



Universidade de Brasília (UnB)
Centro de Excelência em Turismo
Programa de Pós-Graduação em Turismo
Mestrado Profissional em Turismo
Área de Concentração: Cultura e Sustentabilidade no Turismo

**ENTRE CARNES E LIVROS:
A ARTE PLURAL DE UM AÇOUGUE E SUA APROPRIAÇÃO
COMO PATRIMÔNIO CULTURAL**

Maria Inês Adjuto Uihôa

**Brasília-DF
2013**



Universidade de Brasília (UnB)
Centro de Excelência em Turismo
Programa de Pós-Graduação em Turismo
Mestrado Profissional em Turismo
Área de Concentração: Cultura e Sustentabilidade no Turismo

**ENTRE CARNES E LIVROS:
A ARTE PLURAL DE UM AÇOUGUE E SUA APROPRIAÇÃO
COMO PATRIMÔNIO CULTURAL**

Maria Inês Adjuto Ulhôa

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Centro de Excelência em Turismo da Universidade de Brasília (UnB), para a obtenção do título de mestre

Orientadora: Prof. Dra Karina Dias

**Brasília-DF
2013**



Universidade de Brasília (UnB)
Centro de Excelência em Turismo
Programa de Pós-Graduação em Turismo
Mestrado Profissional em Turismo
Área de Concentração: Cultura e Sustentabilidade no Turismo

**ENTRE CARNES E LIVROS:
A ARTE PLURAL DE UM AÇOUGUE E SUA APROPRIAÇÃO
COMO PATRIMÔNIO CULTURAL**

Maria Inês Adjuto Uihôa

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora constituída por:

professora doutora Karina Dias
Orientadora
CET/UnB

Professora doutora Marutschka Moesch
CET/UnB

Professora doutora Ivany Câmara Neiva
UCB

Professor doutor Neio Campos (suplente)
CET/UnB

Brasília, 13 de junho de 2013

Dedico este trabalho aos meus pais (*in memoriam*), por tudo, sempre, e às minhas filhas, que iluminam a minha existência e garantem a minha certeza de que a vida é repleta de esperanças.

Meus agradecimentos a todos
que estiveram presentes em
minha vida e que direta ou
indiretamente
estão também presentes neste
trabalho.

Agradeço também aos meus
professores e, em especial, a
minha orientadora Karina Dias,
por abrirem janelas de
descobertas e que muito me
ajudaram em minhas reflexões
sobre a vida e o mundo.

Do direito e do dever de mudar o mundo

É certo que mulheres e homens podem mudar o mundo para melhor, para fazê-lo menos injusto, mas a partir da realidade concreta a que “chegam” em sua geração. E não fundadas ou fundados em devaneios, falsos sonhos sem raízes, puras ilusões.

O que não é porém possível é sequer pensar em transformar o mundo sem sonho, sem utopia ou sem projeto. [...] A transformação do mundo necessita tanto do sonho quanto a indispensável autenticidade deste depende da lealdade de quem sonha às condições históricas, materiais, aos níveis de desenvolvimento tecnológico, científico do contexto do sonhador. Os sonhos são projetos pelos quais se luta.

Paulo Freire, *Pedagogia da Indignação*, p.53-54

Resumo

Este projeto de pesquisa pretende investigar se um fazer cultural de um açougueiro da cidade de Brasília pode ser considerado um patrimônio cultural por moradores da Cidade. Além de vender carnes, o açougueiro Luiz Amorim, há quase duas décadas, coloca estantes de livros em seu estabelecimento para quem quiser pegar exemplares emprestados sem qualquer burocracia, sem sequer se identificar e devolvê-los quando quiser; programa noites culturais, com debates, saraus e shows; instala livros e terminais de internet em paradas de ônibus, trazendo prazer e cultura na espera da ida ao trabalho ou da volta para casa. Hoje, os eventos do Açogue Cultural T-Bone, localizado na quadra comercial 312 da Asa Norte, estão inseridos no calendário cultural da Capital do País e desmontam o senso comum, revolucionando o sentido das ações patrimoniais existentes. Pode um fazer cultural de um açougueiro ser considerado um patrimônio cultural? Por meio de revisão bibliográfica, pretendemos lançar luz sobre como e em que medida práticas culturais tomadas isoladamente, como a transformação de um açogue em um lugar de cultura, podem ser consideradas uma ação patrimonial, o que vai nos permitir uma análise crítica do que comumente se entende por patrimônio cultural e avançar na conceituação de termos como identidade, cidadania, ideologia, cultura, patrimônio, hegemonia, práxis, alienação e turismo na busca de interpretar essa trajetória e de uma compreensão sobre a dimensão dessa prática cultural e se ela também é motivadora de turismo.

