

OCUPAR AS RUAS

A festa como política descolonizante do direito à cidade

TO OCCUPY THE STREETS

The party as a decolonizing politics of the right to the city

Gabriel Vargas Bernardo¹ e Luis Artur Costa²

Resumo

Partindo da festa de rua enquanto ato político de ocupação do espaço público, este artigo debate a noção de direito à cidade enquanto conceito que envolve a agência lúdica dos cidadãos na constituição das territorialidades subjetivantes da urbe, em meio a diversos jogos de afetações, entre os quais destacam-se as festividades populares que transbordam os quadros do Mercado e do Estado. Para tanto, problematiza-se a noção de direito à cidade proposta por Henri Lefebvre, por meio da sua descolonização, operada por conceitos erigidos por Muniz Sodré em sua obra *O Terreiro e a Cidade*. Com isso, evidencia-se a grande relevância das festas de rua na promoção do direito à cidade no sentido de afirmar processos de descolonização e democratização dos territórios urbanos.

Palavras-chave: festa, direito à cidade, ocupação, espaço público.

Abstract

Starting from the street party as a political act of occupying public space, this article discusses the notion of the right to the city as a concept that involves the playful agency of citizens in the constitution of subjective territorialities within the city amidst various affective dynamics, among which popular festivities that transcend the boundaries of the market and the state stand out. To do so, it problematizes the notion of the right to the city proposed by Henri Lefebvre, through its decolonization, accomplished through concepts put forth by Muniz Sodré in his work "O Terreiro e a Cidade" (The Courtyard and the City). This highlights the significant importance of street parties in promoting the right to the city in the sense of affirming processes of decolonization and democratization of urban territories.

Keywords: party, right to the city, occupation, public space.

1 DJ, produtor cultural e psicólogo na rede sócio assistencial de Porto Alegre. Faz parte do coletivo Arruaça, grupo de artistas que, desde 2014, propõe a festa como ato estético-político na sua relação com a cidade. Mestrando em Psicologia Social e Institucional no PPGPSI (UFRGS), pesquisa com as festas de rua de música eletrônica o nó cidade-subjetividade.

2 Professor e pesquisador no departamento e programa de pós-graduação em Psicologia Social e Institucional do IPSSSCH da UFRGS. Compõe o Coletivo Políticas do Narrar, o Coletivo de Cartografias do Rolê de Rua (CCRR), o Núcleo de Ecologias e Políticas Cognitivas (NUCOGS). É coordenador adjunto do projeto de extensão Ocupas: cidade, resistência e subjetividade, assim como dos projetos de extensão Biblioteca Viva: Laboratório de Criatividade e Bibliotecas Vivas: Promoção de Bibliotecas Comunitárias.

Ocupar territorialidades exige ritmo e vibração: políticas das festas e direito à cidade

O ato de ocupar é uma operação política que busca a garantia de direito à moradia e à cidade. Para além das ocupações de espaços fechados que promovem políticas populares de habitação e/ou cultura, na busca de romper com a lógica privatista da propriedade e sua dinâmica de alienação do território, de modo a impedir uma agência múltipla e democrática no acesso a estes, os espaços a céu aberto da cidade também são constante cenário de disputa na luta pelo direito à cidade. As ruas, largos, praças e afins são disputados em sua construção por agências do Mercado, do Estado e da população em geral, sendo muitas vezes ocupados no mesmo sentido acima exposto, de promover a democratização urbana por meio do direito à cidade, que não se resume ao mero ir e vir ou acesso, mas se estende ao direito de construção do território urbano enquanto espaço vivo.

Ocupar territórios envolve uma complexa relação com os ritmos cotidianos que compõem um espaço vivo, a pulsar de vidas em articulação com sistemas sociotécnicos. Conjurar territorialidades vivas se contrapõem à noção de espaço abstrato: falamos aqui de espaços topológicos relacionais constituídos pelos acontecimentos e não de espaços pretensamente absolutos indiferentes aos acontecimentos que nele ocorrem (WHITEHEAD, 1956; 1994). De fato, nem ao menos falamos de espaços somente, já que nesta dimensão não há como pretender cindir espaço e tempo em duas dimensões, tal organização necessita já de um alto grau de abstração pelo qual conseguimos pensar um espaço pelas medidas de metros cúbicos e o tempo em minutos e anos. Mas se prestarmos atenção aos nossos modos de existência e suas experiências, logo nos damos conta que vivemos processos, fluxos, acontecimentos, uma dimensão bem concreta e que inviabiliza a tentativa de dividir tempo e espaço (WHITEHEAD, 1994). Desde a dimensão do fluxo, do processo e do acontecimento, ocupar não remete apenas ao gesto de tomar posse, muito menos ao contrato que estabelece propriedade, nesta dimensão acontecimental falamos antes da constituição de territorialidades, do estabelecimento de ritmos em ritornelos e rizomas (DELEUZE; GUATTARI, 1996; 2012), ou ainda, da conjuração de jogos de relações e suas afetações em ecossistemas vivos (incluindo nestes os não-vivos) que fazem vibrar os acontecimentos em ritmos (SODRÉ, 2019).

Território é, assim, o lugar marcado de um *jogo*, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Articulando mobilidade e regras de base de um 'fazer de conta', de um artifício fundador que se repete, o jogo aparece como a perspectiva ordenada da ligação entre o homem e mundo (SODRÉ, 2019, p. 25).

A cidade como trama complexa de gestos (de seres vivos e não-vivos) em acontecimentos que coabitam um fluxo constitui-se como máquina de produção de modos de existir (CARDOSO FILHO, 2016). São modulações existenciais a partir da produção de ritmos cotidianos (LEFEBVRE, 2001). Os ritmos podem ser impostos pelos poderes hegemônicos, centralizados na figura do Estado e do Mercado, mas também são produzidos pelos grupos considerados subalternos, ritmos de resistência à homogeneização do culto ao trabalho e ao consumo (SODRÉ, 2019).

Uma casa não é apenas suas paredes, seu teto, vigas e fundações (e muito menos sua escritura). Não se caminha em um cotidiano sobre piso e contrapiso. Nem tudo se resume às matérias sólidas, ainda que até mesmo essas se façam vibrar em ressonância com os processos que lhes transpassam e compõem. A tremedeira grave e áspera do

caminhão batendo lata, ou o pulsar surdo e arredondado dos tambores magnéticos de um *subwoofer*. A chaleira a chiar de manhã e a louça a tilintar pela noitinha. Os sons e odores das entranhas, compassados com o relógio, seguidos invariavelmente pelo rufar de uma cachoeira na privada. Os objetos a comporem e sedimentar ritmos: sofá na frente da televisão, poltrona de costas para a janela e debaixo de uma luminária, armário no quarto, cabide improvisado junto à porta. Balde na porta do banheiro, lenha na cozinha, vela ao lado da cama, extensão puxada do vizinho, mochilas presas na parede para guardar as roupas. Uma casa é apenas uma casa quando está ocupada pelos gestos que tecem cotidianos.

Uma rua não é apenas a justaposição do seu leito e calçamento com as fachadas e os pedestres. Ratos, baratas, meio fio, rodas de borracha, árvores, pássaros e passos apressados compõem certamente um modo de fazer vibrar às ruas. Ainda assim, tal composição muitas vezes não é por nós compreendida enquanto uma ocupação das ruas, mas sim enquanto sua tomada como passagem. Evidentemente que a linha entre dois pontos a fazer (es)correr corpos também constitui um modo de territorializar. A emergência do “passo à americana” (SEVCHENKO, 1998), agilizado pela assunção de vestimentas esportivas enquanto novo código para a antiga definição de “roupa esporte”, dão corpo sensível e inteligível a um modo de ocupar as ruas das cidades. Ainda assim, quando (d)enunciamos que temos de “ocupar as ruas”, nunca nos referimos a tal territorialidade em específico. Pelo contrário, na maioria das vezes podemos estar falando, por exemplo, de quem para nelas e se faz íntimo de suas pedras e mocós, transformando-a em casa e clube social (COSTA et al, 2021). Falamos daqueles movimentos que densificam, multiplicam, heterogeneizam, pluriversam as tramas de ritmos que tecem uma rua: mobilizações sociais, feiras, festas, manifestações políticas e culturais etc. Quando falamos em ocupar as ruas estamos evocando e provocando territorialidades *rueiras* constituídas nos sentidos de afirmar nosso direito à cidade. Não o abstrato direito jurídico do ir e vir, muito menos o da propriedade pública, mas sim um direito modulado pelo campo de afetações que faz de uma cidade uma complexa (STENGERS, 2022) composição coletiva. Falamos do nosso direito à autoria da urbe, afinal, ao mesmo tempo que a construímos ela também nos constrói (CARDOSO FILHO, 2016).

