutenção do modo de produção, apesar mesmo de suas contradições: ao longo das crises de superprodução do século XX, a produção do espaço surge como um segundo circuito de acumulação de capitais.

“O ‘imobiliário’, como se diz, desempenha o papel de um segundo setor, de um circuito paralelo ao da produção industrial voltada para o mercado dos ‘bens’ não-duráveis ou menos duráveis que os ‘imóveis’. Esse segundo setor absorve os choques. Em caso de depressão, para ele afluem os capitais. Eles começam com lucros fabulosos, mas logo se enterram. Nesse setor, os efeitos ‘multiplicadores’ são débeis: poucas atividades são induzidas. O capital se imobiliza no imobiliário” (Lefebvre 2002: 146).

Este “circuito imobiliário”, porém, não permanecerá como simples amortecedor que apenas se deve acionar em épocas de acentuada perturbação econômica. A atual importância da produção do espaço ultrapassou esta função original.

“Contudo, o papel e a função desse setor não deixam de crescer. Na medida em que o circuito principal, o da produção industrial corrente dos bens ‘mobiários’, arrefece seu impulso, os capitais serão investidos no segundo setor, o imobiliário. Pode até acontecer que a especulação fundiária se transforme na fonte principal, o lugar quase exclusivo de ‘formação de capital’, isto é, de realização da mais-valia. Enquanto a parte da mais-valia global formada e realizada na indústria decresce, aumenta a parte da mais-valia formada e realizada na especulação e pela construção imobiliária. O segundo circuito suplanta o principal. De contingente torna-se essencial” (Idem: 146-147).

Mas, a avaliação correta da produção social do espaço não pode limitar-se a constatação de que existe uma mais-valia protegida sob esta atividade – e nem deve se deter na simples consideração de que se produz mais-valia nesta atividade (como se fosse possível tomar indiferentemente esta produção como um ramo de negócios entre outros). A dimensão realmente vasta da produção social do espaço *é a decisão de se reconstruir globalmente o espaço como espaço livre da mercadoria*⁸.

⁸ A mesma constatação está também em Debord, com uma única diferença: ele não faz distinções, como Lefebvre, entre a produção social do espaço – estratégia de reprodução do capitalismo – e o “urbanismo” – espécie de véu ideológico que mistifica a estratégia. Debord junta numa única designação, “urbanismo”, estes dois níveis diferentes da mesma prática:

“A sociedade que modela tudo o que a cerca construiu uma técnica especial para agir sobre o que dá sustentação a essas tarefas: o próprio território. O urbanismo é a tomada de posse do ambiente

“A produção do espaço, em si, não é nova. Os grupos dominantes sempre produziram este ou aquele espaço particular, o das cidades antigas, o dos campos (aí incluídas as paisagens que em seguida parecem ‘naturais’). *O novo é a produção global e total do espaço social*. Essa extensão enorme da atividade produtiva realiza-se em função dos interesses dos que a inventam, dos que a gerem, dos que dela se beneficiam (largamente). O capitalismo parece esgotar-se. Ele encontrou um novo alento na conquista do espaço, em termos triviais, na especulação imobiliária, nas grandes obras (dentro e fora das cidades), na compra e venda do espaço. E isso à escala mundial. Esse é o caminho (imprevisto) da socialização das forças produtivas, da própria produção do espaço. É preciso acrescentar que o capitalismo, visando sua própria sobrevivência, tomou a iniciativa nesse domínio? *A estratégia vai muito mais longe que a simples venda, pedaço por pedaço, do espaço. Ela não só faz o espaço entrar na produção da mais-valia, ela visa uma reorganização completa da produção subordinada aos centros de informação e de decisão*” (Idem: 142-143: grifo meu).

3.2.2. Centro e pseudocentro.

É preciso deter-se neste *sentido de totalidade da produção do espaço* e explorar mais detidamente as contradições deste processo. Partimos da comparação com um processo homólogo: a historicização do tempo.

A atividade industrial, ao mesmo tempo em que coloca no horizonte a possibilidade uma *vida histórica generalizada* – ou, segundo a terminologia de Lefebvre, de uma *pós-história* –, contraditoriamente, retira da prática social aquela *superfície histórica dos jogos temporais irreversíveis*. Ao caminhar para sua universalidade, a história deve enfrentar a prova da abstração – que é, afinal, aquilo que, às custas de suprimir suas realizações limitadas e precárias, projetou-a na direção de uma realização universal. Este não é um caminho de simples evoluções gradativas: a história só pode se restabelecer, contra as deteriorações causadas pela abstração que a projetou, como história mundial, ou não se restabelecerá jamais.

Homologamente, a atividade industrial, ao mesmo tempo em que coloca no horizonte a possibilidade de uma *densa apropriação espacial* – realizada através da unificação mundial do espaço no processo de urbanização –,

natural e humano pelo capitalismo que, ao desenvolver sua lógica de dominação absoluta, pode e deve agora refazer a totalidade do espaço como o *seu próprio cenário*” (Debord, 2003: §112: grifo do autor)

contraditoriamente, destrói as *centralidades urbanas concretas*. Ao caminhar para a urbanização total, o espaço vivido e apropriado cotidianamente deve enfrentar a mesma prova da abstração – que, às custas de suprimir suas realizações limitadas e precárias, projetou-o na direção de uma realização total. Ou o espaço densamente apropriado se restabelece, contra as deteriorações da abstração que o projetou adiante, como espaço mundial urbano, ou nunca se restabelecerá.

Precisamente agora, a meio caminho de seu restabelecimento num patamar superior ou de sua regressão completa, o processo de urbanização da sociedade realiza-se concretamente como um tecido urbano em crescente expansão. A realidade urbana implodiu ao concentrar em si um enorme número de pessoas, de atividades, de coisas e objetos; ela também explode, avançando sobre os limites regionais, desrespeitando-os. Um conglomerado imenso, um agrupamento informe de urbanização rarefeita, limites borrados, pontilhado aqui e ali por “novas centralidades” – esta é a paisagem que se cria. A indústria, que eleva a antiga apropriação do espaço à condição de possibilidade mundial, retirou-a da prática social. Ela unifica o espaço, mas somente como espaço único da mercadoria, como *espaço abstratamente fragmentado*. “Esta sociedade que suprime a distância geográfica recolhe interiormente a distância, como separação espetacular” (Debord, 2003: §167).

Na contradição deste processo – justamente quando a cidade concreta se fragmenta e se dilui – é que o urbano se revela à consciência como *centralidade*.

Não existe cidade, nem realidade urbana, sem um centro. “O urbano se define como lugar onde as pessoas tropeçam umas nas outras, encontram-se diante e num amontoado de objetos, entrelaçam-se até não mais reconhecerem os fios de suas atividades, enovelam suas situações *de modo a engendrar situações imprevistas*” (Lefebvre, 2002: 46: grifo meu). O centro urbano não é a centralidade da redundância, que impede a emergência do novo, da informação (como no caso dos sistemas filosóficos, centralidade dotada de uma periferia impermeável) ou que o expulsa para a periferia (caso da centralidade religiosa,

com um núcleo duro e hegemônico, o dogma). Na cidade, as situações a tal ponto se tornam intrincadas, implicadas, que novas situações se originam.

Mais ainda, o espaço urbano se define pelo *vetor nulo*, é um espaço em que cada ponto, virtualmente, pode atrair para si tudo o que povoa suas imediações: coisas, obras, pessoas. Em cada ponto, o vetor tempo-espaço, distância entre conteúdo e continente, pode tornar-se nulo. “(...) a anulação das distâncias obceca os ocupantes do espaço urbano. É seu sonho, seu imaginário simbolizado, representado de múltiplas maneiras: nos planos, no frenesi dos encontros e aproximações, na atração da velocidade ‘até na cidade’” (Idem: 46-47). Assim, todo o espaço urbano foi, é e será concentrado e poli(multi)cêntrico. Evoca e provoca concentrações e dispersões: multidões, acumulações colossais, evacuações, ejeções súbitas. Um centro forma-se. É preenchido até saturar-se. Apodrece ou explode. Torna a formar-se em outro lugar.

“Por conseguinte, não se pode teoricamente deixar de defender a concentração urbana, com seus riscos de saturação, de desordem, e suas oportunidades de encontros, de informações, de convergências. Atacá-la, destruí-la é próprio de um empirismo que, de antemão, destrói o pensamento. O centro só pode, pois dispersar-se em centralidades parciais e móveis (policentralidade), cujas relações concretas determinam-se conjuntamente” (Idem: 93).

A lógica do “campo industrial”, ao produzir integralmente o espaço segundo as leis da mercadoria, fez explodir-implodir as antigas cidades. Eleva a sociedade urbana à condição de possível realização mundial, mas somente às custas de deteriorar o que existia limitadamente como apropriação do espaço. *A realidade urbana que esta lógica generaliza é a do espaço decupado, do espaço urbanisticamente concebido segundo a noção de “habitat”*. Imobilizados e despidos da *dialética do vetor-nulo*, os centros devem converter-se em *centros de poder* – onde os elementos da riqueza e do poder se concentram maciçamente, até adquirir uma densidade colossal.

“Não existem lugares de lazer, de festa, de saber, de transmissão oral ou escrita, de invenção, de criação, sem centralidade. Mas, na medida em que algumas relações de produção e de propriedade não sejam transformadas, a centralidade sucumbirá ao golpe dos que utilizam tais relações em seu proveito. Ela será, no melhor dos casos, ‘elitista’, no pior deles, militar e policial” (Idem: *Ibidem*).

Assim como, na vida cotidiana, o tempo irreversível da produção representa-se como uso afetando ares de ciclicidade – quando, de fato, não passa de uma pseudociclicidade –, também o espaço produzido industrialmente deve representar-se como uso nestes centros tornados exercício unilateral do poder, tornados *pseudocentros*. Se no primeiro caso, é na aquisição, como mercadoria, de blocos organizados de tempo falsamente individualizados que o uso *apenas parece* se realizar, no que se refere ao espaço urbano, os funcionários subalternos da produção mercantil logo se encarregaram da concepção de ambientes complexos (no urbanismo, os destroços artísticos finalmente parecem se recompor de maneira viva) onde a mesma mentira se repete.

“O urbanismo é a realização moderna da tarefa permanente que salvaguarda o poder de classe: a manutenção da atomização de trabalhadores que as condições urbanas de produção tinham perigosamente *reunido*. A luta sempre travada contra todos os aspectos dessa possibilidade de encontro descobre no urbanismo seu campo privilegiado. (...) Mas o movimento geral do isolamento, que é a realidade do urbanismo, deve também conter uma reintegração controlada dos trabalhadores, segundo as necessidades planificáveis da produção e do consumo. A integração no sistema deve recuperar os indivíduos isolados como indivíduos isolados em conjunto: as fábricas e os centros culturais, os clubes de férias e os “condomínios residenciais” são organizados de propósito para os fins dessa pseudocoletividade que acompanha também o indivíduo isolado na célula familiar: o emprego generalizado de aparelhos receptores da mensagem espetacular faz com que esse isolamento seja povoado pelas imagens dominantes, imagens que adquirem sua plena força por causa desse isolamento” (Debord, 1997: §172: grifo do autor).

O pseudocentro, portanto, é o centro urbano reduzido e imobilizado, tornado funcional diante de uma única tarefa, mais geral e reposta a todo instante: reintegrar controladamente aquilo que, de qualquer forma, já havia sido mesmo separado. Na medida em que retira seu sentido apenas do fato de existir como lugar de consumo e consumo do lugar, não pode se oferecer como uso autêntico, mas apenas como representação deste uso que, recentemente, descobriu seu pseudoqualitativo na pura contemplação do “artístico”, do “cultural”, do “histórico”. Nada nele deve lembrar a mobilidade dialética do vetor-único – aliás, nestas condições, a única experiência urbana que o pseudocentro remete é aquela da antiga cidade política que, ao redor e sob si, organizou um imenso pseudocampo:

“(...) O urbanismo que destrói as cidades reconstitui um *pseudocampo*, no qual estão perdidas tanto as relações naturais do antigo campo quanto as relações

sociais diretas, e diretamente questionadas, da cidade histórica. Um novo campesinato artificial é recriado pelas condições de hábitat e de controle espetacular no atual 'território planejado': a dispersão no espaço e a mentalidade estreita, que sempre impediram o campesinato de empreender uma ação independente e de se afirmar como força histórica criadora, voltam a ser as características dos produtores. Assim, o movimento do mundo que eles próprios fabricam fica completamente fora do alcance deles, tal como era o ritmo natural dos trabalhos na sociedade agrária. Mas, quando esse campesinato, que foi a base inabalável do 'despotismo oriental' e cuja dispersão clamava pela centralização burocrática reaparece como produto das condições de crescimento da burocracia estatal moderna, então sua apatia tem de ser historicamente fabricada e mantida; a ignorância natural cedeu lugar ao espetáculo organizado do erro" (Idem: § 177: grifo do autor).

SEGUNDA PARTE

Da Festa da Representação...

“Eles puseram todas as suas roupas de trás para frente.”

[século XIV, França]

“E tanto comeram e tanto beberam que me pareceu que estavam dispostos a forrar o estômago com lastro suficiente para chegarem caminhando até Constantinopla.”

[século XV, Inglaterra]

“A guarnição, que começou a desintegrar-se totalmente, deu-me pessoalmente muito mais trabalho que os partidários da Assembléia Constituinte. (...) Uma orgia violenta e sem precedentes difundiu-se por Petrogrado e até agora não se explicou se isso foi ou não conseqüência de uma provocação sub-reptícia. Ora aqui, ora ali surgiam multidões de desordeiros, principalmente soldados, que atacavam as adegas de vinho e por vezes pilhavam as lojas que vendiam vinhos. Os poucos soldados que preservaram a disciplina e os Guardas Vermelhos esgotaram-se montando guarda. As exortações eram inúteis.

“As adegas do Palácio de Inverno [antiga residência do tzar] apresentavam o problema mais estranho. (...) O regimento Preobrazenski, que até então preservara a disciplina, embebedou-se completamente enquanto montava guarda ao palácio. O regimento Pavlovski, nosso baluarte revolucionário, não resistiu à tentação. Guardas mistas, escolhidas de destacamentos diferentes, foram então colocadas ali: também

elas se embebedaram. Os membros dos comitês regimentais receberam então a missão de montar guarda. Também estes sucumbiram. Homens das brigadas blindadas receberam ordem de dispensar as multidões – desfilaram um pouco de um lado para o outro e em seguida começaram a oscilar de forma suspeita sobre seus pés.

“Ao escurecer bacanais loucas se generalizavam. ‘Vamos acabar com os restos tzaristas!’ Essa palavra de ordem alegre tomou conta da multidão. Tentamos detê-la levantando muros nas entradas. A multidão penetrava pelas janelas, forçava as barras e se apoderava dos estoques. Fez-se uma tentativa de inundar as adegas com água. As brigadas dos bombeiros enviadas com esse objetivo embebedaram-se.

“Somente os marinheiros de Helsingfords conseguiram tornar inofensivas as adegas do Palácio de Inverno. Foi, ao seu modo, uma luta titânica. Os marinheiros resistiram porque fizeram um rigoroso juramento de camaradagem: ‘Morte a quem faltar ao juramento’ e, embora em outras ocasiões fossem magníficos bebedores, saíram galhardamente.

“Mas isso não foi ainda o fim da luta. Toda a cidade estava contaminada pela loucura da bebida. Finalmente, o Conselho dos Comissários do Povo nomeou um comissário especial, com plenos poderes de emergência, e deu-lhe apoio militar. Mas o comissário também não foi digno de confiança. (...) Ocorria uma luta violenta em Vassilevski. O regimento finlandês, comandado por homens de tendências anarco-sindicalistas, declarou o estado de sítio na ilha e anunciou que faria explodir os depósitos de vinho e fuzilaria os saqueadores sumariamente. Somente depois de um reforço intenso essa loucura alcoólica foi superada...”

[Século XX, últimos meses de 1917, Rússia]

4. Ciclicidades, irreversibilidades, sentimento de história.

Fincaremos nossa estaca inicial nessa faixa de tempo histórico conhecida por Renascimento. O uso convencional desta designação, porém, não esconde as dificuldades em se tipificar o período: de um lado, medievalismo tardio que já demonstra falta de fôlego; de outro, modernidade recuada – época de suas primeiras manifestações explosivas – que tem ainda, a sua frente, uma parede imensa de passado a corroer. Talvez pudéssemos aplicar sobre este período, com propriedade, o simples epíteto “fase de transição” e, prosseguindo, quando finalmente as evidências nos permitissem uma segurança bastante grande, poderíamos então gravar uma bela marca de carimbo onde se lê “capitalismo consolidado”, ou “modernidade consolidada”. Sim, de fato seria uma operação bastante lícita (por que não?), mas, principalmente, seria também uma operação com efeitos tranquilizadores para os espíritos, digamos, mais afeitos às ordenações formais.

Escapa a esta operação, no entanto, o fato de que o capitalismo não rompe com a efemeridade manifesta no epíteto “fase de transição”. É bem o contrário, ele é o elogio desta efemeridade; faz da precariedade, contraditoriamente, o seu fundamento. No capitalismo, a única consolidação é a da mudança.

“O contínuo revolucionamento da produção, o abalo constante de todas as condições sociais, a incerteza e a agitação eterna distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séquito de crenças e opiniões veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. Tudo o que é sólido se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado (...)” (Marx & Engels, 1996: 69).

Neste sentido, entre os epítetos “fase de transição” e “capitalismo” – ou “modernidade” – não existem diferenças de qualidade, mas apenas de grau. Pode-se mesmo dizer que o capitalismo é simplesmente a extensão e a intensificação daquilo que, com alguma arbitrariedade, havíamos circunscrito – para o bem de nossa tranquilidade classificatória – como “fase de transição”. *Evidentemente, nesta “fase de transição” estendida, intensificada e contínua, a ênfase na mudança aboliu qualquer finalidade que não a própria mudança: o novo modo de*

*produção comporta-se como uma eterna transição na direção de si mesmo – e precisamente no sustento fatalista dessa dinâmica é que está toda a sua rigidez*⁹.

Voltemos, porém, à nossa estaca inicial, ao nosso ponto de partida.

Recuamos até Romans, pequena cidade francesa localizada na região do Delfinado, surpreendendo-a num desses períodos de decomposição da Idade Média em vida urbana – no século XVI, por exemplo. Em meio aos festejos de carnaval, um bando de dançarinos fantasiados se destaca: empunhando espadas, malhos, vassouras e ancinhos, eles caminham pela cidade agitando-se ao redor de uma mortalha. A mortalha de Romans “é o pano do pregoeiro da confraria do Espírito Santo, sendo de duas cores, vermelho e azul, o qual é levado à frente dos mortos que se vão enterrar” (Anônimo Apud Le Roy Ladurie, 2002: 191).

Nesta cidade, a confraria do Espírito Santo, prolongamento da velha organização agrária das aldeias e dos povoados do sudeste francês, tem sua capela na Igreja Sainte-Foy. É seu encargo distribuir víveres e dinheiro aos pobres, assim como – fenômeno notável – *reunir, por ocasião das festas os vivos e os mortos*. Com a condição de ter pagado uma contribuição especial em vida, os mortos, uma vez mortos, continuam a fazer parte dessa associação. Anualmente, no dia três de fevereiro – dia de São Brás, o padroeiro da confraria – eles vêm comer no festim confraternal, em redor de cuja mesa, repleta de alimento comunitário, eles são representados, homem por homem, por pobres. *Assim, graças à confraria do Espírito Santo, os artesãos, os pobres e os mortos encontram meios de descer à rua, fraternalmente misturados, no dia de São Brás, início do Carnaval.*

De modo singelo e pitoresco os festejos da confraria do Espírito Santo introduzem o nosso capítulo e adiantam o seu desenvolvimento. Nesses puladores o fundamental da festa apresenta-se diretamente, com feições lúgubres, ameaçadoras e risonhas: *a festa reúne*. A festa reúne pessoas, vivas e mortas;

⁹ A apreciação dos termos opostos “plasticidade” e “rigidez” deve sempre ser dialética. Não são poucas as teorias apologéticas da modernidade (ou, segundo alguns, da pós-modernidade) que se apóiam unilateralmente no elogio da fluidez e mobilidade, ignorando precisamente *a permanência da rigidez na fluidez e na mobilidade*.

coisas, úteis e inúteis; a festa reúne conhecimentos, saberes e técnicas. A festa acelera o giro das temporalidades cíclicas, tanto no seu sentido usual como no seu sentido contrário; acelera e democratiza o tempo histórico: enovela acontecimentos uns nos outros até que novas situações se irrompam. A festa intensifica o atrito entre estas diferentes temporalidades, cíclicas e irreversíveis, hierárquicas e históricas. A rigor, a energia residual do atrito entre estas temporalidades diversas pode depositar a ênfase da festa tanto num sentido conservador quanto num sentido de transformação da vida social: a reunião concreta que ela promove, no entanto, em sociedades complexas e históricas como na Europa da baixa Idade Média, tende quase sempre para a contestação e para a rebelião populares. 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 a embriaguez nos banquetes, o domínio do jogo.

Se quem conclama a festa é algum soberano para a sua própria glória, imediatamente riem-se dele na rua, abaixo do pedestal das oficialidades. É possível anexar reinos e ser dono de quase metade do mundo, ou de mais da metade do mundo, ou do mundo inteiro talvez, mas você também será velho e careca como os outros, como tudo inescapavelmente ficará um dia. O riso popular do antigo carnaval não carrega nada do pequeno humor, irônico, sarcástico, unicamente denegridor, a que nos acostumamos. O riso carnavalesco é amplo, universal e, ainda que tenha suas preferências, não é dirigido, não é um “riso de oposição” apenas. Seu caráter é universalista e ambivalente: fundado no princípio da generosidade exuberante do baixo material, manda tudo que é velho, fraco, antiquado e corrompido aos infernos da Terra, ou ao estômago, para que, de lá, possa renascer de modo rejuvenescido, fortalecido e íntegro. O riso carnavalesco é, fundamentalmente, o riso do povo que sente assegurada a sua manutenção concreta na história, no devir do mundo e que, por isso nada teme. Desmontando a armadura de medo da qual todos os poderes se cercam, o riso lembra alegremente a relatividade das coisas, dos regimes inclusive, e ao mesmo tempo celebra a imortalidade histórica do povo, sua única verdade.

4.1. Ciclicidades do carnaval de tipo antigo.

Em 1580, os festejos carnavalescos de Romans mal haviam se encerrado quando, intimidada pelo crescente ânimo anti-fiscal que se alastrava entre a população artesã e camponesa da região, a elite local decide empreender um plano de pacificação pela espada. Ao longo daqueles dias festivos a animosidade dos espíritos havia se manifestado de modo insistente, ainda que através de formas simbólicas transfiguradas. Isso até que os homens da administração, tidos como os responsáveis diretos pela crise dos cofres da cidade, ultrapassam o nível da linguagem carnavalesca desbragada – onde simbolicamente se ofende e se trucida – para o nível de uma leitura literal. Os líderes populares são presos e enforcados. Por muito tempo os arredores de Romans serão percorridos por gente disposta a cometer atrocidades como vingança às antigas pretensões camponesas. É sobre este carnaval que se converteu em carnificina que o texto de Le Roy Ladurie (2002) se detém exaustivamente, reconstruindo suas condições e seus antecedentes.

Este acontecimento, para além do que lhe é estritamente específico, é um ótimo ponto de partida para a análise das diversas temporalidades sociais do último período da Idade Média. Ao enfeixar em si diversas destas temporalidades, o carnaval, de fato, presta-se muito bem a isso.

As comemorações carnavalescas de tipo antigo situavam-se no transcurso de um longo ciclo anual que ia das festividades do Natal, passando pelo período carnaval-quaresma-Páscoa¹⁰ e que continuava no São João. Inseridas no tempo cristão – mais precisamente no tempo católico –, em relação aos jejuns e às pregações do período seguinte, funcionavam como um prelúdio lógico, como uma antítese prévia.

¹⁰ A indicação no calendário católico do conjunto carnaval-quaresma-Páscoa implica na passagem da marcação solar para a lunar. A festa da Páscoa, que comanda o conjunto, corresponde ao domingo posterior à primeira lua cheia que se segue ao equinócio de primavera (no hemisfério norte, já que tratamos, por enquanto, exclusivamente do carnaval europeu). Assim, a terça-feira gorda situa-se automaticamente uma quarentena de dias antes da Páscoa.

“A vocação primeira da quaresma, desde sua instituição no primeiro milênio, era de preparar os catecúmenos (ou anteriormente pagãos) para a festa da Páscoa e para seu próprio batismo, associando a esta ascese introdutória o povo já cristão. As pessoas purificavam-se pela penitência, durante os quarenta dias da quaresma. Inversamente, o Carnaval, na véspera desses quarenta dias, era muito simplesmente a época em que os futuros catecúmenos quaresmais, e os outros com eles, ‘enterravam sua vida de pagão’” (Le Roy Ladurie, 2002: 36).

As funções do carnaval, como pré-quaresma ou anti-quaresma, afastavam-no ao máximo dos valores ascéticos do cristianismo. A quaresma exalta a abstinência alimentar e sexual e a prática das virtudes. Ao contrário, o carnaval sublinha o pecado, guloso e lúbrico; os banquetes, o desrecale sexual, a atividade guerreira. Nesse sentido, o carnaval aproxima-se de um sistema de dados pré-cristãos ou não-cristãos. Na medida em que visa a “enterrar a vida de pagão”, ele reproduzia diretamente certos ritos que haviam preexistido ao cristianismo nas festas de inverno pagãs tais como foram amalgamadas ao catolicismo dos humildes quando da cristianização dos campos durante o primeiro milênio, em um tempo prodigioso de bricolagem cultural.

(E, afinal, o cristianismo é também uma religião do pecado. É normal, portanto, que tenha sabido digerir totalmente esses ritos pagãos e que tenha assimilado plenamente a alegria pecaminosa do carnaval, embora tendo de expulsá-la com a proximidade da quaresma.)

Mas, para além deste sentimento difundido de que é necessário entregar-se, anualmente, a um último desvio paganizante antes da ascese que prepara o renascimento espiritual, pelo modo conflituoso mesmo como o carnaval se insere no calendário católico, uma outra interpretação deve ser tentada. De um ponto de vista mais amplo e mais abstrato, o carnaval pode ser entendido como *ruptura que marca o fim de um ciclo e começo de outro*. De fato, ao longo de uma faixa que compreende as regiões mais meridionais da Europa, regiões onde a festa carnavalesca foi mais efusivamente comemorada, o carnaval por muito tempo funcionou como festa de fim de ano, ou como festa de mudança do ano.

É preciso, porém, não conceber essa transposição de um ciclo a outro de modo unilateralmente contínuo – como se o movimento temporal cíclico destas sociedades se desenvolvesse perfeita e repetidamente sobre o traçado de um

círculo (concepção que estaria muito mais para um estágio social evolutivo de ausência de experiência do tempo). Diversamente, tudo ocorre como se o carnaval, mais que simples ultrapassagem de uma marca, fosse 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-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 invertidamente¹¹.) Portanto, o carnaval medieval nos revela uma sutileza a respeito da ciclicidade temporal vivida neste período histórico: sua continuidade manifesta não deve ocultar seu *caráter de ruptura pendular*. “Para Leach, (...) o tempo das sociedades tradicionais e festivas é pendular (quaisquer que possam ser, aliás, suas crenças cristãs sobre o devir histórico e o ‘fim dos tempos’). O tempo escoar normalmente durante o ano, depois recomeça brevemente em sentido inverso durante a duração festiva, para retomar seu escoamento normal ao longo do ano (ou da estação) que vai se seguir” (Idem: 322). De modo mais adequado, diríamos que o tempo, ao invés de “escoar” (palavra que sugere uma forma linear de evolução), “gira” ao longo do ano. Durante os dias do carnaval, porém, o giro do mundo inverte-se em movimento contrário e acelerado até atingir o ponto de origem – quando o movimento do mundo pode então retomar seu sentido normal¹².

¹¹ A comparação entre o carnaval e o sono não é arbitrária. Concebida por Bakhtin (1987) como ocasião de emergência de materiais até então inconscientes, ou semi-conscientes, a festa carnavalesca – tomada em comparação com o sonho – será analisada por este autor de modo brilhante.

¹² Da narração do episódio romanês transcrevemos um excerto: “Certos grupos de dançarinos produziam-se ‘com tambores de suíços, com sininhos nos pés e espadas desembainhadas na mão’. Tratava-se, portanto, de uma ‘dança de espadas’ (com simulação de ataque mortal?), tal como é encontrada em múltiplas regiões do Delfinado, da Alemanha, da Itália. Os sininhos nos pés evocam os guizos do louco medieval; evocam também o tema rabelaisiano, gargantuesco e carnavalesco do retirada dos sinos. Sinos que marcam o tempo no campanário da praça e da Igreja; sinos nas costas, como em tal carnaval espanhol; sinos nos pés, como em Romans em sua folia. *É o sino de pernas para o ar; o tempo às avessas*. O alvoroço dos ‘tambores de suíços’ que acompanharam esses e essas espadas tem um sentido político: evoca a democracia viril, à maneira suíça, que os revoltosos são acusados de querer introduzir na região delfinesa. Essa tamborilada é representativa também de um triplo código, de que se encontra o equivalente em numerosos povos de diversas partes do globo. Código sonoro, calendárico, social. Os *tambores*

Este retorno do tempo até o seu princípio sugere uma periodização em três fases:

“A festa supõe, então, um primeiro momento (A) ‘pré-liminar’, que marca a separação, em relação ao tempo da vida ‘normal’, ou do ano passado; um segundo momento (B), ‘liminar’: ele corresponde à transposição do limiar; transição ou marginalidade; é o rápido retorno do pêndulo, o intervalo em que o tempo reflui, escoia às avessas; a fase de inversão propriamente dita. Enfim, um terceiro momento (C), ‘pós-liminar’, é o da re-integração ou re-incorporação no tempo cotidiano: ele durará até a próxima alternância, e assim por diante” (Idem, *Ibidem*).

Essa periodização ternária do movimento do pêndulo (A, B e C) relaciona-se com a ocorrência dominante, em cada uma das fases, de um tema carnavalesco característico: mascarada, inversão e formalidades.

“A mascarada sublinha decididamente a ruptura ou a separação em relação à vida cotidiana, a entrada no mundo fictício e sacral da festa. Os ritos de inversão assinalam que daí em diante se está plenamente no processo de transição, ‘entre duas portas’, a de entrada e a de saída. Eles indicam que o grupo humano que fornece a base social da festa encontra-se momentaneamente de pernas para o ar. É, segundo Turner (ou Sartre...), o instante divino da comunhão entre os festejadores; o grupo está então ‘em fusão’, em estado de inversão confundida. Enfim, as formalidades coincidem com a entrada na fase C, repressiva ou corretiva (Turner). A acentuação enfática de um traje normativo (toga e barrete de magistrado etc.) significa, com efeito, o ato de volta ou de retorno obrigatório às regras do tempo cotidiano” (Idem, *Ibidem*).

A análise de Leach, como demonstra Le Roy Ladurie, aplica-se bem ao carnaval de Romans (como a outros carnavais deste largo período medieval). No início do episódio romanês, as festividades do dia de São Brás: uma mascarada violenta e desenfreada, dionisíaca, com pinturas grotescas, danças, vassouras, ancinhos, malhos, símbolos de morte. Em seguida, o mundo invertido: banqueteador, lúbrico e guerreiro. Proclama-se que o vinho fino e as guloseimas serão vendidos por nada, enquanto o arenque podre deve situar-se em preços inacessíveis; que as mulheres dos ricos, fazendo escárnio aos antigos maridos, se entregarão aos rústicos. Por fim, os desfiles finais – apolíneos, pomposamente compostos por rei, corte, juízes e soldados – preparam a volta sangrenta à ordem, o retorno ao cotidiano.

de aflição’ saúdam e conjuram com fragor uma ruptura do tempo (anual) e da sociedade (romanesa)” (Le Roy Ladurie, 2002: 190: grifo meu).

“Esse esquema ternário é encontrado no Carnaval de *oc* e de *oil*, cisalpino e transalpino. Coletas mascaradas no início; Boneco de Carnaval que distribui presuntos e salsichas em abundância, no meio; instalação, para terminar, do tribunal solene que vai mandar fuzilar, enforcar ou afogar esse pitoresco boneco, transformado em bode expiatório; assim vai ser preparada a expulsão do pecado; a entrada ou o reingresso nas tristezas da quaresma” (Idem: 323: grifo do autor).

Mas as temporalidades caracteristicamente cíclicas que o carnaval medieval revela, coerentes com elaborações cosmológicas e ontológicas ainda muito próximas do mito, não poderiam se fundamentar apenas na percepção abstrata de um ciclo anual que se calculasse astronomicamente. É principalmente na percepção bem concreta da alternância das estações do ano – dado importantíssimo numa civilização agrícola, ou semi-agrícola – que a temporalidade medieval fundamentava-se. Assim, a compreensão das temporalidades cíclicas do carnaval ganha mais uma faceta: além de ser o período de desbragamento pagão que antecede o período de religiosa abstinência; além de ser o período de festa *entre* o fim do ano velho e o começo do novo ano; o carnaval é também o período em que todos, festivamente, antevêm o fim do inverno.

Dispensável repetir, mas a percepção de que o fim do inverno está próximo, e de que a estação seguinte está quase a se anunciar, não pode ser abstrata ou indiferente. O fim do inverno convida os homens a participar, e a contribuir, na distribuição geral da fecundidade – conjugal-feminina, agrária, coletiva. As comemorações carnavalescas, a um só tempo, simbolizam e expulsam os males e os pecados diversos que podem afetar a alma e o corpo do homem, afetar seu grupo social e o volume de suas colheitas.

“Na França, todo o Carnaval de tipo antigo, de 2 de fevereiro ao início da quaresma, durante o século XVII ainda, está repleto de práticas propiciatórias, muitas das quais são encontradas também no Delfinado, tais como crepes, círios bentos da Candelária; toques de sinos do 5 de fevereiro; greve da fiação; aspersão de caldo do ensopado de lingüiça; enterro de entrudo; brandões, *fassenotes*. Objetivo de tudo isso: não ter falta de dinheiro por todo o ano, garantir-se contra o raio e contra todo malefício; expulsar as feiticeiras da noite de Santa Ágata; impedir as raposas de comer as aves domésticas e os ratos de roer os fios de tecer; ter menos dificuldade em jejuar durante a quaresma; preservar os campos dos ratos, do joio e da alforra; tornar as hortas mais férteis e nelas fazer crescer grandes cebolas; encontrar maridos e esposas para todos os filhos e filhas da aldeia” (Idem: 326: grifo do autor).

Quase que desejando saltar o fim do inverno, ou encerrar-lhe de vez, o carnaval prepara e antecipa a intensa atividade da primavera. *Ao enfeixar em si uma temporalidade cíclica, o carnaval faz com que seu giro se acelere. Acelerada, esta temporalidade se destaca.* O giro de um ano inteiro reverte-se em poucos dias; o ritmo de alternância das estações é empurrado com o ombro, forçado a caminhar adiante; a morosidade de quarenta dias de contenção e abstinência preludia-se numa breve explosão de dias rápidos e intensos. O ciclo do ano como um todo contínuo; o ciclo do ano como conjunto de estações (sublinhada a fronteira inverno-primavera); o ciclo do ano como conjunto de festas santas (sublinhada a oposição pagão-piedoso): no carnaval, os ciclos todos se destacam como camadas geológicas visíveis num composto diverso e complexo de temporalidades.

4.2. O tempo histórico de superfície no carnaval.

Acima, porém, do tempo cíclico que domina a produção na Idade Média, estende-se uma superfície de tempo irreversível. O tempo da política e da guerra. E, precisamente da diversidade deste conjunto temporal – que a festa enfeixa em si mesma – provém a impossibilidade de uma análise unilateral a respeito das “funções” do carnaval. Na medida em que reúne tanto os ciclos estritamente reprodutivos quanto as irreversibilidades transformadoras, o carnaval é, ao mesmo tempo, instrumento de reafirmação da ordem e instrumento de ação potencialmente transformadora. O acento que se vai colocar na conservação ou na transformação relaciona-se a fatores histórico-sociais bastante amplos. Na cidade de Romans em 1580, sucessivamente atormentada pelo Renascimento, pela Reforma e pela Contra-Reforma, a ênfase dos festejos populares recairá sobre os processos de transformação social, como no Vivarais em 1783:

“(...) o Carnaval não é apenas uma inversão dualista farcesca e puramente momentânea do social, destinada, no final das contas, a justificar de modo objetivamente conservador o mundo tal como está. É muito mais um instrumento de conhecimento satírico, lírico, épico para os grupos em sua complexidade; um instrumento de ação portanto, eventualmente modificadora, no sentido de uma mudança social e de um progresso possível, quanto à sociedade em seu conjunto.

Em 1783, as *Máscaras* do Vivarais revoltado lutarão contra os homens de justiça corrompidos, postos a serviço dos senhores. Elas combaterão por uma verdadeira justiça camponesa e aldeã. Justiceiros mascarados contra judiciários rapinantes...” (Idem: 332: grifo do autor)

De maneira alguma, portanto, a superfície histórica do tempo escapou aos festejos carnavalescos medievais: ora, é precisamente como *reunião*, inclusive das camadas de tempo, que o carnaval se define. Mais ainda. O que foi dito a respeito das temporalidades cíclicas reunidas pelo carnaval (que se aceleram e se destacam) vale também para essa superfície de tempo irreversível. Não raro, ao longo dos festejos carnavalescos, o ritual da agressão simbólica se acirrava em levantes e revoltas: o tempo irreversível acelera-se e as possibilidades de experimentá-lo se ampliam, se democratizam. Como percebeu Burke, “o protesto se expressava em formas ritualizadas, mas o ritual nem sempre bastava para conter o protesto” (1989: 226) – e eventualmente, longe de conter o protesto, o ritual carnavalesco contribuía mesmo para animá-lo, diríamos nós. O estudioso inglês, neste mesmo trabalho, presenteia-nos com uma lista abrangente de situações:

“As autoridades, de vez em quando, tinham consciência do problema, como sugerem muitos éditos contra o porte de armas durante o carnaval e, ainda mais intensamente, uma controvérsia em Palermo em 1648. O ano de 1647 fora um ano de distúrbios, que os historiadores modernos às vezes descrevem como uma ‘revolução’. O vice-rei que governava a Sicília em nome do rei da Espanha pretendia que o Carnaval de 1648 fosse mais grandioso do que o usual, a fim de distrair o povo. No entanto, alguns nobres discordavam dessa política, e um deles expôs o receio de que, ‘sob o pretexto dessas aglomerações do povo para esses espetáculos ridículos, espíritos facciosos fossem capazes... de incentivar algum novo motim’. O cardeal arcebispo de Nápoles cancelara a festa de São João Batista em 1647 por razões semelhantes. Festas significavam que os camponeses viriam à cidade e todos ocupariam as ruas. Muita gente estava mascarada, e alguns armados. A excitação da ocasião e o maciço consumo de álcool significavam menos inibição em se expressar a hostilidade contra as autoridades ou indivíduos particulares. Acrescente-se a isso uma má colheita, um aumento nos impostos, uma tentativa de introduzir, ou proibir, a Reforma; e tem-se uma mistura potencialmente explosiva. Poderia haver uma ‘transferência’ de códigos, passando-se da linguagem do ritual para a linguagem da rebelião. Para passarmos do ponto de vista das autoridades para o ponto de vista mais impalpável do povo, bem podia ser que alguns dos excluídos do poder vissem o Carnaval como uma oportunidade para dar a conhecer suas opiniões e assim proceder a uma transformação.