Palavras-chave: patrimônio, cultura, turismo, hegemonia, práxis, ideologia.

Abstract

This research project aims to investigate whether a cultural building of a butcher from the city of Brasilia can be considered a cultural heritage by its city residents. Besides selling meat, the butcher Luiz Amorim, almost two decades ago, puts bookshelves in his establishment for those who want to pick-up copies, borrowed without any paperwork or need of identification, and returns them when desired. He also programmes cultural evenings with discussions, soirees and concerts, installs books and internet terminals in bus stops, bringing pleasure and culture for those who come and go from home to work. Today, the events of the Cultural Butcher T-Bone, located at Commercial Block 312 North Wing, are included in the Capital's City Cultural Calendar and dismantle common sense, revolutionizing the meaning of existing equity shares. Can a cultural doing from a butcher be considered a cultural heritage? Through literature review, we intend to shed light on how and to what extent can cultural practices, taken alone, as the transformation of a butcher-shop into a place of culture, can be considered a patrimonial action, which will enable us to a critical analysis of what is commonly meant by cultural heritage and so advance the conceptualization of terms such as: identity, citizenship, ideology, culture, heritage, hegemony, praxis, alienation and tourism, in seeking to interpret this trajectory and an understanding of the cultural dimension of this cultural practice and, if by itself, it is a motivation for tourism.

Keywords: heritage, culture, tourism, hegemony, praxis, ideology.

Sumário

Introdução	11
I - Subvertendo paradigmas : o ponto de partida	21
1.1. Razão e afetividade: caminhos condutores da pesquisa	21
1.2. No caminho das palavras	24
II - Acerca do método: estratégias e possibilidades	27
2.1. A atualidade do materialismo histórico dialético	33
2.2. Testemunhos da prática interventiva de Luiz Amorim	37
2.2.1. A presença do discurso	38
III - Decifrando realidades e conceitos	42
3.1. Sobre cultura	43
3.1.1. Cultura, caminho libertador	47
3.1.2. Cultura e colonização	49
3.1.3. Capitalismo e cultura	51
3.2. Sobre práxis, hegemonia e ideologia	53
3.2.1. Consciência crítica do mundo	55
3.2.2. Construindo a contra-hegemonia	58
3.2.3. O discurso ideológico	62
3.3. Sobre cultura e alienação	64
3.3.1. Alienação e relações sociais	70
3.3.2. A alienação do desejo	73
3.3.3. Alienação e mercantilização da cultura	77
IV - Patrimônio, um imperativo da cultura	84
4.1. A construção histórica do patrimônio cultural e seus significados	84
4.1.1. Legitimação do patrimônio cultural como bem da humanidade	87
4.2. Patrimônio cultural imaterial, uma discussão	89
4.2.1. A valorização dos modos de criar, fazer e viver	93
4.3. Patrimônio, entre a história, a memória e a identidade	98
4.3.1. O exercício da cidadania pela valorização da identidade	102
4.3.2. Memória coletiva e memória individual, instrumentos de libertação	106
V - Cidade, cultura e turismo: para além do entretenimento	113
5.1. Turismo, interpretações e conceitos	113
5.1.1. Entre cenários urbanos, o lazer	118
5.1.2. O uso dos lugares e sua apropriação pelo turismo	122
5.2. A importância social da cultura e o turismo	127
5.2.1. A cultura como direito da cidadania	130
5.3. Globalização e emancipação social pela cultura	132
VI - Brasília, a cidade em questão	138
6.1. Entre o real e o utópico	140
6.1.1. Ideologia e miticismo	143

6.2. A cidade e suas controvérsias	152
6.3. Do espaço inventado ao espaço apropriado	157
VII - Consumindo carnes, livros, música, poesia...	164
7.1. A arte como vocação	168
7.1.1. Noites culturais	170
7.2. O espetáculo na rua	174
7.3. Da presença política e humana no mundo	177
VIII - Considerações finais: Que prática é essa?	182
8.1. A utopia praticada	185
8.2. A cultura que motiva o turismo	192
8.3. Do sujeito da ação	195
8.4. A força simbólica de uma ação e o sujeito social	198
8.5. O patrimônio como uma questão de valor	202
Referências	207

Introdução

É por ação que os homens se definem.