Dentre todas estas possíveis ações políticas de ocupação das ruas, nos interessam aqui em especial as festivas e o seu lúdico e brincante estabelecimento de jogos de afetações a conjurarem territorialidades múltiplas: as festas de rua são aqui compreendidas enquanto uma importante estratégia de promoção do direito à cidade (BERNARDO, 2021; SEVAIO, 2022). Um certo ritmo, escapulido, percorre as ruas depois de virar a esquina. Ricocheteia entre os muros e foge mais uma vez pelas frestas dos prédios: a música teima em se espalhar. No ar que preenche a cidade, ela vibra, mesmo lá longe, onde já chega sem força para fazer tremer os corpos, mas, nem por isso, deixa de carregar consigo uma mensagem: *algo acontece*. A música pode compor a atmosfera. Um *clima* – eletrizante. Vistos de longe, os passos de dança podem soar um convite. De perto, transpirar um contágio. As festas de rua, em sua multiplicidade, têm uma certa capacidade de envolver quem participa delas, mas, mais do que isso, esparramar-se em reverberação pela cidade.

A cada festa que acontece, há quem se interesse – se programando, se arrumando e partindo ao seu encontro. Há quem desconheça – e se pegue surpreendido, ou mesmo indiferente, ao cruzar pelo do rolê. E há quem se aborreça – seja pelo barulho, pela sujeira, pelo trânsito ou pelas pessoas. Fato é que, no caso das festas de rua – sobretudo naquelas que este estudo se dedica a acompanhar, que ocorrem nas zonas centrais da cidade de Porto Alegre – a festa extrapola de maneira intensa a delimitação física de onde ocorre, e afeta de maneira especial não apenas aqueles que decidiram festejar. Um dispositivo que se instala e participa da produção dos ritmos da

cidade, muitas vezes borrando as concepções do que temos como público e privado, interferindo em outros dispositivos que configuram as urbanidades contemporâneas (BERNARDO et. al., 2022).

Cada cidade – sempre considerando que existem muitas cidades em uma mesma cidade – se relaciona de forma singular com as festas que nela ocorrem. Neste sentido, é possível afirmar que as festas também são as cidades, fazem parte delas, se considerarmos as cidades como emaranhados complexos de corpos diversos, com configurações específicas, envolvendo pavimentações, pessoas, trânsito, trocas, sinalizações, animais, vegetação, máquinas etc. Uma perspectiva de cidade que nos impede de pensar em essências ou “objetos” fechados, e que incentiva a pensa-las a partir de sua multiplicidade, convidando a vivenciar uma ou várias cidades, mas fugindo das generalizações.

As cidades como tramas de relações que adquirem uma determinada densidade e que se produzem a todo instante na própria relação, em suas práticas materiais-discursivas (BARAD, 2017). Nas palavras de Alexandre Navarro Moreira, uma simbiose:

³

O ser humano constrói a cidade, ele é o agente, mas em determinado momento, passa a ser apenas mais um elemento da estrutura que iniciou. O indivíduo passa a ser moldado por essa outra entidade. Então, ele destrói e reconstrói sucessivamente, tentando manter sua identidade já comprometida. Agora, não é só ele o agente (ZANATTA, 2003).

Da mesma forma, podemos pensar as festas como pontos densos na constituição desta trama, acontecimentos que produzem seu ritmo próprio em meio ao emaranhado urbano. A experiência da festa, pensada a partir das relações que ela produz, será sempre singular, afetando de maneira heterogênea pessoas e coletividades. Assim, viver, pensar e escrever com as festas de rua – e com qualquer outro fenômeno, diga-se de passagem – é uma tarefa que carrega consigo as afetações produzidas no encontro do corpo que vive, pensa, escreve e, sobretudo, dança com a festa.

Por ocorrerem no espaço aberto da cidade, as festas de rua podem afirmar um sentido político da rua. Uma certa *política da rua*. Nem todas as festas de rua ocorrem no espaço específico da *rua* propriamente dita, do ponto de vista viário: a pista de rolamento, ou mesmo a calçada. Muitas festas de rua ocorrem em praças e parques, por exemplo. O que elas têm em comum é o fato de ocorrerem no espaço externo, o *fora* da vida privada (individual ou coletiva), aquilo que se costuma tomar como *público* – mas que, nem por isso, deixa de guardar seus segredos. A festa de rua, assim, afirma a rua como espaço e *ethos* do encontro e do imprevisível, como algo a ser festejado, uma abertura para a vivência da cidade como possibilidade e invenção.

Tal articulação da festa com o direito à cidade e a noção de democratização das ruas não é exatamente uma novidade, evidentemente. Noções como a de carnavalização (BAKHTIN, 1987) e de erotismo (BATAILLE, 1987), por exemplo, há muito estabelecem relações entre os festins públicos que tomam as cidades e a subversão dos modos de relações hegemônicos com suas disciplinas, regras, desigualdades e estigmas. Mais próximo do urbanismo temos “O Direito à Cidade” (2001), de Henri Lefebvre. No entanto, não apenas as definições de cidade de Lefebvre (2001) são tão parciais em sua eurocentralidade quanto as que ele critica por suas lógicas capitalizantes,

³ Alexandre Navarro Moreira, ou Autacom (1974-2023), foi um artista urbano porto-alegrense, grande amigo que perdemos este ano, a quem este trabalho é uma singela homenagem.

como fazem parte, de maneira direta ou indireta, a toda uma tradição do pensamento ocidental, que é uma dimensão importante do poder colonial. Mas, por sorte, temos em nossas territorialidades amefricanas (GONZALEZ, 2020) outras obras que permitem não hierarquizar e subjugar as alteridades próprias de nossas cidades, sempre em fuga dos modelos metropolitanos europeus: em “O Terreiro e à Cidade”, Muniz Sodré (2019) opera uma linha de fuga que nos permite encontrar outras potências em nossas ruas que deixariam Lefebvre zozno. Os dois autores afirmam o lúdico e o festivo como elemento muito importante na construção democrática de uma cidade que mantenha sua vitalidade. Lefebvre o faz lamentando uma qualidade supostamente perdida em sua industrial paisagem europeia. Muniz Sodré, por sua vez, o faz encontrando em nossas ruas um outro modo de se relacionar com a realidade urbana, modo este sustentado e irradiado nas práticas tradicionais dos povos descendentes de africanos atualizadas em solo brasileiro, algo que extrapola categoriais insuficientes como religião e cultura, estando mais próximo de uma ideia de cosmopercepção (NOGUERA, 2019).

Se a leitura de Lefebvre da realidade parece mais segmentarizada, opondo classes sociais e sugerindo uma determinação da produção do urbano pela industrialização e pelo sistema capitalista – uma aliança entre Estado e Empresa⁴ (LEFEBVRE, 2001) –, cabendo ao proletariado a tarefa histórica de superação deste modo de produção, social e econômico, em “O Terreiro e a Cidade” as coisas passam em diferentes dimensões dessa realidade, multifacetada. É verdade que Lefebvre já identifica a produção dos cotidianos como forma de pulverização da lógica do capital na intimidade das vidas. Mas, Muniz Sodré (2019) – sem desconsiderar em momento algum as macro e micro modulações do poder de Estado e de Mercado na materialização dos espaços e das condutas – modifica o debate em ao menos dois pontos que são cruciais. O primeiro é o deslocamento da discussão referente à formação das cidades para o âmbito do colonialismo e do racismo. O segundo é a identificação das práticas de resistência presentes nas cidades brasileiras. Um conjunto de gestos na relação do grupo com seu entorno, que são atravessados por uma concepção ecológica da realidade (GUATTARI, 1990) – onde há interdependência dos seres e dos fenômenos na composição do mundo –, sendo o *jogo* uma declinação ético-estética fundamental na preservação do mistério da vida e no reconhecimento da indeterminação da realidade. Nesta perspectiva, o lúdico, a festa, são modos de relação do grupo com o ambiente, na construção de seus territórios, onde a celebração marca o ritmo dos gestos. É um tipo de posição diante da vida que está presente em nossos cotidianos e que atualiza nas coletividades uma lógica não utilitarista do devir.