“Os motins e rebeliões freqüentemente corriam por ocasião das principais festas. Na Basileia, por muito tempo lembrou-se o massacre que ocorreu na Terça-Feira

Gorda de 1376, que ficou conhecido como *böse Fastnacht* (mau Carnaval), assim como os londrinos se lembravam do 'evil May Day' de 1517 que se tornou um motim contra os estrangeiros. Em Berna, em 1513, o Carnaval converteu-se numa revolta camponesa. Durante as guerras religiosas na França, os festejos eram altamente passíveis de se degradingolar em violência. Em Romans, Dauphiné, as danças e mascaradas organizadas por um dos reinados para o carnaval de 1580 traziam a mensagem de que 'os ricos da cidade se enriqueceram às custas do pobres', e a ocasião redundou num massacre, primeiro na cidade e a seguir no campo, onde os fidalgos locais 'passavam caçando pelas aldeias, matando os camponeses como se fossem porcos'¹³. É fácil multiplicar os exemplos. Em Dijon, em 1630, o Carnaval se desdobrou num motim no qual o vinicultores tomaram a liderança. A grande revolta da Catalunha começou no dia de uma das maiores festas espanholas o Corpus Christi. Houve um sério motim em Madrid no domingo de ramos de 1766. Não é de se admirar que os membros das classes altas freqüentemente sugerissem que se deviam abolir determinadas festas" (Idem: 226-227: grifo do autor).

Nos séculos que se seguirão, entretanto, a progressiva ascensão da economia – que, de momento social submetido transforma-se em esfera separada e hegemônica – faz-se acompanhar por grandes mutações no tempo-espaço social. A atividade industrial, que transforma a sociedade de modo permanente e absoluto, *destrói os tempos cíclicos provenientes da antiga produção*. A profunda historicização da sociedade que ela empreende, pela mercadoria e segundo suas leis, não poupa sequer aquela superfície de jogos temporais irreversíveis – festivos, políticos, guerreiros. É mesmo neste processo de *diluição da antiga irreversibilidade temporal de superfície* que o novo tempo, historicizado profundamente, revela sua verdade: não passa de uma abstração temporal. E, como abstração, simples medida da mercadoria, esse novo tempo não pode admitir ser usado de modo autêntico. O uso festivo do tempo lentamente se deteriora:

“Em nossos dias, esse duplo significado a uma só vez festivo e conflituoso, não existe mais. Tanto mais que o folclore do carnaval está praticamente morto em Romans. No século XIX, ainda estava muito vivo ali. Antes da Segunda Guerra Mundial, sempre se tinha os pantragnes romaneses, desfiles de máscaras da terça-feira gorda, de fato indivíduos repugnantes, vestidos de andrajos e de trapos; rostos sistematicamente sujos, enegrecidos e lambuzados, gesticulando e indo em procissão pelas ruas, encarnando personagens macabros, os jovens e os menos jovens em delírio. Esses últimos pantragnes de 1930 opunham-se ao carnaval de bodas douradas, pautado como papel de música, que a elite urbana apresentava na mesma época no grande baile de máscaras do teatro municipal.” (Le Roy Ladurie, 2002: 339).

¹³ Burke refere-se ao episódio de Romans, estudado por Le Roy Ladurie.

4.3. O sentimento de história.

No texto, o apelo metafórico à imagem geológica das “camadas de tempo” – num recorte de solo, sobreposição visível que indica a duração de determinados processos de formação – cumpre apenas *uma função de facilitação didática*. Porém, como contrapartida necessária às vantagens do emprego da metáfora numa discussão teórica, seu uso normalmente torna vulnerável o raciocínio que se quer esclarecer. Metaforicamente, ao sugerir um “caminho” simplificado de acesso a um raciocínio teórico qualquer, o autor corre o risco de cristalizar este “caminho” – ou “porta”, ou “janela” – como o único possível. E então a redução, a imobilização – a simplificação, em suma –, de meras facilitadoras numa primeira apresentação do raciocínio, tornam-se a “ortodoxia”. Felizmente, hoje, já sabemos como a verve metafórica de Marx, de facilitadora didática ou estilo pessoal escrita – e certamente, nessa vocação para a metáfora, há também algo de um estilo de época – tornou-se oportunidade para a elaboração de “ortodoxias” que variavam ao sabor dos totalitarismos que elas tentavam legitimar. São bem discutidos, por exemplo, os descaminhos da teoria abusivamente justificados pela metáfora arquitetônica dos patamares: “base”, “estrutura” e “super-estrutura” – esta redução, aliás, foi um bom pretexto a críticos pouco generosos da teoria de Marx. Bem, evidentemente não se trata aqui de uma condenação do emprego deste recurso – decisão que, do ponto de vista da expressão lingüística, seria extremamente empobrecedora (e, portanto, não desejável), não fosse ela também absolutamente irrealizável. Trata-se apenas de uma precisão de sentido.

A diversidade temporal que, a despeito da brevidade da discussão, temos indicado no fim da Idade Média, apenas aparentemente, ou numa primeira aproximação, sugere uma disposição de camadas geológicas – ou, para que exercitemos ainda mais a imaginação das associações livres, uma disposição de material químico em processo de análise. As relações entre “superfície” e “profundidade” são menos estáticas do que podem sugerir a acepção corriqueira destas palavras ou a organização expositiva utilizada na abordagem destas temporalidades. De fato, no período histórico apontado, *somente como termos de*

uma contradição é que irreversibilidade temporal de superfície e ciclicidade temporal de profundidade podem se relacionar. Assim, num sentido, a superfície de tempo histórico precipita-se sobre a ciclicidade temporal de fundo – como bem demonstrou Debord no seu aforismo sobre o caráter semi-histórico das religiões monoteístas (1997: § 136)¹⁴ – danificando seu caráter de imobilidade circular, em sentido inverso, a ciclicidade de fundo se faz sentir também na superfície histórica como fator limitador de seu livre desenvolvimento. (Qualquer referência a este período deve sempre ressaltar a precariedade de sua temporalidade histórica, mesmo quando se apóia em exemplos que parecem sugerir o contrário, como é o caso do período do Renascimento.)

Ao considerar o compromisso promovido pelas religiões monoteístas entre mito e história – daí seu caráter semi-histórico –, Debord aponta exclusivamente para a feição *regressiva* da irreversibilidade temporal destas religiões: ainda que aberta a todos, esta irreversibilidade é apenas, e invertidamente, *um tempo de espera até o outro mundo*.

A obra de Bakhtin (1987) situa-se neste mesmo ponto de partida – a superfície de tempo histórico que se precipita sobre a ciclicidade temporal de fundo danificando seu caráter de imobilidade circular – detendo-se, contudo, *nos aspectos progressivos, materiais e corrosivos desta contradição entre temporalidades diversas*. E, segundo este autor, em nenhum outro momento com tanta força, mas somente quando todos se encontram festivamente reunidos em praça pública é que, elevando-se sobre a pretensão de imobilidade dos ciclos infinitos e das alternâncias repetitivas, *uma sensação consciente de história emergia e era ritualmente manipulada*.

“O carnaval celebra o aniquilamento do velho mundo e o nascimento do novo, do novo ano, da nova primavera, do novo reino. O velho mundo aniquilado é apresentado juntamente com o novo, representado com ele, como a parte agonizante do mundo bicorporal único. É por essa razão que as imagens de carnaval oferecem tantas coisas ao avesso, rostos invertidos, proporções violadas de propósito” (Idem: 360).

Não é somente o caso de uma mera aceleração dos ciclos – de se empurrar com o ombro a alternância das estações e de se preparar para a

¹⁴ Transcrito acima, na nota seis, pág. 35.

chegada da primavera, de se fazer refluir rapidamente o ano para retomá-lo do exato início, de se viver intensamente o desbragamento que antecede a lentidão da ascese quaresmal –, mas de forçar, de dentro de seu movimento, um deslocamento qualitativo. Não se trata de simplesmente de girar o roda do tempo (no sentido habitual ou no sentido inverso) num gesto de pura manutenção: não é o mesmo ano que se busca retomar, ou a mesma primavera de sempre. No sentido preciso de Bakhtin, a roda girada com rapidez pode fazer seu eixo deslocar adiante e, tocando o chão, desenhar nele um pequeno percurso – é este o sentido da festa. É o “novo ano” que se busca, a “nova primavera”.

Esta sensação de tempo histórico, manejada ritualmente durante séculos ou mais, assumiu *uma configuração reincidente*, sempre expressa nas formas e imagens da cultura popular. Bakhtin chegou a definir essa constância de características como um cânon, ou, mais adequadamente, como um anti-cânon: o *grotesco*. Em oposição a todas as pretensões de imutabilidade e atemporalidade dos regimes, o grotesco, através de suas representações fantásticas que observam à mesma intenção de inverter e violar as proporções do objeto real, enfatiza sempre um elemento de relatividade e de evolução. Todas as suas imagens, geralmente bicorporais, buscam fixar o próprio momento de transição e de alternância entre duas autoridades, entre duas vertentes: a antiga e a nova, a agonizante e a nascente – sempre depositando, contudo, uma alegre ênfase no futuro. A relação deste “cânon” com o tempo histórico e com as mudanças sociais é substancial. O ritual e as imagens da festa encarnam o próprio tempo que, simultaneamente, traz a morte e a vida, que transforma o antigo em novo, que impede toda possibilidade de perpetuação. Na festa, qualquer pretensão à duração eterna é objeto de riso.

“(...) todo o sistema das degradações, inversões e travestis, adquiria uma relação sensível com o tempo e com as mudanças sociais e históricas. Um dos elementos obrigatórios da festa popular era a fantasia, isto é, a renovação das vestimentas e da personagem social. Outro elemento de grande importância era a permutação do superior e do inferior hierárquicos: o bufão era sagrado rei; durante a festa dos loucos, procedia-se à eleição de um abade, de um bispo e de um arcebispo para rir, e nas igrejas sob a autoridade direta do papa, de um papa para rir. (...) A mesma lógica topográfica presidia à idéia de pôr as roupas do avesso, as calças na cabeça, e à eleição de reis e papas para rir: era preciso inverter o superior e o inferior, precipitar tudo o que era elevado e antigo, tudo que estava perfeito e

acabado, nos infernos do 'baixo' material e corporal, afim de que nascesse novamente depois da morte" (Idem: 70: grifo meu).

A relação entre tempo (de fato, uma temporalidade bastante específica, resultante de um quadro em que o deslocamento, e não o simples giro, dos ciclos profundos é forçado pela irreversibilidade histórica) e a constância de alguns aspectos gerais nas imagens e formas da cultura popular (o "cânion" grotesco) pode ser verificada em detalhe na abordagem de três momentos importantes dessa cultura: no uso dos objetos, nos banquetes e, por fim, nos jogos.

4.3.1. O uso carnavalesco dos objetos.

Durante o carnaval, os objetos são, por assim dizer, usados ao avesso, contrariamente ao seu uso habitual: os utensílios domésticos são armas; o aparelho de cozinha e a louça, instrumentos musicais. Mais ainda, a escolha carnavalesca muitas vezes privilegia justamente os objetos que, danificados, tornaram-se inúteis: um balde furado, um tonel com o fundo esburacado. A mesma lógica do avesso, das inversões sistemáticas, está presente também nos gestos e movimentos: monta-se o cavalo com a cara voltada para o rabo, marcha-se de cabeça pra baixo, exhibe-se o traseiro. No uso que se faz das vestimentas é ainda a mesma lei: os homens fantasiam-se de mulheres e vice-versa, as roupas são vestidas do lado avesso, roupas do alto são postas no lugar de baixo. O dianteiro e o traseiro, o alto e o baixo, tudo deve permutar-se.

Nas formas e imagens da festa popular, a negação jamais tem um caráter abstrato. Pelo contrário, ela é sempre figurada, concreta, sensível. Não é o nada que ela faz surgir, mas uma espécie de objeto às avessas, de objeto denegrado. A negação carnavalesca remaneja a imagem do objeto, põe o baixo no lugar do alto, ou o traseiro no dianteiro; deforma suas proporções espaciais exagerando desmesuradamente um único de seus elementos; muda sua situação no espaço transportando-o para os infernos. A negação e a aniquilação do objeto é, sobretudo, uma violação de sua situação ou de suas proporções. *O objeto negado, o objeto denegrado, o avesso que se liberou, toma uma coloração*

temporal enfática: é compreendido como o futuro, o novo. Por sua vez, o objeto continua ainda no mundo: tornou-se o avesso do novo objeto que veio para ocupar o seu lugar, o passado, o antigo. A imagem grotesca é sempre bicorporal.

Assim, a lógica da inversão e da desfiguração dos objetos só pode ser compreendida se devidamente situada na lógica maior da festa carnavalesca: a *reunião ritual, num “tempo alegre”, de tudo que existe no mundo.* Os ciclos, penetrados pela superfície de tempo histórico, não apenas se aceleram: eles se deslocam. Nesse deslocamento, eles reúnem em si todas as coisas – que devem abandonar suas antigas formas, adaptadas à imobilidade da hierarquia, e assumir sua nova forma no alegre devir. *Através de suas imagens bicorporais, o grotesco fixa num único instante estes dois momentos: antes e depois, velho e novo*¹⁵.

Há no episódio de Romans um evento que ilustra significativamente, e com destaque para o uso transformado dos objetos, a contaminação carnavalesca dos ritmos cíclicos pela camada superficial de tempo histórico. Segundo descrições de um contemporâneo, na festa de São Brás daquele ano, que, de modo desenfreado, costumava ser comemorada no dia três de fevereiro, um grupo numeroso de dançarinos agitava-se: “uns trazendo ancinhos, outros, vassouras e outros, malhos de bater os trigos” (Anônimo apud Le Roy Ladurie, 2002: 190).

Diferentemente da região mediterrânea do Baixo Rhône, onde a debulha era feita com rolos puxados por animais, os camponeses da região romanesa separavam a semente do trigo de sua palha e de sua cápsula organizados em equipes de manejadores de malhos. Batidos os feixes; passava-se ao ancinho e, por fim, varria-se separadamente o grão, a palha e a cápsula. É o fim ou a morte do ciclo dos cereais – que já anuncia o novo nascimento nas sementeiras de primavera. Malhos, ancinhos e vassouras eram costumeiramente usados também nas danças do fim do ciclo do trigo.

¹⁵ O sentido histórico profundo do grotesco aparece sublinhado na bela descrição que Bakhtin faz do conjunto face-máscara: “A máscara traduz a *alegria das alternâncias e das reencarnações, a alegre relatividade, a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo*; a máscara é a expressão das transferências, das metamorfoses, das violações das fronteiras naturais, da ridicularização, dos apelidos (...). O complexo simbolismo das máscaras é inesgotável. Basta lembrar que as manifestações como a paródia, a caricatura, a careta, as contorções e as ‘macaquices’ são derivadas da máscara. É na máscara que se revela com clareza a essência profunda do grotesco” (Bakhtin, 1987: 35: grifo meu).

Porém, os dançarinos da morte do ciclo anual dos grãos são também dançarinos da morte *tout court* – e dirigem-na especialmente contra os notáveis do lugar. Ainda segundo a mesma testemunha citada por Le Roy Ladurie (2002: 191), o juiz Guérin (futuro comandante do massacre dos revoltosos): “Eles traziam (...) malhos de bater os trigos e a mortalha, com outros que gritavam que antes de se passarem três dias a carne do cristão seria vendida a seis denários a libra”. A procissão dançante das técnicas da debulha dos grãos é acompanhada pelo clássico desfile de enterro.

“Através dessas fúnebres cerimônias, certas finalidades canibais (fantasmáticas) acabam por emergir: ao gritar ‘a seis denários a carne do cristão’, os membros vivos e desfilantes da confraria de São Brás formulam uma ameaça meio séria, meio carnavalesca, contra os notáveis; na mesma ocasião eles propõem aos assistentes, brincadeira lúgubre, comer a carne dos cadáveres de que eles próprios, enquanto confraria, estão encarregados quanto às cerimônias e corvéias da sepultura. Comendo o morto, fabricar-se-á o vivo mais uma vez” (Le Roy Ladurie, 2002: 192).

Malho, ancinho e vassoura: a escolha destes objetos para a dança do dia de São Brás nada teve de aleatória. Pelo contrário, foi uma escolha dirigida – ainda que não se possa precisar o nível de consciência em que esta eleição se realizou. Cada um desses objetos, mesmo em seu uso estrito e funcional, não-carnavalesco portanto, já traz consigo uma forte impressão grotesca: utilizados na debulha, encerram o ciclo do grão; o ciclo morto, porém, não morre sem antes anunciar o nascimento de outro. O uso carnavalesco dessas ferramentas de trabalho, deslocando-as para um nível de ações metafóricas, apenas acentuou esse potencial grotesco: o malho que, anteriormente, encerrava o ciclo do grão – semeadura, germinação, crescimento, colheita – permitindo que um novo ciclo se iniciasse, deve agora, neste outro nível de ações, expressar o desejo (realizar o desejo) de um fim / começo no complexo universo das relações humanas, deve matar para permitir o nascimento. O ciclo das coisas humanas, porém, não é igual ao ciclo agrícola. A experiência, ou a esperança, ou as duas coisas ao mesmo tempo, indicam que não se está mais na imobilidade circular, que o giro pode não ser exatamente igual ao anterior: o malho deve matar não apenas o que se encerrou, mas também aquilo que se corrompeu, que se deteriorou, aquilo que

talvez tenha permanecido o mesmo, mas que já não serve, não basta. Agindo assim, o que ele libera não é o mesmo giro, de novo, é o novo giro, o outro giro.

No exato momento em que o malho é posto carnavalescamente a serviço da mudança, ele também muda. Deixa de ser ferramenta agrícola – ainda que uma ferramenta especialmente marcada pelo grotesco – para ser, de fato, um meio de expressão do tempo e não um simples objeto em que ele se marcou. Mais ainda, o malho empunhado carnavalescamente não rompeu absolutamente com o simples instrumento agrícola, o antigo objeto permanece implícito no novo: e aí está novamente o elemento grotesco bicorporal.

Utilizando objetos comuns e imediatamente disponíveis, dispostos ao alcance das mãos, os rebeldes romaneses liberam o tempo histórico em seu aspecto mais concreto, progressivo e corrosivo. No relatório do juiz Guérin, escrito com finalidades auto-apologéticas e, como bem convinha à sua modéstia, apocrifamente, os festejos são descritos com indignação e horror cuidadosamente afetados: “Eles fizeram *branles* pela cidade (...) e todas essas danças não tendiam a outro fim que não o de fazer conhecer que eles queriam tudo matar” (Anônimo apud Le Roy Ladurie, 2002: 192). De fato, descontando o necessário partidarismo de quem, nesta questão, planejou e liderou a violenta reação anti-popular, Guérin não estava completamente errado. Era preciso “tudo matar”, *de maneira ritual porém*, para que esse tudo renascesse e se renovasse. Foi, no entanto, um carnaval de espíritos extremados: de um lado, como de outro, havia quem se dispusesse a fazer leituras literais dos ritos e significados grotescos.

4.3.2. Os banquetes.

O encontro do homem com o mundo através da grande boca aberta que mói, corta e mastiga é um dos assuntos mais antigos e mais marcantes do pensamento humano. O homem degusta o mundo, sente seu gosto, o introduz no seu corpo, faz dele uma parte de si. Evidentemente que a consciência recém-desperta não poderia deixar de se concentrar sobre esta ação extraindo dela uma série de imagens essenciais. *O encontro com o mundo na absorção do alimento era alegre*

e triunfante. O homem triunfava do mundo, engolia-o em vez de ser engolido por ele; a fronteira entre homem e mundo apagava-se num sentido que lhe era favorável.

Nesta série de imagens, o comer era inseparável do trabalho. Era o seu coroamento. O trabalho triunfava no comer. O encontro do homem com o mundo através do trabalho, sua luta com o mundo, terminava na absorção de alimentos, isto é, de uma parte do mundo a ele arrancada. O comer, etapa vitoriosa e última do trabalho, chegava mesmo a sintetizar o processo do trabalho no seu conjunto. De maneira geral, não havia uma fronteira nítida entre uma atividade e outra. Mais ainda, trabalhar e comer eram atividades essencialmente coletivas. Esse comer coletivo, coroamento de um trabalho coletivo, não era um ato biológico e animal, mas um acontecimento comunitário. Ao banquete estavam associadas imagens de grande importância social, imagens universalistas, de ligação essencial com a vida, a morte, o triunfo, o renascimento.

É importante sublinhar a distância entre, de um lado, o banquete e, de outro, o comer reduzido a simples ato do cotidiano. Transformado em momento separado – separado do trabalho que o antecede como momento necessário, despido de todo o antigo sentido comunitário que o envolvia – o ato de comer perde toda sua relação com as imagens do “tempo alegre”. Não o acompanham mais as antigas imagens do encontro do homem com o mundo, da degustação do mundo, da grande boca aberta. Ora, a satisfação e a saciedade concreta de um indivíduo, a expressão de um gozo individual, dificilmente pode ser comparada com aquela sensação coletiva e triunfante do banquete. Isolado do processo de trabalho e de luta, desligado da praça pública e encerrado no interior da casa e do quarto (“abundância doméstica”) este comer não é a “boa mesa”, mas apenas uma pequena refeição doméstica com mendigos esfaimados à soleira. Compondo o cotidiano com outros momentos também separados, esta refeição está privada de toda antiga amplidão simbólica e valor universal – no máximo se faz acompanhar de imagens puramente negativas de cupidez.

Ao contrário, o banquete da festa popular não tem nada de comum com a refeição na imobilidade do cotidiano, com o mero contentamento de indivíduos

privados. *Acompanham-no imagens profundamente ativas e triunfantes: o processo de trabalho e luta que o homem efetua com o mundo se completou. Estas imagens são universais e misturam-se organicamente às noções de vida, morte, renascimento e renovação.*¹⁶ *Penetra-as a idéia do “tempo alegre”, que se encaminha para um futuro melhor, que mudará e renovará tudo à sua passagem.* Na absorção de alimentos as fronteiras entre o corpo e o mundo são ultrapassadas num sentido favorável ao corpo, que triunfa sobre o mundo, sobre o inimigo, que celebra a vitória, que cresce às suas expensas. *Essa fase do triunfo vitorioso é obrigatoriamente inerente a todas as imagens de banquete. Uma refeição não poderia ser triste. O banquete celebra sempre a vitória, é uma propriedade característica de sua natureza. O triunfo do banquete é o triunfo da vida sobre a morte.* Neste sentido ele equivale à concepção e ao nascimento.

Esta ligação do banquete com um futuro triunfante chega a se expressar abertamente nas palavras trocadas à mesa – e este aspecto permanece vivo até hoje nos discursos e brindes:

“Mas durante a festa, a voz do tempo fala principalmente do futuro. O triunfo do banquete toma a forma de antecipação de um futuro melhor. Isso nos confere um caráter particular às palavras do banquete, libertadas dos olhos do passado e do presente. Existe nos Tratados de Hipócrates um *Sobre os ventos* (que Rabelais conhecia perfeitamente), que dá a seguinte definição da embriaguez: ‘Acontece o mesmo na embriaguez: em seguida a um aumento súbito do sangue, as almas mudam com os pensamentos que elas contêm, e os homens, esquecidos dos males presentes, aceitam a esperança de bens futuros’” (Idem: 249).

Na praça pública, onde homens batem em estardalhaço tonéis furados cujas bocas foram recobertas com couro, ao redor da mesa onde os convivas brindam-se e banqueteam-se com otimismo, o mundo hierarquicamente anti-

¹⁶ Em *Romans*, como se descreveu acima, os rebeldes proclamavam de modo meio carnavalesco, meio ameaçador, que “a carne do cristão seria vendida a seis denários a libra”. A imagem da canibalização dos notáveis da cidade, repugnante e de extremo mau gosto para qualquer modo não-grotesco de avaliação do mundo, apenas ganha sua real dimensão quando devidamente contextualizada no todo orgânico das manifestações deste “anti-cânon”. De acordo com o “princípio da generosa fecundidade dos baixos materiais”, era preciso enviar abaixo, para o inferno ou para o estômago, tudo o que estivesse envelhecido, fraco e corrompido. Somente agindo dessa maneira é que o nascimento, ou o renascimento, do novo, do vigoroso e do íntegro estaria assegurado. Neste sentido, através da alternância morte / renascimento, o comer (e especialmente o banquete) se relaciona de maneira muito estreita com o tempo histórico das transformações sociais.

histórico da Idade Média começa a se desfazer em “novos anos” e em “novas primaveras”.

4.3.3. Os jogos.

O destino da antiga refeição em banquete, que se deteriorou em mera refeição privada, despida de todo sentido universal e de toda riqueza simbólica anteriores, foi de alguma forma o mesmo destino dos jogos.

Por longos períodos o jogo esteve estreitamente ligado ao tempo e ao futuro. Não é à toa que seus instrumentos, as cartas e os dados, servem igualmente para predizer a sorte. Os antigos tinham uma consciência aguda do universalismo das imagens do jogo, da sua relação com o tempo e o futuro, o destino, o poder de Estado, o seu valor como concepção de mundo. Era assim que se interpretavam as figuras do jogo de xadrez, as figuras e as cores das cartas do baralho e também os dados. *Via-se nas imagens dos jogos uma espécie de fórmula concentrada e universalista da vida e do processo histórico; felicidade – infelicidade, ascensão – queda, aquisição – perda, coroamento – destronamento.* Traduzida na linguagem de seus símbolos, uma vida em miniatura desenvolvia-se nos jogos de forma muito direta.

Ao mesmo tempo, o jogo fazia o homem sair dos trilhos da vida comum, liberava-o das suas leis e regras, substituía às convenções correntes outras convenções mais densas, alegres e ligeiras. E isso vale não apenas para as cartas, dados e xadrez, mas igualmente para todos os outros jogos, inclusive os esportivos e infantis. As imagens sociais que envolviam o jogo, como as imagens do banquete, integravam-se no todo orgânico da festa popular cujo denominador comum era a celebração do “tempo alegre”. Com sua ênfase depositada no futuro, sua consciência do devir das coisas, estas imagens e noções acionadas durante o jogo contribuíram para transformar o sombrio escatologismo da Idade Média em um “alegre espantalho”. No jogo tornava-se possível rir de todo o terror detalhadamente erguido em hierarquia.

De modo ainda mais incisivo, o jogo, quase que por definição, era também o instrumento de liberação do novo, o criador máximo de situações concretas. Em Romans, o rebelde Paumier, um dos líderes da população artesã e camponesa em estado de agitação pré-amotinamento, sagrando-se campeão num *reynage* (espécie de disputa festiva em que se deve apanhar, ou alvejar, um animal solto pelas ruas) afronta abertamente os ricos da cidade tornando-se o porta-voz de uma aguda exigência popular por justiça.

“A cultura católica do Antigo Regime fundiu admiravelmente o sagrado e o profano, o religioso e o burlesco; com o *reynage* ela criou uma ferramenta social que permite às classes baixas fazer ouvir sua voz, suas zombarias e algumas vezes suas reivindicações. As tendências político plebéias são recalçadas no tempo normal mas encontram um meio de expressão graças às sacralidades dos dias festivos. O subconsciente perigoso do grupo estrutura-se momentaneamente nas instituições solenes e formalizadas do *reynage*. Durkheim e Freud dão-se as mãos: síntese de festa selvagem e festa regrada” (Le Roy Ladurie, 2002: 320).

Nos séculos seguintes, porém, à medida que o jogo isola-se no cotidiano privado como mera atividade de “entretenimento”, aquelas antigas concepções universalistas e cheias de sentido cedem diante de novas concepções, desta vez carregadas de um matiz pejorativo. O jogo, no entanto, não poderia subsistir de modo completamente desnaturalizado. É certo que, ainda que residualmente, algo dessas antigas imagens e noções insiste em permanecer.

5. O carnaval, a cidade e alguns problemas.

Em Bakhtin (1987), a cidade medieval é tomada, genericamente, pela praça pública, ou pela praça do mercado. Oposta a outros lugares sociais, onde a aproximação entre as pessoas é toda submetida pelo formalismo oficial, na praça pública reina a organização popular:

“A multidão em júbilo que enche as ruas ou a praça pública não é uma multidão qualquer. É um todo popular, organizado à sua maneira, à maneira popular, exterior e contrária a todas as formas existentes de estrutura coercitiva social, econômica e política, de alguma forma abolida enquanto durar a festa” (Bakhtin, 1987: 222).

Essa organização, prossegue o autor, é profundamente concreta e sensível. Na multidão popular, onde os corpos estabelecem entre si um contato que é estreito e físico, o indivíduo se sente parte indissolúvel, membro desse grande corpo. Nesse todo, o corpo individual cessa, até certo ponto, de ser ele mesmo: por meio das fantasias e das máscaras ele se renova. Ao mesmo tempo, o povo sente sua unidade de modo concreto, sensível, material e corporal.

Mais ainda, na praça pública em festa, o corpo popular sente a sua unidade no tempo, a sua duração ininterrupta nele, a sua imortalidade histórica relativa. É no devir que a unidade se realiza. E nesse universo de imagens, grosserias e obscenidades, a sensação de imortalidade do povo associa-se à de relatividade do poder existente e de sua verdade, imposta pelo terror escatológico:

“As formas da festa popular têm os olhos voltados para o futuro e apresentam a sua vitória sobre o passado, a ‘idade do ouro’: a vitória da profusão universal dos bens materiais, da liberdade, da igualdade, da fraternidade. A imortalidade do povo garante o triunfo do futuro. O nascimento de algo novo, maior e melhor é tão indispensável quanto a morte do velho. Um se transforma no outro, o melhor torna ridículo o pior e aniquila-o. No todo do mundo e do povo, não há lugar para o medo, que só pode penetrar na parte isolando-a do todo, num elo agonizante, tomado em separado do Todo nascente que formam o povo e o mundo, um todo triunfalmente alegre e desconhecedor do medo” (Idem: 223).

Precisamente neste momento, ao descrever a reunião popular na praça pública da cidade, a obra de Bakhtin, erudita e poderosa, revela mais abertamente as fragilidades que, de modo menos visível, a transpassam.

A oposição “todo popular” / “organização coercitiva” é, de fato, *manifestação* de uma dualidade ainda mais fundamental que sustenta todo o trabalho histórico-analítico de Bakhtin: a oposição entre “cultura cômica popular” e “cultura oficial”. Ao rejeitar explicitamente qualquer interpretação de caráter imediatamente “classista” desta dualidade mais fundamental – posição que, considerando a relação das dinâmicas culturais com as cisões estamentais na Idade Média, é perfeitamente justificada –, o autor, porém, não esclarece de modo preciso o lugar de onde emanam as determinações de suas categorias. De modo estranhamente vago, apenas é dito que o par “cultura cômica popular” / “cultura oficial” apóia-se sobre a distinção entre dois “princípios humanos” contrários: o da alegre relativização e o da seriedade com pretensões absolutistas.

Mas, para além desta lacuna na exposição dos pressupostos, o próprio modo como os termos se comportam em sua relação recíproca levanta algumas questões. O *“todo popular” pode, enquanto durar a festa, se organizar de maneira exclusiva e unilateral, eliminando de si qualquer resíduo da “organização coercitiva”*. Ora, é pouco sofisticado, no mínimo, conceber uma relação recíproca entre termos de modo que a contradição entre eles se estabeleça apenas exteriormente – permitindo portanto que um e outro, desembaraçando-se de seu oposto, escapem centrifugamente e de modo alternado em movimento unilateral. Este é um problema. É ainda mais complicado, porém, conceber que esta relação – em que os termos se comportam como monolitos interiormente indiferenciados e mutuamente repelentes – se realize de maneira imediata na concretude empírico-histórica do mundo. Este é o outro problema que se adiciona ao anterior (ou, dito de maneira mais correta, que o potencializa multiplicando-o). Em outras palavras, entre a dualidade fundamental e abstrata “cultura cômica popular” / “cultura oficial” e o seu desdobramento “todo popular” / “organização coercitiva”, que opera em um nível de maior concretude, deve haver uma diferença de complexidade. A dualidade desdobrada, agindo em um nível mais sintético e menos analítico, deve compreender mais aspectos e mais variáveis que a dualidade anterior e mais fundamental. Que a contradição fundamental “cultura cômica popular” / “cultura oficial” seja demasiadamente simples, há certamente um problema teórico. Que o

seu desdobramento menos abstrato “todo popular” / “organização coercitiva” mantenha ainda a mesma simplicidade da contradição anterior, há um problema ainda maior: a pretensão exagerada de uma teoria simples que se quer imediatamente (ou seja, sem mediações) operante no mundo concreto dos fenômenos empíricos¹⁷.

Retomando a discussão sobre o caráter público, de praça pública, das festas populares, interrompidas pelos comentários de ênfase teórico-metodológica, há em nosso autor um contraponto destas manifestações com as maneiras mais recentes de se festejar. Neste excerto, em que se destacam as oposições entre o “público” e o “privado”, entre o “aberto” e o “fechado”, a festa aparece como categoria verdadeiramente ontológica da humanidade, ainda que suscetível a deteriorações e depreciações no curso da história:

“Sob o domínio da cultura burguesa, a noção de festa não fez mais que restringir e desnaturalizar-se, sem contudo desaparecer. A festa é a categoria primeira e indestrutível da civilização humana. Ela pode empobrecer-se, às vezes mesmo degenerar, mas não pode apagar-se completamente. A festa privada, de interior, que é a do indivíduo na época da burguesia, conserva apesar de tudo sua verdadeira natureza, embora desnaturalizada: nos dias festivos, as portas da casa abrem-se de par em par aos convidados (no limite, a todos, ao mundo inteiro); nos dias de festa, tudo se distribui em profusão (alimentos, vestimentas, decoração dos cômodos), os desejos de felicidade de toda a espécie subsistem ainda (mas perderam totalmente seu caráter ambivalente), da mesma forma que os votos, os jogos e os disfarces, o riso alegre, os gracejos, as danças, etc. A festa é isenta de todo sentido utilitário (é um repouso, uma trégua, etc.) É a festa que, libertando de todo utilitarismo, de toda utilidade prática, fornece o meio de entrar temporariamente num universo utópico. É preciso não reduzir a festa a um conteúdo determinado e limitado (por exemplo, à celebração de um acontecimento histórico), pois na realidade ela transgride automaticamente esses limites. É preciso também não arrancar a festa à vida do corpo, da terra, da natureza, do cosmos. Nessa ocasião, ‘o sol se diverte no céu’ e parece mesmo existir um ‘tempo de festa’ especial. Na época burguesa, tudo isso declinou” (Idem:241-42).

Impossível não notar semelhanças entre este excerto retirado de Bakhtin e outro, que transcrevemos abaixo, de Henri Lefebvre: ambos destacam a indestrutibilidade da festa; comentam como, mesmo em meio à miséria e opressão

¹⁷ No debate brasileiro, o problema metodológico do texto de Bakhtin ecoou ampliadamente. Houve quem assumisse inteiramente suas conseqüências, chegando até mesmo a radicalizar sua simplicidade dualista (exemplarmente em Da Matta, 1983); houve também, de outro lado, quem cometesse o exagero contrário, avaliando de maneira bem pouco generosa a obra deste autor (como Pereira de Queiroz, 1999).

generalizadas do mundo camponês, ela foi grande; constatam que, posteriormente, sob o capitalismo, suas feições tornam-se miniaturizadas e a festa se estilhaça. No entanto, Lefebvre, como Debord e diversamente de Bakhtin, está mais para o “arrombador” que para o “coletor”: seu interesse pela história da festa não está direta e inteiramente envolvido na reconstituição de uma cosmologia popular alegremente materialista, hoje morta ou semimorta. De fato, o estudo da festa, para Lefebvre, não pode ser um fim em si mesmo – e nem mesmo tender para isso – importa-lhe só na medida em que pode compor, contribuindo com parte muito importante, o projeto do restabelecimento superior da apropriação do mundo pelo homem. O estudo de Bakhtin, vigoroso, rico e indispensável, deve integrar-se na formulação deste projeto.

“Sob essa orientação, uma questão importante se apresenta: a questão da Festa. O jogo (o lúdico) não passa de um caso particular ou de um aspecto da festa. A *Critique de la vie quotidienne* punha em evidência a origem camponesa da Festa e a degenerescência simultânea do Estilo e da Festa na sociedade donde o cotidiano se estabeleceu. O Estilo se degrada em cultura, que se cinde em cultura cotidiana (de massa) e alta cultura, cisão que o arrasta para a fragmentação e a decomposição. A arte não pode se fazer passar por uma reconquista do estilo e da festa, mas apenas por um ornamento do cotidiano que não se transforma. *No entanto, a festa não desaparece inteiramente da cotidianidade: encontros, festins, festivais, embora sem reencontrar sua amplitude antiga, são agradáveis miniaturas do que já foram.* É isso que motiva o projeto de um renascimento da Festa numa sociedade duplamente caracterizada pelo fim da penúria e pela vida urbana. A partir daí, a Revolução (violenta ou não) adquire um sentido novo: ruptura do cotidiano, restituição da Festa. As revoluções passadas foram festas (cruéis, é verdade, mas não houve sempre nas festas um lado cruel, desenfreado, violento?). A revolução possível acabará com a cotidianidade ao introduzir nela – brusca ou lentamente – a prodigalidade, a ganância, o esfacelamento das opressões. A revolução não se define pois, unicamente no plano econômico, político ou ideológico, porém mais concretamente pela eliminação do cotidiano. Quanto ao famoso período de transição, ele mesmo adquire um novo sentido. Recusa o cotidiano e o reorganiza para dissolvê-lo e transformá-lo. Acaba com o seu prestígio, com a sua racionalidade ilusória, com a oposição entre cotidiano e a Festa (entre trabalho e lazer) como fundamento da sociedade” (Lefebvre, 1991b: 43-44: grifo meu).

Assim, a festa não está dispensada na tarefa de unificação da vida através da atribuição de fins e sentidos implacavelmente humanos. Pelo contrário, ela própria é fim e sentido.

Descrita na obra de Le Roy Ladurie, a Romans do século XVI é uma pequena cidade ilhada em mar camponês. Não obstante, a influência da vida urbana no Delfinado já se fazia sentir não somente pelo desenvolvimento daquele negócio tipicamente urbano que é o comércio em feiras, ao lado de algumas atividades artesanais específicas, mas também pela agitação política concentrada – de dimensão suficientemente grande para ser encaminhada, através de representantes e advogados, até instancias superiores de poder. Por essa época, as exigências de diminuição na coleta do imposto, ou de sua completa isenção somam-se às cisões religiosas provocadas pela Reforma tornando a região, Romans e cidades vizinhas, politicamente conturbada.