Caio Prado Júnior¹

Este trabalho parte do pressuposto de que os debates contemporâneos, tanto no Brasil como no mundo, sobre bens culturais imateriais e intangíveis moldam-se em conformidade com as novas dimensões que esses bens assumem na compreensão das visões de mundo e de seu valor identitário e como fato cultural. Deste modo, importa ressaltar que a fruição dos bens culturais imateriais revela satisfação diante da possibilidade de celebrar e incorporar novas práticas e novos saberes à nossa cultura, podendo, portanto, serem consumidos e constituírem-se de grande relevância para o turismo. Assim, faz-se necessário delinear a ideia de que fatos culturais intangíveis têm valor identitário e, por isso, são passíveis de ser patrimonializados, e, então, ser vistos e apreciados.

Ademais, a apreensão de bens culturais imateriais como expressões simbólicas enquanto sistema de práticas tradicionais (ou não) reconhecidas e transmitidas de geração em geração conjuga memórias e sentimentos de pertencimento de indivíduos e grupos, caracterizando identidades coletivas. Originalmente, marcado pelos bens de “pedra e cal”, o conceito de patrimônio amplia-se e alcança os bens intangíveis, que circulam livremente, representados por manifestações culturais coletivas ou por expressões ou performances artísticas individuais. O interesse para o desenvolvimento de um estudo sobre o assunto impõe, assim, um melhor entendimento sobre os conceitos que envolvem o patrimônio cultural imaterial.

Como o nosso trabalho aqui destina-se a investigar se as ações culturais de um açougueiro da cidade² de Brasília (DF), subvertendo paradigmas, como veremos no

¹ Anais da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 1ª. Sessão da 1ª. Legislatura, 1947, v.IX, p.760.

² Utilizarei o termo cidade em letras minúsculas quando falo de cidades em geral, e em letra maiúscula quando em substituição ao nome Brasília.

primeiro capítulo, são apropriadas por moradores como um patrimônio cultural, a reflexão a respeito de definições essenciais sobre cultura, patrimônio e imaterialidade servirão para pavimentar o estudo, conforme uma análise crítica em torno da questão da apropriação de um fazer cultural, individual, tornando-o patrimônio cultural de uma cidade.

A história do Açougue Cultural T-Bone começa em 1994, quando Luiz Amorim, então funcionário do Açougue Triângulo, consegue, com economias e empréstimo bancário, comprar o estabelecimento e fazer dele um local de cultura, além de vender carnes, é claro! Até então, a vida de Amorim era marcada por muitos sacrifícios, mas também por muitos desafios. De infância pobre, aos sete anos, recém-chegado a Brasília, em 1973, vindo com a mãe e cinco irmãos de Salvador (BA), já trabalhava, sem saber ler, como vendedor de picolés, engraxate e lavador de carros. Aos doze anos, começou a trabalhar no açougue, que ele nem desconfiava um dia seria seu, depois de quinze anos. Tampouco que faria o sucesso que fez, instalando livros junto com carnes.

É este cidadão, alfabetizado aos 16 anos e que somente leu seu primeiro livro aos 18, o responsável por dar um sentido novo a lugares da vida cotidiana e, nesse espaço público, exortar a presença da memória, da identidade, da cidadania e do patrimônio cultural. Uma história a ser investigada, sim, sob a perspectiva de um saber-fazer³ cultural de um cidadão, que, com sua dupla ocupação, sintetizou em si