Um outro elemento que nos remete à potência política subversiva e democratizante que as festas de rua podem (mas não necessariamente o fazem) afirmar é o fato de que, usualmente, se tornam objeto das políticas públicas estatais que buscam governá-las de algum modo em associação com os agentes do Mercado. Coletividades se relacionam há tempos imemoriais com a festa, tanto em sua prática quanto em sua coibição e governo. O estudo de Barbara Ehrenreich (2010) sobre os rituais de êxtase ao longo da história sugere, a partir da leitura de um vasto referencial composto por pesquisas históricas e antropológicas, que o poder de Estado europeu, ao menos desde o Império Romano, atua na tentativa de governar a festa, sobretudo entre as “classes populares”. Essa prática foi incorporada pelo poder colonial, em suas expressões político-científicas, ao condenar as festas dos povos que eram colonizados, além da imposição de uma moral do trabalho e do progresso, aliada a uma religiosidade unívoca e disciplinada⁵.

4 Utilizamos a grafia de Empresa com letra maiúscula conforme Lefebvre (2001), indicando que se trata de uma instituição, como Mercado, não apenas uma empresa individual.

5 Aqui nos referimos a uma matriz religiosa, imposta pelo poder colonial, que certamente nunca atinge um grau de homogeneidade, estando as expressões religiosas sempre a escapar dos domínios centralizadores. Dessa forma, as diferentes religiões e práticas religiosas estabelecem diferentes negociações com a

Por outro lado, como demonstram as muitas histórias do Brasil e de Porto Alegre, enquanto as festividades das elites promovidas pelo Estado de modo ufanista ou pelo Mercado de modo capitalista são invariavelmente permitidas sem maiores questões, as festividades populares enfrentam uma série de desafios e implementam muitas estratégias de resistência para durarem nos processos urbanos e ocuparem às ruas (em especial nos espaços centrais ou hegemonicamente burgueses).

As festas populares do nosso território amefricano (GONZALEZ, 2020) possuem usualmente uma intensa marca das cosmopercepções de matriz africana⁶ (SODRÉ, 2019), e são irradiadas de *territórios rítmicos* – como os terreiros e outros espaços que cultivam a festa como prática política – ao infiltrarem-se no cotidiano das muitas coletividades que compõem as cidades, atuando como alternativa ao modo hegemônico de produção do urbano, pautado na mercantilização. No entanto, não pretendemos tratar da festa como uma essência, um fenômeno estático e independente, que tem sempre os mesmos efeitos nos diferentes corpos, que se engajam nas festas de diferentes formas. Trataremos das festas em perspectiva (PEREZ, 2012), entendendo-as como um conjunto de dinâmicas múltiplas, que atravessam as individualidades e as coletividades de maneira distinta, e que têm efeitos diversos em cada corpo, sempre a partir de sua *localização*. A festa como adensamento da experiência, uma espessura singular na trama das cidades, sendo intensa e efêmera, o que produz um rastro sensível do acontecimento a partir dos efeitos produzidos nos corpos, na composição de muitos ritmos, que seguem a reverberar.

O objetivo deste texto é discutir o conceito de direito à cidade proposto por Lefebvre (2001), apostando nas festas de rua como dispositivo de democratização do espaço urbano e contestação da lógica de cidade-mercado. Fazemos tal debate articulando a ideia de direito à cidade com as contribuições de Muniz Sodré (2019), no sentido de descolonizar as teses do autor francês. Entendemos que Lefebvre (2001) faz apontamentos importantes na direção do lúdico e da festa enquanto práticas capazes de produzir uma reapropriação dos territórios das cidades pela classe trabalhadora, mas, ao dar ênfase às dinâmicas de classe, termina por apagar outras dimensões constitutivas da diferença entre os diversos grupos que compõem a população de uma cidade, cada qual oferecendo práticas distintas em seus processos de resistência.

Muniz Sodré (2019) nos ajuda a entender as contribuições das populações de matriz africana na resistência, dentre os quais destacam-se atividades festivas, aos violentos processos de homogeneização praticados pelo Estado colonial brasileiro. Por outro lado, Lefebvre (2001) reproduz um discurso cientificista e um modelo de história teleológico, que afirma os processos civilizatórios em sentido único, tendo sempre a Europa e suas cidades como modelo de desenvolvimento para o restante do mundo. Mais uma vez, Muniz Sodré (2019) permite a contestação deste tipo de narrativa Ocidental e colonial, demonstrando que existem muitas formas dos grupos sociais construir seus territórios, o que envolve a relação com os animais, com as plantas, com o solo, com o sagrado, com o jogo, com o lúdico etc.

música, com a dança, com a festa e com êxtase.

6 O conceito de amefricanidade, de Lélia Gonzales (2020), dá conta da multiplicidade da composição étnico-racial dos povos que habitam o território hoje conhecido como Brasil. Sabemos que foram colonizados povos africanos e indígenas. Neste trabalho focaremos nas contribuições de descolonização dos povos de matriz africana. No entanto, é fato que os povos indígenas, ou povos originários, também empreendem ações descolonizantes em seus territórios e suas festas, seja em contexto urbano ou não.

Fazendo o direito à cidade sambar: de Lefebvre à Sodré nos territórios de Porto Alegre

Henri Lefebvre dedicou grande parte de sua obra   análise do fen meno urbano e do cotidiano, fazendo uma crítica   industrialização e   captura dos ritmos da vida pela lógica do trabalho e do consumo alienados: a abstração do espaço público por meio de operações alienantes da vida cotidiana como propriedade e trabalho/produção constroem a agência popular na construção cotidiana da urbe. “O Direito   Cidade” (2001), propõe uma “ciência da cidade” (p. 104) que busca reinventar o urbanismo para além da sua subjugac o às lógicas capitalistas e, assim, permitir a emancipação popular da cidade. Em contraposi o ao mecanicismo alienante da vida urbana encapsulado no circuito trabalho-consumo, propõe “o direito   cidade” (p. 116), como uma forma de ocupar o espaço urbano enquanto espaço público, coletivo e democrático, uma “apropria o (do tempo, do espaço, da vida fisiológica, do desejo)” (p. 113, grifo do autor), investindo em seus usos, nos encontros e na fruic o. Tal processo de ocupação da cidade abarca a proposta neste artigo afirmada, de tomar as festas de rua enquanto prática política de promo o do direito   cidade por meio da democratização das ruas para além da sua tomada enquanto espaço de ir e vir, comércio e trabalho.

Lefebvre (2001) – com ênfase ao urbanismo e   publicidade – identifica práticas de construção das cidades as quais, ocultando a dominação de classe, afirmam a dinâmica urbana como *lócus* de efetuação do modo de vida capitalístico. Esse modo de vida, pautado na lógica do trabalho especializado e alienado, transfere para o consumo o que seria a essência do urbano, agora capturado: a vida social, a relação com os simbolismos, a possibilidade de participação na construção das narrativas do grupo e, também, as festas em suas diferentes modalidades que são governadas pelo Mercado e Estado no sentido da substitui o e da dominação do valor de uso pelo valor de troca, em uma mercantilização da vida festiva nas cidades, criando um modelo de cidade mercado:

A cidade capitalista criou o centro de consumo. [...] Já é bem conhecido o duplo caráter da centralidade capitalista: lugar de consumo e consumo de lugar. Os comércios se densificam no centro, que atrai comércios raros, os produtos e g neros de luxo. [...] Nesses lugares privilegiados, o consumidor também vem consumir o espaço; o aglomerado dos objetos nas lojas, vitrinas, mostras, torna-se razão e pretexto para a reunião das pessoas; elas v em, olham, falam, falam-se. E   o lugar de encontro, a partir do aglomerado das coisas. Aquilo que se diz e se escreve é antes de mais nada o mundo da mercadoria, a linguagem das mercadorias, a glória e a extensão do valor de troca (LEFEBVRE, 2001, pp. 130-131).

Ainda assim, o *uso* resiste de maneira irredutível no urbano. É nesta insistência que o autor investe enquanto estratégia para que possamos nos reapropriar da urbe e ocupar as ruas. As festas são um importante elemento em tal operação política de ocupação, pois este processo passaria por um retorno da centralidade do lúdico para além das lógicas do trabalho-consumo próprios das dinâmicas do capitalismo industrial: fazendo dos encontros e das festas uma fun o das ruas, além de uma retomada da participação efetiva das pessoas nas decisões a respeito da realidade que as envolvem, uma autogestão. Essa tarefa ele confia ao proletariado⁷.

⁷ Sendo um marxista, Lefebvre d  ênfase às relações de classe, elencando o proletariado como sujeito histórico das transformações sociais no capitalismo.