Através de seus portões, Romans recebe mercadorias, envia mercadorias. Os camponeses entram e saem – alguns vão à cidade para os negócios e para os ritos da Igreja, outros ainda moram nela e, todos os dias, cruzam os portões para chegar até suas terras nos campos imediatamente próximos.

Romans tem suas diferenciações internas. E, nas condições recentes de alguma permeabilidade entre os estados da estrutura social antiga, elas não são estreitamente elementares. A estrutura social da cidade renascentista, proveniente do campo feudal, perturbada pelo dinheiro das atividades econômicas em que a própria cidade se assentou, carrega já alguma ambiguidade. De qualquer forma, estas diferenciações serão teatralmente ritualizadas ao longo dos festejos carnavalescos do ano de 1580, como em anos anteriores e em anos seguintes; mas, nos dias em que não há carnaval, elas podem ser lidas também nas casas dos romaneses: pardieiros sujos habitados por camponeses ou boas construções habitadas por gente enriquecida e recém-nobilitada. Existem lugares em que a “elite” concentra a sua moradia, outros lugares são habitados pelos pobres e não tão pobres, mas isso sem nenhuma exclusividade. Há uma interpenetração caracteristicamente urbana em Romans. Algumas ruas concentram o comércio – não exclusivamente, é claro –, e os largos abrem-se à frente das Igrejas.

O atrito entre as diferenças dos habitantes romaneses, como é de se esperar, não se realiza com plena força na administração municipal: o mecanismo político de seleção e substituição foi desenhado em detalhe para funcionar sob o

imperativo da auto-cooptação. A política em Romans é feita entre pares que se designam entre si e, suspeita-se, com pouca probidade. Isso, normalmente. Mas, naqueles dias de agitação e de exceção como foram os dias em 1579 e no ano seguinte, gente de condição plebéia passou a freqüentar atrevidamente as discussões da administração comunal.

As diferenças se conhecem e se reconhecem, se encontram e se chocam, verdadeiramente, nas ruas de Romans. É certo que, nos dias vulgares, pelas suas ruas mais estreitas e ocupadas, imprevistos e desconcertos devam acontecer com alguma dimensão e alguma constância. Nos dias de carnaval, contudo, as situações se multiplicam. A crônica da cidade, pesquisada pelo nosso historiador, diz que, em 1980, os ânimos exaltados estiveram próximos a se incendiar mutuamente num encontro ocasional pelas ruas. Duas procissões passam bem perto uma da outra, a alguns centímetros de se tocar. De cada lado um partido, cada partido representando-se em algo que varia de cento e cinqüenta a duzentos festejantes. De um lado, meio cristã, meio pagã, a procissão da “elite” romana dançava ao redor de quatro homens vestidos como turcos. De outro lado, na procissão dos “plebeus”, avançava um personagem cavalgante, inquietante, injurioso e fúnebre. “Montado em um asno, ele estava vestido com a toga do pregoeiro da confraria do Espírito Santo, toga de duas cores, vermelha e azul, aquela mesma que se leva diante dos mortos que se vão enterrar” (Anônimo Apud Le Roy Ladurie, 2002: 220). Sempre, entre os reinados mais populares, esta presença ostensiva de um sinal da Confraria do Espírito Santo, essa lugubricidade divertida e ameaçadora:

“A presença do asno, à frente dessa fila de enterro, não tem mistério. No folclore do Rhône, seja na língua d’oc, seja no franco-provençal, a *assuada* é o passeio, em lombo de burro, do marido espancado pela mulher. Na falta do próprio esposo, escarranchar-se na montaria seu vizinho mais próximo: ele é obrigado a tomar o lugar do infeliz cônjuge, para melhor o ridicularizar. Pôr esse asno à frente da procissão dos pobres é insultar a masculinidade dos ricos, é declarar-lhes que não cantam de galo e que suas mulheres, nesse mundo às avessas, bem poderiam, depois de os ter espancado, vogar para outros maridos, mais pobres, porém mais viris; é insinuar, enfim, em meio a uma floração de símbolos, que os notáveis têm como vizinho mais próximo o pregoeiro de enterros, que terá um prazer maligno em colaborar em sua colocação no caixão e em seu sepultamento (...)” (Le Roy Ladurie, 2002: 220-21: grifo do autor)

Os quatro turcos, entre os ricos, apenas demonstram que nem toda inversão carnavalesca é subversiva. No Carnaval de Romans, festa de uma sociedade cindida e complexa, os reinados se organizam em grupos que, ainda que negociem e se atritem entre si, não falam exatamente o mesmo idioma, ou, de forma mais matizada, ainda que compartilhando a mesma língua, falam-na de lugares opostos. A enfática presença de sinais lúgubres e mortuários, ao mesmo tempo jocosa e intimidadora, demonstra bakhtinianamente uma ação popular ritual sobre o tempo: é preciso declarar e promover a aniquilação do envelhecido, do fraco, do decrépito, para que, renascendo, ele se renove, recobre as forças e a integridade. De outro lado, o reinado dos ricos romaneses – uma procissão preparada em detalhes, com rei, corte, altos funcionários e dignos embaixadores estrangeiros (daí os turcos¹⁸) – cuida de inflacionar os símbolos de distinção hierárquica. Seu único destaque invertido recai sobre o exuberante embaixador estrangeiro. A rigor, trata-se de uma inversão mínima. Mas os ricos compartilham também das representações de fartura e desperdício do País da Cocanha, onde o arenque podre tem preços inacessíveis e as boas carnes são distribuídas por nada. Compartilham-na, com o cuidado de experimentar, de fato, a fartura da Cocanha em seus banquetes, realizados em salões privados, ao mesmo tempo em que, protocolando leis “para rir” que regulamentam a inversão do preço dos víveres, apenas demonstram sarcasticamente o ridículo das aspirações populares.

Naquele momento, a tensão do encontro inesperado não se resolveu em um confronto. Como esse tipo de desfecho não é estranho à crônica das festas, pelo contrário, era mesmo bastante viável que as coisas houvessem se precipitado desta maneira. Porém, o acerto de contas foi adiado para que, mais de acordo com os ritos *de fim de carnaval*, se resolvesse como um massacre previamente calculado: da mesma forma como, na volta apolínea à ordem,

¹⁸ “Os turcos, assim como os suíços, eram aliados de Francisco I e, depois, da monarquia francesa em geral. É normal que o sejam igualmente do rei Laroche [rei carnavalesco sagrado no reinado dos ricos de Romans]. A chegada fantasista ‘de embaixadores’ vindos supostamente do ‘estrangeiro’ inaugurava o triunfo da Perdiz [o reinado dos ricos], desde a sexta-feira anterior. Na segunda-feira gorda, outros ‘diplomatas’, provenientes do Grão-Turco e de alhures, terminam logicamente essa pompa, comprimida entre duas vagas de embaixadas. Um turco real e galante, o ‘sultão Zizim’, freqüentara, aliás, a região romanese no fim do século XV. Sua lembrança cavalheirosa não se apagara nas tradições da elite local” (Le Roy Ladurie, 2002: 211).

bonecos expiatórios são executados. Na noite de terça-feira gorda, véspera da quarta de cinzas, os líderes populares são caçados e mortos. Era mesmo o fim do carnaval.

O fim do período medieval fez-se acompanhar, entre outras coisas, pelo desenvolvimento urbano. Isso é já um fato amplamente conhecido. O estudo de Le Roy Ladurie, permite perceber, em Romans, uma atuação momentânea do jogo de tensões e atritos dessa longa duração histórica da urbanização. É na cidade que as insatisfações camponesas efetivamente se concentram e, na voz de representantes como Jean de Bourg, se elevam até instâncias mais altas de poder. Dita na cidade, e elevando-se acima dela, a palavra de camponeses e artesãos pôde voltar com mais força aos seus próprios ouvidos; isso até o ponto em que a ameaça de uma segunda investida popular, maior e mais poderosa que a anterior, provocada pela anterior, tornou-se insuportável para os senhores da administração do reino e da cidade. O poder repressor organizado partiu da administração romanesa; devemos, portanto, compreender a centralidade urbana como mera centralidade do poder? Ora, fosse o Delfinado uma região remota de camponeses extremamente dispersos é bem plausível pensar que miséria alguma, por mais carnívora e furiosa que fosse, seria suficiente a ponto de se tornar palavra dita e ouvida. Provavelmente morreriam como moscas, como muitos já morreram e ainda morrem assim. *Nada, porém, foi mais decisivo para o surgimento das organizações camponesas do Delfinado que o desenvolvimento urbano da região.* No que concerne aos modos de vida camponeses medievais, o surgimento das cidades foi de extremo impacto: a intensidade dos contatos e a nova velocidade da comunicação começam a fazer contraponto à tradicional dispersão camponesa; ela se torna relativa. Os horizontes políticos ampliam-se.

E não apenas a cidade, em si mesma, já era o sinal mais visível da transformação, como, em suas ruas estreitas e ocupadas, na concentração que ela promove, outras transformações serão continuamente gestadas. *A cidade já é a mudança e, ao mesmo tempo, a sua parteira constante.* A administração comunal romanesa, corrupta e sensível à distribuição de nobilitações, pensa poder legislar sobre a cidade de modo tão arbitrário e decisivo como um senhor

comanda a vida em seu feudo. Nas ruas, entretanto, os pretensos senhores de Romans deparam-se com uma figura carnavalesca fantasiada: ele monta um asno e veste a toga da confraria do Espírito Santo. Eles sentem que a insatisfação popular avoluma-se e agita-se sob seus pés. O chão não parece mais tão seguro como antes. Poucos dias depois alguns assassinatos serão cometidos e ainda durante alguns anos, muitos mais. A vingança é executada com um furor que ultrapassa o limite da infâmia. E mesmo assim o juiz Guérin, corrupto e nobilitado, não deixa nunca de invejar aquele antigo senhor feudal que em suas terras nada tinha a temer.

TERCEIRA PARTE

... à Representação da Festa.

“Essa época, que mostra seu tempo a si mesma como sendo essencialmente o giro acelerado de múltiplas festividades, é também uma época sem festa. O que era, no tempo cíclico, o momento de participação de uma comunidade no dispêndio luxuoso da vida é impossível para a sociedade sem comunidade e sem luxo. Quando suas pseudofestas vulgarizadas, paródias do diálogo e da doação, incitam a uma despesa econômica excedente elas só trazem a decepção, sempre compensada pela promessa de uma nova decepção. O tempo da sobrevivência moderna deve, no espetáculo, tanto mais vangloriar-se quanto menor for seu valor de uso. A realidade do tempo foi substituída pela *publicidade* do tempo.”

[Guy Debord]

6. O surgimento da centralidade carnavalesca.

Saltemos do século XVI para o século XIX, onde fincaremos nossa segunda estaca. Nesses mais de duzentos anos transcorridos entre os eventos sangrentos do Carnaval de Romans e o surgimento das primeiras *promenades* carnavalescas nos festejos de Paris, rupturas importantes transformaram a prática festiva. Impossível deixar de mencionar tais modificações e, no entanto, a menção que faremos terá um caráter apenas sumário.

Já dissemos que, àquela altura, as inversões carnavalescas já não obedeciam todas, necessariamente, uma finalidade subversiva: de fato, enquanto os rebeldes romaneses ritualizavam o tempo histórico impingindo inversões às ações e aos objetos cotidianos, a “elite” da cidade, em contrapartida, utilizava esta ferramenta objetivando apenas a inflação de seus signos de distinção. Há uma oposição frontal de intenções entre o brilho ostentado numa procissão de figuras aristocráticas e o tom jocoso-ameaçador do pregoeiro local das notícias fúnebres que passeia pelas ruas montando um asno. A unidade das maneiras e das intenções deste carnaval que temos chamado “de tipo antigo” – que se sustenta, por sua vez, na unidade mais geral do modo de vida concreto das pessoas, assim como na unidade de suas elaborações ontológicas e cosmológicas mais abstratas – já não esconde, portanto, uma primeira cisão. É, pois, dos vincos incipientes desta cisão que, ao longo destes duzentos anos, se abrirá o primeiro grande cisma das práticas festivas carnavalescas: acompanhando o movimento de concentração absolutista do poder – que tenciona formar para si um modo de vida reformado – aquelas rudes camadas senhoriais, num esforço de re-educação para a vida na corte, retiram-se maciçamente do todo primário do antigo modo de vida – ou, segundo expressão mais consagrada, retiram-se maciçamente da “cultura popular”. É possível, também, como sugere Burke (1989), identificar esta retirada da “cultura popular” com o surgimento de uma outra cisão: aquela que dividiu o mundo cristão ocidental em católicos e cristãos-reformados, cobrando destes últimos um empenho sobre-humano na contenção ascética de suas maneiras e, obviamente, o abandono do antigo desbragamento popular. Somando-se a estes

argumentos, mas não exatamente nos termos sociológicos de um abandono ou de uma retirada, Bakhtin (1987) nota que já no século XVI o riso carnavalesco de motivações grotescas sofre suas primeiras deteriorações – que, nos séculos seguintes, se acumulam até o despedaçamento do antigo cânone. Tornando-se então absolutamente incompreensível para as gerações seguintes de humanistas, e logo identificado à selvageria e à brutalidade do século gótico, o riso carnavalesco já não é mais uma possibilidade subversiva de interpretação do mundo – papel que havia desempenhado na revolução renascentista – e perde suas características definidoras: a universalidade – no carnaval não se ri disto ou daquilo, mas de tudo – e ambivalência – o riso carnavalesco, grotesco e popular sempre foi simultaneamente ridicularizador e celebrador: mandava tudo ao inferno para que de lá este tudo pudesse ressurgir com novo vigor. Incompreensível diante dos novos critérios de elaboração artística, que já haviam fixado sua morada neste fragmento que se designa pelo epíteto de “cultura erudita”, o riso carnavalesco, no entanto – e como veremos – permanecerá ainda como prática entre as camadas sociais ditas “populares” – prática insistente, porém residual, é preciso que se diga, já que ligada a uma cosmologia que perdeu seu caráter unitário.

O que existe de determinante para a desorganização do carnaval de tipo antigo e para a perda de sua antiga unidade, portanto, localiza-se nas dinâmicas sociais do período – a retirada de um estamento da antiga comunidade dos modos de vida e, conseqüentemente, das práticas festivas reguladas segundo esses modos. Há, no entanto, algo mais nessas dinâmicas: a ascensão revolucionária de uma classe que, ao abrir caminho para a reprodução de sua atividade, altera definitivamente o antigo espaço-tempo de reprodução dos antigos modos de vida.

Como vimos, o carnaval de tipo antigo desenrola-se num quadro preciso de contradição entre os tempos cíclicos da produção agrícola e o tempo irreversível de superfície desta sociedade – o tempo da política e da guerra. Reunindo em si mesmo a diversidade destas temporalidades, a festa carnavalesca implicava num modo específico de democratização do tempo histórico (que, de outra forma, era vivido como propriedade privada de apenas alguns): o tempo histórico era

ritualizado socialmente como *sentimento de história* através da manipulação de objetos, através da realização de banquetes e, finalmente, na generalização do jogo – isso quando a linguagem do ritual não se convertia na linguagem da rebelião, quando, de fato, a superfície histórica precipitava-se com mais força ainda contra a permanência das ciclicidades. Bem, em condições festivas “normais”, o que de fato se procurava na aceleração do giro do tempo era uma espécie de deslocamento de eixo, a conversão da perfeição do movimento circular em um movimento espiralado que comportasse saltos qualitativos. Pode-se, em suma, afirmar que o carnaval de tipo antigo era a realização alucinada, a realização em sonho, desta aceleração temporal – ainda que, ao sonhar, muitas vezes esta sociedade se aproximasse da realização concreta deste desejo. Os limites entre o passo concreto na direção de uma utopia e o passo que se sonha dar até esta utopia não pareciam ser muito precisos, é mesmo esta uma indistinção entre revolução e festa.

O fim da Idade Média significou justamente a modificação cada vez mais acelerada deste quadro de contradição entre temporalidades diversas. A explosão inaugural do tempo histórico realiza-se festivamente no Renascimento – e a intensidade destes carnavais será posteriormente lembrada de modo quase mitológico. E, no entanto, como o desequilíbrio é mesmo a lei de qualquer movimento, o passo seguinte em direção de uma temporalidade histórica expandida e aprofundada necessitou, contraditoriamente, da elevação de um centro hierarquicamente atemporal que pudesse organizar as condições dessa futura implementação. O duro núcleo anti-histórico constitui-se, trabalha a serviço da própria temporalidade histórica – ou seja, a serviço de sua própria negação – e, por fim, com algum custo teve de ceder. O Absolutismo havia inaugurado a cisão na festa carnavalesca: recolheu nos salões de suas cortes, devidamente convertidos em aristocratas, aqueles antigos nobres guerreiros e senhoriais, homens rudes, sujos e de maneiras indistinguíveis das de qualquer camponês. A elite monárquica retira-se da festa popular e privilegia as intrigas dos salões, assim como, fora deles, reforçará deliberadamente o caráter mais passivo, mais “espetacular”, das comemorações.

E, no entanto, o carnaval prossegue. Aquilo que se concedeu em espetáculo torna-se pouco diante do que se vai arrancar sutilmente e sem pedidos de licença:

“Se a festa apresenta um aparato introdutório marcado por funções que sublinham sua relação com o poder do rei ou da Igreja, a linearidade ambiciosa e constituída por imagens dos seus patronos é, em um dado momento, substituída por outro ritmo. No momento em que a celebração ganha a rua – e ela o faz com o início das danças e desfiles que acompanham o cortejo ou a procissão –, os eventos dentro da alegre reunião começam a ganhar independência. Danças e fantasia, figuras do desfile e dos carros-alegóricos, ritmos e harmonias profanas invadem a tela bem comportada da comemoração original e, embora estejam articuladas com o todo oficial, cada uma dessas manifestações tem vida própria e significado peculiar” (Del Priore, 2000).

Na alternância entre períodos históricos mais festivos ou menos festivos, a emergência do domínio político burguês, sustentado pelo estado de avanço da modernização nas relações de produção, significará, em contraste com a frieza ornamental concentrada do regime absolutista, o retorno carnavalesco às ruas, o incentivo à sociabilidade aberta dos cafés e das calçadas. Em continuidade, porém, com o antigo regime, a festa é pensada como concessão espetacular à população que, observando mais que atuando, é introduzida na legitimidade do novo regime ao mesmo tempo em que se educa no seu projeto civilizatório. Isso ao menos no projeto – o projeto burguês de ocupação festiva das ruas. A crônica da implementação concreta dos festejos urbanos pela burguesia do século XIX, no entanto, sintetizará todo o drama de uma classe que liberou o tempo histórico de seus antigos entraves cíclicos, que aproximou ainda mais a festa antiga da realização concreta de seu sonho, mas que, paradoxalmente, não pode tolerar o uso desse tempo, muito menos o seu uso festivo. Como veremos, o projeto burguês de ocupação festiva das ruas descobrirá, em cidades como Paris, Lisboa e Porto, que o seu sucesso é justamente a supressão de qualquer festa. Em outras cidades, porém – e no Rio de Janeiro como em nenhuma outra – somente a impossibilidade de uma realização plena do projeto burguês, dada por uma condição urbana particular, é que permitiu o esplendor do carnaval. Instalada pela burguesia de modo a reunir muitos conteúdos e a funcionar de maneira intensa, a *centralidade urbano-carnavalesca* tendeu a fugir, no entanto, às intenções de seu projeto inicial. De um lado, o acirramento do controle sobre esta centralidade

festiva – a tentativa de convertê-la em uma centralidade de poder – determinou a sua abolição; de outro lado, a tolerância de aspectos conciliadores em relação aos novos conteúdos – desde que, é claro, classificados e minimamente ordenados – determinou a manutenção da centralidade festiva por mais algumas décadas. Foram estas as duas possibilidades de atuação da burguesia do século XIX diante da festa carnavalesca que ela mesma havia recriado.

6.1. O carnaval burguês na França e em Portugal.

6.1.1. As *promenades* parisienses.

Impondo-se diante da aristocracia remanescente do *Ancien Régime*, a burguesia francesa do século XIX ordena-se finalmente em poder governante na chamada Monarquia de Julho – reinado de Luís-Felipe iniciado em 1830. Este século, aliás, caracteriza-se pela ascensão política de uma burguesia consciente de sua força e orgulhosa de sua missão civilizadora. A despeito de suas diferenças nacionais de condições e aspirações políticas, de desenvolvimento econômico e recursos disponíveis, de atividade e apreciação artísticas, a burguesia do século XIX unifica-se em atitudes e opiniões que ultrapassam estas fronteiras. Um dos traços de seu liberalismo é, contrariando o auto-isolamento traçado pela aristocracia imediatamente anterior, a sua disposição de se misturar às outras classes. Esta “mistura”, no entanto, realiza-se em momentos e em lugares bastante específicos e tem um objetivo firme e claro: *a busca de oportunidades para a disputa de espaços, simbólicos ou não*. Para a burguesia francesa, o momento festivo irá destacar-se como uma oportunidade consistente de realização dessa disputa.

Sob esta disposição para o conflito, animando-as, está a auto-imagem desta burguesia *que concebe a si mesma como representante simultânea do ápice de uma era – e, portanto, seu fim – e do prenúncio de um futuro luminoso* (Ferreira, 2005: 182). Elemento importante de sua unidade internacional, a questão da tradição coloca-se de modo claro para esta classe: não é possível simplesmente apagar a luz e fechar a porta; *é preciso ordenar coerentemente o*

passado de modo que ele fundamente as conquistas e desafios do presente, isso ao mesmo tempo em que ele encaminha as diferentes questões a serem enfrentadas. Arte e cultura devem ser objetos de ações arqueológicas contra a ameaça do tempo que pesa sobre seus ombros. Deve-se salvar aquilo que resta delas antes que seja tarde demais. E, no entanto, este inventário do mundo, este trabalho de recuperação histórica, deve constituir-se conforme determinadas avaliações e perspectivas: no caso, trata-se de submeter o passado a uma concepção evolutiva de progresso, típica mesmo da mentalidade burguesa da época.

Animada por essa concepção definida de “tradição”, a disposição prática da burguesia francesa em disputar as ruas de Paris contra os seus outros habitantes será responsável pelo surgimento dos famosos desfiles de carnaval desta cidade em meados do século XIX.

Antes deste “renascimento carnavalesco”, porém, esta burguesia já disputa e ocupa as ruas de Paris através de formas peculiares de fruição, as *promenades*:

“No verão, a sociedade parisiense passeava a pé pelas Tuilleries; e em caleches, para as damas, e cavalos, pelo Champs-Élysées. O passeio a cavalo seguia até o Bois de Boulogne ou, durante a semana Santa, até Longchamp. O desfile se desenvolvia em duas filas, uma subindo e outra descendo nas laterais da rota. A rua propriamente dita era reservada às equipagens dos privilegiados. Sob a Monarquia de Julho, o desfile popularizar-se-á: de quatrocentas viaturas no Champs-Élysées em 1838 passa-se a quatro mil em 1842. Esta popularidade das *promenades* [desfiles] terá seu ápice na ocupação pela burguesia do chamado *boulevard*. Não se restringindo somente a uma rua, o *boulevard* compreendia diversas avenidas (como o *boulevard* Bonne-Nouvelle, o Poissonnière, o Montmartre, o des Italiens e o des Capucines), indo, em seu conjunto, da place de la République à Madeleine. Simbolicamente, o *boulevard* designa um estilo de sociabilidade adotado pelos homens ‘da sociedade’ e cujos espaços de encontros eram os próprios *boulevards*. Os ‘salões a céu aberto’, no verão, e os cafés e círculos, no inverno, marcam os espaços de encontro” (Ferreira, 2005: 185-86).

A função de eixo de comunicação e lugar de sociabilidade festiva foi desempenhada apenas tardiamente pelos *boulevards*. Surgidos do arrasamento das antigas muralhas da cidade em 1670 – dentro de um projeto mais amplo de transformação de algumas cidades francesas em cidades abertas –, seu traçado representava os limites de Paris que não deveriam ser ultrapassados. À medida,

porém, que a cidade transborda essa linha, os *boulevards* transformam-se. Em meados do século XVIII, com o surgimento de estabelecimentos comerciais, cafés e teatros, a antiga linha de fronteira converte-se em local de passeio público. “Em torno de 1760, eles já são, com seu aspecto de uma grande feira perpétua, uma das principais atrações da cidade. A partir do século XIX, a vida de Paris cada vez mais se desloca do Sena para o *boulevard*, marcando uma vitória do dinheiro sobre a nobreza e da Chussée-d’Antin sobre o *faubourg* Saint-Germain” (Idem: 186).

A ascensão da burguesia de Paris estabelece no *boulevard* uma nova centralidade urbana, diversa e, por vezes, opositora em relação à centralidade do *Ancien Régime* nas margens do Sena. Essa conquista, porém, não se realizou de modo mecânico e determinista, teve de contar com a elaboração de estratégias de ocupação física e simbólica do espaço. A festa irá desempenhar um papel importante neste processo. “Como destaca Gasnault, a vida pública parisiense, logo após o advento da Monarquia de Julho, conhece uma animação de certo modo similar aos movimentos populares posteriores à Revolução. Clubes, associações, sociedades e círculos profissionais ou políticos provêm os cidadãos de suas necessidades de encontros e discussões” (Idem: 187). *O desenvolvimento dirigido desta sociabilidade será o meio concreto de ocupar e regulamentar o uso festivo das ruas, bem como um dos elementos principais na composição e divulgação para o mundo de um modo de vida ao mesmo tempo burguês e francês.*

Datado a 24 de fevereiro de 1844, o seguinte excerto é encontrado na revista *L’Illustration*:

“Desde o meio-dia, metade da população de Paris se colocara às janelas para ver passar o Carnaval: a outra metade se espalhara pelas ruas; da Madeleine à Bastille, o *boulevard* estava coberto de uma população imensa, que se agitava tumultuosamente e se espremia sobre as lajes das aléas, enquanto uma dupla ala de viaturas ocupava as laterais, se estendendo a perder de vista” (Apud Ferreira, 2005: 209).

Neste excerto, por “Carnaval” deve-se entender mais precisamente o “desfile do boi gordo”, o mais importante evento das ruas parisienses durante estes dias de festa. Segundo outra descrição:

“No início vêm os comparsas a pé, imundos até a alma; seguem-se mosqueteiros a cavalo, com o chapéu enterrado na cabeça, espanhóis de túnica cor de damasco; depois o boi gordo corado de flores e andando num passo majestoso e fatigado. Atrás do boi rola um carro à frente do qual se refastela um velhote de barba branca vestido de deus Tempo, com a foice na mão. O interior do carro contém ainda um pequeno cupido e um grupo de deusas de todas as cores” (Le Charivari, 11 fev. 1859 Apud Ferreira, 2005: 203).

O desfile do boi gordo é a realização bem-sucedida do projeto carnavalesco da burguesia parisiense. E ainda que precedido, envolvido, e depois também sucedido, por uma grande e ruidosa movimentação de pessoas, mascarados e veículos – ora, a presença carnavalesca de viaturas carregadas de mascarados pelos passeios da cidade é bastante cara ao gosto burguês – goza de uma quase exclusividade entre a imprensa escrita da época. Poucas décadas atrás, ao que parece, o *boef gras* não passava de um pequeno folguedo, rústico e restrito aos açougueiros de Paris que, dias antes da quaresma, faziam desfilar ao som de algumas violas um boi enfeitado com folhas, panos e tapeçarias. Sob o olhar das autoridades locais, o boi caminhava levando como montaria, entre os enfeites todos, uma criança vestida como um cupido. Porém, constantemente a partir da década de trinta, ou antes, *esta que era uma manifestação carnavalesca de pouco interesse começa a descobrir-se herdeira sanguínea e direta de carnavais franceses passados que remetem aos velhos charivaris e às festas dos loucos da Idade Média – festas estas que, por sua vez, deveriam descender diretamente de remotas saturnais romanas*. E, no entanto,

“(…) apesar de a literatura sobre o assunto ter assumido, deste então, uma concepção evolucionista e determinista, o Carnaval de Paris – que viria a se impor, durante longo período, como o parâmetro do Carnaval ocidental – não descendia naturalmente de uma linhagem milenar. Como as grandes festas carnavalescas surgidas, ou reinventadas, no século XIX, o carnaval da capital francesa foi produto de uma construção elaborada pela elite do período. Procurando inventar uma tradição e criar um passado que justificasse a festa, a burguesia oitocentista parisiense iria elaborar – principalmente por meio de textos publicados em periódicos – uma genealogia para o seu Carnaval” (Ferreira, 2005: 187-88).

A burguesia romântica do século XIX, que se concebe protagonista heróica do último e grandioso ato de um longo período histórico, isso ao mesmo tempo em que acredita estrear uma nova e auspiciosa época, deve recuperar da cultura tudo o que lhe parece digno de figurar sob o epíteto de “autenticidade”. E, ao mesmo tempo em que o “autêntico” é salvo do definhamento a que estava relegado, passa imediatamente a figurar como antepassado legítimo desta própria burguesia – que a esta altura ridiculariza com vigor o “artificialismo” dos modos das aristocracias. A recuperação das antigas festas populares, porém, não descuida de passá-las por uma peneira de malhas estreitas que detém toda a subversão:

“A invenção de um passado carnavalesco irá, desse modo, criar uma seqüência evolucionista, que, sutil ou obviamente, apontará para a determinação de uma verdadeira linhagem do Carnaval. O que esta invenção procura sugerir é que a festa, iniciada em época remota, viria a desaguar no século XIX, impondo-se, naturalmente, por sua história e tradição. Assim, as Saturnálias da antiga Roma são descritas como festas em que os senhores e escravos viviam uma perfeita igualdade, em que os servos tomavam o lugar dos patrões e eram servidos por estes nas mesas. *A festa romana aparece assim, como uma reunião bem-humorada de brincantes na qual tudo é lícito. Desse modo elimina-se do Carnaval o seu caráter subversivo e impõe-se à Paris oitocentista a idéia de um carnaval ao gosto de sua burguesia*” (Idem:189: grifo meu).

Seja através do interminável desfile de seus carros – onde os mascarados brincam entre si e exibem-se à platéia dos passeios –, seja através da restauração do desfile do boi gordo numa versão asséptica, a palavra de ordem da nova elite econômica é *ocupar os espaços da festa carnavalesca*. E, com esta palavra de ordem, esta elite consegue engajar em suas fileiras boa parte de uma numerosa classe média urbana que se reconhece nas novas formas carnavalescas. Para todos eles, a festa carnavalesca deve ser “uma reunião de elementos jocosos, de homens espirituosos, de mulheres graciosas, saudavelmente envolvidos numa atmosfera de delírio, mantida, no entanto, sob o controle das regras do bem viver” (Idem:187). Dispostos à conquista das ruas, certos de que sua “tradição” corresponde à verdade histórica (ou a-histórica) do carnaval, a burguesia parisiense busca, com os seus festejos, marcar o seu espaço numa cidade que iniciava, então, um ciclo de grandes transformações.

O desfile do boi gordo não se fixa num percurso definido. E mesmo assim, na recorrência de seu trajeto por alguns lugares da cidade, é possível ler o

interesse de seus organizadores em contar com o apoio e a simpatia das autoridades urbanas e nacionais. Distribuindo homenagens, o cortejo serpenteia pelas duas margens do Sena.

“Em 1866, podemos ler, no ‘Itinerário do *boef gras* para 12 de fevereiro’ que o desfile, saindo do abatedouro de Montmartre, passará pelo Hotel de Sua Alteza Imperial a princesa Mathilde, pela Embaixada Otomana, pela residência de Sua Alteza o príncipe Murat, pela chancelaria da *Légion d’Honneur*, pelo Ministério de Assuntos Estrangeiros, pelo Ministério da Agricultura e do Comércio, pela Embaixada da Rússia, pelo Ministério da Instrução Pública, pela Embaixada da Áustria, pelo Ministério da Guerra, pela residência do presidente do Conselho de Estado, pelo Palácio do Senado e pela residência do presidente do Senado antes de retornar a seu lugar de origem” (Le Petit Journal, 12 fev. 1866 Apud Ferreira, 2005: 208-09).

Chegando ao *boulevard*, porém, os foliões já podem sentir-se em casa e entre os seus. É o ponto alto do desfile. Lá, nas calçadas das avenidas, a multidão espera ansiosa pela chegada do boi. E ela se espreme e enlouquece à sua passagem. O carnaval parisiense não é aristocrático, este evita as ruas e prefere os salões; o carnaval parisiense é o carnaval da burguesia que ocupa os boulevards em suas *promenades*. A festa dos dias gordos vem reafirmar a nova centralidade urbana dos *boulevards*, que afinal já é também uma importante centralidade em todos os outros dias:

“Parece-me que esta aglomeração espera o boi gordo. Uns dizem que virá do lado da porta Saint-Martin, outros, do lado do *faubourg* Saint-Honoré; estes falam da rua Richelieu, aqueles da rua Caumartin. (...) Finalmente um rumor formidável faz-se ouvir; Ei-los! Ei-los, os heróis do dia! Os curiosos se precipitam sobre a pista, começa a anoitecer e pode-se entrever ao longe um cortejo que avança à luz de tochas. É mesmo o boi gordo que se manifesta, de acordo com a ordem do desfile que se vende a um tostão, mas um tanto quanto atrasado” (Le Charivari, 11 fev. 1859 Apud Ferreira, 2005: 202-03).

“Homens, mulheres, crianças se apertam, se precipitam brutalmente, irrefletidamente, com risco de se asfixiarem e de quebrarem os ossos. Assim que o boi aparece, imensas aclamações o acolhem. O ah oh! oh ah! ei-lo! ei-lo!, todas as fórmulas de admiração retumbam de uma só vez” (Gastineau Apud Ferreira, 2005: 205-06).

A enorme expansão dos festejos carnavalescos burgueses em pouco mais de uma década não deixa dúvidas quanto a seu sucesso. Nos arrabaldes da cidade, porém, uma outra festa mobiliza muitos dos mais pobres de Paris e, surpreendentemente, alguns dos não tão pobres assim: gente que, a princípio,

como “caminho natural”, deveria estar engajada exclusivamente nas *promenades* burguesas. Trata-se da famosa “Descida da Courtille”.

Nas primeiras décadas do século XIX, a cidade de Paris encontrava-se cercada por um longo muro. A chamada “Cintura dos Tesoureiros Públicos Gerais” servia como uma barreira fiscal cujo objetivo era controlar a cobrança de impostos sobre as mercadorias que entrassem na cidade. A Courtille, região que, com a construção do muro na década de 1780, ficou repartida em duas, passa então a concentrar em sua porção além-Paris diversos estabelecimentos comerciais onde a bebida não é taxada. Ora, sobre o vinho produzido nas encostas vizinhas, visto que ele era comercializado e consumido fora dos limites fiscais urbanos, não incidiam os impostos da cidade de Paris. As *guinguettes*, como eram conhecidos estes estabelecimentos, atraíam muita gente em busca de bebida barata e diversão.

Durante os dias de Carnaval, com seus estabelecimentos lotados de foliões, a região da Courtille recebe tanto as classes mais baixas, que a freqüentam em busca de bebida e diversão barata, quanto os burgueses, que buscam “se acanalhar” no contato exótico e excitante com os modos populares. O então embaixador austríaco na corte francesa, conde Rodolphe Appony, deixou em suas memórias um relato vivo de sua visita à Courtille. Descrevendo um de seus estabelecimentos, o Grand-Saint-Martin, ele diz:

“Todas as janelas desta grande casa de três andares estavam abertas; máscaras de todos os tipos, de todas as cores, estavam sentados ou de pé sobre estas janelas; havia alguns que estavam até escanchados, de modo que um pé se encontrava pendendo no interior e outro para fora da janela, do lado da rua. Toda essa gente se agitava, vociferava, injuriava tanto a multidão do lado de fora quanto aquela reunida nas salas; em seguida jogavam pães, salsichões, pedaços de carne assada sobre as pessoas que se encontravam na rua” (Apud Ferreira, 2005: 211).

Na Courtille, como certamente em outras periferias da cidade de Paris, desenrolava-se desbragadamente um *carnaval popular* no sentido bakhtiniano da expressão: uma festa, como se percebe da descrição acima, onde o banquete realiza-se como uma batalha de comidas entre mascarados. Estes, por sua vez, enquanto comem, bebem e se alvejam com pedaços de carne, também se

injuriavam mutuamente numa torrente de xingamentos. E mais ainda: a embriaguez, a música estrondosa proveniente de instrumentos pouco convencionais, a dança sem freios, nada disso escapou ao nosso observador:

“Um estrado longo, circundado por uma balaustrada que separa os dançarinos dos bebedores em torno das mesas, atraiu nossos olhares. Cinquenta máscaras, mais ou menos, lá dançavam ao som de uma orquestra, se é que podemos honrar com este nome uma música selvagem composta de um mau violão, de um pequeno apito, de um grande tambor e de um ou dois instrumentos de couro que faziam um barulho de rachar a cabeça. É lá que vimos dançar a *chahut* com tudo que ela oferece de hediondo e obsceno. Tudo o que vi alhures, neste gênero, não era nada perto desta dança imunda” (Idem, *Ididem*).

Era, no entanto, durante a “descida da Courtille”, que a festa atingia o seu grande momento. Caminhando todos num pitoresco desfile, os participantes da orgia carnavalesca das *guinguettes*, colocavam-se rumo à Paris descendo a ladeira da Courtille. Encerramento com chave de ouro da folia parisiense, a “descida” acontecia no fim da madrugada e alcançava a cidade no alvorecer. “Juntando-se aos grupos que saíam das *guinguettes*, mascarados vindos de diferentes bailes parisienses se incorporavam ao desfile, que, além de atrair novos brincantes, reunia uma multidão de espectadores nas calçadas, dispostos a assistir aos efeitos que os excessos de vinho e músicas produziam nos foliões dos mais diferentes grupos sociais¹⁹” (Idem: 212).

“Numa grande confusão, a pé ou em viatura, em ricos cabriolés ou em vulgares *tapissières*, desciam então de Belleville todos os folgazões da capital, lívidos, fatigados de sua noite de orgia, mas ainda se agitando como diabos, preenchendo o ar com sua cacofonia de aclamações, interpelações, e risos, gritos de animais e cantorias burlescas.

“Os pacíficos burgueses do Marais levantavam-se cedo para assistir ao desfile, que durava seis horas! Interminável farândola de máscaras com fantasias amarrotadas e despedaçadas! As pastoras e as marquesas empoeiradas desabavam nos braços pouco seguros de pierrôs e mosqueteiros embriagados;

¹⁹ Os festejos carnavalescos na Courtille revelam uma aparente dissociação no comportamento de alguns de seus participantes. Ora, os mesmos jovens burgueses que abandonam momentaneamente os seus próprios festejos e se comprazem em participar da festa devassa das *guinguettes*, em “se acanalhar” no contato com o povo, mais tarde, descreverão esta festa como algo vicioso, imundo e bestial. Parece haver, entre estas duas manifestações carnavalescas animadas por espíritos tão diferentes, uma espécie de fluidez que permite a um mesmo folião, num dia, estar no carro de sua família numa *promenade* burguesa que corre os *boulevards*, e no dia seguinte, no último dia de carnaval, “descer” da Courtille, sujo, bêbado e “acanhado”. Mais adiante, quando da discussão dos trabalhos de Pereira de Queiroz (1999), esta questão será discutida.

arlequins e folias, *débardeurs* e *pierretes*, palhaços e odaliscas, *mignons* e peixeiras tropeçavam em coro!” (Pourut Apud Ferreira, 2005:213).