³ Utilizarei este termo no sentido que lhe dá o educador Paulo Freire, para quem o saber (conhecimento), o saber-fazer (habilidades), o saber-pensar, o pensar certo são essenciais para a transformação social do ser humano. Seu amor humanista baseava-se principalmente na esperança e na sua crença nos homens e nas mulheres e na certeza da transformação do mundo a partir dos oprimidos e injustiçados pela superação da contradição antagônica opressor-oprimido. Em seu belo texto “A História como determinação, o futuro como um dado inexorável *versus* a História como possibilidade, o futuro problematizado”, ele ressaltou, com a convicção que sempre lhe foi peculiar, a possibilidade de homens e mulheres construir sua identidade cultural verdadeira. Disse ele: “Estar no mundo, para nós, mulheres e homens, significa estar com ele e com os outros, agindo, falando, pensando, refletindo, meditando, buscando, *inteligindo*, comunicando o *inteligido*, sonhando e referindo-se sempre a um amanhã, comparando, valorando, decidindo, transgredindo princípios, encarnando-os, rompendo, optando, crendo ou fechados às crenças. O que não é possível é estar no mundo, com o mundo e com os outros, indiferentes a uma certa compreensão de por que fazemos o que fazemos, de a favor de que e de quem fazemos. O que não é possível é estar no mundo, com o mundo e com os outros, sem estar tocados por uma certa compreensão de nossa própria presença no mundo. Vale dizer, sem uma certa inteligência da História e de nosso papel nela” (FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 125).

Mas também utilizando os ensinamentos do pensador Antonio Gramsci, para quem todo homem “desenvolve uma atividade intelectual qualquer [...], participa de uma concepção do mundo, possui

a vida privada e a vida pública, com a esperança e a crença na transformação do mundo por intermédio da cultura.

O fazer cultural do açougueiro Luiz Amorim desmonta o senso comum e reinterpreta a realidade, ao criar um sentido novo para o seu açougue e revolucionar a interpretação que se dá às ações patrimoniais existentes. Fazer cultura em um açougue? Misturar livros e carnes? Instalar estantes de livros em paradas de ônibus para quem quiser pegar emprestado, sem qualquer burocracia, sem sequer se identificar e devolver quando quiser? Pois foi isso mesmo que ele fez, quando iniciou o seu próprio negócio e resolveu colocar uma estante com livros dentro do açougue para quem quisesse pegar emprestado, subvertendo paradigmas e sem fórmulas prontas, o que nos faz lembrar Edgar Morin, para quem a vida é prosa e poesia: a prosa é a parte das obrigações, o que nos aborrece e que temos de fazer para o nosso sustento, necessárias à existência; na poesia estão a alegria, o amor, a estética, o gozo, a participação “e, no fundo, é a vida” (2008, p. 59). Parece que Luiz Amorim soube conjugar a prosa e a poesia no mesmo tempo verbal, mesclando os dois e trazendo para o seu viver a poética da vida

Nada melhor, portanto, do que começar esta dissertação apoderando-nos dessa forma inusitada de subverter paradigmas, desse saber-fazer e das possibilidades interpretativas que ele nos oferece, como a de poder ser um patrimônio cultural da cidade que lhe abriga. Porém, nosso objetivo não é promover uma análise meramente formal da “obra” de Luiz Amorim, mas estudar o fenômeno enquanto um patrimônio cultural eventualmente adquirido por espectadores, não sob as “lentes” dos órgãos oficiais, mas como o público o percebe e, ainda, se moradores/espectadores dos eventos do Açougue T-Bone conseguem entender e decifrar que a partir desse tipo de ação prática pode surgir um sentido libertário, com força para orientar novas práticas, contrapondo-se, assim, às formas de produção cultural dominantes e como essa propositura pode reconstruir novas formas de

uma linha consciente de conduta moral, *contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo*, isto é para suscitar novas maneiras de pensar” (GRAMSCI, 2010, p. 53).

hospitalidade a uma cidade como Brasília, marcada pela monumentalidade, aos olhos do turista⁴.

Para tal, coloca-se, além de um trabalho de pesquisa e de reflexão teórica, a força de nossa própria convicção a respeito de nossas responsabilidades diante da tarefa de pesquisar e a implicação que essa narrativa terá, pois será testemunho de uma prática com valor para a história, alcançando o objetivo principal deste estudo que é o de analisar se as ações do Açougue Cultural T-Bone são apropriadas como patrimônio cultural da cidade de Brasília pelo público conhecedor e apreciador dos eventos do açougue.