Ainda que encontremos muitos pontos de apoio na obra de Lefebvre (2001) para sustentar a perspectiva das festas de rua enquanto ato político de ocupação das cidades, temos de efetuar algumas problematizações e deslocamentos ao transportar o autor europeu para os territórios marcados pelos traumas da colonialidade que, por outro lado, possibilitaram a emergência de uma Poética da Relação (GLISSANT, 2021), que marca nossas territorialidades existenciais com ritmos muito distintos daqueles que se encontram nas metrópoles europeias. O autor francês precisa ser por nós problematizado em tal processo de reapropriação da sua teoria para os nossos territórios, pois, inadvertidamente, finda por replicar os narcisismos próprios da branquitude (BENTO, 2022) ao investir em uma linha de homogeneização da cosmologia ocidental que pensa o mundo inteiro a partir das políticas narrativas coloniais e seus ecossistemas (COSTA, 2020; 2022).

Universalizando a provincialidade das trajetórias das cidades que conhecia no continente europeu, Lefebvre tomar  a industrialização enquanto “indutor” (p. 3) e medida de avaliação-juízo da realidade urbana: “Para apresentar e expor a ‘problemática urbana’, impõe-se um ponto de partida: o processo de industrialização. Sem possibilidade de contestação, esse processo  , há um século e meio, o motor das transformações na sociedade” (LEFEBVRE, p. 3, grifo nosso). Em um olhar retroativo, o autor opera uma simplificação da trama temporal – ao fazê-la linha que encontra uma origem, a partir da qual se constrói uma delimitação das fronteiras filiativas, de pertencimento e cisão, entre o que é ou não urbano (GLISSANT, 2021). A violência intolerante de tais fronteiras erige, a partir da lógica colonial e seu nomadismo em flecha (GLISSANT, 2021), uma teoria geral das cidades, que tem como centro normativo a cristalização de uma certa política narrativa de Europa.

O autor francês até reconhece a especificidade do desenvolvimento de cidades marcadas pela colonização, porém, nesta chave de leitura – tendo a industrialização como régua do juízo, que faz do tempo linha desenvolvimentista –, irá destacar a configuração de tais urbanidades exclusivamente enquanto efeito do seu “déficit” industrial. É por meio de tal política narrativa da colonialidade, que julga enquanto feio tudo que não é espelho, que Lefebvre compreender , por exemplo, o surgimento de “favelas” como sendo apenas um resíduo de um desenvolvimento geral, com origem e efetivação plena no Primeiro Mundo, na Metrópole. Vemos aqui a assun o de uma perspectiva única que se universaliza de modo a ler enquanto ausência, déficit, erro, patologia ou afim, todas as configurações que lhe escapam dos modelos prescritos desde sua própria perspectiva. Ainda que, evidentemente, esses processos de juízo e avaliação tragam elementos importantes para nosso pensamento sobre a construção das cidades, sua lógica da colonialidade finda por subalternizar e justificar a subjugac o destes espaços e populações periféricas assim como de suas práticas, incluindo as festivas. Aqui as no es de vulnerabilidade fomentam uma lógica do cuidado que muitas vezes se encontra com as práticas de controle e subjugac o (REIS et al, 2014).

Ao elencar a realidade industrial como indutora da urbanização, propõe-se um “ponto de partida”⁸ que não situa o processo de industrialização como parte de uma dinâmica maior: a colonização e sua reverberação enquanto colonialidade. Opera-se, então, uma negação colonializante que aliena nossos territórios de suas singularidades: a simplificação linear da trama temporal apagando a dimensão pluriversal da construção de nossas cidades amefricanas (GONZALEZ, 1984; 2020). Mesmo identificando a construção do antigo humanismo e do *ethos* da racionalidade instrumental como produções do capitalismo liberal, mesmo identificando que a centralidade da dinâmica

⁸ O que pode ser considerado a própria definição de axioma, pois é “a partir” dele, e não para tr s, em seus pressupostos, que iremos nos pôr a pensar.

industrial faz parte da axiomática capitalística para as urbanidades, Lefebvre finda por, sintomaticamente, reiterar o mito fundador do Ocidente e expandi-lo inadvertidamente para todo e qualquer rincão do planeta, sustentando uma ideia linear de progresso que justifica a violência da colonialidade e ignora as Poéticas da Relação (GLISSANT, 2021) que constituem a amefricanidade (GONZALEZ, 1984; 2020) dos nossos territórios urbanos. Os efeitos deste ocultamento da ideologia civilizacional europeia na construção teórica de “O Direito à Cidade” (2001) são a invisibilização ou exotização de formas de organização social que escapam à matriz do Homem Branco.

Por exemplo, como já citado, quando comenta as cidades nos países considerados “mal desenvolvidos” (LEFEBVRE, 2001, p. 74), destacando o surgimento de favelas como locais “lá onde a industrialização não consegue ocupar e fixar a mão-de-obra disponível” (p. 9), explicando-as, ainda assim, na chave da industrialização. O que não deixa de ser verdade, mas apresenta apenas uma face, ou uma dinâmica do processo, que é mais complexo. A primeira delas é que nos países invadidos o trabalho agrário desenvolveu-se, em sua maioria, com mão de obra escravizada. No Brasil, a Lei de Terras (1850) foi um instrumento colonial que, mesmo ocorrendo a abolição (1888), limitou a possibilidade da população pobre, negra e indígena seguir trabalhando no campo, ao optar pelo latifúndio como modelo de distribuição fundiária. Além disso, a chegada dos trabalhadores nas cidades tem características distintas a partir do marcador racial. Trabalhadores negros oriundos do campo sofriam com medidas autoritárias por parte dos poderes centrais, sendo as favelas⁹ – e outras formações urbanas que escapavam à planificação colonial – lugares passíveis de “correção culturalista” (SODRÉ, 2019, p. 75). A acolhida aos diferentes grupos que aportavam nas cidades era distinta, tendo a população negra sido perseguida em suas práticas sociais, que se constituíam como resistência. Os trabalhadores negros eram sistematicamente expulsos das zonas que se tornavam valorizadas e empurrados para as favelas/periferias, locais muitas vezes distantes e sem infraestrutura estatal, além de terem suas práticas sociais proibidas. O que escapa a Lefebvre, mas é recuperado por Muniz Sodré (2019), é o fato de que nestas comunidades periféricas, apesar das muitas dificuldades impostas pelo poder colonial, eram nutridas e irradiadas práticas que representam um contra poder e estabeleciam outras territorialidades que escapavam das lógicas urbanísticas da colonialidade.

Não se trata de fazer uma romantização das favelas (ou outras formações urbanas “periféricas”), mas de reconhecer que em sua configuração singular não pode ser violentamente reduzida a “resíduos da industrialização”, assim como sensibilizar-se que, em suas territorialidades, há também a afirmação de outras maneiras de viver a realidade, outros ritmos existenciais com os quais nossas ciências urbanísticas e sociais têm sempre muito a aprender. Além disso, é evidente que as cidades da Europa também comportam formações que extrapolam a homogeneidade apresentada por Lefebvre. Ensaíamos, aqui, uma tentativa de romper o pacto universalizante que se expressa, também, através da filosofia e das máquinas teóricas que têm o Homem Branco como matriz de seu desenvolvimento, ocultando violentamente, por meio de necropolíticas (MBEMBE, 2017) alterocidas (MBEMBE, 2018), as formas civilizacionais

9 Lembrando que, inicialmente, *favela* é a maneira como foram chamados os assentamentos no Morro da Providência, no Rio de Janeiro do final do século XIX, formado por moradores despejados de cortiços e soldados que participaram da Guerra dos Canudos. A cidadela de Canudos, liderada por Antônio Conselheiro, no interior da Bahia, tinha o seu próprio Morro da Favela, batizado assim devido à presença de uma planta chamada de favela – pois produzia uma semente leguminosa em forma de favo. Assim, o Morro da Providência, com suas habitações improvisadas, passou a ser chamado de Morro da Favela, sendo o termo popularizado no Brasil desde o início do século XX para referir-se às construções precárias construídas nas encostas dos morros. Possivelmente, o uso do termo favela em “O Direito à Cidade” foi uma escolha de tradução. Como ainda não tivemos acesso ao original, não foi possível identificar o termo utilizado por Lefebvre ao se referir às formações urbanas do chamado “Terceiro Mundo”.

de construção de territorialidades que escapam à sua lógica eurocentrada.