Mais que uma parada de bêbados sujos e fatigados que encerra o carnaval parisiense, a “descida” sugere a existência de uma festa que tomava conta de toda a região limítrofe de Paris e da qual não é possível precisar a dimensão. Mais que uma curiosidade ou um fato isolado, “a folia da Courtille representa um momento essencial no Carnaval da cidade, na medida em que expressa a disputa por seu lugar carnavalesco”. Intensos e bakhtinianos, os festejos da Courtille afirmam-se como prática popular na sua “descida” até Paris, na disputa, que é principalmente espacial, com os novos carnavais higienizados.

E, no entanto, com a incorporação de Belleville – cidade onde se situava a região da Courtille – ao núcleo urbano parisiense como parte do 20° *arrondissement*, a exceção fiscal que permitia a existência das *guinguettes* foi destruída. Anexados por Paris em 1860, os antigos arrabaldes tiveram de se acomodar a uma nova estrutura urbana. Belleville, em detrimento de todo o seu passado, torna-se então uma espécie de cidade operária:

“Assim que a barreira caiu, Belleville mudou de aspecto como que por encanto. Adeus, *guinguettes*; adeus, caramanchões; adeus, lilases; adeus, canções. Os melros deixaram os bosques, os burgueses emigraram para Fontenay-aux-Roses, para Bois-Colombes e para Auteuil; eles foram expulsos por uma nuvem de operários que, por sua vez, foram expulsos de centro de Paris pelas demolições sucessivas das pequenas ruas para se estabelecer grandes vias” (Virmaître Apud Ferreira, 2005: 215).

Em meados do século XIX, o conflito espacial carnavalesco que se desenrolava na cidade de Paris, com tudo o que ele carregava de estritamente específico, *não estava, porém, completamente desligado das estratégias mais amplas da luta de classes na cidade*. A implementação do carnaval dos veículos nos *boulevards*, assim como o renascimento do *boef gras* numa versão higienizada, integra-se no projeto consciente *de domínio do espaço carnavalesco da burguesia festiva*. Por sua vez, este projeto é parte de uma estratégia ofensiva ainda mais ampla, e bem menos visível, de *hegemonia burguesa sobre o espaço urbano*.

A invisibilidade dessa *estratégia de hegemonia burguesa sobre o espaço urbano*, que unifica diversos projetos em diversas frentes, é tamanha que muitas vezes ela não aparece como estratégia nem mesmo aos protagonistas que lutam sob suas diretrizes. Ora, se a relação lógica entre a campanha jornalística de desmoralização movida contra as manifestações festivas populares e pouco regradas, de um lado, e o urbanismo policial e sem sutilezas que desentorta, alarga e desobstrui os caminhos do centro da cidade, de outro, *não parece evidente*, isso não é argumento suficiente para afirmar que a relação não exista. Como dissemos, mesmo entre os protagonistas da estratégia, ou principalmente entre eles, é muito difícil que haja dela alguma clareza. É evidente que não se pode esperar desta estratégia ampla que ela exista como uma espécie de super-programa político que, oferecendo razões convincentes e claramente expostas, conseguisse de quase todos os seus partidários uma adesão lúcida. Políticos, burocratas e homens da economia, atores diversos envolvidos em diversas frentes divergem constantemente entre si. Seria irrealisticamente simplório esperar por esse tipo de transparência das estratégias políticas. E, no entanto, do conjunto de atos de uma classe, da visão geral de suas políticas, descontando-se os curto-circuitos que pipocam aqui e ali, há a possibilidade de se fazer uma leitura que revele uma estratégia, uma espécie de linha-mestra ou fio condutor de ações – ou isso, ou então temos uma classe (e poderíamos chamá-la de classe?) desagregada em facções que lutam umas contra as outras num clima de guerra civil²⁰.

Uma abordagem ampla que relacione as transformações urbanas da cidade de Paris com a modificação de seus festejos carnavalescos não deixa de revelar compassos, de outra maneira pouco evidentes, entre a atuação da burguesia francesa nestas duas frentes diversas: a “abertura” da cidade e a “higienização” da festa. Ora, o proto-urbanismo de feições acentuadamente policiais do barão de Haussmann, posto em movimento em meados do século XIX, coincide com o

²⁰ “Estratégia de classe típica significa uma seqüência de atos coordenados, planejados, como um único objetivo? Não. O caráter de classe parece tanto mais profundo quanto diversas ações coordenadas, centradas sobre objetivos diversos, convergiram, no entanto, para um resultado final” (Lefebvre, 1991a: 17).

auge das *promenades* burguesas. O projeto essencialmente “urbanístico” de liberação dos espaços de Paris através das demolições encontra sua contrapartida lógica na necessidade de uma nova e disciplinada maneira de ocupar a rua. Os festejos carnavalescos, longe de serem considerados como uma prática menor a ser simplesmente desconsiderada nesta operação, tornam-se instrumentos didáticos importantes na divulgação do novo modo de vida burguês.

Porém, o carnaval burguês de Paris, que descreve afirmativamente sua história num traçado ascendente de concepção, implementação e reprodução, também é necessariamente negativo. Expulsos da cidade pelas reformas, os trabalhadores urbanos que habitam as águas-furtadas nas ruas mais antigas de Paris, dirigem-se agora para os seus arrabaldes. Paradoxalmente, este refluxo forçado de operários na direção dos limites da cidade age como um dos fatores determinantes na destruição dos festejos carnavalescos mais irreprensivelmente populares que então se enraizavam nessa região. Aqueles postos avançados do carnaval deseducado, de onde partiam grandes destacamentos bêbados, esfarrapados e sujos, não puderam resistir à corrosão natural imposta pelas novas condições: a transformação do antigo arrabalde das *guinguettes* em um monótono e áspero subúrbio de moradias operárias. Novamente, no modo como a expulsão planejada dos operários do centro de Paris estrondou numa destruição ampliada dos festejos teimosamente populares – destruição que aparece como coisa factual e não-intencional – salta aos olhos a relação necessária entre estas duas frentes aparentemente diversas de uma mesma estratégia de hegemonia burguesa. Mais essencial que a campanha literária dos jornais em favor da reformulação dos festejos carnavalescos, mais indispensável que o exemplo prático de novas maneiras dado pelas *promenades* burguesas, a *reestruturação das funções da cidade de Paris* – que, antecipando já alguns traços do desenvolvimento metropolitano das cidades do mundo inteiro, tratou de acomodar no conjunto urbano espaços desbastados de sua antiga complexidade funcional – foi determinante para o extermínio da antiga vida festiva da Courtille.

Alguns anos depois, porém, durante esta empreitada operária de recuperação da cidade que foi, afinal, a Comuna de Paris, algo da antiga “descida

da Courtille” certamente ecoou entre os trabalhadores de Belleville que se puseram a caminho até o centro efervescente da revolta.

6.1.2. Lisboa e Porto.

Em Portugal, como havia ocorrido na França, e assim como voltaria a ocorrer um pouco mais tarde em diversos outros países, os primeiros experimentos da nova festa carnavalesca serão ensaiados em salões fechados. Retornando momentaneamente ao carnaval francês, devemos mencionar o surgimento, no começo do século XIX, de bailes pagos que, por sua maior liberalidade de maneiras e pelo seu maior número de festejantes, contrastavam vivamente com a atmosfera fleumática e estritamente selecionada dos bailes aristocráticos. Mas, voltando a Portugal, neste país, ao longo deste mesmo século, surgem os primeiros bailes burgueses de máscaras. “O preço das entradas, as grandes despesas com fantasias e consumações eram obstáculos à participação de grande parte dos habitantes. Os jogos destinavam-se, pois, às camadas urbanas superiores” (Pereira de Queiroz, 1999: 33-34).

Com um pouco de atraso em relação aos bailes, mas como parte inseparável destes mesmos eventos, “foram também as famílias aristocráticas ou muito ricas tomando o hábito de passear de carruagens pelas avenidas centrais, ao fim da tarde. A riqueza dos trajes e da ornamentação dos carros demonstravam a envergadura das fortunas; e logo se estabeleceram concursos com prêmios para as mais esplêndidas fantasias, as mais belas carruagens” (Idem: 34).

E, no entanto, as tentativas de reforma do carnaval, por quase todo o século XIX, estranhamente, não contaram com a adesão unânime e entusiástica da burguesia mercantil portuguesa. Especialmente entre os jornalistas e literatos, os novos experimentos pareciam soar de modo exageradamente artificial, como artificiais e ofensivas ao orgulho nacional eram também muitas das outras afetações francesas que vinham encontrando cada vez oportunidades entre os velhos costumes lusitanos.

“Em 1843, versos publicados em Coimbra descreviam atividades carnavalescas diferentes coexistindo com o velho hábito de inundar os transeuntes do alto das

janelas. Por volta de 1859, em Lisboa, jornais denunciavam o abandono de danças tradicionais camponesas, que existiam na periferia da cidade e agora eram substituídas pelo baile citadino. Em 1889, o jornal *Ilustração Popular* anunciava uma novidade: o cortejo do Rei Carnaval e sua corte; aconselhava, porém, aos espectadores, para diminuir os estragos, que envergassem roupas velhas ao saírem às ruas, muito embora também admitisse que o Entrudo já não era mais tão agressivo quanto o fora noutros tempos. Uma sugestão também era dada aos que desejavam divertir-se: juntarem-se aos grupos fantasiados que dançavam e cantavam nas ruas” (Pereira de Queiroz, 1999: 34-35).

Via-se que, ao longo dos anos, desenvolveu-se nas grandes cidades portuguesas, Lisboa e Porto principalmente, uma espécie de polarização festiva carnavalesca: de um lado, uma festa nacional, antiga e desbragada – o entrudo – que teimava em persistir e, de outro lado, uma festa importada, nova e “organizada” – o carnaval de inspiração francesa – que procurava se estabelecer. Ao mesmo tempo em que, na imprensa portuguesa, jornalistas acusam as autoridades urbanas de contribuírem “para o abandono dos folguedos tradicionais, proibindo certas ‘expansões populares’ como ‘fatores de conflitos” (Idem: 35), também se encontram, nestes mesmos jornais, artigos que analisam o cortejo do Boi Gordo e como ele era organizado. O espírito burguês de Portugal deplora a mania de copiar o que se fazia em Nice e Paris durante os festejos carnavalescos e louva a vida provinciana, tranqüila, que permitia a conservação das antigas festividades, mais sadias, mais de acordo com a natureza e com a virtude; e no entanto, voltando-se contra si mesmo, este espírito – que é, afinal de contas, um espírito burguês – não resiste ao apelo que vem do país de além-Pireneus, conclamando todos a se alistarem nas fileiras de um carnaval novo, belo e saneado. “Um fosso que se alargava cada vez mais dividia as cidades em que se implantava o Carnaval ‘lascivo e dispendioso’ das vilas e aldeias em que, ao contrário, se mantinha vivo o antigo Entrudo” (Idem, *Ibidem*).

Em 1904, porém, a nostalgia já havia desaparecido. Mencionava-se o entrudo somente para aplaudir o seu desaparecimento como forma de comemoração carnavalesca; finalmente era possível sair durante o carnaval com alguma tranquilidade, sem medo das gameladas de água e dos ataques de farinha. A imprensa felicitava o povo e a administração urbana que haviam conseguido fazer desaparecer a brincadeira bárbara e, simultaneamente, na figura

de sua Associação, regozijava-se ela mesma de seu papel como propagandista do novo carnaval e denunciadora do antigo. O projeto de implantação de um carnaval burguês, à francesa, havia sido bem sucedido:

“Uma vez instaladas, as novas atividades dos dias Gordos não mais variavam; ano após ano, nas grandes cidades portuguesas, seguindo-se à abertura da festa pelo Rei Carnaval com toda a sua corte, carruagens decoradas com originalidade passeavam pelas avenidas famílias ricamente fantasiadas, do Sábado à Terça-Feira Gorda. Em Lisboa, a rainha mãe Maria Pia e os dois infantes D. Afonso e D.Carlos participavam dos desfiles em ‘landau’ descoberto. Batalhas de confete ou de flores tinham lugar de um carro a outro ou em certas praças, entre transeuntes. À noite, teatros e clubes abriam suas portas para bailes de máscaras cujas entradas eram de preço elevado. Na noite de Terça-Feira Gorda, cortejos cintilantes das ricas sociedades carnavalescas percorriam as avenidas. Estas diversas atividades eram pretexto para competições entre famílias, entre grupos, entre sociedades carnavalescas; prêmios muito cobiçados coroavam os vencedores” (Idem: 35-36)²¹.

Nestas cidades portuguesas, tal como ocorria em Paris, um modo de vida burguês com a ênfase depositada na sociabilidade laica e mundana começa a emergir. Clubes e associações, em detrimento da antiga centralidade social da igreja e da família, constituem-se numa frequência efervescente e congregam seus associados em um ambiente de amenidades e de polidez despojada. Entre essas associações destacam-se as famosas “sociedades carnavalescas”. Estabelecidas no princípio da fraternidade de classe, sedimentadas na recorrência anual dos festejos de Momo, estas sociedades, no entanto, caracterizavam-se precisamente pela não-exclusividade dos assuntos carnavalescos em sua vida associativa. Na pauta de suas discussões, realizadas entre o lazer dos jogos de cartas, ou mesmo durante eles, de maneira formal ou informal, constavam assuntos dos mais diversos – questões políticas e os posicionamentos possíveis diante delas, avaliações conjuntas de oportunidades de negócios, críticas ao estado da economia nacional, um livro, um poeta, uma ópera –, assim como sua atuação também foi múltipla.

“Nas duas cidades [Porto e Lisboa], as sociedades carnavalescas desempenhavam o mesmo papel de clubes para os ricos burgueses, encarregando-se até de defender-lhes os interesses, se necessário; organizavam-se também festas beneficentes, socorrendo necessitados.

²¹ A afirmação feita pelos jornalistas da época, e repetida por Pereira de Queiroz, de que o entrudo havia desaparecido das grandes cidades portuguesas será problematizada adiante.

“As sociedades do Porto eram as mais importantes do país e pelo menos duas delas duraram até meados do século XX. Reuniam entre seus membros as personalidades mais eminentes nas profissões liberais, no comércio, na indústria e cada qual procurava trazer à rua o cortejo mais suntuoso, organizar os bailes de máscaras mais animados. No resto do ano, desempenhavam atividades culturais e encorajavam a difusão de novidades tecnológicas; estimularam, por exemplo, a difusão das linhas telefônicas. Segundo a opinião dos associados, além de servir aos interesses locais, traziam ao povo divertimento e prazer, ‘abriam novas perspectivas ao progresso e à civilização. Desse modo, a partir de sua atividade de origem – a organização de desfiles carnavalescos – tinham se tornado uma mistura de associações de classe, de clubes, de sociedades filantrópicas” (Idem:38).

A concepção e a organização de festejos carnavalescos, tanto aqueles de caráter fechado e exclusivo, quanto aqueles que buscavam as ruas e as multidões, permaneceu, porém, não só como a atividade original destas sociedades, mas como aquela que foi a mais visível. E ainda que se ressalte a atuação dessas sociedades em frentes tão diversas, interessa aqui o seu papel como formuladoras e realizadoras de um *projeto burguês de ocupação carnavalesca das ruas*.

Infelizmente, o breve ensaio de Pereira de Queiroz, buscando deter-se na análise histórica das estruturas sociais subjacentes à festa carnavalesca, e ainda que mencione o caráter eminentemente urbano do novo carnaval, não chega a abordá-lo especificamente como projeto de ocupação carnavalesca das ruas da cidade – projeto que, por sua vez, está submetido a uma estratégia mais ampla de enfrentamento de classes. Da mesma maneira, no seu texto, não há qualquer referência à importante relação entre a ocupação das ruas pelos novos desfiles e o padrão urbanístico de reforma destas mesmas ruas (frentes a um só tempo diversas e imbricadas do projeto burguês) – as determinações serão buscadas, como bem diz a autora, precariamente e a título de hipóteses provisórias, em outros níveis da atividade social. De qualquer forma, ainda que este projeto não tenha sido explicitamente analisado, existem sinais que nos levam a supô-lo como presença implícita nas festividades carnavalescas das cidades de Lisboa e do Porto. Um destes sinais é o desenho do trajeto dos desfiles carnavalescos: qualquer prática que objetive ocupar e disciplinar o uso festivo das ruas de uma cidade não pode, evidentemente, restringir o seu percurso a uma única localidade

já familiar e bem conhecida (e, portanto, segura); é preciso instalar a *centralidade carnavalesca*. E, por seu turno, a instalação dessa centralidade não pode realizar-se de modo impensado ou aleatoriamente. Bem pelo contrário, o cálculo prévio e cuidadoso dos trajetos é imprescindível. Devem ser contemplados, para além das próprias vizinhanças burguesas de onde provêm os membros das associações carnavalescas, também os locais concretos onde o poder político se instalou – edifícios da administração executiva municipal, edifícios da autoridade policial –, as ruas onde as redações dos jornais se concentram e, sobretudo, lugares urbanos que se prestem à utilização como palco para uma grande platéia de pessoas – exemplarmente, as grandes ruas de comércio. O planejamento do trajeto que cria a centralidade carnavalesca deve preocupar-se em construir sua legitimidade simultaneamente em várias frentes: através de sua concessão pelo poder constituído, através da ocupação com seus símbolos dos espaços do discurso social e, obviamente, através da ocupação festiva e material da própria rua.

“O percurso dos desfiles era sempre o mesmo. Em Lisboa, por exemplo, as carruagens (e mais tarde os automóveis) rodavam à tarde pela avenida da Liberdade, a mais elegante da cidade, seguindo depois para o Chiado, no centro velho. Ao longo das calçadas, na avenida, eram colocadas linhas de cadeiras, ocupadas por elegantes damas envoltas em peles e com belos chapéus; senhores impecavelmente vestidos, de pé atrás delas, estavam também atentos ao espetáculo que se desenrolava sob seus olhos; um público escolhido e tranqüilo saboreava a batalha que se travava entre os carros. No Chiado, centro comercial, havia uma massa compacta de homens se comprimindo nas calçadas – um povaréu que se manifestava ruidosamente –; das janelas e balcões devidamente ornamentados, homens e mulheres também participavam da alegria. Os espectadores estavam nitidamente divididos conforme o nível social e sexo: a alta burguesia na avenida da Liberdade, a multidão nas calçadas do Chiado. Além disso, o ‘sexo frágil’ se apresentava sempre protegido contra o cansaço (as damas de elite tinham suas cadeiras) e contra a plebe (as da média e pequena burguesia estavam nas janelas e balcões do Chiado)” (Idem: 36-37).

O segundo sinal da presença de um projeto burguês de ocupação carnavalesca das ruas é o *ritmo de disputa imposto pelas novas manifestações carnavalescas às mais antigas – reunidas todas, apesar das diferenças entre elas, sob a mesma denominação: “Entrudo”*.

Bem de acordo com sua preferência geográfica pelas regiões mais mediterrâneas da Europa, a prática do carnaval de tipo antigo, de aspectos marcadamente bakhtinianos, esteve difundida em toda a Península Ibérica – mesmo que se considere os seus intervalos e variações locais e regionais. Para o caso de Portugal:

“As práticas festivas não eram gerais no país. Havia variações nos folguedos, mas certos elementos eram mais ou menos constantes: 1) um boneco chamado Entrudo, ou João, às vezes acompanhado por um segundo personagem - Dona Quaresma -, passeava pelas ruas, seguido por um cortejo que entoava cantigas burlescas; o desfile terminava com seu “enterro” após leitura do testamento; 2) um ou vários festins em que se consumiam chouriços, salpicões, presuntos, paios, salsichas, linguiças, isto é, iguarias à base de carne de porco, acompanhados de filhoses ou coscorão, fritos e passados em calda de açúcar; os repastos eram muitas vezes precedidos por um peditório a cargo de rapazes; 3) troças entre os jovens de ambos os sexos, ou entre famílias: aspersão de água ou mesmo líquidos repugnantes, arremesso de farinha, de cinzas, de lama; 4) grupos de mascarados que perambulavam pela aldeia ou iam de uma aldeia a outra, cantando e fazendo o maior barulho possível com tamborins, sinetas, cornetas, ou até mesmo panelas e outros utensílios de metal; 5) danças e bailes tradicionais fechavam, em geral, as festividades. A festa tinha lugar numa atmosfera de alegria geral e de grande entusiasmo” (Idem: 30).

O movimento de retirada da cultura popular (aqui, no sentido de “cultura de todos”), empreendido já no século XVI pelos estamentos aristocráticos partidários da Reforma, não parece ter ecoado significativamente em paragens ibéricas. Ora, em terras lusas, até fins do século XVIII, ao menos no que se relaciona com a prática dos festejos de carnaval, não se observa nenhuma grande alteração em sua abrangência ou na recorrência de suas formas.

“A estrutura de base da festa apoiava-se nos laços familiares e nas relações de vizinhança; utilizando materiais que existiam ao alcance da mão – água, farinha, cinzas, lama –, os folguedos tinham suas funções distribuídas sempre segundo as divisões de sexo e idade; a riqueza ou o prestígio não parecem ter desempenhado papéis determinantes em sua organização” (Idem: 39-40).

Em fins do século XVIII, o desenvolvimento urbano e econômico de Portugal, experimentado nas cidades de Lisboa e do Porto, principalmente, impõe novas condições à prática festiva. De um lado, as antigas fronteiras do localismo comunitário não subsistem na cidade com o antigo poder de determinação; de outro lado, as antigas distâncias sociais, que até então não haviam determinado qualquer cisão no caráter comunitário da festa, refazendo-se sobre um novo

fundamento – a importância cada vez maior das modernas relações econômicas – fragmentam cada vez mais o antigo todo. De modo didático pode-se dizer que as antigas distâncias exteriores – determinadas pelo antigo modo de ser das comunidades particularistas – convertem-se progressivamente em distâncias interiores – determinadas pela nova importância da economia. Compassadamente, a antiga totalidade da festa, local e monolítica, converte-se em uma nova totalidade, *tendente* para a universalidade e para a diversidade, mas ameaçada pela fragmentação interna. (Há de se considerar, no entanto, que as contra-tendências do localismo ainda têm um peso significativo e se recriam num outro patamar – como bem demonstra o fato de que, no carnaval, o estrangeiro pode ser encharcado ou sujo por qualquer um.)

“Em fins do século XVIII, na capital do país, o nível econômico dos indivíduos intervinha já nas práticas e colocava limites claros à sua realização: a água não era jogada em qualquer transeunte, e sim nos que eram da mesma camada social das senhoras postadas às janelas, ou então nos passantes que eram visivelmente estrangeiros. A sociedade urbana mostrava-se internamente dividida em camadas separadas umas das outras pelos recursos e pelo prestígio; todavia, ainda pouco cosmopolita, mostrava no comportamento dos habitantes atitudes características de grupos de pequena envergadura voltados para si mesmos, como a desconfiança e agressividade para com estrangeiros” (Idem: 40).

Mas, ainda que a resistência do antigo festejo carnavalesco tenha sido provada pela sua capacidade de acomodação ao novo ambiente urbano, as transformações em curso haviam criado condições ótimas para a implementação de uma outra festa, baseada num projeto carnavalesco concorrente e importado:

“A sedução da França, que jornais e revistas da época apontavam como o centro de difusão de desfiles de carros alegóricos e de bailes de máscaras, tinha agido como o estopim da transmutação. A similaridade de estruturas urbanas não parece, pois, suficiente para que haja a passagem de um tipo de Carnaval a outro; a existência de um outro modelo da festa e, mais ainda, o fato de pertencer a uma cidade dotada de grande prestígio parecem indispensáveis para que a reprodução tenha lugar. Lisboa e Porto possuíam já as condições necessárias para que se desenvolvessem atividades carnavalescas ligadas às camadas urbanas superiores: a expansão demográfica e econômica produziram uma separação dos grupos urbanos por camadas e não mais uma separação por conjuntos de parentes ou vizinhos; ficava fácil, assim, promover a introdução de folguedos que agradavam a uma importante faixa econômica urbana, o comércio” (Idem: 41).

Exatamente neste ponto, em que a burguesia mercantil portuguesa inicia a implementação de seu projeto carnavalesco de ocupação do espaço urbano –

projeto este que havia sido importando de uma outra burguesia nacional – somos obrigados a nos afastar das interpretações de Pereira de Queiroz. Há em seu ensaio, que declaradamente busca delinear as grandes linhas históricas das formas carnavalescas, uma espécie de exagero didático que, além de encontrar a sua contradição na própria riqueza descritiva do trabalho, não é apenas uma simples questão de escala ou, em outras palavras, o preço que se deve pagar em especificidades históricas pela formulação de um modelo histórico-lógico de transformação da festa. Segundo a autora, a implementação do projeto carnavalesco burguês havia sido bem sucedida *a ponto de eliminar quase que completamente as persistências das antigas formas carnavalescas* reduzindo as camadas mais pobres de foliões “ao papel passivo de espectadoras” ou “mão de obra indispensável para a realização das atividades festivas” (Idem: 41). O Carnaval burguês reina sozinho e segundo as categorias que ele criou:

“Durante os Dias gordos, a separação econômica manifestava-se de maneira ainda mais clara do que no cotidiano. Separava primeiramente atores e espectadores, cujas funções no momento das atividades eram diversas; durante o curso, por exemplo, os ricos desfilavam em seus carros, a plebe se comprimia nas calçadas para vê-los passar. No interior da categoria de espectadores também havia divisões que se inscreviam no espaço: os espectadores ricos eram encontrados em Lisboa, na avenida da Liberdade, a avenida moderna, e não corriam o risco de se perderem na multidão; à medida que se caminhava para o Chiado, a quantidade de gente tornava-se cada vez mais densa. Dessa maneira, as separações que o fator econômico traçava no dia-a-dia da vida urbana permaneciam cuidadosamente preservadas durante o carnaval” (Idem: 41-42).

O parágrafo anterior revela o essencial do modelo de Pereira de Queiroz: *a ênfase na distância espacial entre “ator” e “espectador”, que é afinal, a distância no tempo entre “Carnaval Burguês” e “Entrudo”*. Uma aposta desse tipo na intensidade da separação, quando ela, de fato, ainda que determinante, não havia se propagado universalmente, torna-se compreensível diante do caráter apenas *semi-histórico* dos trabalhos da autora. Deve ser considerada, além disso, sua polêmica com Da Matta (1983) que, de maneira também unilateral, depositou toda sua ênfase na direção interpretativa contrária. Da Matta reforçou o que de mais problemático havia na obra de Bakhtin, o dualismo não dialético de suas categorias, colando-o à antropologia anti-histórica de Victor Turner. Assim, a festa carnavalesca realizar-se-ia como um grande ritual de inversão que instala a

sociedade nacional brasileira em um momento de absoluta desestruturação das distâncias sociais, fazendo surgir, desse modo, uma unidade social poderosa e em pleno processo de fusão ou de síntese. No debate entre Pereira de Queiroz e Da Matta, uma posição extrema encontra sempre a sua justificativa na posição oposta, também extrema.

Retornando, porém, ao “Grande Carnaval” de Lisboa e Porto, segundo Pereira de Queiroz, sua implementação resultou em simples redução e eliminação das formas anteriores da festa, criando-se neste processo, de um lado, os atores do novo carnaval, e de outro, os espectadores puros, os despossuídos de sua antiga forma de festejar e cuja única possibilidade de atuação é engajar-se como mão-de-obra nas atividades preparatórias do Carnaval Burguês. Não se trata aqui do surgimento de um núcleo de práticas carnavalescas com pretensões de hegemonia dentro do conjunto maior da festa, que permanece como unidade complexa, mas sim de uma *substituição* simples entre categorias opostas e fechadas – o que nos leva ao caráter fundamentalmente problemático deste modelo histórico. Conforme o argumento de Ferreira (2005), o modo bem geral com que a festa carnavalesca do século XIX tem sido historicizada não chegou a romper com aquela ideologia evolucionista que havia presidido a invenção dos desfiles burgueses.

A burguesia francesa, ou portuguesa – ou fluminense e paulista, como veremos –, na formulação e instalação de seu próprio projeto carnavalesco, depara-se com uma diversidade de manifestações populares carnavalescas que se unificam apenas em algumas características bem gerais – bakhtinianas, diríamos. Paralelamente à ocupação concreta das ruas pelos desfiles luxuosos, é necessário empreender, como uma frente de ação tática distinta, a deslegitimação dessas manifestações populares no discurso social. Reduzidas então a um único conceito – o “Entrudo”, que passa a significar a negação suja, brutal e estúpida do “Carnaval” – elas passam a ser combatidas neste nível e em bloco. A tática seguinte, quando na prática concreta carnavalesca estas manifestações realmente perdem algum espaço diante das novas formas festivas, consiste em falar do “Entrudo” como se ele não mais existisse ou simplesmente em calar a seu

respeito, negando-lhe os direitos de existência neste nível da prática social. Ora, a historicização das transformações carnavalescas do século XIX, em grande parte de suas obras, tem reproduzido involuntariamente este discurso. Estabelecendo para o carnaval das grandes cidades portuguesas o “Entrudo” não como o concorrente teimoso do “Carnaval”, mas como etapa anterior ao domínio destas novas fórmulas, Pereira de Queiroz trabalha segundo uma lógica evolucionista muito próxima daquela do projeto burguês de reformulação do carnaval: à etapa carnavalesca que se esgotou (ou que, fugindo à sua natureza, se deteriorou) deve seguir-se uma outra, inteiramente nova (e, no entanto, mais de acordo com aquela essência original, anti-histórica da festa, mais complexa e moralmente superior).

E, no entanto, a riqueza do trabalho histórico da autora, por vezes chega a contradizer algumas de suas formulações mais simplificadas. É o caso da descrição de grupos de jovens que, durante o carnaval lisboeta, insistem em trazer para a rua o seu carnaval selvagem:

“Somente as camadas sócio-econômicas afortunadas possuíam recursos para fazer face às despesas que a participação ativa na festa exigia: a carruagem para o corso; o preço elevado dos bailes; o financiamento dos préstimos carnavalescos. Grupos barulhentos de jovens continuavam saindo às ruas, em bairros e cercanias da cidade, fantasiados e cantando; alguns desses blocos representavam pequenas peças cujo tema era sempre inspirado em fatos históricos do país. Eram bandos rivais que traziam o nome de seus bairros – Mouraria, Beato, Terramoto etc. –, denunciando assim a modéstia de sua origem. Somente bandos dos bairros pobres continuavam saindo às ruas; os filhos de famílias ricas estavam em seus automóveis. Malvistas pela polícia, travando de tempos em tempos verdadeiros combates, os bandos não raro terminavam seu divertimento na cadeia...” (Idem: 37).

As manifestações do carnaval burguês não só não haviam destronado de um único golpe o carnaval de aspectos mais bakhtinianos como, entre uma manifestação e outra, contrariamente à suposição de que havia ali uma fronteira impermeável, as trocas realizavam-se com alguma intensidade – e isso a ponto de se poder falar de uma “fecundação” ou “enriquecimento” destes folguedos. É possível sugerir que esta dinâmica de trocas tenha ocorrido com alguma força nas grandes cidades portuguesas; será na antiga colônia deste país, no entanto, que ela se realizará plenamente.

6.1.3. Epílogo.

O século seguinte encarregou-se de dar cabo tanto à festa carnavalesca parisiense quanto aos carnavais das cidades portuguesas do Porto e de Lisboa. Entre os dois fins, apenas a diferença de umas poucas décadas: o carnaval de Paris se extingue já no começo do século XX enquanto o carnaval português resiste um pouco mais, até quase meados do novo século.

Evidentemente, entre os motivos dessa extinção, num caso como no outro, devem-se eleger particularidades nacionais, assim como é certo que exista algo de um movimento geral, comum aos dois casos. Reconhecendo a necessidade de pesquisas que se detenham sobre o fenômeno desta desapareição, Pereira de Queiroz elege como possíveis explicações algumas condições particulares à nação portuguesa. Entre as hipóteses que devem ser consideradas neste futuro trabalho, duas grandes levas de emigração são apontadas como perturbações consideráveis no modo de vida daquele país:

“A ditadura de Salazar instalou-se em Portugal no início da década de 30. Uma das orientações então seguidas, do ponto de vista econômico e social, foi a de fomentar o mais possível a exploração das colônias africanas; o deslocamento de gente e de recursos para as terras de ultramar privava a metrópole de elementos da maior importância para a continuidade de festejos tradicionais, entre os quais os que comemoravam os Dias Gordos. Depois da II Guerra Mundial, a emigração de trabalhadores para países como a França, a Suíça e a Alemanha esvaziava aldeias e vilas de boa parte de seus habitantes. Saída de capitais, saída de material humano não poderiam ser associadas ao desaparecimento do dispendioso Carnaval organizado nas cidades e do tradicional Entrudo festejado nas aldeias? (Pereira de Queiroz, 1999: 43-44).

No caso francês, no que ele tem de específico, não se trataria exatamente da extinção de um carnaval, do carnaval de Paris, mas de sua “transferência” para uma outra cidade: Nice, no litoral do sudeste mediterrâneo deste país. A manutenção da festa, transferida para outra cidade, e não sua simples desapareição, como em Portugal, certamente relaciona-se com seu papel estratégico no projeto de hegemonia cultural da França sobre o mundo ocidental. “A festa à francesa estrutura, e exporta, não somente um formato específico, caracterizado por bailes e passeios, mas, principalmente, um tipo de olhar sobre a sociedade” (Ferreira, 2005: 218). É claro que as diversas revoluções e batalhas

que sempre sacudiram a capital francesa, mais “a força modificadora dos costumes das duas guerras mundiais” (Idem: 219) devem ser contados entre os fatores de “desacolhimento” da festa em ares parisienses. E, no entanto:

“A partir da segunda metade do século XIX, com a crescente internacionalização do capitalismo, torna-se imperativo para algumas cidades a definição cada vez maior de seu perfil no contexto econômico mundial. Esta especialização urbana irá gerar uma verdadeira disputa entre centros urbanos que buscam atrair esse ou aquele tipo de investimento. Em 1860, a cidade de Nice anexar-se-á definitivamente à França, saindo da esfera do antigo Reino da Sardenha. Ao perder seu *status* sardo, será necessário que a cidade encontre uma feição capaz de atrair para ela novos investimentos. A opção por se apresentar como um local de vilegiatura se impõe quase que naturalmente, visto que a cidade já vinha, há mais de um século, sendo freqüentada por nobres e burgueses em busca de um clima agradável nos meses de inverno. Apresentar-se como um centro de diversão e lazer passa a ser, desse modo, crucial para a própria sobrevivência de Nice. A cidade decide, então, organizar seu Carnaval sob padrões rígidos e transformá-lo em mais um foco de atração para os viajantes. Sugere-se, desse modo, que, ao ser incorporada à nação francesa, Nice irá subtrair de Paris o título de capital do Carnaval. A festa parisiense não deixará de existir de um momento para o outro, mas se tornará lentamente um evento da cidade, deixando para o Carnaval de Nice o título de maior carnaval do mundo” (Ferreira, 2005: 219: grifo do autor).

Para além destas determinações especificamente nacionais, porém, pode-se sugerir uma interpretação de alcance mais geral para o declínio da festa nestas grandes cidades.

Tanto no caso de Paris como no caso de Lisboa, ou do Porto, o projeto burguês de ocupação carnavalesca das ruas não encontra diante de si um completo vazio: de modo disperso, atuando em centralidades múltiplas, há uma festa popular que mantém algo dos antigos carnavais medievais, algo de sua alegre selvageria. No entanto, ainda que se possa falar de centralidade festiva no caso destas manifestações populares, é necessário sempre ressaltar, ao lado de sua multiplicidade e dispersão, uma certa pobreza de seus conteúdos, uma certa precariedade – dada talvez pelo caráter intermitente e efêmero da festa carnavalesca, como pelo caráter de improvisado que comandava o seu preparo.

O espírito do carnaval burguês é completamente outro. Como projeto de ocupação festiva das ruas, submetido ele próprio a uma estratégia mais ampla de hegemonia de classe, ele atua em bases estendidas e segundo objetivos mais ambiciosos. Diante daquela centralidade festiva precária e improvisada, originada

das vizinhanças semi-rurais e formada diretamente dos vínculos tradicionais de parentesco, o novo carnaval ergue-se espetacularmente de um planejamento discutido com antecipação – e de modo contábil, inclusive – em associações e clubes burgueses. O surgimento destes clubes obviamente não significou o destronamento imediato da importância das relações comunitárias familiares e vicinais na organização da festa. Inegavelmente, porém, já demonstrava o avanço, nos modos de vida, daquela cisão de classe determinada pelas modernas relações de produção. Dentro desses novos limites é que o antigo comunitarismo deveria refazer-se.

Na cidade, o efeito prático deste novo carnaval é a concentração espacial da festa em determinados lugares, e em detrimento de outros. “Se antes – no tempo do Entrudo – toda a cidade, de um modo ou de outro, servia como ‘palco’ da brincadeira, agora, com o novo carnaval, começava a ficar claro que alguns locais seriam definidos como menos, ou mais, ‘carnavalescos’ do que outros” (Ferreira, 2005). Na grandiosidade espetacular de seus desfiles, o carnaval burguês atua como uma espécie de grão magnético: atrai e reúne à sua volta uma platéia composta por foliões não tão pacíficos e não tão passivos; gente que observa e que, ao mesmo tempo, não deixa de continuar se envolvendo em suas próprias práticas carnavalescas. O projeto burguês de ocupação carnavalesca das ruas – que obviamente não pode ocupá-las todas de uma vez – foi o projeto de construção de uma centralidade carnavalesca poderosa. Num primeiro momento, ao longo da implementação e formação desta centralidade, o projeto burguês pensa poder criar para si uma platéia pacífica e bem comportada. E, no entanto, a centralidade que se implementa é imperfeita, ao menos do ponto de vista das intenções de seu projeto original, já que profundamente contraditória. Se a centralidade concebida por uma vontade unilateral de poder sobre o espaço urbano carnavalesco, em sua realização concreta, chega mesmo a se comportar como centralidade do poder, ao mesmo tempo e contraditoriamente, na medida em que colocou em atrito práticas festivas diversas, ela também se comporta como um acelerador e dinamizador daquele carnaval de feições mais populares. Nascida da fusão daquelas centralidades precárias e limitadas, de feições

familiares e locais, sob o comando do desfile espetacular burguês, a grande centralidade urbana carnavalesca escapou, porém, à estreiteza funcional que presidiu sua implementação: nela, práticas carnavalescas diversas, postas em contato conflitivo umas com as outras, antecipam, envolvem, sucedem, de modo conflituoso também, os belos desfiles burgueses. A centralidade urbana carnavalesca que se pôs em marcha é rica e contraditória.