A fundamentação crítica que esta pesquisa pretende buscar no âmbito teórico está no seu caráter introdutório em torno da questão da apropriação de um fazer cultural, individual, ressignificando-o como patrimônio cultural de uma cidade. Uma vez que nossa ênfase vai incidir sobre as formas de produção social e cultural e suas implicações no pensamento crítico da reflexão sobre o sentido das transformações do existente, não teremos aqui nenhuma preocupação cronológica. A nossa intenção será trazer à discussão, sob um esforço de reflexão teórica e conceitual, uma nova perspectiva sobre como compreender que o ser humano em sua relação com a natureza constrói, destrói, reconstrói e transforma a realidade; trata-se da compreensão do homem como ser social pensante, ético, político e cultural. Obviamente, distinguindo as circunstâncias que moldam o ser humano, primeiro, como produto do processo evolucionário da natureza, da qual faz parte; e segundo, como pertencente, desde o nascimento, de uma certa sociedade com suas estruturas de poder, organização política, econômica, cultural.

Para tanto, estabeleceremos diálogo com diversos autores das mais diferentes áreas do conhecimento, como antropologia, história, sociologia, turismo, entre

⁴ Conforme Castrogiovanni, o termo turista tem a sua origem na Grã-Bretanha, onde o início do seu emprego ocorre a partir do final do século 18, para designar uma pessoa que realiza uma viagem por motivos culturais ou de lazer. A atividade que os turistas exercem passa a ser denominada turismo, sendo que o primeiro registro da palavra data do ano de 1811 e tem a sua origem na mesma ilha (CASTROGIOVANNI, Antonio Carlos. Existe uma geografia do turismo?. In GASTAL, Susana (Org.). *Turismo: Investigação e Crítica. Op.cit.*, p. 60).

Mas em sua atual configuração, trago a reflexão de Costa sobre o fenômeno turismo, que, segundo ele, é “entendido como constituinte de múltiplas relações nas quais se imbricam homens, produtos, coisas e símbolos que se destacam diante de nossos olhos e que ainda guardam seu espírito: o que se consubstancia na ‘concreticidade’ do fenômeno” (COSTA, Everaldo B. *A concretude do fenômeno turismo e as cidades-patrimônio-mercadoria*. Rio de Janeiro: Livre Expressão Editora, 2010, p. 14).

outras, tendo em vista o tema ser interdisciplinar⁵. Optamos também por essa abordagem interdisciplinar para melhor apreensão do objeto em sua totalidade e por reconhecer as contribuições que outras áreas, com destaque para a teoria crítica (dialética), fornecem para a compreensão da sociedade. Mas, para além desse fenômeno em si, recorreremos a alguns autores críticos que procuraram descortinar os fundamentos estruturais e sistêmicos da sociedade, como Hannah Arendt, Marilena Chauí, Paulo Freire, Milton Santos, Gyorgy Lukács, David Harvey, Maurice Halbwachs, István Mészáros, Adolfo Sánches Vásques, Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Terry Eagleton, Karl Marx e Engels, entre outros.

Neste sentido, e para a compreensão da abordagem pretendida, é que buscaremos analisar a dimensão social da interpretação de patrimônio enquanto riqueza de um povo e herança para futuras gerações, o que inclui uma compreensão concreta sobre o patrimônio cultural mais próxima dos interesses da população do lugar, ou seja, dar maior importância ao protagonismo social e cultural de indivíduos que queiram transformar a realidade de seu entorno, e levar em consideração o modo como eles a percebem e a assimilam. Para tanto, dialogaremos com autores como Pedro Paulo Funari, Sandra Pelegrini, Sandra Pesavento, Suzana Gastal, Marutschka Moesh, Françoise Choay, Aldo Paviani, entre outros.

Pensar também os sentidos da cultura e da cultura popular para uma reflexão sobre o valor e a abrangência das definições de patrimônio no campo do saber torna-se relevante na compreensão dessa ação do açougueiro Luiz Amorim, pois a definição de patrimônio “passou a ser pautada pelos referenciais culturais dos povos, pela percepção dos bens culturais nas dimensões testemunhais do cotidiano e das realizações intangíveis” (PELLEGRINI e FUNARI, 2009, p.32).