Precisamos aqui, portanto, operar um deslocamento de duas negações: por um lado, precisamos fazer ver a violência necropolítica que aniquila subjetividades sob a justificativa da “civilização” e da “urbanidade”; ao mesmo tempo que precisamos fazer ver as potências das singularidades aniquiladas – as quais são, em geral, visibilizadas por lógicas exotificantes e/ou estigmatizantes, tomando-as de modo romantizado e subalternizado (GONZALEZ, 1984). A urbanização europeia, mesmo aquela que ocorreu antes da chamada Revolução Industrial – ainda nos séculos XVI e XVII –, sustentou-se no acúmulo de riquezas a partir das invasões coloniais, escravizações, genocídios e epistemicídios (GROSFUGUEL, 2016), ou seja, o desenvolvimento da “civilização europeia” tem como condição de possibilidade o massacre de outras civilizações. Portanto, faz parte de um mesmo processo, e não pode ficar oculto, com o risco de reproduzir um descolamento entre violência colonial e “desenvolvimento” urbano. Não à toa, por exemplo, “Projeto Renascença” foi o nome do plano que terminou com a remoção definitiva dos moradores da chamada Ilhota, na Porto Alegre dos anos 1970 (KISSONDE, 2021; SEVAIO, 2022): a comunidade negra e popular na qual nasceu e cresceu o compositor Lupicínio Rodrigues era constante alvo de estigmas e violências pelo pensamento urbanístico da capital gaúcha, em sua sanha de branqueamento alterocida. Neste processo, não apenas se chamava a atenção para a precariedade das moradias e ausência de saneamento na comunidade, mas, em especial, se efetuaram juízos acerca da moralidade da população, em uma estigmatização de suas festas e demais práticas culturais que escapavam às estéticas da branquitude europeia. Já na metade dos anos 1970, período posterior a muitas remoções e com um franco processo de gentrificação em curso, encontramos nas palavras de um cronista a repetição do estigma racista e a articulação entre a urbanização e o governo das festas:

Então o nosso Areal da Baronesa tinha uns becos tenebrosos e por lá se perdia a mais excelsa malandragem da nossa cidadezinha adormecida. Malandragem, cachaça e forrobodó de cuia... Havia um tal de Beco do Preto, que alguns cronistas dizem que não era do Preto, mas da Preta... E nesse pedaço do mundo, o mundo se perdia! E daí por diante, noite e dia, e dia e noite, o estado normal do Areal era a desordem e o deboche! [...] Agora o Areal está se integrando no dinamismo da cidade e já tem ares de zona de bem! Pois há muito deixou de ser famigerado para ser famoso (SANHUDO, 1975, pp. 205-206 apud SEVAIO, 2022, p. 101).

É bom recordar aqui que muitas das políticas de saneamento e urbanização da cidade de Porto Alegre tiveram como alvo as populações negras e pobres, tomando suas práticas sociais enquanto “incivilizadas” e, por isso, como “inadequadas” para os modos de convivência urbanos da capital. São explícitas as ações racistas necropolíticas (MBEMBE, 2017), alterocidas (MBEMBE, 2018) e epistemicidas (GROSFUGUEL, 2016), que buscaram extirpar das ruas da cidade as festividades que traziam consigo as marcas da ancestralidade africana. No jornal “O Século”, por exemplo, lêem-se agressões racistas como esta, que refere diretamente as festividades: “É a pior vizinhança que se pode imaginar. Nos sábados e domingos fazem os tais negrinhos batuques infernais [...] Se os vizinhos não enlouqueceram com a algazarra é porque tem consideração que o Hospício ainda não está acabado...” (O SÉCULO, 1882 apud PESAVENTO, 1994, p. 119). Ou ainda, em outro jornal porto-alegrense, também no final do século XIX, se lê com todas as letras que a higienização pretendida é mais do que sanitária, mas “moral”. Ou seja, busca-se a aniquilação de toda territorialidade que não dance conforme as lógicas hegemônicas da branquitude, da burguesia, do patriarcado, da cisheteronorma etc.:

Porto Alegre está precisando de um saneamento em regra. Não será este, porém, de ácido fênico ou outros tantos desinfetantes. Faz-se tão somente necessária a ação da polícia, sob um ponto de vista importante. É a bem da moralidade, da ordem e da tranquilidade públicas. Dia a dia vai aumentando por toda parte desta capital o número de bordéis, verdadeiros ‘germens’ do vício e do crime (GAZETA DA TARDE, 1897 apud MAUCH, 1994, p. 11).

[...] ‘porque em lugares que reúnem-se ébrios e vadios, a ordem não pode permanecer inalterável’ porque essas pessoas ‘não sabem ou não querem saber como lhes compete proceder no centro de uma cidade civilizada’ (GAZETINHA, 1896 apud MAUCH, 1994, p. 12)

Poderíamos retroceder ainda mais na história da colonização, e seguiríamos encontrando as faíscas do choque aniquilador de toda e qualquer lógica que escapasse à centralidade das axiomáticas capitalísticas do trabalho e acúmulo-circulação do capital. Pierre Clastres, em seu texto “Sociedade Contra o Estado” (2013), descreve a consternação dos europeus ao se encontrarem com uma civilização que não se centrava nas operações do trabalho e do acúmulo de capital. A dedicação às práticas de cultivo do coletivo cosmopolítico, em seus ritos e festividades, eram estigmatizadas pelos invasores europeus enquanto ausência de trabalho e serviam de “justificativa” para a necessidade de colonização-aniquilação genocida e epistemicida que estava em curso. Em tais civilizações do lazer e da abundância (CLASTRES, 2013, p. 209), as festividades ocupavam um lugar de maior relevância do que aquele da instituição acidentalmente conhecida enquanto “trabalho”. As formações sociais que não se enquadram no projeto civilizacional europeu cultivavam maneiras distintas de se relacionar com o ambiente e com o grupo, o que produz resistências na própria construção das cidades modernas. Por isso, sob justificativas higienistas, tais cidades são operadoras de um processo racista, genocida e epistemicida, de embranquecimento das territorialidades.

É Muniz Sodré, com sua obra “O Terreiro e a Cidade – a forma social negro brasileira” (2019), que nos oferta as ferramentas adequadas para operar uma crítica sobre o direito à cidade que ultrapasse os narcisismos próprios da branquitude encontrados em Lefebvre. Em seu livro, Sodré remonta a construção das cidades contemporâneas no Brasil a partir do processo de colonização, identificando nas práticas litúrgicas de matriz africana, atualizadas em solo brasileiro, formas de resistência à tentativa de homogeneização do padrão ocidental. Formas de territorialização vivenciadas, sobretudo, pelos povos indígenas e da diáspora africana, mas que reverberam sua duração em diferentes territorialidades das cidades do nosso país. Com sua organização social atacada pelo colonizador – por meio da violência física, do rompimento das relações (econômicas, políticas, culturais etc.) e da proibição dos ritos e dos símbolos que dão materialidade a cosmologia –, os grupos sociais negros e indígenas no Brasil resistiram a dominação colonial através da preservação de suas práticas simbólicas, que davam consistência a outra forma de relação com o mundo. Essa memória ancestral que contém e está contida na tradição, é transmitida pelo grupo e atualizada concretamente em um conjunto de gestos, de investimentos nos objetos, de relações com o espaço, com a natureza e com as forças invisíveis, durando em sua variação inclusive nas festividades que ocupam as ruas de diferentes cidades brasileiras (SILVA, 2020). Na dissertação da pesquisadora Mariana Gonçalves da Silva (2020), “Entre esquinas, escadarias e encruzilhadas: corpografias negras urbanas”, por exemplo, encontramos uma perspectiva que nos faz perceber nas festas de rua do Centro da cidade de Porto Alegre um processo de reterritorialização da africanidade deste território – dos quais tais festas tinham sido (e seguem sendo muitas vezes) segregadas – em uma fundamental prática de resistência que afirma sua força contra as necropolíticas da colonialidade urbana.

Mesmo com o advento do processo de desterritorialização/desafricanização existe um fluxo de presença e de permanência de corpos negros nos espaços urbanos centrais que sugere a continuidade de práticas culturais africanas, a partir da constituição de laços de afetividade e pertencimento ao território (...) Ou seja, toda a presença massiva de corpos negros no espaço urbano, sobretudo no espaço público, seja em ato de celebração, lazer, manifestação política e/ou artística denota a formação de territórios negros. Cabe salientar, que os processos de reterritorialização se constituem desde a chegada de negros e negras em solo americano, tendo em vista que a produção de territórios negros só é possível dada a continuidade de práticas culturais transportadas do continente africano (SILVA, 2020, p.47).