Num segundo momento, o projeto burguês carnavalesco, desconhecendo o caráter fundamentalmente conflituoso da forma-centralidade, tenciona ainda realizar-se estritamente através da centralidade festiva instalada. A vontade de destruição das práticas carnavalescas populares, que se apóia, diretamente, em ofensivas policiais e simbólicas e, indiretamente, como vimos no caso dos festejos da Courtille, em ofensivas de caráter “urbanístico”, consegue finalmente reduzi-los a quase nada. A centralidade festiva consolida-se em centralidade do poder sobre a festa. E, no entanto, a festa se esvai:

“(...) ao impor, de forma esmagadora, seu formato de festa à sociedade parisiense, a elite francesa irá, pouco a pouco, asfixiar a festa de caráter eminentemente popular. Em alguns anos, com o lento abandono da festa parisiense em detrimento daquela de Nice, o carnaval de Paris perderá o fôlego e a originalidade, sem encontrar um Carnaval popular capaz de suprir a festa com novos formatos carnavalescos. Transformado num evento sem tensão, o carnaval de Paris deixa de ser festa para se tornar um espetáculo que, aos poucos, vai perdendo sua razão de ser” (Ferreira, 2005: 220).

Considere-se, portanto, a cristalização do carnaval parisiense em centralidade de poder que, banindo a tensão que animava a festa, fragiliza sua capacidade reprodutiva; de outro lado, agindo corrosivamente, a concorrência de um outro carnaval em rota ascendente. Enfim, a festa declina, ou, talvez de um ponto de vista mais global, transfere-se.

O que está além das determinações específicas a cada carnaval, portanto, é o modo como o projeto burguês que instalou a centralidade carnavalesca urbana lida com a complexidade que, a despeito de suas intenções, começa a fermentar e a brotar assim que o novo carnaval é instalado. As práticas carnavalescas de caráter popular, diversamente do que se costumava estabelecer como evidência no projeto dos carnavais burgueses, não se calariam imediatamente após os primeiros anos dos desfiles das grandes sociedades, como que reconhecendo a

superioridade civilizatória do novo folguedo. É precisamente o inverso: reunidas em torno da nova centralidade, atritam entre si e contra o espetáculo maior, trocam influências, enriquecem-se umas às outras. A centralidade processa o volume de informações carnavalescas que se encontrava disperso em práticas acentuadamente particulares – ela põe o particular em relação, tornando-o diferencial. Estas contradições dão-lhe ânimo (movimento) e acréscimos. Reforçando-se progressivamente, a centralidade carnavalesca pode então incentivar o surgimento de outras centralidades, ou melhor, sub-centralidades carnavalescas, sobre as quais exerce uma espécie de hegemonia – o que não impede de modo algum a troca de influências e informações em sentido contrário. Ou, movimento inverso, a centralidade carnavalesca se enrijece em centralidade do poder. Antes que a festa converta-se em espetáculo carnavalesco de movimento e cor para platéias imóveis e acinzentadas, ela desaparece. Sem atrito, sem conflito, o carnaval perece por inanição. Entre uma possibilidade e outra, trilhando um caminho de conciliações e compromissos, uma outra cidade, porém, está prestes a tornar-se mundialmente conhecida por seu carnaval.

6.2. Rio de Janeiro: a primeira experiência do carnaval burguês no Brasil.

6.2.1. A centralidade carnavalesca como projeto civilizatório.

Nas terras coloniais da Coroa Portuguesa, por mais de dois séculos, o entrudo reinou como a grande manifestação festiva do período carnavalesco. Aqui, como lá, conservavam-se nesta prática festiva as mesmas características gerais fortemente bakhtinianas dos carnavais medievais: o entrudo associava a glotonaria desenfreada às bebedeiras descuidadas; os excessos da mesa, por sua vez, num ambiente de licenciosidade sexual, conjugavam-se com os da cama; por fim, pautando todos os desbragamentos, cá e acolá pipocava constantemente a brincadeira selvagem e escatológica do suja, molha e xinga. Na descrição bem comportada de Pereira de Queiroz:

“A invasão de um lar por famílias amigas dava lugar a vigorosos combates; as inundações não respeitavam nenhum cômodo da casa. Depois de lutas, um copioso repasto de linguiças, chouriços, pastéis polvilhados de açúcar, coscorões, além de doces variados encerrava a comemoração” (1999:45).

Desenrolando-se como um momento que aparentemente realiza-se como um absoluto nivelamento das distâncias sociais, como um período de liberdade e de possibilidades imensas – ou mesmo como um intervalo de normalidade invertida –, o entrudo não deixa, no entanto, de ritualizar a organização do espaço urbano que o contém. No Rio de Janeiro, como em outras cidades brasileiras do início do século XIX, a distinção entre espaço privado e espaço público transpassa a festa a ponto de se poder falar em dois entrudos, cada um deles definido pela qualidade do espaço em que ele se desenrola: o entrudo da casa e o entrudo da rua. A relação entre as duas festas reproduzia os mesmos padrões da relação cotidiana (cotidiano na acepção de “não-carnavalesco”) entre o privado e o público – ou, se quisermos, entre a casa e a rua: “Contatos entre esses espaços durante a brincadeira eram possíveis, mas eram sempre determinados pela hierarquia. Ou seja, membros da elite podiam lançar projéteis e líquidos sobre os escravos, por exemplo; mas a estes restava rirem-se das brincadeiras sem nunca revidar. Nas ruas realizavam-se as batalhas entre os negros e entre empregados do pequeno comércio” (Ferreira, 2005: 30)²². Fundamentalmente, sob o nível de representações carnavalescas de anulação, ou inversão, das distâncias sociais, o entrudo, nos sobrados, agia de modo a reforçar os laços internos de solidariedade familiar e clientelística – reforçando, portanto, as cisões de segregação e estratificação daquela sociedade – assim como, nas ruas, o entrudo “reproduzia e reforçava as regras e estruturas presentes no espaço público, que, por abrigar uma maior diversidade étnica e social, gerava uma série de conflitos e tensões” (idem, ibidem):

²² “Era inconcebível que um escravo jogasse água ou farinha num homem livre, mesmo que este fosse negro; o contrário, porém podia com facilidade ocorrer. Os rapazes livres podiam tomar por alvo um escravo; não o seu próprio, mas o que pertencesse a alguém da família ou dos amigos. Negros e mulatos livres podiam ser atacados pelos brancos, porém não tinham direito de resposta: os folguedos do Entrudo entre etnias eram rigorosamente assimétricos. Dessa forma, as atividades festivas em seu desenvolvimento seguiam estritamente as divisões étnicas e sócio-econômicas existentes na sociedade, as quais de forma alguma se apagavam durante as comemorações” (Pereira de Queiroz, 1999: 47).

“Ou seja, dentro das casas brincavam as famílias – respeitando-se a diferenciação de nível econômico e social e utilizando-se de projéteis mais sofisticados, como as laranjas e limões-de-cheiro –, enquanto nas ruas, os negros, os pobres, os ambulantes, as prostitutas e os moleques molhavam-se e sujavam-se com polvilho, pó de barro, águas de chafarizes e de sarjetas e um ou outro limão-de-cheiro roubado das casas senhoriais” (Ferreira, 2005:30)²³.

Neste início de século, porém, algo nos modos de vida que até então vinham sustentando a comemoração selvagem do entrudo começa a ceder. A título de marco histórico que sintetiza importantes transformações – transformações que, acumulando-se, tornaram mais complexa a sociedade fluminense – devemos mencionar a chegada da família real portuguesa em 1808 e a conseqüente elevação da cidade do Rio de Janeiro à condição de capital do Império Ultramarino Português. “É a partir de então que a cidade começa a se reestruturar numa nova organização espacial estratificada em termos de classes sociais” (Idem: 31). Anos mais tarde, consolidada a situação de país independente, o Brasil, guiado pelo governo monárquico de D. Pedro II, busca afastar-se da esfera de influência portuguesa e aproximar-se do modelo civilizatório francês – e burguês.

“A chegada da família real em 1808 havia desencadeado uma transformação estrutural na agora capital do Reino, acelerando a passagem de sua antiga condição de burgo de certa importância para a condição de cidade que ambicionava ser tão progressista e refinada quanto as da Europa. Outros fatores haviam auxiliado a mutação. O café começara a ser cultivado na região por volta de 1818 e conhecera uma expansão rápida; tornando-se a produção mais importante não somente da região mas também do país, elevou rapidamente os recursos nacionais. O reflexo não tardou em aparecer no Rio de Janeiro: a antiga configuração urbana por famílias, ligadas por relações de compadrio e de vizinhança, cedeu lugar a uma estrutura formada por camadas sócio-econômicas. As diferenças de fortuna e de educação separaram os indivíduos e as famílias, fazendo recuar para o segundo plano os laços de sangue, os laços religiosos, os laços devidos à proximidade no espaço” (Pereira de Queiroz, 1999: 50)²⁴.

²³ É possível suspeitar que por pudor, do autor, da autoria das fontes utilizadas ou de ambos, não encontremos listada nesta relação de materiais carnavalescos os excrementos diversos, de homens e animais, que, conforme o espírito grotesco que presidia a brincadeira, compunham o seu repertório material e simbólico como elementos essenciais. É possível também, de outro lado, que a esta altura, já no século XIX, desgastadas como estavam as representações grotescas do carnaval, estes elementos tenham, de fato, sido abolidos das brincadeiras, aparecendo apenas eventualmente e em situações de intenso desbragamento.

²⁴ É preciso ter-se em conta que, no excerto citado, a passagem em que Pereira de Queiroz trata da substituição da antiga estrutura social do estamento para a moderna estrutura de classe sofre de um excesso didático – que, aliás, atravessa toda a obra da autora. Ao mesmo tempo em que devemos reconhecer os méritos de uma tentativa de formulação global da evolução histórica do

Sinal evidente da influência lusitana, o entrudo repetia aqui o mesmo desregramento aparente a que ficavam submetidos os festejantes da antiga metrópole. Animada com outras idéias para a festa carnavalesca – ordem, regulamentação, purificação – e esquivando-se aos costumes mais caracteristicamente portugueses, a recente burguesia carioca já sonha com uma nova forma de se comemorar os dias carnavalescos.

Levantaram-se assim, seguidamente, sem muito sucesso, e ao longo de quase toda a primeira metade do século XIX, as tentativas mais convictas de isolamento e destruição da farra do entrudo. E, no entanto, regulando-se às flutuações de humor da repressão policial – cuja iniciativa variava da fiscalização desleixada até, eventualmente, o rigor excessivo na observação das posturas municipais – e fazendo ouvidos moucos à unânime desqualificação promovida pelos jornais – que o associavam ao passado bárbaro e inculto tanto das práticas africanas quanto dos rudes costumes coloniais portugueses – o entrudo comemorado à lusitana parecia não perder jamais o fôlego.

Entre os motivos da persistência desse festejo talvez se deva contar a dificuldade concreta em se realizar uma delimitação precisa entre o lícito e o ilícito. Ora, a desaprovação ao entrudo, no mais das vezes, condenava apenas a entrudagem violenta realizada nas ruas, os ataques aos cidadãos desavisados. Diversamente, em socorro dos direitos do entrudo caseiro, perfilavam-se os argumentos de exceção. Se o desligamento entre uma festa e outra não se realizava com facilidade nem mesmo através de sofismas discursivos – mais de

carnaval brasileiro, não se pode deixar de criticar o fundamento *evolucionista* que sustentou toda esta empreitada. Como emenda a este caso específico, mas que também nos leva ao núcleo problemático da teoria do carnaval ensaiada por esta autora, deve-se dizer que, concretamente, a transição entre uma estrutura social estamental e uma estrutura social de classes não se realiza nunca com automatismo lógico descrito nesta passagem. Considerada a partir deste nível mais concreto da prática social, quando aquelas determinações que foram logicamente reduzidas a variáveis simples readquirem novamente a aparência de um cipal quase ininteligível de causalidades, a transição do estamento para a classe demonstra-se complexa e vacilante, admitindo reveses, conciliações e paralisias. Em suma, entre o “modo de vida”, realidade concreta e ponto de chegada do movimento teórico que já restituiu a complexidade sintética dos níveis mais concretos da prática social, e a abstração do conceito de “estrutura social”, existem muitas mediações a serem consideradas. Naturalmente que estas mediações, incluídas entre um nível e outro, implicam desvios e descompassos. De qualquer forma, a despeito de todas estas ponderações, a transição para uma nova estrutura social já havia se posto em movimento na cidade do Rio de Janeiro de inícios do século XIX.

um jornalista deve ter se deparado com essa questão – afigura-se ainda mais difícil distinguir concretamente entre estas duas formas que se alimentavam e fortaleciam reciprocamente. Se os aguaceiros correm livres dentro de casa, dificilmente será a porta o meio a impedi-los de tomar também as ruas.

Ao lado dessa comunicação entre o entrudo de casa e o entrudo da rua, deve-se contabilizar entre os fatores de permanência da brincadeira, a despeito de todas as disposições legais proibitivas, a inexistência simples e crua de qualquer outra possibilidade de engajamento festivo popular:

“Logo após o Carnaval de 1852, o periódico *Marmota na Corte* de 27 de fevereiro destaca: ‘o povo divertiu-se este ano como há bem poucos exemplos’. Sem os divertimentos e bailes populares prometidos pelo poder público e apesar da chuva que desabou na segunda-feira de Carnaval, ‘o Entrudo de 1852 deitou as manguinhas de fora’. Apesar da censura geral, prossegue o artigo, todos gostam do entrudo. Apesar de, aparentemente, apresentar-se como uma defesa da brincadeira, o texto publicado no jornal mal disfarça uma sutil ironia. A constatação de que o entrudo daquele ano havia posto ‘as manguinhas de fora’ e, no final das contas, agradado a todos encobre uma crítica ao poder público. Esse, ao não cumprir o compromisso de promover os divertimentos e os bailes populares aparentemente prometidos, teria deixado livre o espaço para mais este avanço do que se pretendia coibir” (Ferreira, 2005: 37-38).

É a tensão entre a brincadeira do entrudo e a tentativa de implantação de uma nova festa ainda sem um formato definido – mas certamente mais adequada, segundo a elite, à capital de um país desejoso de marcar sua posição no cenário mundial – que marca a situação dos festejos carnavalescos na cidade do Rio de Janeiro em meados de 1840. Esta oposição apresentava-se, porém, de maneira complexa e matizada. A condenação à festa corrente, que a identifica com o passado, não chega a ser inapelável, já que deve considerar a licitude de algumas de suas práticas. De outro lado, a experimentação das novas brincadeiras não chega a romper bruscamente com o espírito do entrudo. “Em suma, o que estava em jogo não era exatamente a existência ou não da brincadeira, mas a tentativa de desqualificação do divertimento carnavalesco ligado a um passado colonial e sua substituição por um novo Carnaval que, pelo menos conceitualmente, se adaptasse ao gosto e às necessidades da classe dominante emergente” (Idem: 39).

Compassada com a emergência mundial da burguesia no século XIX, também a frágil burguesia mercantil carioca irá engajar-se na implementação, contra uma cidade de feições e costumes ainda coloniais, de um tipo moderno e elegante de sociabilidade. Sua freqüência aos cafés e aos bailes, às apresentações de companhias de teatro e de ópera, às execuções de obras musicais eruditas, será o desafio lançado às celebrações e procissões luso-brasileiras. Este é o espírito que, a partir do final da década de 1830, anima as proibições e desqualificações impingidas ao entrudo. Contudo, diante da insistência teimosa com que a população carioca continuava a se entrar pelas ruas – diante, principalmente, da desconcertante atração que a brincadeira exercia mesmo entre os que se candidatavam a combatê-la – os planos de extermínio puro e simples da antiga festa parecem implausíveis.

“Se brincar o Carnaval é inevitável – e, diríamos, necessário –, se o simples extermínio da antiga festa não parece tão fácil de se alcançar, e se a própria burguesia se compraz com a folia, por que então não assumir a festa carnavalesca como sua e não organizá-la à sua maneira? Melhor ainda, por que não repetir na capital do Brasil o que acontecia no Carnaval da capital do mundo?” (Idem: 44).

É possível que nem bem este raciocínio houvesse se formulado assim, claramente, e já se realizavam, na cidade do Rio de Janeiro do início da década de 1840, os primeiros bailes mascarados à moda parisiense. Inicialmente tímidos e restritos, ao longo de uns poucos anos eles se tornam cada vez mais conhecidos e abertos. Seu potencial ordenador e purificador dos festejos carnavalescos torna-se manifesto e declarado. “O artigo [do *Jornal do Comércio* de 23 de fevereiro de 1846] que descreve o evento termina por desejar ‘que se consiga enraizar entre nós este agradável e inocente divertimento’, pois seria ‘o melhor modo de desterrar os limões-de-cheiro, as gameladas d’água e todas as suas funestas conseqüências” (Idem: 46). Abrindo-se, teoricamente ao menos, para a participação de qualquer pessoa, os bailes poderiam se constituir numa alternativa de diversão foliona diferente do entrudo. Cansada de aguardar por ações efetivas do poder público, a burguesia carioca luta diretamente na batalha pelo carnaval.

Contudo, apesar do sucesso dos bailes públicos carnavalescos, eles não conseguiam cumprir, por si só, a missão civilizadora que deles se esperava. O

que, a princípio, parecia uma simples questão de aprendizagem das novas maneiras – a ser resolvida com o estabelecimento de códigos que, sob a ameaça da presença policial, se fariam observados pelos foliões – revelou-se, porém, um problema incontornável. “Em 1884, Julio Dast tenta explicar o aparente declínio dos bailes nos anos anteriores: ‘A gente sem gravata nem sabão foi invadindo os teatros; os desordeiros intrometiam-se por toda a parte; e as famílias foram então abandonando os teatros; a gente fina fugiu dos bailes, deixando o Carnaval à canalha’” (Idem:52). A elite carioca, ao isolar-se em festas exclusivas, abandona os bailes à velha entrudagem recomposta.

À medida que os bailes se popularizavam, o entrudo se recompunha – era esta a lógica. Nas ruas, porém, era o entrudo que reinava ainda soberano, sem que ao menos um sinal de oposição houvesse se esboçado.

Era preciso ocupar o espaço do entrudo e expulsá-lo das ruas. E, mais uma vez, o modelo da festa carnavalesca que deveria tomar as ruas do Rio de Janeiro ao entrudo deveria reconhecer-se nos costumes da capital do mundo. É, portanto, com o modelo das *promenades* parisienses na cabeça que a elite carioca irá formular o seu próprio projeto de ocupação festiva das ruas. Bem entendido, a imaginação que ia até Paris sonhar com o futuro carnaval carioca não ignorava, contudo, o velho costume luso-brasileiro dos passeios, desfiles e procissões – costume tão arraigado quanto a própria entrudagem. Concretamente, esta burguesia também tinha a favor de seus planos carnavalescos os primeiros sinais de um processo de reforma urbana que se iniciava. “As ruas, que em 1854 receberiam a nova iluminação a gás, estavam deixando de ser vistas apenas como lugar de negros escravos, de pobres, moleques e prostitutas – que passam a perder o espaço que ocupavam no Rio de Janeiro colonial – e começam a ser consideradas como um local de identidade e de encontro e a servir de espaço de lazer para a burguesia” (Idem: 58).

Importante a se destacar é que o modelo francês das *promenades* carnavalescas não foi relativamente bem sucedido apenas porque mantinha afinidades com as velhas usanças portuguesas de se colocar procissões nas ruas

em dias sagrados. À classe social que experimentou sua ascensão mundial no século XIX interessava que a vida se desenrolasse segundo algumas formas gerais e estabelecidas, segundo um modo de vida – que, em todo lugar e a despeito das especificidades de cada burguesia nacional, acabou por se implementar com notável recorrência. Nesse sentido, tanto entre a frágil burguesia mercantil carioca, como entre os poderosos industriais europeus, atuavam as mesmas disposições para a ocupação das ruas através do exercício de uma sociabilidade mundana de cafés e teatros, a mesma disposição para a disputa carnavalesca por estas ruas. É neste contexto, segundo a implementação de um modo de vida caracteristicamente burguês, que se deve compreender estas insinuantes reformas urbanas.

Os primeiros mascarados a desfilarem pelas ruas da cidade, quase que numa experimentação casual, certamente não obedeciam ainda a um projeto claro de ocupação carnavalesca das ruas. “O surgimento, na década de 1840, das sociedades dançantes e musicais, promotora de bailes (...) abrirá caminho para os bailes públicos, que, por sua vez, incentivarão, pouco a pouco, as incursões dos foliões em desfile pela cidade” (Idem: 60). Alguns anos mais e já era um costume dos foliões burgueses colocar uma máscara, vestir uma fantasia e sair passeando pelas ruas, antes das danças nos bailes. É então que, principalmente através dos discursos veiculados pelos jornais, este projeto começará a ser formulado em detalhe.

No carnaval de 1855, num ato fundador que ecoaria em tons quase épicos, o Congresso das Summidades Carnavalescas faz passear o seu desfile pelo Rio de Janeiro. É talvez a primeira ação organizada e objetiva do projeto burguês de ocupação carnavalesca das ruas; o início da grande ofensiva da nova forma de brincar o carnaval. Em relação ao entrudo, taxado de sujo, feio e decrépito, o passeio das sociedades carnavalescas²⁵ se afigurava como “uma espécie de

²⁵ As sociedades carnavalescas na descrição imaculada de Pereira de Queiroz: “Tais sociedades carnavalescas haviam sido fundadas para funcionarem como uma espécie de clubes dos grandes comerciantes, dos banqueiros, dos profissionais liberais, dos fazendeiros, que ali compareciam à noite para conversas, jogar cartas, discutir seus problemas. A organização e o financiamento dos pomposos cortejos carnavalescos, embora apresentados como objetivo principal, não eram senão parte das atividades; as funções política, filantrópica, cultural também eram importantes: algumas

espetáculo dado ao público, um exemplo de civilidade, uma lição de como se deve festejar o Carnaval, ou seja, uma alternativa elegante e limpa ao velho entrudo” (Idem: 70). Em pouco tempo o número destas sociedades se multiplicará, como também se multiplica a sua importância nas festividades carnavalescas da cidade²⁶.

O Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, com sua malha de ruas estreitas e muitas vezes mal calçadas, não oferecia um caminho natural aos desfiles das sociedades carnavalescas – como era o caso de Paris, com sua longa seqüência de avenidas. Assim, ainda que a passagem por certas ruas fosse quase que um pré-requisito lógico de qualquer trajeto previamente concebido, o plano geral do percurso comportava grandes possibilidades de variação – e, efetivamente, variava de uma sociedade para outra. Assim, com a multiplicação dos grupos desfilantes, “pode-se imaginar os encontros, reencontros e desencontros que geraram todo tipo de impasses, enfrentamentos ou confraternizações entre as sociedades” (Idem:78). A ocupação carnavalesca do espaço urbano pela burguesia carioca jamais tencionou abandonar esta imbricada concentração de ruas da cidade, de feições acentuadamente coloniais, para se encastelar na segurança de pequenas áreas delimitadas – ainda que houvesse blefado mais de uma vez, enquanto sua platéia se entrudava violentamente, com esta ameaça. Ora, o projeto burguês do carnaval carioca, diversamente das iniciativas animadoras do carnaval de Nice, por exemplo, não se reduzia à

participaram dos movimentos para a abolição da escravatura, outras se voltaram para a propaganda republicana; todas enviavam uma parcela dos lucros para instituições de caridade” (1999: 51-52).

²⁶ É possível que a dispersão das sociedades carnavalescas em grupos diversos e rivais entre si tenha alguma relação com as dinâmicas mais amplas de fragmentação clientelística da vida social. Novamente em Pereira de Queiroz: “Cada grande proprietário, cada grande comerciante, cada banqueiro, demonstrava à multidão seu poder econômico ostentando, no corso, sua família ricamente fantasiada; participando do Livro de Ouro de ‘sua’ sociedade carnavalesca, no qual assinava uma soma importante para subvencionar o cortejo; exibindo no préstito ‘sua’ amante magnificamente trajada. Desde o período colonial, a sociedade brasileira se dividira em grupos rivais em que grandes fazendeiros e grandes comerciantes se misturavam, na luta pelo poder local; sua competição aumentou com a proclamação da independência, as lutas locais transformaram-se em lutas provinciais e até mesmo nacionais; a fusão dos grupos criou os partidos políticos. O Grande Carnaval tornou-se, para eles, excelente lição de justas que prolongavam, nos dias gordos, e em um outro nível, a luta cotidiana pelo poder” (1999: 53).

preponderância de finalidades turístico-comerciais. Embora, evidentemente, o cálculo econômico não estivesse ausente no momento de sua formulação – alguns ramos da atividade comercial apoiavam com entusiasmo a realização de festejos por ocasião do carnaval – o projeto carnavalesco carioca era fundamentalmente “civilizatório”. A festa carioca não poderia, portanto – como no caso da festa *niçoise* –, desenrolar-se numa área distinta e isolada da cidade velha: pelo contrário, ela deveria realizar-se como *centralidade urbana carnavalesca* que se sobrepõe à centralidade urbana cotidiana ampliando o seu poder.

A burguesia carioca, porém, tencionava submeter a centralidade carnavalesca ampliada que ela própria havia criado à unilateralidade de seus fins “civilizatórios” – criando, portanto, uma centralidade de poder. Mas o movimento contraditório que essa forma fomenta entre seus conteúdos, fazendo com que se encontrem, se confrontem e se reconheçam, não deixou de se realizar também nos dias de festa carnavalesca – e nesses dias, talvez, de maneira ainda mais intensa. “Eixo articulador de uma rede que redefine espaços e articula diferentes objetos, sujeitos e relações, o espaço urbano do Rio de Janeiro terá um papel determinante na aproximação de elementos culturais aparentemente dispersos e isolados, possibilitando, deste modo, a criação de associações inesperadas entre diferentes manifestações culturais globais e locais” (idem: 75).

“É dentro desse contexto que deve ser compreendido o processo de formação da festa carnavalesca carioca. As sociedades e os bailes – freqüentemente vistos como eventos carnavalescos da elite impostos à expressão festiva popular – estão longe de se adequarem a esse papel limitador. Participantes de um processo que destaca a interação entre cultura local e cultura global, as sociedades carnavalescas do Rio de Janeiro não são elementos monolíticos passíveis de serem interpretados simploriamente como ‘opositores’ do Carnaval popular. Como já foi apontado anteriormente, o projeto de implantação das sociedades no Carnaval carioca está longe de se apresentar com o sucesso imaginado pela elite que o havia “importado” de Paris. Se nas crônicas da época era certo que a ocupação das ruas pelos passeios iria derrotar para sempre o ‘bárbaro’ entrudo, na prática tal fato não ocorreu. A presença de diferentes processos de interação irá produzir uma gama de elementos carnavalescos. Ou seja, entre a sociedade – ou clube carnavalesco – elitista (composta pela alta burguesia desejosa de manter-se isolada do resto da população e de civilizá-la através de sua festa) e o ‘zé-povinho’ sujo e desbocado (que extrai sua diversão carnavalesca das brincadeiras sujas e agressivas ao estilo do velho entrudo) existe uma escala de possibilidades e variações, um rico universo de brincadeiras de Carnaval a ser

inventado e explorado. O que vemos acontecer nas ruas do Rio de Janeiro, a partir de meados do século XIX, não é simplesmente uma batalha entre dois 'inimigos' que se opõe, mas um enfrentamento de diversos atores que ora 'lutam' de um lado, ora de outro. A imagem de uma folia simples e popular sendo gradativamente expulsa do centro urbano carioca para dar lugar a uma festa imposta pela elite, como querem alguns autores, está longe de ser real. É verdade que, para efeito de raciocínio, podemos entender o processo que se dá no Carnaval carioca oitocentista por meio de uma escala mais afastada que destaque as fronteiras entre as diversas manifestações, deixando-as mais nítidas e isoladas umas das outras. Mas devemos levar em conta que esta divisão é fictícia, que esta separação estanque entre bailes, sociedades e entrudo, por exemplo, é um recurso retórico, uma construção que, embora útil, não pode esconder a variedade e a riqueza das sutis relações que se tornaram manifestas tão logo a examinamos mais de perto" (Idem: 76-77).

A análise do carnaval carioca do século XIX, portanto, não pode reduzi-lo ao domínio exclusivo das grandes sociedades. Ainda que fosse exatamente esta a intenção do projeto burguês de ocupação carnavalesca das ruas, ao ter de realizar-se como centralidade urbano-carnavalesca, ele necessariamente teve de ceder diante da atividade festiva de caráter mais popular – sem que, por sua vez, seja possível enxergar neste movimento uma reação organizada das camadas sociais menos privilegiadas. Pode-se sugerir que o imbricado das ruas da cidade colonial do Rio de Janeiro, que impunha a necessidade de conhecimentos, reconhecimentos e negociações entre os grupos desfilantes que se encontravam, contou como fator decisivo na impossibilidade de se erguer, conforme as intenções do projeto burguês, uma centralidade espetacular do poder, um tipo de centralidade carnavalesca que pudesse estabelecer com rigor uma linha divisória entre os atores carnavalescos e os espectadores da ação carnavalesca. De modo bem diverso, ao promover, com atritos e tensões, o encontro entre elementos que se encontravam em estado de particularidade qualitativa – sociedades, grupos carnavalescos, estandartes, fantasias, seringas, limões de cheiro –, a conformação urbana do centro carioca chega mesmo a sustentar, por alguns instantes, um espaço-tempo carnavalesco diferencial. Provém dessa conversão toda a poderosa mitologia do carnaval carioca.

No que se relaciona com os festejos carnavalescos, somente com a implantação dos passeios das sociedades é que a questão da centralidade urbana na cidade do Rio de Janeiro emerge em toda a sua dimensão:

“Anteriormente percebia-se uma tensão entre o entrudo ‘familiar’ e o das ruas e, mais tarde, entre os bailes burgueses e o entrudo *tout court*, marcando uma oposição entre a casa e a rua, ou entre o espaço privado e o espaço público. A partir da segunda metade do século XIX, entretanto, o processo se desloca para a rua. O espaço urbano carioca passa, deste modo, a ter um papel preponderante no curso do carnaval. Entender este espaço é determinante para a compreensão da cidade e de sua festa” (Idem: 79).

Em meados do século XIX, a cidade do Rio de Janeiro experimenta uma acelerada expansão urbana que se relaciona diretamente com a dinamização da economia local promovida pela atividade cafeeira. A centralidade exercida por algumas freguesias – cuja população, tendo o cortiço como modo predominante de habitação, se adensa cada vez mais – é confirmada pelos caminhos dos trens e dos bondes, ao passo que, obedecendo a um movimento centrífugo de evitação da cidade, surgem também as primeiras residências burguesas à beira-mar. Acompanhando as linhas ferroviárias, freguesias que até então apresentavam características rurais passam a abrigar novos usos e progressivamente são incorporadas à cidade.

“No plano urbanístico, o momento marca a intensão, do governo imperial, de remodelação da cidade, impedida, entretanto, pela falta de recursos” (Idem: 80). A intensão de uma hegemonia urbana através da intervenção urbanística (ou proto-urbanística) na cidade, ainda não realizada, vai, contudo, manifestando-se nos embates entre as diversas camadas sociais que a habitam – embates que são verdadeiramente determinantes na prática carnavalesca do período. “Desfilarem pelas ruas da cidade durante o Carnaval, e ocupá-las com seus passeios, será o grande troféu a ser conquistado pelas sociedades” (Idem, *ibidem*).

Se, em Paris, a estratégia de hegemonia da burguesia francesa sobre a cidade conseguiu encaminhar simultaneamente dois de seus projetos em duas frentes diferentes – a ‘abertura’ da cidade, de um lado, e o disciplinamento de sua ocupação festiva, de outro –, na cidade do Rio de Janeiro percebe-se que os desfiles das sociedades – disciplinadores da ocupação festiva das ruas – tiveram

de se antecipar às demolições e, por conta própria, construir uma centralidade festiva hierarquizadora do espaço urbano. Mesmo assim, como veremos mais adiante, o sucesso dos projetos parisienses de reforma urbana e festiva, que apenas reafirmaram o poder daquela burguesia, não será repetido em grau semelhante no Rio de Janeiro, onde uma burguesia mercantil frágil e incipiente terá de agir de modo conciliatório. De qualquer modo:

“Se o antigo Carnaval do entrudo era disperso e ‘individualista’ – cada indivíduo, ou grupo, realizava suas brincadeiras nos espaços públicos ou privados que lhe aproovessem –, o novo Carnaval das sociedades, ao contrário, estabelece toda uma série de hierarquias espaciais. O Carnaval, em sua nova organização, já não acontece em todos os espaços da cidade, mas em locais definidos a critério da burguesia. Esta definição poderia se dar tanto a partir do grupo de foliões – que decidem onde vão desfilam – quanto a partir dos próprios logradouros que, ao se prepararem para receber os visitantes, passam a ser não um palco inerte do Carnaval, mas importantes atores da instauração do processo festivo. De todo modo, é sempre a burguesia que define, afirmativa e conscientemente, o espaço, e, por consequência, a própria existência da nova festa carnavalesca. Cabe ao povo ocupar esse espaço pré-definido, seja como platéia, seja apresentando suas manifestações no vácuo da festa burguesa (...). Ou seja, a questão espacial, com sua centralização e definição de espaços de exclusão e de inclusão, define o próprio formato do Carnaval” (Idem: 101: grifo meu).

Cada sociedade carnavalesca, ao elaborar o trajeto de seu desfile, deve conceber-se imersa num complexo jogo de conflitos conjunturais. Inicialmente, deve ponderar que, ao se apresentar em determinadas ruas, ela necessariamente irá ausentar-se da apresentação em outras. Há que se considerar, a princípio, que a sociedade tem um ponto de partida já estabelecido – a sede de seu clube, geralmente –, assim como um ponto de chegada – o teatro onde os sócios se divertirão após o passeio. São estas as únicas limitações; de resto, cada sociedade deve escolher livremente as ruas por onde irá passar e a ordem em que irá percorrê-las. O que conta nesta seleção, entre outras coisas, é o prestígio de determinado logradouro e o interesse receptivo manifestado por ele. A rua do Ouvidor, por exemplo, iluminada, calçada e concentrado boa parte das redações jornalísticas da cidade, atrairá quase que naturalmente o interesse dos grupos, ávidos do reconhecimento da imprensa.

“Enfeitada com estandartes, flâmulas e bandeiras coloridas, e iluminada por arcos a gás, por ela desfilavam praticamente todos os grupos que se apresentavam nas ruas durante o período carnavalesco. As razões desta centralidade foliã residem não somente na importância da rua para a vida cotidiana da cidade, mas também

por nela se estabelecer grande parte de suas principais redações jornalísticas. Esses jornais teriam papel de destaque na implantação do discurso carnavalesco da burguesia ao divulgarem as informações e as opiniões dos cronistas sobre o Carnaval e ao atraírem para o local de suas redações representantes dos diversos grupos carnavalescos em busca de legitimação” (idem: 82).

A graça da unanimidade carnavalesca que possuía a rua do Ouvidor, no entanto, era quase que exclusiva àquela rua. Para quase todas as outras, a despeito de possuírem, algumas, um ou outro atrativo particular – O edifício de uma importante autoridade municipal, por exemplo –, vale o princípio da concorrência.

“Em pouco tempo, muitas artérias da área central do Rio de Janeiro se engajam numa verdadeira disputa para fazerem parte do roteiro das sociedades. Reclames publicados nos jornais, como o que anunciava ‘iluminação chinesa’, dirigem-se diretamente aos ‘cavalheiros influentes nos festejos carnavalescos’ e àqueles que ‘dignamente desejam fazer suas recepções a diferentes sociedades’, sugerindo que eles adotem esse sistema de iluminação – caracterizado pela utilização de arcos – em frente das casas (*Correio Mercantil*, 4 mar. 1859). A luta pela preferência das sociedades leva à criação de comissões de Carnaval que eram encarregadas não somente da decoração dos trechos de rua ligados a cada uma delas, mas também de festas preparadas para receber os passeios. ‘Quase todos os moradores das ruas por onde têm de passar as sociedades carnavalescas envidam gosto e despesa para fazerem uma recepção honrosa aos verdadeiros amadores das folias delicadas do Carnaval. É uma *rivalidade* amigável em que estão todas as ruas’, destaca o *Jornal do Commercio* de 18 de fevereiro de 1860, procurando encobrir uma disputa que não conseguia se disfarçar. Um ano antes, um leitor já criticava a concentração dos passeios das Summidades Carnavalescas e da União Veneziana em ‘algumas ruas privilegiadas, deixando silencioso e triste o resto da cidade, outrora tão divertida pelo jogo sempre regretável de Entrudo’ (*Jornal do Commercio*, 7 mar. 1859)” (idem: 83: grifo do autor).

Em concorrência uns com os outros, os trechos diversos de diversas ruas se promoviam ativamente – empenho pessoal e gastos financeiros foram os requisitos empregados na realização das recepções iluminadas, floridas e lisonjeiras às sociedades carnavalescas. Cada uma das comissões locais de carnaval tinha como objetivo, portanto, a incorporação do seu trecho de rua ao núcleo sintético da centralidade carnavalesca. Evidentemente, há que se considerar, entre os benefícios dessa incorporação, não apenas o lucro comercial ligado à própria condição da rua como “palco do carnaval”, mas também a reafirmação, para toda a cidade, de seu prestígio. Com essas expectativas, e com todo o ressentimento de suas frustrações, as sociedades tinham de contar ao

elaborar previamente o trajeto de seu desfile. Num outro nível de competição, porém, o cálculo era inútil: aquele da competição entre as próprias sociedades. Ora, mais previsível nas ruas unanimemente carnavalescas, como a do Ouvidor, e menos previsível no resto da cidade, a sobreposição dos itinerários e dos horários dos desfiles não constituíam de forma alguma um acontecimento raro. “Os diálogos, nem sempre cordiais, eram inevitáveis, deixando antever uma crescente disputa de poder entre os grupos” (Idem: 98).

A centralidade carnavalesca ergue-se, portanto, de uma rede complexa de conflitos. As comissões carnavalescas, ao promover os seus próprios lugares, competem entre si pelo abrigo dos desfiles das sociedades. Entre outras determinações, completamente arbitrárias do ponto de vista da pura disputa carnavalesca, é principalmente a capacidade de seduzir multidões, empregando luxo e organização, que deve ser considerada. De outro lado, as sociedades carnavalescas. Capazes de decidir, não exatamente pela deliberação discutida em conjunto, mas pela recorrência de sua presença, sobre a importância – ou desimportância – carnavalesca de determinado lugar, por sua vez, também concorrem entre si pelo prestígio entre a população da cidade e, para isso, conta mais uma vez a capacidade de sedução do luxo e da organização.

Comissões concorrem entre si lutando para concentrar, em seus locais, uma “platéia” a ser considerada relevante pelas sociedades que desfilam; sociedades concorrem entre si determinando, após o cálculo com algumas variáveis, o percurso ótimo no que se relaciona à visibilidade conseguida entre as multidões. Comissões carnavalescas se agouram mutuamente, sociedades carnavalescas se injuriam mutuamente e, por fim, entre comissões e sociedades existe a troca de ressentimentos: pela ausência da parte de uma sociedade, pela desorganização da parte de uma comissão. E, contudo, desse conflito, nasce a centralidade carnavalesca:

“O mapeamento dos roteiros das sociedades nos permite ainda a compreensão das modificações pelas quais passou a forma com que esses grupos ocupavam o espaço urbano carnavalesco. Se, no início, os roteiros buscavam abranger boa parte da cidade, aos poucos podemos perceber que os passeios começam a se concentrar em sua área mais central (sem, entretanto, nunca definirem um roteiro comum). Uma das razões será, certamente, a tentativa de racionalização de um desfile que, de outro modo, se tornaria muito longo. Outro motivo – possivelmente

o mais importante – será a crescente centralidade exercida pelo centro da cidade. Como já foi visto, um passeio não bastava por si só. Era necessário, para sua legitimação, que ele fosse visto, admirado e saudado pelo maior número possível de pessoas, que se encontravam no centro da cidade” (Idem: 98-99).