Tradição entendida como permanente atualização, pois movimento. Preservação e reinvenção de um modo de vida, de um território, processo de reterritorialização, que resiste às tentativas de apagamento por parte do poder colonial.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se ‘reterritorializar’ na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais (SODRÉ, 2019, p. 52).

Diante do esforço de homogeneização implicado na expansão do modo de vida ocidental – no Brasil muito expresso através dos planejamentos e transformações urbanas –, Sodré (2019) caracteriza como uma das possibilidades de resistência a afirmação da tradição. A *Arkhé*, princípio que opera como “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo” (p. 155), assenta-se no saber simbólico, que “não se transmite por enunciados axiomáticos, mas pela narrativa” (p. 160). Assim, o saber do símbolo “é um saber que não se define pelo racionalismo semântico” (p. 160), mas por um fluxo de forças localizado em uma existência concreta no espaço e no tempo, sempre aberto à reinvenção.

Neste sentido, Muniz Sodré nos ajuda a operar uma desestabilização em relação à expectativa cartesiana e colonial, presente até mesmo em Lefebvre, de delegar à “Razão” a tarefa de conduzir a transformação da sociedade. De vetor unívoco, a cosmologia ocidental passa a ser apenas mais uma forma de relacionamento inventivo com o real. A tradição passa a ser não apenas um modo de relação que tenta conservar o passado, mas a abertura para “o estranho, o mistério, para todas as temporalidades e lugares possíveis, não obstruindo as transformações ou passagens” (SODRÉ, 2019, p. 156).

Assim, utilizando a referência à favela – esse símbolo exótico das cidades do chamado “Terceiro Mundo” –, é possível traçar algumas aproximações e distanciamentos nas perspectivas de Lefebvre e Sodré em relação aos territórios que escapam à lógica colonial. Se ambos concordam que eles se expressam como resíduo não capturado pelo processo de industrialização, o reconhecimento de suas dinâmicas próprias como forma de resistência e apropriação do espaço e do tempo terá destaque especial na análise de Muniz Sodré.

Mesmo sendo uma das teses centrais de “O Direito à Cidade” a defesa do uso do espaço urbano para a fruição da vida não subordinada à lógica da produção e do consumo de mercadorias, e mesmo a favela aparecendo como acolhedora e (insuficientemente) mediadora da relação entre campo e cidade, ela figura apenas como “sucédâneo à vida urbana, miserável e no entanto *intensa*, àqueles que ela abriga” (LEFEBVRE, 2001, p. 75, grifo nosso). É possível intuir que a *intensidade* sugerida por Lefebvre diga, exatamente, sobre esses modos de vida contra hegemônicos. No entanto, eles não são recuperados quando o autor desenha sua utopia urbana: a centralidade voltada ao encontro, ao lúdico, ao jogo e à festa. Ao contrário, aparecem imagens nostálgicas das cidades gregas da antiguidade¹⁰, ponto de partida do mito civilizacional do Ocidente.

Ao demonstrar que a relação ecológica dos grupos humanos com as forças da natureza, em especial das comunidades tradicionais – aqui já superada a dicotomia atual/tradicional –, produz um tipo de cosmologia, de modo de relação com a realidade, Sodré desvela a lógica de epistemicídio ocidental, que opera em conjunto com a produção da individualidade capitalística, assumindo dinâmicas próprias em cada localidade. Se ignorarmos o potencial de resistência das comunidades tradicionais – que persistem como parte importante da trama urbana nas cidades –, tomando a industrialização europeia como régua da urbanização, não reconhecemos que, mesmo nas cidades da Metrópole, esse processo não é homogêneo e guarda em si as fissuras próprias produzidas a partir dos embates entre os diferentes grupos sociais, que não podem ser resumidos em uma mirada de classe.

A contribuição de Muniz Sodré à análise de Lefebvre sobre o fenômeno urbano é a complexificação do que o autor francês identifica apenas como processo de industrialização, inscrevendo-o em uma dinâmica mais ampla, o colonialismo europeu. Apresenta linhas que se rebelam contra a homogeneização colonial, que servem de inspiração e apontam caminhos de resistência. Outras possibilidades de relação com o real que ocorrem nas cidades contemporâneas, em uma atualização da tradição, irradiadas dos espaços comunitários. Assim, Muniz Sodré e Mariana Gonçalves da Silva (2020) nos permitem ver diferentes tempos, emaranhados nas festividades de rua, enquanto constituição de jogos ancestrais que retomam às ruas em um processo de ocupação pela festa, que democratiza nossas cidades e questiona os modos hegemônicos de urbanidade: “Serão os movimentos de apropriação dos espaços públicos com cultura e arte que culminam em um processo de reterritorialização do centro da cidade, e assim são constituídos territórios negros interacionais” (SILVA, 2020, p. 68).

Historicamente, como observado até aqui, as lógicas de morar, cultivar, trabalhar e festejar que escapam à imposição colonial configuram-se como práticas contra hegemônicas. A ocupação sacra e festiva do centro de Porto Alegre já se dava, ao menos, desde o final do século XVIII:

Na pequena e nascente Vila colonial de Nossa Senhora da Madre de Deus, que no final do século XVIII já era cortada por vielas e ruas que convergiam para as areias da praia do lago Guaíba, homens e mulheres escravizados e livres criaram a Irmandade do Rosário, também denominada de São Domingos e São Benedito, ereta em 20 de dezembro de 1786 (VARGAS; MATTOS; ÁVILA; PARENTE;

¹⁰ Curiosamente, o conceito de *Arkhé* é apresentado por Muniz Sodré (2019) a partir de fragmentos de textos de filósofos gregos – como Platão e Heráclito de Éfeso –, segundo ele, não visando atribuir “certificado clássico”, mas jogar com aproximações entre diferenças, “destacando pontos de semelhança entre espaços e tempos que a História, entronizada pela modernidade ocidental, vê como absolutamente distintos” (p. 158).

SOARES, 2021).

Festa e religião podem ser muito próximas. Mas, como Muniz Sodré demonstra (2019), festa e religião também são assuntos políticos. Inspirados pelos cortejos da Irmandade do Rosário, que aconteciam no centro de Porto Alegre desde a metade do século XIX, tomamos esta manifestação popular como cena festiva a animar as contra-narrativas da cidade. Um rolê de rua que desafiava as autoridades coloniais. As Irmandades do Rosário foram congregações religiosas que surgiram no Brasil desde o século XVI. Apesar de ligadas à Igreja Católica e à Coroa Portuguesa, em Porto Alegre permitiram aos associados algum nível de independência em relação a seus assuntos internos, tendo protagonismo de pessoas negras, escravizadas e forras, desde sua fundação na cidade.

Durante muito tempo, uma boa parte dos estudiosos viram tais Irmandades apenas como mais uma das etapas de cristianização dos negros, sendo instrumento de submissão e controle dos escravizados, ideia refutada por estudos mais recentes que procuraram demonstrar como as confrarias se tornaram espaços de construção de alternativa política e social, onde os negros negociavam um lugar na sociedade, exercendo, assim, um papel importantíssimo na construção das identidades dos grupos que representavam (VARGAS; MATTOS; ÁVILA; PARENTE; SOARES, 2022).

As aproximações entre práticas religiosas de matriz africana e católicas – a religião oficial da Metrópole e da Colônia – foram estratégias dos grupos negros em seu esforço de atualização da tradição, sempre viva, em uma lógica de enfrentamento que escapa das dinâmicas bélicas, trazendo para junto destas também a festa como prática de resistência:

A sedução (palavra aqui usada em sua acepção mítico-teológica e não libertina) das diferenças adequava-se a uma estratégia de reterritorialização, evidenciada no fato de que os negros jamais limitaram a sua “atração” cultural ao espaço físico dos terreiros. Estes, enquanto comunidades responsáveis pela preservação de um patrimônio mítico-cultural, sempre foram pólos de identificação ou plataformas de penetração em espaços intersticiais, propiciando um desdobramento de suas matrizes simbólicas através de afoxés (grupos carnavalescos), congadas, maracatus, folias, grupos de samba. Dessa base territorial, teatro de uma memória coletiva ancestral, irradiaram-se para corpos negros ou não as incrições simbólicas que constituíram aquilo depois designado como ‘jeito negro-brasileiro de ser’ (SODRÉ, 2019, pp. 60-61).

Assim, em Porto Alegre, as festas da Irmandade do Rosário que percorriam as ruas desde 1858, ano da primeira procissão, eram ritmadas pelas batucadas ensaiadas no Candombe da Mãe Rita¹¹, na várzea da Redenção – imediações da Cidade Baixa. Em sua criação, a Irmandade não possuía igreja própria, tendo no altar lateral da Igreja Matriz os serviços religiosos do Rosário. No entanto, no início do século XIX, foram expulsos do templo oficial, e “em virtude de verem suas danças e cânticos serem proibidas, os negros buscaram edificar uma igreja onde pudessem professar

¹¹ Candombe é um tipo de batuque com forte presença no Uruguai, originado ainda no século XVIII, a partir do encontro de ritmos africanos trazidos ao Rio da Prata por escravizados. No Candombe da Mãe Rita “se reuniam nos domingos à tarde pretos de diversas nações, que com seus tambores, canzás, urucungos e marimbas cantavam e dançavam” (VARGAS; MATTOS; ÁVILA; PARENTE; SOARES, 2022).

e exercer sua fé sem restrições”, tendo iniciado a construção da Igreja do Rosário em 1828 (VARGAS; MATTOS; ÁVILA; PARENTE; SOARES, 2022). Mais uma tentativa de governo das práticas dos grupos sociais subalternizados para além do tempo do trabalho. Organização do espaço e governo dos corpos: políticas de morar, trabalhar e festejar. Verifica-se o esforço de controle das atividades religiosas e lúdicas – outras dimensões do habitar – exercício que constitui território, sendo o corpo o primeiro território habitado (SODRÉ, 2019; SILVA, 2020).

Na primeira metade do século XX tenta-se expulsar as moradias populares do Centro, criando os arrabaldes proletários, com destaque para Areal da Baronesa e a Colônia Africana – nas direções sul e leste, respectivamente –, mas também, em direção ao norte, o Caminho Novo e o Arrabalde da Floresta – no Quarto Distrito, a região industrial de Porto Alegre. Estes últimos são lugares com grande concentração de imigrantes europeus brancos – principalmente italianos, alemães e poloneses –, a principal mão de obra que se pretendia empregar na nascente indústria brasileira – em uma gestão racista do trabalho. O que nunca impediu o convívio, seja no campo, no comércio, no porto ou nas fábricas, seja nos territórios, com suas linhas sempre cambiantes e permeáveis.

Estes arrabaldes também tinham seus espaços de política e festividades, reunindo grupos operários, socialistas e anarquistas, em diversos clubes e associações. Na antiga Rua Aurora, hoje Barros Cassal, foi fundado por trabalhadores negros, no final do século XIX, o Clube Floresta Aurora, que “teve atuação destacada no movimento operário na década de 1890, além de realizar atividades culturais, beneficentes e festivas” (GALLI, 2018). Mais adiante, na antiga Av. Eduardo, hoje Presidente Roosevelt, havia a Sociedade Gondoleiros¹²:

Fundada em 1915 com influência dos imigrantes italianos (o nome de Gondoleiros lembra as gôndolas de Veneza), se tornou ponto de referência de festas e carnavais do bairro São Geraldo. Até mais ou menos os anos 1930, a sociedade servia como lugar de encontro principalmente de festas da comunidade operária (GALLI, 2018).

Curiosamente, são arrabaldes – Areal da Baronesa, Colônia Africana, Caminho Novo e Arrabalde da Floresta – que hoje comportam os bairros Cidade Baixa, Bom Fim, Rio Branco, Floresta e São Geraldo – estes dois últimos fazendo parte do Quarto Distrito, grande aposta do mercado imobiliário em Porto Alegre. São regiões que seguem sendo alvo de investimento por parte do poder público nas tentativas de governo da festa. Algo que elas têm em comum: sua proximidade com o Centro. Recentes movimentos envolvendo denúncias de associações de moradores, fiscalizações em estabelecimentos comerciais e batidas policiais em aglomerações barulhentas demonstram que, apesar de se transformarem, as estratégias de controle do espaço e governo dos corpos seguem atuais.

Seja no Centro, ou em suas nascentes periferias, as festas eram práticas frequentes dos trabalhadores e da gente pobre de Porto Alegre, desde sua fundação. Também desde essa época, a bagunça é motivo de dissenso e objeto de controle dos governos. As proibições dos festejos ocorrem de maneira diferente nos diversos períodos e localidades, sempre baseadas em um planejamento *ideal*, mas encontrando um território *real*. Dessa forma, nenhuma tentativa de governo alcança seu objetivo maior: ser *total*. Esbarram todas em uma realidade que se impõe, sempre *parcial*.

¹² Tanto Floresta Aurora quanto Gondoleiros ainda estão ativos, estando o primeiro instalado no bairro Belém Velho, na Zona Sul, e o segundo permanecendo no Quarto Distrito.

Com a nascente República, e o delírio modernizador, os planos urbanísticos são decorados com floreios cientificistas, sendo o saneamento moral-urbano – um projeto sempre fracassado – o argumento para práticas de filiação colonial: a imposição de hierarquias e distinções sociais, e a exclusividade de uso de determinadas partes da cidade. Já no final do Império, tenta-se controlar os entrudos, forma de carnaval popular e caótica, onde se praticavam as inversões de papéis – as brincadeiras, volta e meia, ganhando tons de afronta. A população negra escravizada tinha ampla participação nos entrudos. Os carnavais, na virada do Império para a República, ganham os salões da alta sociedade, são organizados desfiles em forma de marcha, ficando a festa de rua concentrada nos arrabaldes, com seus batuques e algazarras¹³.

Em oposição às festas da elite, os negros encontraram nas ruas o espaço para seu divertimento, destacando-se nas periferias da cidade daquele tempo, como a Cidade Baixa – especificamente o Areal da Baronesa e a Colônia Africana, entre outros pontos também considerados como lugares de negros (PEREIRA; SOARES; MATTOS; VARGAS, 2021).

Na rua ou nos clubes, os arrabaldes eram local de festa. Da mesma forma, o Centro, apesar das tentativas, nunca se viu livre da baderna. Se nos salões da elite almejava-se a sobriedade da modernidade, nas ruas pipocavam aglomerações. No entanto, as transformações ao longo do século XX na ecologia brasileira, seja do campo ou da cidade, e suas implicações na configuração social e urbana, exigirão novas estratégias de governo. O crescimento exponencial das cidades no Brasil, sobretudo a partir dos anos 1940, tem como efeito, em Porto Alegre e outras cidades de médio e grande porte, sua explosão em uma infinidade de bairros, e a exploração intensiva do solo em diferentes tipos de construção. A implosão-explosão de Lefebvre (2001) chega às cidades brasileiras.

De lá pra cá, a trama da cidade complexificou-se e as populações distribuíram-se em diferentes territorialidades, circulando no espaço urbano para morar, trabalhar e festejar. Da mesma forma, as estratégias de governo colonial da festa também se transformaram, ganhando tons contemporâneos, acrescentando às antigas práticas de expulsão e remoção as sutis dinâmicas de gentrificação apoiadas na centralidade do consumo e nos códigos de conduta higienistas (e racistas).

Por uma festiva poética da relação na ocupação das ruas

Por volta de 2013, muitos eventos passaram a acontecer nas ruas de Porto Alegre. Um choque de gestão voltado à tentativa de controle da bagunça no tradicional bairro boêmio, a Cidade Baixa, fechou bares e reduziu os horários de funcionamento, retirando mesas e cadeiras da rua, tentando manter as pessoas somente nos ambientes internos dos estabelecimentos comerciais. Foi o suficiente para que a boemia do centro invadisse as ruas com ainda mais intensidade.

Nesta época, surgiram muitas festas que ocuparam as ruas. Ao mesmo tempo, outros empreendimentos, cansados dos quadrados fechados dos shoppings centers, optaram pela rua como maneira de fazer circular seus capitais. O consumo aparece como mediador da relação da festa e da rua, convidando o poder público a uma atitude

¹³ O que não significa que houvesse ausência de organização. Aqui nos referimos a algazarra como uma prática festiva que escape, minimamente, aos anseios de controle de seu organizador: uma arruaça. Bem sabemos que, para realizar uma boa arruaça, é preciso muita organização.

regulamentadora. As festas, que antes eram clandestinas, passam a ser autorizadas, mas com horário certo para começar e terminar, responsabilidades específicas em relação à gestão dos resíduos, da segurança, e, sobretudo, dos comerciantes. Paralelamente, expressões “periféricas” que foram por muito tempo marginalizadas, passam a ser apropriadas pelo capitalismo contemporâneo, em uma miríade de experiências e estéticas à venda.