Como nas outras cidades que analisamos, que não são, obviamente, as únicas onde o mesmo processo se desenvolveu, também no Rio de Janeiro a centralidade urbano-carnavalesca se constitui como projeto de uma burguesia disposta a competir, inclusive festivamente, pela sua hegemonia no enfrentamento de classes. E, no entanto, diversamente do que ocorreu nestas outras cidades, o alastramento da festa pelas ruas cariocas impôs ao projeto burguês a necessidade de uma reformulação.

6.2.2. A reformulação do projeto carnavalesco.

Erguida a centralidade carnavalesca na cidade do Rio de Janeiro, a burguesia local, porém, não reina absoluta sobre os festejos – ou seja, o que se constituiu não foi exatamente uma centralidade de poder sobre o carnaval. “Se, por um lado, as estreitas ruas do centro do Rio de Janeiro tinham desempenhado importante papel na estratégia de poder da elite carnavalesca, apoiando e legitimando os passeios das sociedades, por outro lado, esses mesmos logradouros favoreciam o surgimento de outros atores, menos focalizados pelos jornais, mas não menos importantes no processo carnavalesco carioca” (Ferreira, 2005: 113). O processo de síntese dos conteúdos, próprio da dialética da forma centralidade, “estimula tensões locais e gera, deste modo, não somente as novas formas de ordens previstas, mas, principalmente, novas desordens e novos espaços de negociação” (Idem, ibidem).

Novos elementos festivos são, portanto, sintetizados pela centralidade carnavalesca recém-edificada – ainda que eles continuem a reter, do antigo carnaval de caráter bakhtiniano, algumas de suas feições. Estes festejos, porém, a despeito de sua origem, continuariam sendo designados pelo velho qualificativo de “entrudo”. Ora, “apesar de reunidos pela burguesia sob o nome genérico do antigo entrudo, esses novos elementos carnavalescos, aparentemente secundários, não

se assemelhavam tanto assim às brincadeiras coloniais” (Idem, ibidem). O aparente descuido classificatório, afinal, não chega a esconder totalmente o seu sentido estratégico: a desqualificação de qualquer tipo de evento carnavalesco que não se enquadrasse no projeto civilizador burguês.

Apesar das tentativas de extermínio dos divertimentos carnavalescos de caráter não-oficial, o fato é que eles continuam a comparecer, ano após ano, às festividades cariocas:

“Em 1867, um jornal publica comentário alertando as autoridades sobre a necessidade de se proibir a utilização de ‘uns esguichos finíssimos de água mais ou menos cheirosa, a que puseram o nome de bisnaga’, que, segundo o texto, teriam sido introduzidos ‘nesses últimos anos’ (*Jornal do Commercio*, 27 fev. 1867). Em 1874, um artigo reclama do ‘abuso de estalos, esguichos d’água e emprego de polvilho, causa de frequentes rixas. Desta forma irá o Carnaval degenerando de ano para ano em jogo brutal e selvagem’ (Idem, 18 fev. 1874). Em 1880, a *Revista Illustrada* publica um desenho onde um menino (símbolo da publicação) tenta evitar a saída às ruas de um folião, fantasiado de *chicard*, explicando que as ruas estão excessivamente policiadas (*Revista Illustrada*, 31 de Jan. 1880). Mais adiante, na mesma publicação, um texto informa que a polícia proibira, como todos os anos, ‘O Entrudo e as alusões’ (neste caso específico, alusões políticas ao chamado ‘Ministério do Vintém’). Ou seja, num mesmo saco, uma série de procedimentos diferentes: os esguichos de água conhecidos como bisnagadas, as brigas, o folião isolado, as alusões políticas, todos indesejáveis e classificados como entrudo” (Ferreira, 2005: 114-15).

Exatamente como antes, quando a relativa indistinção entre o “entrudo de casa” e o “entrudo de rua” tornava difícil a efetivação das proibições legais à brincadeira colonial – que, refugiando-se na casa, não deixou de visitar a rua –, também agora, apoiando-se na mesma dificuldade de distinção entre o lícito e o ilícito, o “entrudo” se generaliza por entre os desfiles burgueses. A estratégia de enfrentamento que tenta organizar em bloco o inimigo – nomeando-o indistintamente de “entrudo” – talvez se desse conta de sua inutilidade ao constatar que, em suas próprias fileiras, entre as classes mais favorecidas, o “entrudo” continua a fazer partidários. Ora, “se não era difícil perceber e combater a face mais agressiva, pobre e suja da brincadeira que se queria exterminar” (Idem: 118), outros tipos de “entrudo”, porém, eram “mais difíceis de qualificar, pois, freqüentemente, da brincadeira participam pessoas das classes sociais mais favorecidas” (Idem: 119).

“Reprime-se, por exemplo, quem ‘fizer uso de esguichos, borrachinhas, bisnagas, estalos fulminantes e quaisquer pós’ (*Jornal do Commercio*, 4 fev. 1875), proíbe-se ‘expressamente o uso dos denominados limões de cheiro, esguichos ou quaisquer outros instrumentos com que se costuma molhar os transeuntes’ (idem, 18 fev. 1879). No entanto, estas regras não parecem se aplicar a qualquer pessoa. Dependendo da classe social, o uso de esguichos e borrachinhas não parece ser tão condenável assim. Em 1875, o Novo Club X, uma sociedade carnavalesca, publica anúncio onde pede, em versos, que a polícia não reprima o uso, por algumas representantes do belo sexo, dos objetos condenáveis: ‘Senhora Dona Polícia / Desta bela capital, / Deixai correr como Dantes / O travesso Carnaval. // Não proibais dos esguichos / Bisnagas ou borrachinhas / O uso tão inocente / Que fazem lindas mocinhas’ (Idem, 31, jan. 1875), solicitam, candidamente, os rapazes” (Idem: 119).

Há neste ponto uma dificuldade comum a quase todos os trabalhos que se detiveram sobre a análise do carnaval carioca – com exceção de Ferreira (2005), que é quem tenta esmiuçar com cuidado esta questão. A dificuldade apontada, nestes estudos, relaciona-se com a redução mecânica da complexidade das ações dos indivíduos concretos ao movimento histórico-lógico de sua classe social. Assim, nestes estudos, os membros concretos das classes responsáveis pela implementação do carnaval burguês no Rio de Janeiro – como em qualquer outra cidade – são concebidos como se agissem todos, convictamente, como oposição irascível às práticas festivas não-oficiais. Ora, o folião concreto não age sempre, imediatamente, como *persona* de sua classe. “No caso do carnaval, por exemplo, um determinado folião da cidade do Rio de Janeiro pode participar do desfile de uma sociedade num dia, sair para passear com sua família no outro, e ‘bisnagar’ no terceiro” (Idem: 125). A mesma burguesia, que reclamava das molhadelas e das agressões às cartolas, se comprazia, por outro lado, com estas brincadeiras: “‘Naturalmente, o limão irrita-me quando jogado sobre mim’, declara um jornalista, ‘mas houve nada mais alegre neste Carnaval, mais divertido do que a guerra às cartolas por meio dos limões? Eu perdoei de bom grado os limões que me molharam, pela alegria que me causaram os limões jogados aos outros’” (Idem, *Ibidem*).

É preciso considerar que, no processo de construção do conhecimento, o movimento da abstração – que, reduzindo as múltiplas determinações da realidade empírica, afasta-se do nível de síntese para o nível de análise –, em si mesmo, não pode ser conclusivo. Como um segundo momento necessário, e sem

que se desconsidere a anterior construção de relações na abstração, é preciso que a concretude das coisas seja restabelecida. No caso específico da ação das classes sociais nos festejos carnavalescos, pode-se dizer que, realizado o primeiro momento da abstração, a teoria imediatamente aderiu à prática concreta, sem que um restabelecimento cuidadoso de mediações tenha sido observado. Somente dessa maneira é possível que o folião seja concebido como imagem pura de sua classe e, partindo deste equívoco, que toda a dinâmica de trocas realizada durante a festa concreta seja ignorada²⁷.

De qualquer modo, esta multiplicidade de engajamentos possíveis se reflete nos formatos, também múltiplos, das brincadeiras carnavalescas. Sob as tradicionais designações – “sociedades”, “bailes”, “entrudos” –, muito utilizadas pela imprensa da época, uma rica variedade de brincadeiras surge constantemente. Originando-se dos encontros e tensões promovidos, nas ruas, pela centralidade carnavalesca, os novos formatos ultrapassam as designações existentes, não se enquadram nos limites que eles tentavam fixar.

“A confusão era permanente no Carnaval carioca das últimas décadas do século XIX. Confusão física nas ruas – causada pelas tensões entre as sociedades em desfile e pela existência de uma outra brincadeira que insistia em lutar por seu direito ao carnaval – e, principalmente, confusão conceitual que lançava num mesmo saco as mais diferentes formas de se disputar o espaço carnavalesco, dificultando com isso a percepção, por parte da própria população, de uma grande variedade de brincadeiras que aconteciam nas ruas carnavalescas cariocas” (Idem: 121).

Ao tentar entender em seus jornais, os novos componentes da prática carnavalesca, a burguesia carioca se enveredava numa tremenda barafunda

²⁷ A crítica de Ferreira (2005), porém, não chega a tanto. No problema da redução do indivíduo à classe, o autor permanece na imanência do conceito, sem encaminhar a discussão para o problema da construção do conhecimento e o movimento que se deve estabelecer entre os diversos níveis de abstração teórica. Segundo o autor, a dificuldade reside apenas em se conceber certos conceitos de modo que eles não se tornem “estanques”: “Neste momento, pode ser bastante útil lembrarmos que as ações que acontecem num determinado espaço são múltiplas em suas interinfluências, gerando toda uma gama de possibilidades que, por sua vez, são incorporadas de maneiras diversas por cada um dos atores envolvidos no processo. Na verdade, quando se usa, por exemplo, o conceito de ‘burguesia’, ‘elite’, ‘povo’, ‘classes superiores’ e ‘classes inferiores’ está se buscando um grau de generalização que permita abordar um conjunto de eventos que se apresenta de um modo bem mais complexo. Entretanto, é importante perceber, neste momento, que essas categorias gerais não são estanques, mas se interpenetram e se interinfluenciam. Do mesmo modo, quando se procura entender o carnaval carioca por meio de categorizações estanques como, por exemplo, ‘entrudo’, ‘bailes’ e ‘sociedades’ está-se limitando e enevoando as muitas expressões carnavalescas apresentadas pela festa” (Ferreira, 2005: 123).

conceitual. O que existia nas ruas era, de fato, o rico produto de uma interação que desafiava as definições.

Promovida no começo do século XX, a reforma urbana do centro da cidade do Rio de Janeiro será, mesmo que razoavelmente ampla, uma modificação apenas parcial do centro urbano carioca – e, nesse sentido, bastante diversa dos arrasamentos de quarteirões promovidos pela reforma de Haussmann em Paris. Assim, o novo eixo de entrada da cidade, constituído pela avenida Central e pela avenida Beira-Mar, apenas se sobrepõe à antiga malha colonial de ruas estreitas:

“Esta modificação, menos drástica do que aquelas ocorridas em outras capitais do mundo, terá a virtude de não haver imposto ao centro do Rio de Janeiro uma forma urbana predeterminada e totalitária. Ao contrário, esses agenciamentos parciais da cidade irão permitir a coexistência de diversas temporalidades e possibilitar (ou mesmo incentivar) o (...) ‘intercâmbio cultural entre artistas, intelectuais e as camadas populares’ característicos de um modernismo à carioca” (Idem: 148).

Paralelamente à construção deste eixo que, preservando muito das feições da cidade colonial, cavou-se nela como uma passagem rápida entre o porto e os bairros, começam a emergir, em alguns lugares da cidade, novos centros, ou sub-centros. Sub-centros de sociabilidade que são, inclusive, carnavalescos:

“Apesar da legitimação dos grupos carnavalescos depender de seus desfiles no centro da cidade, centros secundários começam a se destacar, durante esse período, nos bairros e subúrbios, marcando um movimento de expansão do Carnaval e o surgimento do discurso que vai associar *toda* a cidade do Rio de Janeiro com a festa carnavalesca. Dentre estas áreas – que abrangem bairros da Zona Sul, como Botafogo, da Zona Norte, como Tijuca, e subúrbios, como o Méier – uma adjacente ao centro, vai se impor como símbolo do Carnaval chamado de ‘popular’: a Cidade Nova. Esta área irá se estabelecer, no decorrer das primeiras décadas do século XX, como um segundo pólo da festa carnavalesca” (Idem: 152: grifo do autor).

Uma das maiores concentrações de operários da cidade do Rio de Janeiro, a Cidade Nova é uma região de moradias coletivas ocupadas por famílias de baixa renda. Organizando a vida coletiva desta região, a praça Onze, única área livre do bairro e convergência de diversas vias importantes, torna-se famosa, já na virada do século XIX para o século XX, por reunir um grande número de grupos carnavalescos. Bem cedo, o discurso reformado sobre o carnaval elegerá este local como o espaço da festa popular por excelência.

Mas, afinal, em que consistia este novo discurso? Ele conjuga-se, antes de tudo, com uma mudança estratégica que, diante do surgimento de uma efervescência carnavalesca não prevista, implicou no abandono da antiga pretensão de uma hegemonia estreita a ser exercida pelos desfiles burgueses.

“Se, anteriormente, a questão era o domínio conceitual do espaço carnavalesco por meio de sua definição como o lugar do Carnaval burguês, representado pelas sociedades, agora o problema se modifica. Após as transformações sofridas pelo Carnaval e sua crescente popularização, após a expansão da cidade e o surgimento de sub-centros carnavalescos, após as reformas que buscaram dar uma face moderna à capital do País, e não sendo mais possível o projeto de ocupação total das ruas pelo Carnaval da elite, uma nova estratégia é desenvolvida. Com a impossibilidade de se ocupar toda a cidade com seu Carnaval, esta elite define alguns locais exclusivos para suas festas e impõe o discurso de um espaço legitimador para o Carnaval em geral. Se as manifestações dos diversos grupos provêm dos diferentes bairros e subúrbios da cidade, sua legitimação estará associada a uma apresentação na área central dentro de uma organização cada vez mais estruturada” (Idem: 158).

No espírito do modernismo brasileiro da década de vinte, que busca estabelecer o diálogo entre a cultura da classe dominante e as manifestações culturais vistas como “populares”, o novo discurso carnavalesco busca impor à baderna carnavalesca – com sua enorme variedade de “grupos” com formatos e organizações diversas – uma nova regulamentação que pudesse determinar categorias carnavalescas domináveis pela elite. “Detectar formas reconhecíveis em meio à variada gama de possibilidades que o Carnaval carioca apresentava, e ‘cristalizar’ estas formas em categorias assimiláveis, passa a ser o estratagema da burguesia” (Idem: 144). Aos poucos, de dentro de um conjunto de manifestações igualmente categorizadas como grupos, a burguesia começará a distinguir formas compreensíveis – e isso até que, da antiga confusão que misturava cordões, blocos e ranchos, uma diferenciação mais categórica fosse surgindo.

A despeito de sua aparência mais conciliatória, a redefinição da estratégia carnavalesca pela burguesia carioca implica na necessidade de se redefinir o que não é válido e nem aceitável como festa. “Na medida em que a cultura dominante consegue capturar as manifestações carnavalescas em novos conceitos e categorizar, de um lado, um Carnaval ‘popular’ – chamando-o de ‘Pequeno Carnaval’ – e, de outro, uma festa burguesa – denominada ‘Grande Carnaval’ – toda brincadeira que não se enquadre dentro destas duas categorias passa a ser

considerada como não-Carnaval” (idem: 153-54). O estabelecimento de uma nova ordem determina também uma desordem: a festa descontrolada das seringadas e bisnagadas, como antes, continua a ser chamada de entrudo.

É necessário também, para além de se definir o que é e o que não é carnaval, controlar-se espacialmente a festa:

“Providências são tomadas no sentido de evitar que ‘os grupos e cordões façam paradas demoradas nas ruas, impedindo a passagem de outros grupos e cordões que lhes estejam na frente ou na retaguarda’ (*Jornal do Commercio*, 28 fev. 1908). Além disso, para obterem o licenciamento necessário para seu desfile, cada grupo precisa ter um nome, uma sede e um qualificativo. Em 28 de fevereiro de 1908, por exemplo, o *Jornal do Commercio* publica uma lista com cento e setenta e seis grupos licenciados pela polícia qualificando-os como ‘grêmios carnavalescos’, ‘grupos carnavalescos’, ‘sociedades carnavalescas’ ou ‘ranchos carnavalescos’. Serviços de ronda e de policiamento são cada vez mais presentes durante a festa e as áreas policiadas são divulgadas nos jornais” (Idem: 161-62).

A despeito do surgimento de sub-centros carnavalescos, que salpicam a festa pelos bairros da cidade, a centralidade hegemônica continua a ser aquela do velho núcleo colonial. Ao longo da década de vinte, e em detrimento da rua do Ouvidor, a avenida Central consolida sua posição de eixo-principal da festa carnavalesca – é somente nela que os diferentes grupos, então reunidos, têm a possibilidade de se reconhecer mutuamente, isso ao mesmo tempo em que são também reconhecidos por toda a cidade.

A nova avenida não apenas possibilita a definição de um espaço para os desfiles e outro para a platéia como, mais longa que a antiga rua do Ouvidor, chega mesmo a constituir um incentivo para o crescimento físico dos desfiles de diversos grupos – que, por sua vez, se multiplicam²⁸. Faz-se necessário um escalonamento dos desfilantes. A segunda-feira de Carnaval, associada às manifestações menos ‘sofisticadas’, é consagrada aos foliões ‘dos arrabaldes e subúrbios’; terça-feira, dia nobre do Carnaval, é dia dos desfiles das grandes sociedades; aos sábados e domingos a festa é comemorada através das passeatas do corso, divertimento burguês por definição.

²⁸ De modo bastante significativo, a primeira arquibancada de aluguel construída na avenida Central em 1908 foi posta abaixo e incendiada, “produzindo o que foi destacado como o primeiro incêndio na avenida recém-construída” (Ferreira, 2005: 166). Dois anos depois, lugares em arquibancadas foram novamente comercializados, desta vez, sem que houvesse notícia de semelhante investida.

“Autorizações policiais, necessidades de registros, delimitação de local e horário de desfile são processos de controle que se tornarão cada vez mais rígidos através dos anos. O prêmio para estes grupos será o reconhecimento, pela cidade e pelo país, como manifestação cultural legítima. Paralelamente, a elite promoverá seu próprio carnaval, na forma de desfiles de carros – e, mais tarde, de automóveis – e de batalhas de flores e confetes, aos moldes da capital do grande Carnaval burguês da época: a cidade de Nice. Cumprindo o duplo papel de ator (nos corsos e batalhas de confete) e espectador (das pequenas e grandes sociedades), a elite parecia haver resolvido a equação carnavalesca da melhor maneira possível. Entretanto, esse sonho de Carnaval nunca se tornou verdadeiramente real. Determinar o formato da festa carnavalesca, suas formas de expressão e seus espaços é criar uma exclusão e inventar uma outra festa, ou seja, uma não-festa que reúne tudo aquilo que não se enquadra dentro de um formato pré-estabelecido” (Idem: 172).

Após a década de 1920, há uma modificação na tática de se enquadrar indiscriminadamente como “entrudo” tudo aquilo que não podia ser oficializado como carnaval: o não-carnaval passa simplesmente a não ser mais designado por nome algum, perde até mesmo o antigo significante. “Os atores ‘oficiais’ do carnaval passam a definir toda a festa. Nega-se o direito à existência carnavalesca a tudo aquilo que não está sob as luzes da visão da cultura hegemônica” (Idem: 172). A posterior identificação das escolas de samba com o carnaval da cidade, dentro dessa mesma lógica do silêncio, deslegitimará todas as outras manifestações, tais como os blocos, os bailes e o carnaval de rua.

7. São Paulo: a metropolização do carnaval.

7.1. Prólogo: a instalação da centralidade da festa.

Na cidade de São Paulo, a instalação da centralidade festiva carnavalesca repete, com algum atraso, as grandes linhas do projeto da burguesia carioca. Há que se levar em conta que, em meados do século XIX, havia ainda, entre a capital do país e a vizinha capital de província, uma grande diferença de dimensões e de complexidade. Se, de um lado, é costume referir-se ao ano de 1808 como o início de uma série de rupturas nas estruturas urbanas da antiga capital colonial, a cidade de São Paulo, de outro lado, permanecerá como vila sonolenta, como centro regional de algumas funções administrativas e religiosas, até pelo menos 1822, quando, elevada à condição de capital de província do Brasil independente, torna-se então sede da nova assembléia provincial. Concomitantemente, com o avanço da lavoura cafeeira, que, percorrendo o Vale do Paraíba, espraia-se a partir do chamado “Oeste Paulista”, o novo status político alcançado pela cidade conjuga-se com sua crescente importância econômica. Local de entroncamento dos caminhos que chegam do interior em busca do porto de Santos, a cidade vai tornando-se, em sua divisão de tarefas com a cidade litorânea, sede permanente de serviços urbanos de variedade e dimensão crescentes. As famílias dos fazendeiros paulistas que, antes destas transformações urbanas, vinham à cidade apenas por ocasião de celebrações religiosas, permanecendo então não por muito tempo e logo tornando à casa da fazenda, progressivamente irão fixar, no centro urbano, a sua nova moradia. No bairro dos Campos Elíseos, situado nos arredores de importantes terminais ferroviários – e surgido já de um empreendimento de comercialização de lotes de terra urbana –, erguem-se os palacetes que serão os novos lares destas famílias. É também indispensável que se mencione, neste brevíssimo olhar sobre as transformações na cidade de São Paulo ao longo da primeira metade do século XIX, a população de estudantes que, freqüentando o curso de Direito da Faculdade do Largo São Francisco, havia já perturbado a modorra da pequena vila.

Até meados do século XIX – ou um pouco mais além –, a prática festiva na cidade não havia ainda se desligado de seus conteúdos religiosos. Romarias, como aquelas que anualmente dirigiam-se para a Igreja de Nossa Senhora da Penha, festas de patronos de igreja e celebrações de datas importantes, como a do Divino Espírito Santo, reuniam a maior parte da população da cidade e de seus visitantes. De outro lado, as distâncias sociais também não pareciam determinar, ainda, qualquer cisão na unidade da festa – descontando-se o fato, incipiente, de que algumas das famílias mais abastadas preferissem assistir a tudo do alto de suas janelas. De qualquer modo, caso se insista em tentar aplicar, neste momento, a dualidade agente / expectador, ela terá de implicar uma ênfase, e não uma exclusividade de papéis.

Mais importante que esta preferência pelas ruas ou pelas janelas, deve-se mencionar também como insinuante fator de cisão a determinação de se proibir certas danças e festejos ao longo das procissões:

“Uma série de grupos existentes na cidade se faziam representar nas procissões, dançando geralmente à frente delas para atrair o público: quitandeiras, caiapós, mascaradas. Tais danças eram denominadas ‘danças de negros’ e muitas delas eram efetuadas por mascarados, como indica o nome de uma delas. Mas seguindo uma tendência de origem lusitana que passou a julgá-las impróprias para os cortejos religiosos e temendo as ‘fugidas’ ou ‘levantamentos’ que o uso da máscara facilitava, tais danças profanas foram abolidas das procissões paulistanas” (Simson, 1984: 90-91).

De fato, porém, esta tentativa de reforma das comemorações religiosas apenas implicou em um deslocamento – as danças deixaram o interior mesmo da procissão para realizarem-se no momento de seu término, passam das ruas para o pátio das igrejas. A unidade dos modos festivos, amparada na unidade maior do modo de vida, mantinha-se:

“Havia, assim, uma grande participação de todas as camadas nas mesmas festividades, e uma grande homogeneidade de atividades; era no interior destas que as camadas se distinguiam, como se via na festa do Divino: as superiores dançando ‘baile de brancos’ na Casa do Império e as inferiores dançando ‘cateretê’ no terreiro” (Idem: 93-94).

A partir da década de 1870, porém, a burguesia comercial da cidade inicia de modo mais decidido o seu movimento de retirada: a antiga coincidência de atividades festivas para todas as camadas urbanas será, portanto, rompida.

Enquanto, de um lado, as festas de largo vão se consolidando como prática exclusiva de uma população menos abastada – de uma população que havia desenvolvido nas ruas, durante o seu trabalho como vendedores e biscates, o essencial de sua sociabilidade –, de outro lado, uma elite burguesa recentemente enriquecida procura isolar-se em novos modos de sociabilidade festiva: ela freqüenta os teatros, engaja-se em sociedades recreativas e esportivas diversas, em clubes de pelota, de ciclismo, de natação, vai ao Jockey Club – além, é claro, do novo costume de reunir-se em cafés, confeitarias, cervejarias²⁹.

Este movimento de retirada dos festejos, contudo, não pode ser resumido a uma simples vontade de isolamento de uma classe. Se esta burguesia recém-enriquecida pareceu realmente abandonar tais festejos, é preciso considerar que o sentido deste recuo apenas se revela mais claramente no momento seguinte: a ofensiva de um novo modelo de festa, um modelo burguês que trazia em si, previamente elaboradas, pretensões verdadeiramente civilizatórias. E então, em compasso com outras burguesias ao redor do mundo, pode-se intuir que, também na São Paulo do último quartel do século XIX, através dos primeiros desfiles das grandes sociedades, uma burguesia local lutava pela hegemonia, inclusive carnavalesca, sobre a cidade.

Porém, na comparação com a complexidade da malha de ruas do Rio de Janeiro, a cidade de São Paulo oferecia, considerando a maior simplicidade de seu traçado urbano de então, uma espécie de caminho natural para os primeiros desfiles burgueses: o famoso triângulo formado pelas atuais ruas Direita, São Bento e XV de Novembro. A concentração, nestas ruas, de estabelecimentos comerciais, de edifícios públicos e de redações de jornais, determinou de maneira indiscutível sua importância carnavalesca neste período. As feições mais elementares da cidade de São Paulo e de sua composição social, contudo, não implicaram na ausência dos conflitos festivos. As grandes sociedades não apenas disputavam entre si a glória de realizadoras dos préstitos mais suntuosos, mas

²⁹ O tempo dos novos divertimentos é um tempo roubado principalmente às atividades religiosas. Ora, como poder regulamentador dos tempos, espaços e corpos, a Igreja deve ser considerada uma importante determinação na conservação da unidade do modo de vida. Neste sentido, os processos desintegradores desta unidade serão sempre, ao mesmo tempo, processos de laicização da vida social.

disputavam contra o “entrudo” a hegemonia dos festejos; por sua vez, a população das ruas da cidade também não se limitou a desempenhar um papel puramente passivo – como veremos, destes substratos locais nascerão os diversos sub-centros carnavalescos da cidade.

Mais uma vez, é no conflito com o “entrudo” que o projeto burguês de carnaval encontrará os seus limites e terá de ceder. Ora, também na cidade de São Paulo não é possível ver, no atrito entre as duas formas carnavalescas, o simples avançar de uma contra a outra. Pelo contrário, nesta zona de tensões, atritos e negociações, o “entrudo” chega mesmo a se enriquecer elaborando novas sínteses³⁰ - ainda que de forma menos pujante que na capital carioca. Há na crônica da festa o registro de momentos em que o carnaval burguês parece mesmo sucumbir diante do desbragamento entrudístico:

“Até alta madrugada, as ruas do centro foram teatro dos divertimentos da multidão e horas houve em que a passagem pelas ruas de S. Bento, Direita, Quinze de Novembro e Praça Antônio Prado se tornou muito difícil. Muita gente foi joguete dos encontrões de uma molecagem desenfreada e algumas moças sofreram os efeitos da má educação de um grupo de indivíduos cujos actos não puderam ser corrigidos devidamente, por se tornar isso impossível numa rua completamente cheia de povo” (O Estado de São Paulo, 15 fev de 1915 Apud Simson, 1984: 161).

Saturada, guardando em seu núcleo interior uma diversidade viva e acelerada de conteúdos, sujeita já a convulsões, comoções e descontroles em massa, a centralidade carnavalesca paulistana, na primeira década do novo século, não pôde evitar sua explosão em um complexo festivo multinucleado. As

³⁰ É precisamente neste aspecto – na medida em que evita a constatação da existência de uma zona de tensão, de atrito, de negociação entre o projeto burguês carnavalesco e a festa descontrolada – que o trabalho de Simson (1984) revela os seus limites. Novamente aqui, como no trabalho de Pereira de Queiroz (1999), um certo discurso carnavalesco, verdadeiro apenas de modo parcial, foi tomado como acesso imediato a uma determinada realidade histórica. Como temos visto, a idéia de um limite preciso entre as manifestações carnavalescas “populares” e de “elite” era mais uma vontade do projeto burguês de enquadramento do “entrudo” que um dado objetivo de realidade – visto que estes festejos, porosos e penetrantes, não se ofereciam facilmente às tentativas de categorização e, assim, esquivavam-se às tentativas de repressão. Desse modo, a seguinte idéia – fundamental às elaborações da autora – deve ser relativizada:

“Vemos assim que a cidade ia crescendo e apresentando, com o correr dos anos, novas opções para o divertimento carnavalesco de seus moradores; mas é importante observar que os folguedos carnavalescos se davam sempre entre iguais seja nos recintos fechados, seja no espaço das ruas e praças da cidade. Não detectamos nenhuma brincadeira que englobasse camadas sociais diferentes e mecanismos vários foram utilizados para manter esse distanciamento social mesmo durante os dias de carnaval” (Simson, 1984: 155).

primeiras sub-centralidades serão formadas por iniciativa burguesa – de novo, num aparente recuo –, mas logo se alastram também entre os bairros habitados pelos trabalhadores de uma cidade que se industrializa velozmente:

“Novos pontos de folia se espriavam pelos vários bairros. Além do Brás, concentrando o carnaval mais popular dos imigrantes, observamos a realização de batalhas de confete e lança perfume na Praça da República, no Largo do Coração de Jesus e no Largo da Liberdade; eram folguedos carnavalescos reunindo as famílias elegantes residentes nesses bairros e se realizando preferencialmente no período vespertino” (Simson, 1984: 159).

Também acima, na direção do espigão que é o grande divisor de águas da cidade, uma outra sub-centralidade carnavalesca surgia:

“(…) a partir de 1911, já vinham sendo realizados cursos na avenida Paulista e, nesse ano de 1915, com a finalização do asfaltamento do leito carroçável daquela via, grandes cortejos foram programados para a artéria chic da cidade” (Idem: 160).

Porém, diante da possibilidade – bastante plausível, aliás – de ver seu projeto de implantação de uma nova festa carnavalesca naufragar entre os solavancos do “entrudo”, a burguesia paulistana não podia simplesmente abandonar a centralidade carnavalesca, que ela própria havia fundado, ao carnaval das farinhas e dos limões-de-cheiro. O desfile das grandes sociedades não deixa, portanto, de se realizar. Mas o poder carnavalesco desta burguesia busca reafirmar-se também nos seus redutos (exemplarmente, na recém calçada avenida Paulista), onde as famílias podiam então se troçar com alguma tranquilidade. E mesmo aí, erguendo-se a festa como forma-centralidade, ou seja, como reunião de conteúdos, a tranquilidade desejada não será duradoura nem completa:

“Adolescente, fiquei sabendo que não podia freqüentar nem qualquer curso, nem qualquer baile. O curso ‘frequentável’ era o da avenida Paulista, onde se encontrava primos e primas, filhos de amigos da família – onde, em suma, permanecia no ‘meu meio’. No bairro do Brás havia também um curso e famosas batalhas de confete; mas era impensável que meninas de ‘boa família’ se misturassem com imigrantes italianos e espanhóis e seus descendentes! No curso da avenida Paulista, meu pai recomendava ao motorista: ‘não vá rente às calçadas, vá na fila do meio!’ pois o povaréu se amontoava nas calçadas vendo passar os automóveis com as belas fantasias, e não se sabia o que poderia tentar algum ‘enraçadinho’ mais ousado...” (Pereira de Queiroz, 1999).

Em São Paulo, a explosão da antiga centralidade carnavalesca num complexo de múltiplas centralidades será acompanhada, com um pequeno atraso, pela reformulação do projeto carnavalesco burguês que, desistindo das antigas ilusões de um monopólio carnavalesco, busca dar conta da nova realidade – e, ainda aqui, em linhas gerais, trata-se da mesma reformulação que se operou também no projeto burguês carioca.

Porém, antes que prossigamos, são necessários alguns comentários sobre o modo como Simson (1984) apreende esta mudança:

“Ficava claro então que o esquema de um único local – o Triângulo – para o divertimento carnavalesco se tornara inviável e até perigoso. Fazia-se necessário, então, que novos locais de divertimento, realizados por grupos de pessoas em que todos se conhecessem, fossem surgindo, para que a regra segura do brinquedo entre iguais, socialmente falando, fosse mantida.

“O carnaval num único espaço, reunindo todo o povo, apesar das posições diferencialmente ocupadas nesse espaço, conforme a camada social e o sexo, não era mais possível. *O triângulo Central perdera realmente sua hegemonia e o carnaval do Brás, as batalhas de confete nas praças e largos dos bairros elegantes e finalmente o curso da Paulista, tão bem regulamentado, vêm nos mostrar a criação desses novos locais de divertimento, necessários a uma cidade que crescia vertiginosamente.* Além desses novos locais, desenvolveram-se formas novas de divertimento nesse início do século XX – o curso e as batalhas de confete e lança perfume – que se somaram aos bailes e préstitos introduzidos no século anterior” (Simson, 1984: 163: grifo meu).

Há neste excerto, que arremata o trabalho da autora, a sugestão de um traçado para o movimento espacial da festa carnavalesca na cidade: inicialmente, ainda como núcleo único, a festa reúne-se no triângulo Central da cidade; com o necessário declínio festivo deste núcleo, porém, núcleos diversos passam a avançar, em movimento de expansão centrífuga, a partir do ponto original. E, no entanto, de acordo com um de seus próprios trabalhos posteriores (Simson, 1989), a festa carnavalesca das décadas seguintes continuaria ainda a reverenciar de modo especial o antigo triângulo Central. Ora, como isso é possível? Evidentemente que, de um trabalho a outro, uma concepção fundamental foi transformada ou, no mínimo, relativizada.

A autora do trabalho de 1984 parece estar tão decididamente preocupada em rechaçar a opinião geral de que o carnaval é a festa da anulação das

distâncias sociais que, em sua pesquisa, chega mesmo a enfatizar com algum exagero a opinião contrária – a saber, de que durante o carnaval as distâncias sociais são mantidas, senão mesmo multiplicadas. E, no entanto, partindo-se unilateralmente deste ponto, o conceito de forma-centralidade torna-se uma impossibilidade completa. Afinal, como é possível que haja alguma centralidade no reino da separação? De fato, não é possível – e, posteriormente, o desenvolvimento histórico da festa em pseudocentralidade confirmará esta impossibilidade. Porém, para o carnaval da década de 1910, conceber já a realização da separação num tal grau é exagerar-se. Talvez seja o caso de um anacronismo, de se olhar para a festa passada com os olhos formados pelas categorias que guiam a festa de hoje, sem um trabalho mais cuidadoso com algumas mediações históricas.

De qualquer modo, a ênfase exagerada na separação, nas distâncias sociais, impede que a autora possa admitir de maneira conseqüente, ao menos em seu primeiro trabalho, a existência de uma centralidade carnavalesca – afinal, a forma-centralidade implica a existência de distinções entre seus conteúdos, mas também, contraditoriamente, exige que haja trânsito e movimento entre eles.

Segundo esta primeira concepção da autora, o núcleo urbano tomado pela festa carnavalesca teria se prestado a essa função somente enquanto pôde evitar tornar-se centralidade, enquanto pôde manter-se como uma pseudocentralidade em que os foliões brincam a festa sem arriscar a continuidade das distâncias sociais. Na medida, porém, em que as distâncias começam a ser transgredidas – em que a pseudocentralidade começa a elevar-se como centralidade autêntica – o antigo triângulo Central deixa de ser conveniente e deve ser desmontado em novas pseudocentralidades que possam manter a regra do jogo carnavalesco com segurança, ou seja, cada um deve brincar com os seus iguais. Daí a dispersão da festa em núcleos que, em relação ao primitivo núcleo carnavalesco, movimentam-se em fuga.

Bem, há algo de verdade neste rascunho. De fato, e o testemunho de Pereira de Queiroz que citamos acima assim o confirma, as distâncias sociais não se aniquilavam na comemoração dos festejos carnavalescos. Moças delicadas da

burguesia paulistana certamente não iriam comemorar seu carnaval junto a operários imigrantes no carnaval do Brás. E, no entanto, este é um exemplo extremo. O mesmo testemunho, por outro lado, dá conta de um “povaréu” turbulento e intimidador que ocupava as calçadas. Ora, mesmo que as distâncias sociais não fossem completamente aniquiladas na comemoração carnavalesca, mesmo que elas continuassem – ou, como quer Simson, que elas se acirrassem – não é possível que possa se considerar nulo o trânsito carnavalesco de discursos, coisas, pessoas. É mesmo nesta contradição de conteúdos que se eleva a forma-centralidade carnavalesca. Não foi por outro motivo, aliás, que décadas antes, esta centralidade foi erguida: justamente a confiança na capacidade de se submeter o trânsito carnavalesco a uma certa concepção civilizatória havia animado os primeiros foliões burgueses na implantação do novo carnaval.

Consideremos, portanto, que os conteúdos desta forma são distintos, mas não separados; que existem distâncias, mas que, contraditoriamente, existe também algum trânsito. *Pode-se continuar a conceber a multiplicação de núcleos carnavalescos como uma simples desmontagem preventiva de uma centralidade que se tornaria, fatalmente, um barril de pólvora?* Não, não como o sentido único que presidiu o processo. Este sentido pode explicar algo do comportamento dos foliões do curso – e, mesmo aqui, devemos nos lembrar que o folião concreto não é a persona de sua classe: ou seja, a rigor é bem possível que houvesse algum trânsito de foliões entre o curso da avenida Paulista e, por exemplo, os festejos do Brás. *Como explicação, como sentido geral do processo, essa afirmação, porém, não é factível.*

Longe de significar uma desmontagem da antiga centralidade carnavalesca, a dispersão de novos núcleos festivos pela cidade aponta justamente para a reafirmação daquela centralidade, dessa vez, porém, num patamar superior. Da cidade de formas sociais e urbanas mais ou menos elementares – sacudida, em pouquíssimo tempo, pelo brusco desenvolvimento econômico-industrial e pelas intensas transformações que ele vinha promovendo – surge agora uma formação urbana mais complexa: a cidade de bairros. A centralidade urbana, especialmente em suas feições mais caracteristicamente carnavalescas, não poderia deixar de

refletir este salto qualitativo: tomando distância daquela centralidade mais elementar, ela, por sua vez, tornou-se composta e intrincada.

7.2. O carnaval da cidade de bairros e sua alavancagem metropolitana.

A complexa centralidade carnavalesca surgida em São Paulo no início do século XX, tal como havia ocorrido também na cidade do Rio de Janeiro, significou a derrota do primitivo programa burguês de implantação, no carnaval, de um festejo que se utilizasse de formas específicas e cujo reinado fosse exclusivo. A instalação da centralidade festiva pela burguesia paulistana acabou por extrapolar as restritas intenções “civilizatórias” que seus promotores esperavam conseguir e, a contragosto – e conforme dinâmica mesma da forma-centralidade –, aquele carnaval “entrudístico”, que se queria eliminar, foi mesmo ampliado e aperfeiçoado. Ora, o desmentido do programa burguês original não poderia simplesmente redundar no abandono da festa por esta classe. A retirada peremptória das ruas para os salões seria mesmo a contradição de uma espécie de “espírito” mundial da burguesia – de fato, um modo de vida sintetizado nos ideais desse “espírito” – que não dispensa o exercício aberto, público, da sociabilidade cotidiana. Exercitar, nas ruas e nas calçadas, nos cafés, cervejarias e carnavais, este modo aberto de sociabilidade equivalia a declarar que as ruas importantes da cidade não deveriam continuar entregues aos moleques, aos vendedores pregoeiros e às prostitutas – gente que descendia dos antigos escravos ou que havia conhecido por si mesma esta condição. Assim, a pretensão burguesa de controle da festa, tendo de se haver com a complexidade da nova situação carnavalesca, abandona seus traços mais exclusivistas e, reformada, passa a se exercer de modo mais conciliatório. Sob o filtro das concepções do modernismo artístico de então e das últimas reformulações do conceito de nacionalidade, os novos festejos que pipocavam da região de atrito criativo entre o “entrudo” e a festa burguesa, passam a contar com o beneplácito geral: desde que

despidos de suas feições mais agressivas, sujas e desbocadas, são agora expressões genuínas de uma rica “cultura popular nacional”.

Não é outro o sentido da famosa administração municipal Fábio Prado que, em meados da década de 1930, pela primeira vez, organiza amplamente a realização dos folguedos carnavalescos na cidade. “O Prefeito Fábio Prado (...) previu, para os vários estratos sócio-culturais existentes em São Paulo, apresentações organizadas de todos os tipos de práticas com locais e horários previamente definidos, valorizando assim as criações carnavalescas populares” (Simson, 1989: 56-57). Em sua versão posterior e reformada, o projeto carnavalesco burguês atinge, mesmo que efemeramente, o nível de uma política oficial da cidade:

“Em 1936, sob o governo de Armando Salles de Oliveira, assume a Prefeitura Fábio Prado que remodela a cidade, introduzindo melhoramentos em todos os sentidos, quer no que respeita aos básicos, quer no tocante aos recreativos, procurando tirar os paulistanos de sua sisudez e dar-lhes maiores ensejos de lazer. É na sua gestão pois, que se dá um dos maiores carnavais que a Paulicéia já teve. Levantou-se um gigantesco Rei Momo na Praça Antônio Prado, com o tamanho de cerca de quinze andares do Prédio Martinelli, a olhar, todo engalanado e luminoso, para a Avenida São João, onde o curso carnavalesco serpenteava, deslumbrando os foliões, os turistas e todo o povo. Foi o apogeu do Tríduo Momístico em São Paulo” (Barcelos Apud Simson, 1989: 58)

Talvez seja mesmo possível dizer que, na cidade de São Paulo, em nenhum outro momento a centralidade urbana pôde operar, em tal dimensão, uma síntese carnavalesca diferencial de usos.

Dos subcentros carnavalescos que se desenvolviam em São Paulo neste início de século, certamente que o Brás foi um dos mais vibrantes. Em fins da década de 1910, não apenas os foliões dos bairros adjacentes – como Mooca, Pari, Belém, Tatuapé e Penha – freqüentavam-no, como gente de bairros bem mais distantes – como Lapa, Pinheiros e Pirituba – também começava a chegar. De modo significativo, “os elementos mais foliões e arrojados que participavam do curso distinto da avenida Paulista, realizado nos mesmos dias de carnaval, tomavam o rumo do Brás para se irmanar com as famílias imigrantes” (Idem: 33). Por essa época também, até mesmo os préstitos das grandes sociedades carnavalescas, nas terças-feiras, após a meia-noite, passaram a desfilarem seus

grandes carros no carnaval do Brás – num outro gesto igualmente significativo da nova atitude em relação aos festejos carnavalescos populares.

Dentre os festejos que se realizavam no bairro do Brás, o curso parece ter sido o mais importante. Divertimento burguês por excelência, ele é recriado, com algumas adaptações às novas circunstâncias, num bairro operário, por operários. Talvez estes foliões o houvessem experimentado, como expectadores, em algumas cidades europeias – visto que a grande maioria da população do bairro do Brás, a essa época, era composta por famílias emigradas da Itália e da Espanha – ou mesmo, mais tardiamente, já na avenida Paulista:

“Tratava-se de um passeio feito em automóveis abertos, caminhonetes e caminhões enfeitados com festões de flores de papel, arcos de bambu, bandeirinhas coloridas e recobertos com colchas e tapeçarias. Nesses carros se instalavam famílias numerosas, grupos de amigos, de colegas de trabalho, de vizinhos, para fazer, a partir das seis horas da tarde um passeio carnavalesco que se iniciava num largo próximo ao rio Tamandateí (no então denominado Aterro do Brás, hoje englobado pelo parque D. Pedro) e se estendia pela avenida Rangel Pestana até o largo da Concórdia. Ali os carros faziam a volta e retornavam pela mesma avenida até o início do trajeto, encetando-o novamente, sem qualquer interrupção” (Idem: 28).

Nas décadas de 20 e 30, devido ao grande afluxo de veículos e foliões, este percurso original do curso já havia se estendido, através da rua Celso Garcia, até o Largo São José do Belém.

A importância da associação local dos comerciantes na promoção deste festejo era indubitável. Os fundos necessários à iluminação e decoração das ruas no trajeto do curso – que eram enfeitadas com arcos de bambu, lâmpadas e bandeirinhas coloridas –, e que também custeavam a construção de coretos, bem como a contratação das bandas que os animariam, eram coletados organizadamente pela associação comercial entre os estabelecimentos e as fábricas do bairro. Ao mesmo tempo, esta mesma associação também se encarregava de promover uma série de concursos que pudessem incentivar o brilho do carnaval do Brás: eram premiados os carros mais suntuosamente decorados, ou as fantasias mais luxuosas e originais. Ainda assim, mesmo que a realização da festa estivesse, evidentemente e de maneira inescapável, condicionada à circulação monetária e às possibilidades de algum ganho comercial, a permanência do uso, que remete mesmo às selvagens festas

medievais de ritualização do tempo, é notável nos festejos do bairro do Brás. Neste momento, a abstração do dinheiro, mesmo que não esteja completamente ausente, está submetida: o que o carnaval do Brás revela, apesar da grande sucessão de ondas migratórias responsável pela formação do bairro – fontes potenciais de algum tumulto –, é o estabelecimento bem sucedido de um modo de vida local de aspectos fortemente comunitários e em poderosa relação com o passado.

Emigrados de regiões européias rurais onde sobrevivia ainda um forte modo de vida camponês, os operários do bairro do Brás – tal como os operários ingleses na época do grande avanço industrialista – muito provavelmente deparavam-se, fora da fábrica, com um mundo social que não havia sido inteiramente conquistado pelas abstrações do capitalismo. Eram parte daquela primeira geração de operários que, para onde quer que fossem, traziam consigo – e eram relativamente bem sucedidos em recriá-las como coisa viva em seu dia-a-dia – aquelas antigas concepções sociais de espaço e tempo. E entre estas concepções, ocupando um lugar de não pouca importância, havia ainda o sentido da festa como uso.

Obviamente, entre as maneiras festivas do servo medieval do século XIV e aquelas do operário de inícios do século XX, ainda que este tenha nascido camponês, a semelhança é muitas vezes puramente formal. Uma comparação dessa amplitude deve ser cuidadosa ao constatar permanências. E, no entanto, supor, para algumas manifestações carnavalescas do bairro do Brás, um sentido íntimo povoado ainda de antigas representações não parece completamente descabido. Ora, mesmo na personalidade do grande empreendedor industrial da época, conforme o estudo de Martins (1976), a concepção puramente burguesa de um prestígio abstrato, proveniente do dinheiro, não era exclusiva – já que, ao longo da vida do empresário, ela havia se composto com uma concepção anterior, tipicamente estamental de prestígio de sangue. Se esta complexidade de tempos é verdadeira para um empreendedor industrial, promotor da reprodução capitalista do valor através da produção mercantil, porque ela também não poderia ser verdadeira para o operário siciliano que havia emigrado de suas terra como

camponês? Basta apontar, na festa carnavalesca do bairro do Brás, para a permanência de três usos que ritualizavam carnavalescamente o tempo-espaço da história: os banquetes, os objetos invertidos e o jogo.

Num primeiro excerto, extraído do belo trabalho de Simson (1989), não apenas o banquete, mas também o uso grotesco de objetos (e a música e a dança como jogo, talvez?) destacam-se na comemoração carnavalesca das famílias do bairro:

“(...) foram citados [pelas pessoas entrevistadas: velhos foliões do Brás] bailes em casas de família: juntavam-se quatro ou cinco famílias vizinhas ou conhecidas e, geralmente, a casa maior ou com um quintal mais amplo era a escolhida; aqueles que tinham instrumentos musicais os traziam (violão, bandolim, flauta, pandeiro), outros instrumentos eram improvisados (frigideiras, tampas de panela ou mesmo bumbos rústicos feitos com peles de animais). Os participantes se reuniam, tocavam, cantavam e dançavam as marchinhas e sambas carnavalescos mais conhecidos, brincavam entre si, comiam e bebiam. Essas reuniões familiares se iniciavam por volta de seis ou sete horas da noite, mas ganhavam grande animação por volta das oito ou nove horas, quando então o dono da casa organizava e puxava um cordão de vinte ou trinta pessoas que saía a visitar outras famílias conhecidas do bairro. Nas casas dos amigos eram muito bem recebidos e aplaudidos, cafezinho e bebidas eram servidos e não raro, novos elementos eram englobados ao cordão, que depois de algumas músicas e brincadeiras seguia seu percurso visitando outras casas ou chegando até a avenida Rangel Pestana para se integrar à grande folia” (Idem: 32).

A comida volta a aparecer nos relatos dos antigos foliões, consumida e trocada, também durante o corso:

“Como o período de permanência no corso podia se prolongar por seis, oito ou até dez horas de brincadeira ininterrupta (pois se um carro saísse do cortejo, no auge da folia, era muito difícil encontrar vaga para retornar, tal o enorme afluxo de veículos) muitas eram as famílias que levavam grandes cestas de alimentos, previamente preparados, para manter a animação dos foliões. Eram frangos, leitões assados, almôndegas, sanduíches, assim como vinho e soda, os quais eram consumidos durante longas horas de folguedo em verdadeiros banquetes italianos” (Idem: 30)

No início mesmo do século XX, o próprio conflito entre a verticalidade da hierarquia – aquela hierarquização social baseada ainda nos destroços de antigas concepções cosmológicas e ontológicas – e a horizontalidade do tempo – uma horizontalidade histórica concreta, ou seja, uma historicidade de usos e qualidades –, o próprio conflito entre o tempo cíclico como o ritmo de uma ordem e o tempo irreversível como sua subversão, parece encontrar alguma possibilidade de

ritualização num espaço-tempo social ainda não conquistado totalmente pela abstração do modo de produção. Na descrição das fantasias usadas, mesmo que isso não pareça ter ocorrido à autora, está também o relato do conflito entre o gesto carnavalesco que enfatiza a volta à ordem hierárquica, inflacionando as representações de nobreza, e o gesto carnavalesco puramente subversivo de uso invertido de roupas, ou uso de trapos:

“Observando os relatos da maneira como as pessoas se fantasiavam para o carnaval do Brás, pudemos perceber algumas diferenças relacionadas ao status socio-econômico dos participantes da folia: aqueles que estavam melhor situados economicamente desfilavam nos carros durante os cursos e portavam as fantasias mais luxuosas, mas menos imaginativas. As mulheres geralmente vestiam roupas indicando sua origem étnica ou ainda representavam outras etnias: camponesa italiana, espanhola, portuguesa, cigana, japonesa ou as famosas Colombina e Jardineira. Os homens ou usavam roupas típicas de seu país de origem como a de ‘bersaglieri’, ou então fantasias de Dominó, Pierrô e Arlequim, então em grande voga. Aqueles situados em posição mediana, quanto aos recursos econômicos, geralmente saíam em blocos que reuniam grupos de vizinhança, onde a engenhosidade e a criatividade compensavam a falta de grandes recursos econômicos. Assim foram citados blocos em que as moças usavam vestidos de chita e chapéus de palha, personalizando caboclinhas e os rapazes pijamas listrados; ou um outro, todo masculino, onde os rapazes envergavam fraques elegantemente confeccionados com sacos de estopa; ou ainda um terceiro em que as mulheres se vestiam de homem e os homens de mulher. Os que com quase nada podiam contar para participar do carnaval encontravam meios de se integrar à folia. Um dos meios mais utilizados era o de ‘sair de sujo’ vestindo as roupas mais esfarrapadas possíveis. Outro recurso era vestir uma roupa comum, mas inteiramente virada pelo avesso, arranjar um chapéu estranho e sair pelas ruas. Um terceiro disfarce barato era vestir-se de índio, aproveitando uma ceroula cor de carne, penas de um velho espanador, pintar o rosto e o peito com tintas coloridas; ou ainda, o que era muito comum, arranjar um vestido com alguma irmã ou parente, sapatos altos, turbante na cabeça, bolsa no braço, personificando uma ‘deliciosa melindrosa’” (Idem: ???).

Por outro lado, mais de trezentos anos já haviam se passado desde o episódio romanês – quando, paradigmaticamente, o conflito entre hierarquia e história havia se acirrado em combate aberto. Nesse meio tempo, a burguesia fazia avançar o seu projeto de transformação social em profundidade. Sob este mundo posto em contínuo movimento ela se ergueu como classe e estabeleceu o seu domínio. O quadro de conflito entre diferentes temporalidades sociais já não poderia ser mais o mesmo: aquela tênue superfície histórica que flutuava deslocando-se mais ou menos lentamente sobre os ritmos cíclicos havia se engrossado em uma verdadeira torrente. No fundo do rio, os grandes blocos de

rocha dos antigos ritmos cíclicos, sob o recente empuxo das águas, corroem-se, trincam, atritam-se entre si – a superfície de água da corredeira revolve o fundo de seu leito. É precisamente a existência deste fluxo acelerado de tempo que aparece como ruptura entre o carnaval do bairro do Brás e os antigos carnavais bakhtinianos: o sonho com o tempo já havia se aproximado da realidade do tempo. Certamente que a antiga cosmologia carnavalesca em alguma medida presidia o sentido dos rituais da festa, mas não de modo exclusivo: algo dessa semelhança era também apenas formal. Mais ainda, não se pode comparar em termos de igualdade o bairro urbano com o burgo medieval: ainda que muito dos modos de vida tradicionais houvessem se preservado, até então, das corrosões promovidas pelos fluxos temporais da modernidade, o bairro do Brás, composto em boa parte por gente de passado camponês recente, faz parte de uma poderosa e já complexa centralidade urbana, polinucleada e diferencial – muito distante do particularismo localista das regiões rurais que envolviam os burgos medievais. Como centralidade urbana, a cidade se compõe com o processo de liberação do tempo histórico irreversível: o espaço urbano é, fundamentalmente, o espaço da história.

Algo desse tempo histórico, porém, é também de um fatalismo que pesa sobre os ombros dos homens. Nas décadas seguintes, em 1940 e 1950, o carnaval do Brás, como também o de outros bairros – aquele da Água Branca, por exemplo – desaparecerá sem que os próprios foliões soubessem exatamente das razões dessa extinção. De maneira pontual, como constatou Simson (1989), alguns dos antigos foliões indicavam como razão do declínio dos festejos a morte de líderes importantes, a mudança para outros bairros de algumas famílias e, mais significativamente, uma vaga impressão de que as coisas mudaram e já não eram, ou não poderiam continuar a ser, como antes. De fato, é possível ver nesse desaparecimento, retrospectivamente, as primeiras insinuações da futura metrópole: tanto para o antigo bairro do Brás, quanto para o da Água Branca, tratava-se do avanço de um processo de especialização funcional que dissolvia a antiga complexidade da vida local na nova complexidade, de feições analíticas, do

todo metropolitano em expansão. Num caso, como no outro, aquela característica implicação das moradias familiares com os estabelecimentos comerciais, surgida como uma pequena unidade ao redor da estação de trem, de algumas importantes fábricas – e sob a vigilância do pároco –, foi rompida com a intensificação dos processos de integração dos bairros na futura metrópole. No Brás, a progressiva concentração industrial e comercial ao longo de terminais de importantes eixos de transporte – que faziam a ligação de São Paulo com a cidade do Rio de Janeiro e com toda a região do Vale do Paraíba – expulsou boa parte das famílias para alguns bairros mais a leste, como Tatuapé, Penha e Vila Matilde. Na Água Branca, surpreendentemente e de maneira inversa, foi justamente a chegada de mais famílias, de acordo com as feições estritamente residenciais que passariam a caracterizar aquela região, que fez dissolver a antiga vida carnavalesca do bairro.

O ápice da centralidade carnavalesca da cidade de São Paulo – que podemos localizar nessas duas décadas de 1930 e 1940 – coincide, portanto, com o surgimento dos primeiros processos de negação metropolitana desta centralidade e, no nível dos modos de vida, com as primeiras grandes baixas impostas à vida de bairro.

Há que se observar, porém, que as agremiações carnavalescas negras, que começaram a surgir lentamente na década de 1910 – precisamente desta zona de trocas, atritos e tensões, localizada entre o “entrudo” e o carnaval oficial – conhecerão o seu esplendor justamente num momento tardio, na dispersão e na fragmentação daquela centralidade carnavalesca composta por núcleos diversos e que mantinham entre si um trânsito constante. Como é possível que isso tenha ocorrido? Segundo nossa autora, não apenas as formas estéticas diferenciavam relativamente os festejos dessas agremiações de outros folguedos, mas sua própria importância era sentida, na vida de bairro, de modo bem diverso:

“No Carnaval Branco [isto é, no carnaval dos bairros do Brás e da Água Branca, entre outros de marcada formação imigrante européia], os clubes que organizavam as festas de Momo encaravam o período carnavalesco como uma época excepcionalmente favorável para a obtenção de recursos financeiros, que eram usados para custear as demais atividades da agremiação pelo resto do ano. Portanto, o carnaval era valorizado pelas lideranças brancas por permitir a realização de outras atividades durante o ano, e não em si mesmo. O fato de o carnaval branco haver desaparecido quando mudanças urbanas levaram a

desestruturação dos grupos de vizinhança que lhes haviam dado origem o comprova.

“No Carnaval Negro [de bairros como Bela Vista, Barra Funda] o oposto ocorria. Os desfiles de Momo representavam o ponto culminante das atividades de agrupamentos surgidos em função do próprio carnaval. As atividades de lazer de meio de ano eram organizadas para gerar recursos que permitissem uma boa apresentação carnavalesca, sendo o desfile a atividade principal, catalisadora de todos os esforços dos membros dos agrupamentos negros. A capacidade de superar a desestruturação dos grupos de vizinhança dos bairros negros mais antigos que os haviam originado, criando novas formas de organização dos folguedos baseadas em filiais situadas na periferia, vem demonstrar a importância dos desfiles carnavalescos para os agrupamentos negros” (Idem: 224-225).

Há, portanto, que se considerar a ação de uma espécie de resistência étnica – ao menos, e de modo mais impreciso, de uma ação cujo maior sentido resida mesmo nesta dinâmica – como importante fator de um esplendor carnavalesco das agremiações negras no momento, precisamente, em que a centralidade carnavalesca era desbastada pela emergência de uma formação metropolitana. É bem conhecido o modo como, em meados da década de quarenta, por ocasião de uma grande elevação dos aluguéis na cidade, as famílias negras que foram obrigadas a abandonar a Bela Vista por bairros distantes, de além-Tietê ou em outras regiões da cidade, continuaram a relacionar-se com o então cordão do Vai-Vai. Cedo, esta agremiação teve testada a sua capacidade de sustentar uma teia de ramificações que se dispersavam com a cidade. Graças a esta capacidade de adaptação e flexibilidade, demonstrada por estas agremiações, o fôlego dos festejos da cidade foi prolongado por mais algumas décadas, até o momento de sua alavancagem. E, desde então, predominantemente, o carnaval paulistano mudou de cor.

A primeira regulamentação, em 1968, dos desfiles dos cordões e das escolas de samba da cidade de São Paulo, ainda que deva ser mencionada como evento determinante, não esgota em si mesma o processo inteiro de desgaste e esgotamento de uma forma carnavalesca. Se, aos primeiros sinais do processo de metropolização no pós-guerra, os carnavais brancos ou imigrantes, em silêncio trágico, logo tombaram, é na luta carnavalesca das agremiações negras – que se estendeu por algumas décadas mais além – que a dramaticidade da mudança

pôde se revelar abertamente. Sim, pode-se, é claro, argumentar que aquela forma havia sido inaugurada há apenas um século atrás e que, na história da festa, deveria ser considerada apenas um momento entre outros. Contudo, por sua característica de centralidade potente, a forma carnavalesca inaugurada pela burguesia do século XIX não apenas sintetizava conteúdos que, em estado de estagnação particularista, provinham de uma recuada procedência, como, em seu ápice, ela havia sido uma demonstração brilhante das realizações e possibilidades do processo de urbanização. Foi, de fato, o grau máximo atingido pela festa.

A fragmentação da centralidade carnavalesca revela-se, na história dessas agremiações, na relação entre *os meios de sua reprodução material e o trajeto que elas percorrem na cidade*.

Inicialmente – consideramos aqui os poucos cordões paulistanos existentes até a década de 1930 –, a agremiação conta apenas para a sua manutenção com a *dádiva* ofertada por um número bem pequeno de pessoas. Mesmo que tenha surgido de um time de futebol, ou de um punhado de rapazes boêmios, é no grupo familiar e vicinal que o cordão encontra seus apoiadores mais consistentes:

“Nos primeiros cordões, que desfilaram nos carnavais dos anos 10 e 20, havia o hábito de arrecadar uma contribuição mensal de seus membros que, apesar de não ser alta (dois mil réis), não era também obrigatória: ‘dava quem podia’ e por isso mesmo não era suficiente para a montagem do desfile. Os recursos financeiros eram então completados através de uma outra prática muito comum, a de percorrer as casas comerciais do bairro de origem – tarefa que ficava a cargo da diretoria – para informalmente ou portando um Livro de Ouro recolher donativos, em dinheiro ou espécie, que permitissem montar o desfile carnavalesco” (Idem: 125).

Os ensaios das evoluções, e também da cantoria e dos músicos, acontecem na residência – no seu quintal, talvez – de algum membro mais entusiasta. O desfile carnavalesco compunha-se de umas poucas dezenas de foliões trajados de maneira uniforme que, pensando estrategicamente o seu percurso na cidade, dirige-se de sua vizinhança para os centros carnavalescos mais animados – o que lhes garantia, além de alguma visibilidade, também alguma segurança contra as hostilidades da polícia:

“(…) como não havia um espaço definido para a realização dos folguedos da população negra, eles saíam dos seus bairros (Barra Funda, Bexiga e Baixada do Glicério) e andavam pela cidade, buscando os locais onde a brincadeira estivesse

mais animada, o que lhes garantia uma certa segurança de que podiam desfilarem, sem sofrer uma repressão policial explícita.

“Assim, no período vespertino, a avenida Paulista era o local buscado. O curso burguês que se realizava no leito central da avenida trazia grande animação carnavalesca a esse logradouro. Os cordões para lá se dirigiam em grupo, mas só andavam pelas calçadas; não havia nenhuma apresentação no centro da rua, reservado aos automóveis enfeitados que levavam famílias ricas. Havia policiamento organizado para impedir o acesso ao espaço central da avenida de populares e comerciantes de artigos carnavalescos.

“Ao entardecer da terça-feira os cordões desciam a avenida Brigadeiro Luís Antônio em direção ao Triângulo Central, onde, a noite, se realizava o desfile dos préstitos das Grandes Sociedades Carnavalescas (Democráticos, Tenentes do Diabo, Argonautas) estando, nesse período o espaço do centro comercial da cidade aberto à folia carnavalesca” (Idem: 176).

Antes, porém, de seguir para os lugares carnavalescos mais concentrados da cidade, a agremiação punha seu desfile no seu próprio bairro, de modo a agradecer as ofertas recebidas naqueles meses anteriores. Significativamente, o desfile de agradecimento pelas dádivas recebidas, momento de contra-oferta da agremiação, costumava encontrar num banquete uma nova oferta dos moradores do bairro. O desequilíbrio das trocas, a sua não-equivalência, reforça o caráter qualitativo das relações entre agremiação e bairro; o resíduo deste cálculo que, em si mesmo, não se anula numa soma zero, permanece como uma espécie de exigência de continuidade da relação³¹.

“Os doadores mais generosos, firmas comerciais ou famílias, podiam receber um agradecimento especial com apresentação do cordão à frente de suas casas. Alguns retribuíam a gentileza oferecendo uma mesa de doces aos participantes. Dona Iracema, lembrando os primeiros anos do desfile, recordou: ‘E nós ia assim, os pessoal gostava. Aí tinha aquelas casas que dava comida, punha aquelas mesa de doce. O cordão entrava, aquelas moça tudo entrava, comia, bebia, depois saía tocando e agradecia. Ia noutra casa a mesma coisa, de tanto que eles gostava, aquelas italianada ali da Bela Vista’. Ela explicou melhor essas ocasiões

³¹ No carnaval dos cordões, segundo os relatos colhidos pela autora, o banquete – e não o simples ato individual de alimentar-se – era uma constante: presente tanto nas atividades pré-carnavalescas, como ao longo das atividades propriamente carnavalescas e também em seu encerramento:

“O Vai-Vai (...) costumava promover uma espécie de confraternização final na quarta-feira de cinzas com uma lauta refeição em conjunto realizada num dos grandes quintais, comuns nas casas do Bexiga, bairro que ainda na época guardava aspectos meio rurais. Seu Livinho nos relatou que quando terminavam as atividades do cordão, na quarta-feira de cinzas: ‘... nós fazia uma bruta sopa, convidava todo mundo. Todo mundo comia junto a sopa, e era aquela gargalhada de amigos” (Simson, 1989: 93).

Como diz Bakhtin, o final da narrativa popular, desenlaçando-se no banquete, está sempre prenhe de um novo começo. O banquete não é apenas a celebração dos bens que foram conquistados ao mundo, mas também o sonho compartilhado de bens que ainda virão.

de confraternização entre as famílias italianas e o agrupamento carnavalesco negro: ‘Você passava com o cordão lá na porta. Já tava avisado: ‘ô, em tal lugar lá... tem mesa de doce’. Nós entrava tudo, tudo direitinho... entrava aquela fila cantando: ‘Nós aqui representâmo / a marinha Nacioná /...’, e o pessoal cantava, tudo direitinho, aquelas moça em fila entrava e eles batiam palma. Ali comia, tomava guaraná, doce, tudo que tinha. Depois acabavam, agradecia, aí o apitador que era meu compadre Livinho, tocava o apito, todo mundo já se punha no lugar e saía com o cordão, já ia noutro...’” (Idem: 173).

Num segundo período, a partir da década de trinta, a agremiação carnavalesca – possuindo já uma centena e meia de membros, ou mesmo duas, e atingindo também um certo grau de organização interna – podia já alugar mensalmente um salão e promover bailes, sua principal atividade ao longo do ano e importante fonte de recursos para o desfile. Outras formas de se conseguir recursos, porém, foram surgindo em outros lugares da cidade. Nas famosas batalhas de confete da Lapa, da Penha e da Vila Esperança – bairros com setores comerciais interessados na possibilidade de ganhos com a proximidade com o carnaval – algumas das últimas despesas do desfile poderiam ser saldadas: as mais bem colocadas das agremiações participantes da competição recebiam pequenos prêmios em dinheiro ou em espécie. E havia também as premiações distribuídas, na Água Branca, pela Cidade da Folia – uma espécie de parque de diversões e também grande promotor de concursos entre as agremiações carnavalescas da cidade. Ali, diversamente, todas as agremiações desfilantes recebiam um pequeno cachê. Por fim, alguns blocos de esfarrapados³² – era bem

³² Na verdadeira divisão que se havia estabelecido entre aqueles festejos carnavalescos de feições apolíneas e aqueles outros, mais residuais e de feições dionisíacas, o bloco dos esfarrapados foi responsável por concentrar em si estes últimos. Tratava-se, como o próprio nome sugere, de um desfile em que os foliões vestiam-se de trapos – ou segundo inversões típicas no uso das vestimentas –, envergavam instrumentos já velhos, desafinados e desgastados e levavam, à sua frente, algum estandarte da agremiação também já esgarçado pelo tempo. Para além da aparência grotesca – e, certamente, do som produzido em estardalhaço – os esfarrapados caracterizavam-se por sua violência. Entre os próprios desfilantes, o folguedo era tido como uma oportunidade de combate físico com uma agremiação rival qualquer, também vestida segundo a mesma etiqueta, em que ficavam salvaguardados os instrumentos de uso da agremiação, assim como seu estandarte – alvos importantes de depredação nos casos de enfrentamento.

Mais que a persistência de traços de um carnaval bakhtiniano, o bloco dos esfarrapados revela também que aquela concepção de uma resistência étnica exercitada através do carnaval não implica, necessariamente, numa unidade monolítica e consciente de foliões negros em disputa por seu lugar carnavalesco na cidade. Retrospectivamente, e de modo anacrônico, bem que se poderia supor a existência de uma tal unidade; de fato, porém, o particularismo da vida de bairro de então chega mesmo a surpreender: “Era inadmissível que, durante o período não-carnavalesco,

conhecido o do Vai-Vai – também se faziam acompanhar do Livro de Ouro da agremiação. Era então o momento de se saldar algumas últimas despesas: a compra de lantejoulas e de vidrilhos, de algum couro para os instrumentos musicais.

“Com o passar dos anos e uma maior aceitação dos folguedos negros por parte da população paulistana novas formas de coleta de recursos para os desfiles de Momo passaram a ser utilizadas. As constantes vitórias do Vai-vai nos concursos carnavalescos fizeram com que o nome do cordão extravasasse as fronteiras do Bexiga e se tornasse conhecido pela cidade. Como conseqüência, vamos encontrar, já nos fins da década de 40 e durante a de 50, algumas firmas de bairros afastados (Penha e Santo Amaro) colaborando principalmente em espécie (com tecidos, enfeites e lantejoulas), para a confecção das fantasias do cordão. Além disso era já possível organizar, fora do bairro do Bexiga algumas atividades reunindo um pequeno grupo de foliões, no intuito de arrecadar fundos para o carnaval: começaram a ser montados pedágios em esquinas mais movimentadas, pedindo aos motoristas uma ajuda para a montagem do desfile carnavalesco. Outra estratégia era a de organizar ensaios itinerantes que percorriam as ruas centrais da cidade e nos quais uma bandeira da agremiação era carregada aberta, segura pelas quatro pontas, em forma de colcha, no intuito de receber os donativos das pessoas que cruzassem com o grupo sambista” (Idem: 127).

A partir de então, a presença das agremiações carnavalescas na cidade deve sustentar-se em uma crescente complexidade de relações e de percursos. A manutenção dos desfiles no grau de acumulação de pessoas, de materiais e de técnicas então conquistado implicava superar, como meio principal de financiamento, a simples coleta da dádiva que era ofertada pela vizinhança do bairro. Simultaneamente, os novos centros carnavalescos espraiavam-se pela cidade. A reconstrução, realizada por Simson (1989), do percurso carnavalesco de dois cordões – o da Barra Funda e o do Vai-Vai, cada um numa etapa do desenvolvimento carnavalesco da cidade – é verdadeiramente reveladora do processo de dissolução centrífuga por que passou, na metropolização da cidade de bairros, aquela antiga centralidade carnavalesca.

Acompanhemos, em primeiro lugar, o percurso carnavalesco do cordão Barra-Funda – mais conhecido pelo apelido de “Camisa-Verde” – naquele primeiro momento carnavalesco – o da cidade de bairros ainda:

“Dessa forma, o Camisa Verde, por exemplo, saía da casa de seu dirigente principal, Dionísio Barboza, situada na confluência das ruas Vitorino Camilo e

rapazes do Bexiga viessem, por exemplo, freqüentar os cinemas, bailes e teatros da Barra Funda e que, no carnaval, tentassem se imiscuir nos cordões do bairro e vice-versa” (Simson, 1989: 106).

Souza Lima, na baixa Barra Funda, bem próximo aos trilhos da Estrada de Ferro São Paulo Railway. Partindo dali, o cordão percorria ruas adjacentes do bairro como Camerino, Sérgio Meira e Barra Funda, fazendo rápidas paradas nas residências de outros dirigentes da agremiação, como Seu Lulú ou Seu Vítor, para homenageá-los.

“Partiam então para o Largo Padre Péricles, no vizinho bairro das Perdizes, local de residência de um oficial da Força Pública, uma espécie de autoridade local, protetor e benfeitor da agremiação. Para essa autoridade e sua família, o cordão realizava todos os anos uma apresentação especial e eles, em contrapartida, ofereciam um ‘golinho’ de bebida para os integrantes do cordão e podiam também, eventualmente, dar uma contribuição ao Livro de Outro da entidade carnavalesca.

“Dali, sempre a pé, cantando e gingando, o cordão tomava o rumo da avenida General Olímpio Silveira, em seguida percorria a rua das Palmeiras, atravessando o Largo do Arouche em busca da Praça da Sé e posteriormente do Pátio do Colégio, local onde ficava a Delegacia Central da cidade. Ali era prestada uma homenagem ao Delegado Chefe e seus auxiliares, com elaboradas evoluções presenciadas da sacada pelas autoridades policiais. Essa apresentação consistia numa espécie de ritual anual em que a autoridade máxima da cidade concedia uma ‘benção’ para as apresentações do grupo negro pelas ruas e praças da cidade.

“Cumpridas as obrigações iniciais, dirigiam-se ao Largo do Café situado no centro do Triângulo formado pelas ruas Direita, XV de Novembro e São Bento, onde lhes cabia realizar a última atividade obrigatória: uma homenagem à colônia sírio-libanesa, cujos membros, geralmente comerciantes de tecidos e aviamentos, eram constantes benfeitores do Camisa Verde.

“Finda a etapa obrigatória do desfile tinha início uma espécie de peregrinação pelos ‘salões da raça’, clubes de dança da comunidade negra que se localizavam ao redor do Triângulo, formando uma espécie de cinturão e congregando, em suas reuniões dançantes, a juventude negra de melhor nível sócio-econômico.

“A acolhida afetuosa e a homenagem da valsa eram suficientes para satisfazer a expectativa dos foliões dos cordões que se sentiam recompensados em poder evoluir um espaço seguro e receptivo. Assim, os cordões percorriam, numa única noite, uma média de cinco a sete ‘salões da raça’ situados em ruas circundantes ao centro da cidade como Florêncio de Abreu, 25 de Março, rua do Carmo, praça da Sé, Quintino Bocaiúva e largo do Piques. Os clubes negros citados pelos informantes foram: 13 de maio, Brinco de Princesa, Elite, Paulistano, 6 de Maio, Salão do Vitucha e Campos Elíseos.

“Após essa série de visitas sucessivas, por volta de duas ou três horas da madrugada, o cordão carnavalesco retornava a pé à Barra Funda, tendo completado sua longa performance carnavalesca” (Idem: 151-53).

Numa fase posterior, de progressiva fragmentação e dispersão da centralidade carnavalesca, o raio desta peregrinação amplia-se. “Do bairro de origem para o Triângulo, deste para a Cidade da Folia, alcançando em 1954 o Ibirapuera e chegando à Lapa e à longínqua Penha” (idem: 153). Mais precisamente – e ainda segundo descrição de nossa autora:

“Pela reconstrução dos desfiles do Vai-Vai, cordão típico dessa segunda fase, percebe-se a ampliação do percurso empreendido. Os vários informantes que nos

relataram os desfiles do 'Orgulho da Saracura' desde sua fundação por volta de 1930, na Bela Vista, até sua transformação em escola de samba em 1972, foram unânimes em afirmar que a primeira tarefa do cordão, no período de Momo era desfilar pelo Bexiga, percorrendo principalmente as ruas Rocha, Marques Leão e Rui Barbosa, visitando a casa dos benfeitores do cordão e principalmente agradecendo à população do bairro que sempre deu grande apoio ao folguedo. (...)

"Saindo do Bexiga, buscavam o centro da cidade onde os palanques das comissões julgadoras eram armados pelas emissoras de rádio ou pelos jornais, então entidades organizadoras dos concursos carnavalescos. Não havia um local definido para a realização das disputas carnavalescas, variando a localização do palanque de ano para ano, conforme a instituição patrocinadora do evento. Os locais mais comuns eram, a princípio, as ruas do Triângulo e posteriormente com o crescimento do número e do tamanho das agremiações, o Vale do Anhangabaú e a Avenida São João.

"Na década de 30 passou a existir um outro tipo de competição que podia reverter em renda para as agremiações: eram os concursos promovidos pela Cidade da Folia, montada no Parque Antártica, um parque de diversões situado na avenida Água Branca. Nesse local fechado realizavam-se disputas entre entidades carnavalescas provindas de todos os cantos da cidade, sendo que as melhores recebiam bons prêmios em dinheiro e as mais simples um pequeno cachê de participação. Assim, a partir dos anos 30 os membros dos cordões, após o desfile do Triângulo, se dirigiam, geralmente a pé ou, quando muito cansados, de bonde, até o bairro da Água Branca para realizar o desfile na Cidade da Folia.

"No ano de 1954, um novo local para eventos Carnavalescos foi criado: o parque Ibirapuera construído pela Prefeitura entre as comemorações do IV Centenário da cidade. No ano do Centenário e posteriormente, as emissoras de televisão ali passaram a promover disputas entre as agremiações carnavalescas, aumentando assim, ainda mais, o raio das trajetórias cumpridas pelos cordões, no intuito de obter prêmio para sua agremiação.

"(...) Foi principalmente a iniciativa de líderes do setor comercial de bairros populosos, mas mais afastados do centro urbano, como Lapa e Penha, que permitiu, através da promoção de desfiles carnavalescos locais, (com um pagamento em dinheiro às entidades que ali se apresentavam) a manutenção de um apoio mínimo, indispensável à permanência dessas manifestações negras no cenário carnavalesco paulistano. Isso, entretanto, significou nova ampliação do raio de locomoção dos cordões, visando com o prêmio em dinheiro conquistado ou na Lapa ou na Penha, cobrir parte das despesas necessárias para manter o grupo em funcionamento" (Idem: 154-55).