Assim, um paradoxo importante a ser encarado, quando pensamos sobre as festas, são as dinâmicas de captura-apropriação contemporâneas. Se, por algum tempo, as expressões periféricas eram apenas marginalizadas pelos circuitos hegemônicos da cultura capitalista, com a perseguição do samba – e posteriormente do funk –, atualmente tais expressões são inseridas com facilidade em mercados cada vez mais milionários. O espetáculo, fenômeno observado por Debord (2003), um contemporâneo de Lefebvre, tem capacidade de capilarização em praticamente qualquer atividade da vida cotidiana, transformando as mais diferentes expressões culturais em mercadoria.

Considerando que Lefebvre (2001) aponta para uma restauração do valor de uso como efetivação do “direito à cidade”, e considerando que este trabalho tem foco na festa como ferramenta de ação política, o reconhecimento de que a experiência festiva pode também estar capturada pelo “mercado de experiências” é uma chave analítica importante na direção de não substancializar ou romantizar a festa, que precisa ser sempre contextualizada e considerada em suas diferentes nuances, localizada na posicionalidade de cada um de seus participantes, algo que não é estático, podendo uma mesma festa comportar diferentes relações, assim como diferentes pessoas podem estar de maneiras distintas em diferentes festas.

Portanto, apostamos na potência de contágio que as festas de rua podem operar no contexto das cidades contemporâneas. Se as festas foram mobilizadas pelos povos colonizados como prática de resistência à violência ocidental – tomando o Ocidente nos termos postos por Glissant (2021), não apenas como uma região, mas como um modo de pensamento e de percepção do mundo –, o processo histórico da colonização ainda não teve fim. Hoje, as festas de rua seguem sendo vetores de contestação às lógicas da cidade-mercado. Ao mesmo tempo, as práticas festivas, na configuração paradoxal do capitalismo contemporâneo, são alvo de captura, podendo fazer parte dos processos de gentrificação.

Como poética da relação, Glissant (2021) propõe um modo de nos relacionarmos onde o movimento de contágio é incessante e produz uma totalidade que é sempre inacabada, porém formada por toda singularidade existente, “estética revelável de um Caos, que não é redutível a nenhuma simplicidade normativa e cujo mais ínfimo detalhe é tão complexo quanto o conjunto” (p. 57). As festividades, sobretudo aquelas que ocupam o espaço da rua, lugar do intempestivo, emergem como possibilidade de produção de um comum, uma comunidade onde, “muitas vezes, o indivíduo não participa diretamente de um grupo criativo, mas ainda assim é atravessado por suas irradiações de sentido, sua força, podendo ser também conduzido à mesma impulsão de jogo” (SODRÉ, p. 148).

Assim, a ocupação das ruas em suas dinâmicas festivas pode configurar-se como prática contra-colonial, considerando que a colonialidade do poder (QUIJANO, 2010) também se atualiza em nossas cidades através da mercantilização dos espaços públicos. Festas de rua, assim, não se restringem apenas às festividades em si. Trata-se, afinal, de um modo de vivenciar a rua, festejar a rua – afirmá-la como território de encontros e trocas não mediadas pela razão mercantilista, mas pautadas no contágio e na celebração da vida.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Revista Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 07-34, 2017.
- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Porto Alegre: LP&M, 1987.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERNARDO, Gabriel Vargas. *Trabalho de pista: a micropolítica das cidades nas festas de rua*. 2021. 137f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Psicologia) – Porto Alegre: UFRGS, 2021.
- CARDOSO FILHO, Carlos Antônio. A subjetividade, o Fora e a cidade: repensando o sujeito, o espaço e a materialidade. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 28, n. 2, p. 242–251, maio 2016.
- CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. In: *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 201-231.
- COSTA, Luis Artur.; CIDADE, Daniela Mendes; PAULON, Simone Mainiei.; ROMANINI, Moisés; DA SILVA JÚNIOR, Diogo Vaz.; RUSCHEL, Guido Norberto Buch. A intimidade das ruas: fotografia e fronteiras do trauma urbano. PORTO ARTE: *Revista de Artes Visuais*, [S. l.], v. 26, n. 45, 2021. DOI: 10.22456/2179-8001.108824. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/PortoArte/article/view/108824>. Acesso em: 23 out. 2023.
- COSTA, Luis Artur. Imersos no marulho de mundo: experimentando horizontes coletivos como ecossistemas narrativos. Em: SILVA, Rodrigo Lages e; MIRANDA, Aline Britto (orgs.). *Horizontes coletivos: experiência urbana e construção do comum*. Curitiba: Editora CRV, 2022.
- COSTA, Luis Artur. Narrar-se para se desgarrar do razoável: a ficção como dispositivo clínico-político ético-estético. *Paralelo 31*, Pelotas, ed 15, dez 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/paralelo/article/view/21006> . Acesso em 29 de Maio de 2023.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Projeto Periferia, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Acerca do Ritornelo”. In: *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Rizoma. In: *Mil Platôs vol. 1*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- EHRENREICH, Barbara. *Dançando nas ruas: uma história do êxtase coletivo na cultura popular*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- GALLI, Laura. Caminhos Operários: memória e resistência em Porto Alegre. *Nonada*, 14 nov 2018. Disponível em: <https://www.nonada.com.br/2018/11/caminhos-operarios-memoria-e-resistencia-em-porto-alegre/>. Acesso em: 23 out 2023.

- GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Em: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan. 2016.
- GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.
- KISSONDE, Duan. Como se mata uma ilha? *Atelier Livre Xico Stockinger*, 1º out 2021. Disponível em: <https://atelierlivre.wordpress.com/2021/10/01/almanaque-de-observacao-organica-para-tempos-fatais-como-se-mata-uma-ilha/>. Acesso em: 23 out 2023.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.
- MAUCH, Claudia. Saneamento moral em Porto Alegre na década de 1890. In: *Porto Alegre na virada do século 19: cultura e sociedade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, 2018
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- NOGUERA, Renato. O poder da infância: espiritualidade e política em afroperspectiva. *Momento-Diálogos em Educação*, v. 28, n. 1, p. 127-142, 2019.
- PEREIRA, Carlos Raimundo; SOARES, Orson; MATTOS, Jane; VARGAS, Pedro. A história do Carnaval de Porto Alegre. *Matinal Jornalismo*, 1 jul 2021. Disponível em: <https://www.matinaljornalismo.com.br/matinal/desapagapoa/a-historia-do-carnaval-de-porto-alegre/>. Acesso em: 23 out 2023.
- PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 21-42, 2012.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Os pobres da cidade: vida e trabalho 1880-1920*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1994.
- REIS, Carolina dos; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima; HUNING, Simone Maria; AZAMBUJA, Marcos Adegas de. A produção do conhecimento sobre risco e vulnerabilidade social como sustentação das práticas em políticas públicas. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, v. 31, n. 4, p. 583-593, out. 2014.
- SEVAIO, Joanna Munhoz. *Cidade Baixa em Festa: Análise Histórica de um Bairro Boêmio*. In: Em Tempo de Histórias, Brasília, n. 40, p. 92-108, 2022.
- SEVCENKO, Nicolau. *A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio*. In: SEVCENKO, Nicolau (Org.) História da vida privada no Brasil vol. 3 - República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SILVA, Mariana Gonçalves da. *Entre esquinas, escadarias e encruzilhadas: corpografias negras urbanas*. 2020. 95f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Porto Alegre: UFRGS, 2020.
- SODRÉ, Muniz. *Terreiro e a cidade: a Forma Social Negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.
- STENGERS, Isabelle. *Reinventar a cidade? A escolha da complexidade*. Tradução de Cecília Campello do Amaral Mello e Vladimir Moreira Lima Ribeiro. Redobra, n. 16, ano 7, p. 17-27, 2022.
- VARGAS, Pedro; MATTOS, Jane; ÁVILA, Manoel José; PARENTE, Regina; SOARES, Orson. A lenda do escravizado Josino, a irmandade do Rosário e a demografia negra de Porto Alegre no ano 1800. *Matinal Jornalismo*, 6 maio 2021. Disponível em: <https://www.matinaljornalismo.com.br/matinal/desapagapoa/a-lenda-do-escravizado-josino-a-irmandade-do-rosario-e-a-demografia-negra-de-porto-alegre-no-ano-1800/>. Acesso em: 23 out 2023.
- WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: editorial losada, 1956
- ZANATTA, Cláudia. *Entrevista com Alexandre Moreira*. Perdidos no Espaço — Fórum Social Mundial 2003: Intervenções no Campus Central da UFRGS, 2003. Disponível em: https://www.ufrgs.br/escultura/fsm/jornal/cz_alexmor.htm. Acesso em: 23 out 2023.