Nas décadas de 1950 e na seguinte, os cordões paulistanos conheceram sua grande crise: o grande descompasso entre o que já se havia acumulado em pessoas, coisas e técnicas e a precariedade dos meios de sustento material e financeiro desta acumulação. Pensar, neste caso, na possibilidade de uma simples regressão evolutiva desta acumulação – diminuindo o número de desfilantes e tornando mais rudimentares as formas estéticas já desenvolvidas –, de modo que o cordão pudesse se adaptar, flexivelmente, às épocas de maior

escassez de recursos não parece adequado. Surgidos ainda numa cidade de bairros, onde o trajeto das apresentações limitava-se a algumas paradas entre a vizinhança e, depois, pondo-se num caminho um pouco mais longo, ao comparecimento a alguns poucos centros foliões, os cordões, sem que se cogitasse desta possibilidade de “regressão”, atiraram-se dramaticamente em caminhadas cada vez maiores – em alguns dias tinham de cobrir regiões tão distantes entre si como Penha, Lapa e Parque do Ibirapuera³³. O que estava em jogo, obviamente, não era apenas a necessidade das recompensas financeiras acenadas por essas diversas organizações de lojistas e por empresários do entretenimento, mas a conquista de um espaço carnavalesco liberado recentemente pelo recuo e desaparecimento de importantes folguedos – como o curso e o desfile das grandes sociedades. Há um novo espaço carnavalesco que, subitamente, é preciso ocupar.

Mas a *desorganização das antigas formas de reprodução da festa carnavalesca* se fazia sentir não apenas na desgastante ampliação dos trajetos que seguiam, pela cidade, o movimento de dispersão dos núcleos carnavalescos. Sob seus próprios pés, os cordões sentiam que o chão se perdia: nestas mesmas décadas, o Livro de Ouro – inicialmente, um meio fundamental de sustento dos cordões – cai em desgraça. O que se costuma dizer é que, neste momento de crise, a intensidade redobrada com que se apelou a este recurso – “passados por vários diretores de uma mesma agremiação, pelo melhor baliza, pelo primeiro destaque ou outra figura importante do desfile” (Idem: 128) – acabou por levantar suspeitas de má-fé em sua utilização e, portanto, descrédito entre os doadores. Delegados de polícia de alguns destes bairros haviam mesmo proibido sua circulação. De fato, o fluxo metropolitano de pessoas, entre outros processos mais de metropolização da cidade, já desgastava os liames da antiga vizinhança. A oferta da dádiva implica não apenas um vínculo de pessoalidade, como a perspectiva de continuidade da relação no tempo – ela não se realiza fora da comunidade.

³³ Por essa época, há relatos de cordões que chegaram mesmo a desfilar em municípios vizinhos – como Jundiá e Mogi das Cruzes – cujas prefeituras estavam empenhadas em fomentar localmente a festa carnavalesca.

A reprodução da festa carnavalesca, nestas condições de desintegração do bairro e de dispersão dos núcleos festivos, teve de se refazer em uma nova base: uma base metropolitana. É nesse sentido que a oficialização dos desfiles das agremiações paulistanas adquire o seu maior significado.

À GUISA DE CONCLUSÃO

O pseudocentro carnavalesco

“A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de se definir toda realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*, do qual todo ‘ter’ efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última. Ao mesmo tempo, toda realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força social, moldada por ela. Só lhe é permitido aparecer naquilo que ela *não é*.”

[Guy Debord]

“A vedete do espetáculo, a representação espetacular do homem vivo, ao concentrar em si a imagem de um papel possível, concentra pois essa banalidade. A condição de vedete é a especialização do *vivido aparente*, o objeto de identificação com a vida aparente sem profundidade, que deve compensar o estilhaçamento das especializações produtivas de fato vividas. As vedetes existem para representar tipos variados de estilos de vida e de estilos de compreensão da sociedade, livres para agir *globalmente*. Elas encarnam o resultado inacessível do *trabalho* social, imitando subprodutos desse trabalho que são magicamente transferidos acima dele como sua finalidade: o *poder* e as *férias*, a decisão e o consumo que estão no início e no fim de um processo indiscutido. Num caso, é o poder governamental que se personaliza em pseudovedete; no outro é a vedete de consumo que se submete a plebiscito como pseudopoder sobre o vivido. Mas, assim como essas atividades da vedete não são realmente globais, também não são variadas.”

[Guy Debord]

A festa carnavalesca reorganizada teve como palco, inicialmente, a avenida São João. Lá foram erguidas as arquibancadas e os palanques da primeira competição unificada de agremiações carnavalescas. Em 1977, o desfile será transferido para a avenida Tiradentes. As interferências no trânsito da região, porém – que já haviam sido motivo do último deslocamento dos desfiles – logo tornarão precário também o novo endereço. Finalmente, em 1991, o desfile de carnaval é transferido para o “sambódromo”, no Parque Anhembi, onde, ao lado de outras grandes edificações, a nova pista compõe um grande complexo de eventos. Pode-se dizer que, da avenida Tiradentes para o Parque Anhembi, o novo centro carnavalesco paulistano saltou o rio Tietê para se estabelecer na margem oposta.

Estendendo-se ao lado de importantes vias de circulação metropolitana, o conjunto arquitetônico do sambódromo foi concebido segundo uma oposição fundamental: os desfilantes, que percorrem a avenida, e a platéia, que ocupa as arquibancadas que ladeiam os dois lados da avenida. Nas extremidades deste conjunto linear existem dois pátios: a concentração, onde permanecem organizadamente os carros alegóricos até que a escola de samba, ao entrar em formação de desfile, ali mesmo, venha retirá-los; e a dispersão, ocupada pela escola que, terminando sua apresentação, precisa agora “desarmar-se”.

A separação entre avenida e platéia, fundante segundo as concepções que orientam o desfile e a arquitetura que o envolve, propaga-se em vários níveis no interior de cada uma das categorias. Apesar de apresentar-se como uma unidade contínua, ao ser ocupada pela escola de samba desfilante, a avenida revela-se dividida entre os que desfilam no chão, os que desfilam em cima dos carros e, de modo bem particular, os que desfilam em lugares privilegiados na organização dos elementos cênicos do carro. Há uma espécie de hierarquia da visão subjacente a estas categorias e organizando-as segundo uma oposição simples entre alto e baixo – sendo que o alto é, ao mesmo tempo, o mais visível e o mais destacado do conjunto.

Por seu turno, além da separação mais pronunciada que a dispõe em margens distintas da avenida, a platéia secciona-se em blocos diversos. Cada um

deles compõe-se de uma arquibancada, de um camarote – que, ocupando o desvão entre o cimo da arquibancada e o chão, dá em grandes janelas para a avenida – e, finalmente, de uma espécie de calçada onde estão dispostas mesas e cadeiras. Inversamente em relação aos níveis da avenida preenchida pela escola desfilante, na platéia – que, por sua vez, é também vista – o mais alto é o menos destacado e visível apenas em conjunto; já, o mais recluso – os camarotes – torna-se, através das lentes da imprensa, detalhadamente publicizado. (É necessário que se considere que, através destas lentes, um outro público, este completamente invisível e sem destaque, espalha-se ao redor do centro carnavalesco como uma platéia oculta: os telespectadores televisivos.)

O trânsito entre cada uma das unidades do pseudocentro carnavalesco não é totalmente vedado e, no entanto, é controlado de maneira rígida. O desfilante que não tiver as entradas para a platéia não poderá assistir à apresentação de outras escolas – e isso tanto quanto, inversamente, seria impossível ao espectador tomar parte de modo mais ativo no desfile. É recorrente, no entanto, que o “destaque” de certa escola de samba tenha garantido, após o desfile, o seu lugar nos camarotes da platéia. O trânsito é mais intenso entre os “destacados” e “visíveis” que em outras categorias – sendo que o espectador televisivo, que é quem também compõem o grupo mais numeroso da platéia, não tem, obviamente, trânsito algum.

De modo mais imediatamente perceptível, o caráter de pseudocentro do “sambódromo” revela-se na sua aparência mesma de conjunto formado pela simples justaposição de caixas isoladas de concreto – abertas ou fechadas, amplas ou restritas, mas, ainda assim, caixas. Certamente que a brutalidade deste conjunto, em algumas formas curvilíneas de que ele busca se recobrir, afeta alguma sensualidade. A profusão de grades, porém, imensa, reafirma no acessório o espírito mesmo que norteia o conjunto todo. Nada aqui deve lembrar aquela porosidade áspera dos espaços de negociações, tensões e atritos, aquela descontinuidade temporal dos fluxos que se formam, que se avolumam e, por fim, ou explodem ou se dispersam – para formar, adiante, uma nova concentração. Por todo o lugar sempre a mesma limpidez escorregadia e constante.

E, no entanto, o encantamento do desfile carnavalesco ainda se faz. A dúvida a seu respeito durou boa parte da pesquisa e, sim, de fato, ele existe. Restava então descobrir o seu sentido íntimo e interpretá-lo à luz da história da festa.

O encantamento carnavalesco é ritualmente promovido através de uma oscilação entre o nível concreto e sensível da prática e o nível de representações que se ergue sobre ele. Através da ênfase ritual em determinadas representações, o folião, durante a festa, torna-se capaz de experimentar a concretude das coisas de uma outra maneira, bastante parcial. Ora, segundo Bakhtin, foi exatamente essa a maneira como o sonho da história, ritualizado na festa a ponto de poder ser efetivamente vivido, precedeu a própria realidade desse tempo histórico. E exatamente o mesmo mecanismo opera ainda hoje, mas de modo invertido: *a festa carnavalesca, que foi a ritualização do tempo histórico numa sociedade não-histórica – ou seja, numa sociedade de hierarquias que comandavam a ciclicidade dos ritmos – tornou-se, precisamente, a ritualização da ausência histórica numa sociedade de tempos predominantemente históricos – ainda que apenas abstratamente.*

No desfile das escolas de samba, a noção de tempo histórico é constantemente reprimida pela ênfase na noção de hierarquia – e no único sentido que esta noção permite ao movimento: a verticalidade, o subir ou o descer. A escola de samba, ao desfilar – e a despeito do movimento linear e progressivo que ela, concretamente, desenha no conjunto do sambódromo – não chega realmente a caminhar, ela, de fato, sente-se em movimento de elevação. O encantamento promovido pelo rito carnavalesco é justamente o encantamento desta subida, da flutuação temporária; sua decepção é o seu fim, a aterrissagem.

A ênfase na visão, dentre todos os sentidos do corpo humano, é fundamental para que o ritual consiga se processar dessa maneira. Ao desfilar, o folião mantém sempre os olhos erguidos para o alto, diante do plano inclinado das arquibancadas. O espectador, do mesmo modo, mantém os olhos erguidos na tentativa de apreender toda a magnificência do desfile. Obviamente que o canto e a música têm a sua importância – mas, como bem cabe à finalidade do ritual, o

jogo do improviso teve de ser eliminado. O canto é o mesmo canto repetido de há meses nos ensaios. Na sua função acessória, o samba não deve chamar uma atenção exagerada para si mesmo. (A dança, talvez, para uma minoria de artistas especializados ainda guarde algo de um jogo, de um jogo que se deve praticar com alguma improvisação e virtuosismo.)

Toda a antiga ritualização do tempo – a comilança em banquetes, o uso desviado dos objetos, o domínio do jogo –, no carnaval da hierarquia, deve ser abolida.

Obviamente que, numa festa que ocupe boa parte da noite, a comida não pode estar simplesmente ausente. O desfilante, tanto quanto o espectador, também come e bebe. O banquete, porém – que não se reduz à funcionalidade destas ações – está ausente ou então miniaturizado: aqui e ali, pessoas da arquibancada sentam-se juntas para comer o lanche trazido de casa (os lanches e as bebidas que se vendem no “sambódromo” à platéia são excepcionalmente caros), assim como, na concentração, os futuros desfilantes se embriagam fazendo girar entre si os copos com bebida. Nada, porém, que iguale a antiga importância do banquete na festa carnavalesca de tipo antigo.

Sobre a ausência do uso desviado dos objetos nem é preciso deter-se muito. Uma fantasia carnavalesca qualquer – sempre um objeto unilateralmente funcional – não esconderá sua opção apolínea pelas antigas vestimentas envergadas com o intuito de inflacionar os símbolos da hierarquia. Ainda que um traje carnavalesco, eventualmente, tenha como elemento uma representação em material sintético de uma panela ou de um balde, tais representações, de modo evidente, não se comparam com o uso desviado do balde verdadeiro ou da verdadeira panela. Afora o que já vai previsto pelo carnavalesco ao desenhar suas fantasias-piloto, há também a vigilância sobre os possíveis desvios na utilização das fantasias ou mesmo sobre os objetos portados no momento do desfile – normalmente máquinas filmadoras e fotográficas... Houve, no entanto, ocasião em que dois jovens brincavam, antes de se apresentarem – ou seja, na concentração –, com pedaços de uma haste flexível que haviam encontrado no chão – pedaços caídos de fantasias que já haviam passado por ali. A segurança do evento, sem

grandes cordialidades, logo arranca aos jovens as suas “espadas” e lhes faz uma pequena repreensão.

Por fim, o jogo mesmo também se miniaturiza. De grande criador de situações, de facilitador das rupturas e dos intrometimentos – o grande jogo carnavalesco, também submetido à lei do alto-baixo, foi convertido em simples instrumento de realocação de posições na competição carnavalesca.

E, no entanto, ainda existe o encanto da avenida. Qual o sentido íntimo desse elevar-se na avenida? Que tipo de igualação pelo alto é essa?

Igualado pela alto, vendo e, principalmente, sendo visto – a despeito de também cantar, dançar, tropeçar – o folião pode finalmente gozar da satisfação de se ter tornado “célebre” – que é afinal, o dom imediato concebido a quem tem sobre si o olhar concentrado. Elevado, posto em igualdade de condições – ao menos na representação do ritual, já que não em suas posições concretas – com a celebridade midiática, o folião, que vive cotidianamente as decepções da ausência de um sentido humano em suas atividades, pode compartilhar com essa “celebridade” uma mesma aparência: a aparência de gozo autêntico do vivido. Ora, a simulação deste gozo não é, afinal, a função especializada da “celebridade”? Não se ocupa ela de fazer meramente a publicidade da vida ao invés de vive-la de fato – em suas apropriações e aperfeiçoamentos do desejo? Vivendo, naquele momento, a aparência da festa, o folião sente-se agraciado com a impressão de poder viver também a aparência da vida.

De afirmação do tempo histórico na sociedade da hierarquia, portanto, a festa carnavalesca converte-se em afirmação da hierarquia na sociedade das temporalidades históricas – ainda que abstratamente históricas.

Seu antigo sentido subversivo, na subversão geral de qualquer sentido, deve necessariamente perder-se. A festa carnavalesca integra-se funcionalmente na sociedade do espetáculo: como fragmento de tempo abstrato e sem uso ela se compõem com outros pseudo-eventos no giro do cotidiano pseudocíclico; como lugar do não encontro, ela deixa de ser aquela poderosa centralidade de décadas atrás, a manifestação concreta do avanço e do brilho da sociedade urbana, para

estabelecer-se no pseudocentro dos entretenimentos programados. De festa da representação do tempo, torna-se festa das puras representações – ou pura representação da própria festa.

ANEXO

O modo de vida em transformação nas escolas de samba: a velhice e as novas alienações.

“Ao olhar da produção moderna, a parte irredutivelmente biológica que continua presente no trabalho, tanto na dependência do tempo cíclico natural da vigília e do sono quanto na evidência do tempo irreversível individual do gasto de uma vida, torna-se simplesmente *acessória*; como tais, esses elementos são descurados nas proclamações oficiais do movimento da produção, bem como nos troféus consumíveis que são a tradução acessível dessa incessante vitória. Imobilizada no centro falsificado do movimento de seu mundo, a consciência espectadora já não conhece em sua própria vida uma passagem para a sua realização e para a sua morte. Quem desistiu de despendar sua vida já não deve reconhecer sua morte. A publicidade dos seguros de vida apenas insinua que o indivíduo é culpado de morrer sem ter garantido a regulação do sistema depois dessa perda econômica; e a do *american way of death* insiste na capacidade de manter nesse encontro a maior parte das aparências da vida. Nos bombardeios publicitários restantes, é nitidamente proibido envelhecer. É como se houvesse uma tentativa de manter, em todo indivíduo, um ‘capital-juventude’ que, por ter sido usado de um modo medíocre, não pode pretender adquirir a realidade durável e cumulativa do capital financeiro. Essa ausência social da morte é idêntica à ausência social da vida.”

[Guy Debord]

Ser velho numa escola de samba é, necessariamente, ocupar uma posição social contraditória. Ao mesmo tempo em que se goza de um prestígio indiscutível – a referência aos velhos sambistas é sempre antecedida de um pequeno prólogo de palavras respeitadas, mais a narração curta de algum feito heróico de tempos atrás –, esta distinção não possui meios concretos de se fazer valer. Ou, em outras palavras, os velhos das escolas de samba normalmente constituem um grupo de status marcado, mas cuja presença, ou mesmo influência, nas redes internas de poder desta instituição é muito pequena ou irrisória. Num sentido, trata-se mesmo de verdadeira contradição – e não de uma simples inconsistência ou incoerência de posição – já que as grandes diretrizes que emanam dos poderes decisórios da escola de samba, e mesmo as decisões mais corriqueiras, costumam afrontar diretamente as opiniões destes velhos. Ora, tratamos então de um tipo de prestígio social que não apenas é incapaz de traduzir-se em influência política, mas costuma mesmo ser depreciado neste nível de decisões.

Na cidade de São Paulo, ao longo de exatamente meio século – se considerarmos como ponto de partida o primeiro desfile do cordão Barra-Funda em 1914 – os cordões carnavalescos haviam surgido, estabelecido seu desfile como manifestação festiva dominante e, em meados da década de sessenta, já conheciam sua grande crise. Ao menos de maneira prática, se consideramos as ações políticas empreendidas pelos sambistas nessa época, havia o reconhecimento de que as antigas condições da festa estavam desaparecendo. Tentar integrar-se à nova economia metropolitana, diante do acelerado desaparecimento da cidade de bairros, foi, de fato, a única alternativa viável à extinção destas agremiações.

Colocar-se no compasso das mudanças implicava admitir que, internamente, aquela antiga organização familiar e vicinal das agremiações – onde papéis indiferenciados compõem uma estrutura pouco sedimentada – não poderia prosseguir. Era preciso ordenar burocraticamente, administrar um crescente número de participantes, um já notável acúmulo de materiais e técnicas. Implicava, inclusive, segundo a legislação que acompanhou a oficialização dos desfiles em 1968 – precipitando-se sobre a cabeça dos sambistas paulistas –, o

abandono das formas estéticas sintetizadas neste meio século pelos cordões. A imagem do percussionista tentando desastrosamente substituir o antigo toque, lento e pesado – característico dos cordões –, pela batida do samba carioca, leve e ágil, é só um detalhe da conversão dramática destas agremiações em escolas de samba.

A fragilidade decisória dos fundadores desta ou daquela agremiação mais antiga – que, contraditoriamente, caminha ao lado de sua marcada distinção de prestígio – derivou-se, portanto, da dificuldade em sustentarem-se como líderes no momento em que mudanças internas, vertiginosamente relacionadas com processos sociais mais amplos, passaram a exigir que se compusesse um novo tipo de administração, burocrática, mais adequada às novas dimensões da escola – mais adequadas às novas dimensões metropolitanas. De agora em diante, os especialistas – advogados, contadores, administradores e, é claro, aquele profissional de formação artística universitária, mais conhecido pela peculiar designação de “carnavalesco” – são admitidos, ainda que recém-chegados e com pouca ou nenhuma intimidade, no chamado *mundo do samba*.

Apesar das denúncias apaixonadas da “invasão das escolas de samba pela classe média” e de seu “branqueamento prático e ideológico” – e mesmo apesar dos discursos contrários, que enfatizam a necessidade inescapável do surgimento da escola-empresa – o processo de modernização burocrática que assinalamos é, certamente, menos conseqüente do que parece, ou do que querem fazer parecer estas polêmicas. Em muitos casos – e é bastante difícil qualquer generalização a respeito destas agremiações, tamanha a diversidade entre elas – os movimentos de modificação interna e de alargamento das bases das escolas de samba vêm acompanhados de sua associação a um patrono. E, sem que entremos na questão da forma com que este patrono adquire seus rendimentos – se através de atividades ilegais como o jogo, o tráfico de drogas, ou se através de atividades, em grande medida, legais –, o fato é que a modernização por ele promovida é, em muitos aspectos, conciliatória. Numa escola de samba, ao mesmo tempo em que se convive com atividades aparentemente despessoalizadas, reguladas contratualmente dos escritórios – a organização de eventos semanais, os ensaios,

em que os freqüentadores pagam pela entrada; a negociação da participação de músicos e assistas em eventos externos segundo o recebimento de cachês; a contratação ou dispensa dos serviços de funcionários administrativos ou técnico-artísticos –, também se convive com o mando pessoal do patrono, com a existência de relações reguladas pela “honra a palavra dada” e, até mesmo, com a ameaça latente do recurso à violência – características típicas do que se poderia qualificar com o adjetivo “tradicional”.

Estes são, portanto – e com algum excesso didático –, os grupos sociológicos concretos que desempenham as funções específicas mais ativas na estrutura interna da escola de samba: em primeiro lugar, os sambistas mais antigos, ou mesmo os fundadores da agremiação, participando de atividades carregadas de prestígio como a composição musical, a organização e participação em alas especiais como a bateria e a harmonia (ainda que a participação na ala da harmonia – responsável pela boa ordem dos desfilantes –, pelos conflitos que faz surgir, não seja vista exatamente com muito apreço). Logo depois, os funcionários administrativos, que não precisam ter necessariamente uma longa convivência no *mundo do samba* – a rigor, alguns não precisam mesmo de nenhuma –, com seus cálculos, ordenamentos e projeções. Por fim, ocupando um núcleo nebuloso de sigilo – cercado por um diz-que-diz-que de narrativas de generosidade, tanto quanto por histórias de violentos acertos de contas –, o patrono, assim como seus agentes. Sua relação com a escola de samba, antiga ou recente, é, de qualquer forma, mediada por um interesse preciso – transformar os rendimentos monetários de suas atividades, pelo mecenato que ele preside, em prestígio social adquirido.

Do modo como foi realizada, reivindicamos, com esta taxonomia sociológica das escolas de samba, uma continuidade teórica com os estudos anteriores do mesmo problema. Estes estudos, exemplarmente o primeiro deles, uma etnografia heróica da escola de samba carioca Estação Primeira de Mangueira (GOLDWASSER, 1975), têm insistido em reconhecer o conflito como característica imanente destas agremiações – no caso particular deste estudo, que compõe com outros uma importante linha de pesquisas sobre a prática

carnavalesca, a escola de samba é entendida como “antiestrutura-estruturada” , como mediação tensa entre os extremos anti-estrutura (o domínio de igualdade onde todos se colocam sem distinção a um nível idêntico de valoração social) e estrutura (domínio do cotidiano, marcado pela ordenação de status). Em nosso caso, porém, trata-se de reconhecer na escola de samba *um conflito entre temporalidades históricas diversas. Nela coexistem os sambistas antigos, mais ou menos desajustados, formados num modo de vida que tinha como substrato as relações de bairro, o tempo ainda impregnado de pausas e lentidões regidas pela religião; os funcionários administrativos, formados já num outro modo de vida – ou, mais precisamente, na abstração dele; e, entre o modo de vida e sua negação abstrata, conciliando ativamente os descompassos através da modernização conservadora que ele promove, o patrono da escola.*

A relação tensa entre estes grupos sociológicos (ainda que discreta, mas, de qualquer maneira, empiricamente constatável) foi a fagulha inicial, o primeiro móvel desta investigação. Mesmo nos casos em que não existe uma oposição aberta e insistente dos velhos das escolas de samba às decisões tomadas nas nebulosas redes internas de poder, há o mal-estar que, das pequenas fissuras nos discursos de elogio à condução técnica das questões, eventualmente consegue se formular. E estas fissuras, estes atos-falhos, nos levam a um mundo. Estes velhos sambistas têm saudade. Reconhecem positivamente o resultado dos seus esforços passados. Têm orgulho das conquistas de sua escola, dos títulos, das apresentações estonteantes, da nova quadra de ensaios. E, ainda assim, não deixam de lembrar que houve já uma época de mais calor e densidade. O tempo em que o cordão, além de carnavalesco, era também o cordão das festas juninas, das romarias em agosto para as festas do Bom Jesus de Pirapora, dos piqueniques nos finais de semana, era também o time de futebol de várzea. O tempo em que o dinheiro era bem pouco, mas a ajuda era farta – da família, dos vizinhos, dos comerciantes do bairro –, assim como a improvisação.

Devemos admitir estas lembranças como simples idealização de um tempo superado? O fato de que, em muitas conversas com velhos, elas pareçam tão

transfiguradas quanto um sonho, de maneira tão repetitiva e tão insistente, se explorado com generosidade pelo pesquisador, demonstra-se cheio de significações. E certamente que a significação crítica não é a menor delas. *Tidos geralmente por partidários naturais da conservação, os velhos, num momento histórico de acirramento de seu desconforto, podem ser objetivamente empurrados para a crítica – mesmo que, conforme o nível de consciência possível dos processos vividos, a crítica seja formulada em termos de reação nostálgica.* Compartilhamos com eles deste mesmo *élan*, ainda que invertidamente. De qualquer forma, os discursos todos da nostalgia, a perspectiva do carnaval pela perda, não são simplesmente negligenciáveis. Há um sentido profundo nisso tudo.

Preenchendo a significativa (e sintomática) ausência de reflexões a respeito da velhice nas ciências sociais, pesquisadores têm, nas últimas décadas, utilizado experimentalmente técnicas de investigação baseadas na coleta de relatos de velhos. Entre os historiadores, principalmente, levantou-se então, em torno da chamada “história oral”, uma polêmica dura sobre o estatuto científico destes trabalhos. De qualquer modo, independentemente dos rumos que essa discussão poderá tomar, algo já soa parecido com uma aquisição. Sob estas imagens socialmente recorrentes da velhice pacífica e conformada, escondem-se (são escondidas?) pessoas efetivamente desconfortadas. Ao invés do esperado sentimento de plenitude e acabamento – que, de fato, tem sido relatado ao longo de quase toda a história –, *o que, hoje, atravessa dolorosamente a velhice é justamente o mal-estar das perdas. Dissemos perdas, no plural, porque já não é mais exclusivamente a intuição do próprio fim (e a saudade dos que já se foram) que entristece, mas uma sensação de morte ampliada.*

Desamparada daquela primitiva totalidade religiosa – que esfacelou-se – mas, principalmente, tida como um absurdo lógico para a racionalidade técnica moderna, a morte é recalcada numa espécie de inconsciente social. Como se simplesmente deixasse de ser o horizonte de qualquer homem, ela apenas se insinua quando de sua iminência mesma ou, mais fugazmente, através da perda

de gente querida. (E mesmo neste último caso, a experiência da dor é verdadeiramente soterrada sob a enorme precipitação de exigências técnicas-burocráticas que este evento aciona. Ações e discursos que, pela frieza com que se desenrolam, guardam muito pouco dos antigos rituais mortuários.) E, no entanto, seguir afirmando que a morte se esfuma da consciência social seria unilateral demais. Em termos psicanalíticos clássicos, de modo algum o evento recalcado abandona de todo a consciência. Pelo contrário, ressurgente continuamente, mas de maneira transfigurada e perturbadora. É realmente notável como, através do seu negativo, através da preocupação obsessiva com a manutenção da juventude, do parecer-se jovem, do horror aos sinais físicos do envelhecimento, a morte, transfiguradamente, ocupa a consciência social de maneira permanente. Mas, diante da possibilidade de cometer alguma arbitrariedade psicologista, detemo-nos aqui nesta digressão. Contentemo-nos (ou melhor, angustiamo-nos) com a constatação de que a experiência da morte, reconhecida universalmente como a mais dolorosa, a mais desesperadora e a mais difícil de se compreender – tanto para aqueles que se encontram na iminência de sofrê-la, quanto para aqueles que cercam o moribundo – enfim, essa experiência, que a religião não consegue mais envolver como antes e que a racionalidade moderna se desencarrega de abrigar, torna-se, sem encontrar os meios de se significar socialmente, ainda mais dolorosa, ainda mais desesperadora, ainda mais incompreensível e, de maneira indireta – ao longo de toda a vida, transfiguradamente através de seus poros – ainda mais persistente.

E, no entanto, um futuro tratado sobre a morte teria grandes lacunas se não fosse além da constatação desta obsessiva desfaçatez com que a encaramos. Ele também deve lançar suas interrogações sobre *o surgimento de modos novíssimos (modernos, portanto) de experiências de morte*. Tratemos brevemente disso. Temos o olhar em movimento histórico e a cabeça entretida com algumas preocupações. O que é que vemos, então? Ora, a vida acaba, sabemos disso. (Ainda que de maneira particularmente problemática.) Mas o que não é assim tão evidente é que *o modo como se vive esta vida também pode acabar. E, especificamente, a rapidez com que um modo de vida definha e desaparece, a*

velocidade com que outro modo de vida se constitui, tais processos podem irromper de maneira brusca. Depara-se então com a situação peculiar de se continuar vivo sem que esta vida possa continuar se realizando, e se significando, através dos meios que lhe eram usuais. Essa transformação dos modos de vida não é apenas testemunhada por algumas gerações em momentos precisos de aceleração temporal ao longo da história, ela é, especialmente entre os velhos, vivida como intenso drama pessoal, como uma espécie de *antecipação da experiência de morte*.

Senão, vejamos. O inacabamento do jovem, da mesma maneira que o torna desajeitado, pretensioso e até estúpido, também o torna maleável e plástico diante de novas situações. Esta sua ambiguidade é, de fato, sua grande riqueza. O jovem é rico disso que é o mais decepcionante dos bens, rico em possibilidades. Para o velho, diversamente, sua riqueza não é esta apenas em potencial, mas a riqueza de suas efetivas realizações. Ao longo de sua vida, segundo as exigências que teve de responder, conforme as contingências com que pôde jogar, ele realizou-se acumulando objetos, conhecimentos e situações vividas. Para ele, o desaparecimento das paisagens caras e das maneiras habituais abre um hiato entre o modo de realização subjetiva em que ele se formou e o novo modo da vida social, agora transformado. Ora, no velho, ao contrário dos jovens, não há mais flexibilidade disponível que possa atenuar este súbito desaparecimento do chão. Para cada uma das possibilidades que ele conseguiu desatar, mil outras tiveram de ser abandonadas, paralisando-se ou sufocando-se. Portanto, em tais períodos de abrupta transformação dos modos de vida, a experiência da velhice é vivida como uma indiscernível condenação ao degredo moral dos que, involuntariamente, recalitraram; como uma experimentação da morte que, antes de abater-se sobre o metabolismo fisiológico, antecipa-se socialmente; como isolamento, incomunicabilidade e desrealização subjetiva que nem mesmo a organização mercantil dos lazeres – através de seu recente segmento, dito, numa ironia lastimável, da “melhor idade” – poderá desmentir.

Atentemos um minuto à conversa de um velho. Já não esperamos nos deparar com aquela narrativa clássica, da época em que a escala do mundo e de suas coisas era o homem ainda, onde o temor da morte existe, mas relativizado por uma ampla impressão de plenitude e saturação da vida. Agora, no tempo da desmedida, como dissemos, o que atravessa a velhice é o mal estar das perdas. Não apenas a intuição do próprio fim e a saudade dos que já se foram, mas a impressão de que a morte, além de mais dura, tornou-se também mais larga e antecipada. Naquele primeiro caso, a vida, enorme, satisfeita de si mesma, encontra conformadamente – quando não chega mesmo a desejar – as aflições da morte; neste outro caso, a vida, insatisfeita de si mesma, inconformada, desejaria nunca encontrar a enormidade das aflições da morte.

Atentemos ainda à conversa dos velhos. Os depoimentos, coerentemente com esta *impressão geral de perda multiplicada*, não fogem também a *uma mesma e aguda tonalidade de nostalgia*. São recorrentes em destacar que a vida de antes – antes do avanço da frieza no trato e da propagação das ausências –, ainda que não pudesse contar com muitas facilidades materiais e exigisse trabalho duro, tinha mais calor e mais densidade. Atentemos bem porque talvez estejamos testemunhando um fenômeno de proporções verdadeiramente sociais: *o declínio, a cada geração de homens, da capacidade de se ressentir pela desfiguração do passado*.

Não seria completamente despropositada esta desconfiança. Até agora, nosso modo de vida – esta elaboração social da vida e de seus objetos, de seus tempos e de seus espaços – tem se reorganizado, após cada perturbação, cada onda modernizadora, ao redor de insistentes fragmentos do passado. No entanto, esta capacidade de reorganização *já não é capaz de afrontar o desgaste promovido pela hegemonia do tempo-espaço abstrato*. Será então que, incapazes de fazer da desmedida das coisas a nova medida humana, conseguiríamos atingir uma tal situação de paroxismo, um tal grau de alienação, em que tudo nos escaparia? E então a morte deixaria simplesmente de doer e machucar, mas somente às custas da vida que deixaria de ser substancial? E esta saudade lancinante – última reação dos que viveram ainda algum calor e alguma densidade

– diminuiria cada vez mais por não ter onde se apoiar? *A inviabilidade a priori deste absurdo, no entanto, não exclui a possibilidade de se chegar bem perto dele; bem perto de um modo de vida cuja especificidade é não ser modo de vida, mas justamente a sua negação abstrata.*

Bibliografia

ANDRADE, Margarida Maria de. *Bairros Além Tamanduateí: o imigrante e a fábrica no Brás, Mooca e Belenzinho*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH – USP, 1991.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo, Boitempo, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec, 1987.

BERLIN, Isaiah. *Karl Marx*. São Paulo, Siciliano, 1991.

BRITTO, Iêda Marques. *Samba na Cidade de São Paulo (1900 – 1930): um exercício de resistência cultural*. São Paulo, EDUSP, 1986.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval Carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro, Funarte/UFRJ, 1994.

_____. *O Rito e o Tempo: ensaios sobre o carnaval*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

DAMIANI, Amélia Luisa. *A Cidade (Des)Ordenada: concepção e cotidiano do Conjunto Habitacional Itaquera I*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH – USP, 1993.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo / Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo, Brasiliense, 2000.

ENGELS, Friedrich. *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo, Global, 1985.

FERREIRA, Felipe. *Inventando Carnavais: o surgimento do Carnaval carioca no século XIX e outras questões carnavalescas*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2005.

GOLDWASSER, *O Palácio do Samba*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

GORZ, André. *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*. São Paulo, Annablume, 2004.

_____. *O Imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo, Annablume, 2005.

GOTTDIENER, Mark. *A Produção Social do Espaço*. São Paulo, Edusp, 1997.

GRANOU, André. *Capitalismo e Modo de Vida*. Porto, Afrontamento, 1975.

HIRANO, Sedi. *Castas, Estamentos e Classes Sociais: introdução ao pensamento sociológico de Marx e Weber*. Campinas, Unicamp, 2002.

JACOBS, Jane. *Morte e Vida das Grandes Cidades*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Petrópolis, Vozes, 1999.

KURZ, Robert. *O Colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

_____. *Os Últimos Combates*. Petrópolis, Vozes, 1998.

_____. *Com Todo Vapor ao Colapso*. Juiz de Fora, UFMG/Pazulin, 2004.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Rio de Janeiro/São Paulo, Forense, 1968.

_____. *Posição: contra os tecnocratas*. São Paulo, Documentos, 1969.

_____. *Le Manifeste Différentialiste*. Paris, Gallimard, 1970.

_____. *O Pensamento Marxista e a Cidade*. Póvoa de Varzim, Ulisseia, 1972.

_____. *O Marxismo*. Rio de Janeiro/São Paulo, Difel, 1979.

_____. *O Direito à Cidade*. São Paulo, Moraes, 1991a.

_____. *A Vida Cotidiana no Mundo Moderno*. São Paulo, Ática, 1991b.

_____. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte, UFMG, 2002.

LEOPOLDI, José Sávio. *Escola de Samba, Ritual e Sociedade*. Petrópolis, Vozes, 1978.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *O Carnaval de Romans: da Candelária à quarta-feira de cinzas, 1579-1580*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

MARTIN, André Roberto. *A Deterioração Urbana e o Bairro do Brás*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, FFLCH - USP, 1984.

MARTINS, José de Souza. *Conde Matarazzo, o Empresário e a Empresa: estudo de sociologia do desenvolvimento*. São Paulo, Hucitec, 1976.

_____. *O Cativo da Terra*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

_____. *Subúrbio. Vida Cotidiana e História no Subúrbio da Cidade de São Paulo : São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha*. São Paulo/São Caetano do Sul, Hucitec/Prefeitura de São Caetano do Sul, 1992.

_____. (org.) *Henri Lefebvre e o Retorno à Dialética*. São Paulo, Hucitec, 1996.

_____. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo, Hucitec, 1997.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

_____ & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis, Vozes, 1996.

MATOS, Olgária. "A Cidade e o Tempo: algumas reflexões sobre a função social das lembranças". *Espaço e Debates*, número 7, São Paulo, Cortez, 1982, pp.45-52.

MORAES, Eneida. *História do Carnaval Carioca*. Rio de Janeiro, Record, 1987.

NEGRI, Antonio & LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.

PADILHA, Valquíria. *Tempo Livre e Capitalismo: um par imperfeito*. Campinas, Alínea, 2000.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Carnaval Brasileiro*. São Paulo, Brasiliense, 1999.

RODRIGUES, Ana Maria. *Samba Negro, Espoliação Branca*. São Paulo, Hucitec, 1984.

SEABRA, Odette Carvalho de Lima. *Os Meandros do Rio nos Meandros do Poder: Tiete e Pinheiros - valorização dos rios e das várzeas na cidade de São Paulo*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH - USP, 1987.

_____. *Urbanização e Fragmentação: cotidiano e vida de bairro na metamorfose da cidade em metrópole, a partir das transformações do bairro do Limão*. São Paulo, Tese de Livre-Docência, FFLCH - USP, 2003

_____. "Urbanização: bairro e vida de bairro". *Travessia*, número 38, São Paulo, Centro de Estudos Migratórios, 2000, pp. 11-17.

SIMSON, Olga Rodrigues Von. *A Burguesia se Diverte no Reinado de Momo: sessenta anos de evolução do carnaval de São Paulo (1855 – 1915)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, FFLCH – USP, 1984.

_____. *Branco e Negro no Carnaval Popular Paulistano (1914 – 1918)*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH – USP, 1989.

SOARES, Reinaldo da Silva. *O Cotidiano de uma Escola de Samba Paulistana: o caso do Vai – Vai*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, FFLCH – USP, 1999.

SOIHET, Rachel. *A Subversão pelo Riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

TRAMONTE, Cristiana. *O Samba Conquista Passagem: as estratégias e a ação educativa das escolas de samba*. Petrópolis, Vozes, 2001.