O modo e a inquietude com que Luiz Amorim conduz suas ideias e projetos é para nós de largo alcance para atingirmos nosso objetivo. Assim é que procuraremos examinar como e de que maneira um fazer criativo individual pode, em sua

⁵ Segundo Pedro Demo, interdisciplinaridade alude à necessidade epistemológica e ontológica de fazermos as disciplinas comunicarem-se e integrarem-se, não apenas conviverem em harmonia, mas cada qual em seu canto, sem abandonarem inconsequentemente o esforço especializado (DEMO, Pedro. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Editora Atlas, 2011, 8ª. reimpr., p. 73).

singularidade, tornar-se um bem coletivo e ser reconhecido como patrimônio cultural, numa perspectiva de sentimento de pertencimento de grupos sociais, que desejam se apropriar de algo que lhes identifique. Isto é, o reconhecimento como patrimônio de algo na contramão daquilo que os órgãos oficiais querem determinar como de fato sendo patrimônio.

Também investigar como a Cidade vê os eventos e iniciativas do açougueiro Luiz Amorim como parte de sua história e como os percebem, de acordo com o que hoje se estabelece como patrimônio cultural, ou seja, agregado de novos conceitos e discussões, como, por exemplo, a pluralidade cultural, entre outros. E, ainda, se essas formas de manifestação cultural são capazes de atrair olhares turísticos, pois, antes restrito ao excepcional, patrimônio, hoje, expressa também a riquíssima diversidade incrustada em vidas cotidianas. Pode, assim, ser assimilado como produto cultural de importância e valor social, cultural e histórico e, por isso, relevante para ser visto e apreciado.

Porém, para essa construção teórica, temos de reafirmar o que disse Demo em *Metodologia do conhecimento científico* (2011). Para ele, todo fenômeno, por ser dinâmico sobretudo de modo complexo e não linear, não se deixa aprisionar totalmente em definição – “pois esta é, no fundo, também artifício do discurso, a começar pelo fato de que o mais dizível nem sempre é o mais real” (DEMO, 2011, p. 14). Isso porque nosso objeto de estudo, embora bastante interessante, não se ajusta no padrão corrente das categorias formais do conhecimento – um açougue que vende carne, empresta livro, organiza saraus, debates e shows!

Assim, esta pesquisa pretende investigar algumas questões sobre o que acontece quando alguém toma para si a ação de um fazer cultural, sem pretensões mercadológicas, em que a história individual e a coletiva mesclam-se com a imaginação e se constituem como uma “construção” de um interagir no mundo. Temos a pretensão de lançar luz e avançar na relação e conceituação de termos como patrimônio cultural, cultura, memória, identidade, cidadania, práxis, alienação, ideologia, hegemonia e turismo e suas representações sociais e culturais, que poderão nos servir para absorver um outro olhar de moradores sobre o fazer cultural na cidade de Brasília.

Neste contexto, ciente de que devemos pensar e pesquisar criticamente a realidade social, política e historicamente e que, portanto, na pesquisa a ser realizada está implicado o olhar, as experiências de vida e as opções político-ideológicas do pesquisador, é que nos orientamos por uma visão histórico-dialética. É o que nos servirá – como veremos no capítulo dois, acerca do método – para estabelecer as condições de conhecimento objetivo do fato estudado e como interpretá-las. Assim, a construção do objeto a ser investigado e do método que lhe será adequado servirão para conciliar a objetividade com a subjetividade do pesquisador em questão, na análise do objeto.

Ao trazer os elementos teóricos, necessários à interpretação desse saber-fazer do açougueiro Luiz Amorim, é importante realçar as questões problematizadoras que se inserem neste trabalho. Ou seja, questões que se intrincam e que delineam essa prática social e seu reflexo na relação da objetividade e da subjetividade na mudança sociocultural que se estabelece a partir de uma intencionalidade, que se transformou num processo de trocas múltiplas. Portanto, é importante verificar, primeiro, o que é simbólico e se essa prática cultural é valorizada pelos moradores; e, em segundo, entender a relação dos eventos ali realizados e a significância desse espaço com a dinâmica de usos da cidade.

Assim, colocamos em pauta: Como mensurar a dimensão da prática do açougueiro Luiz Amorim como turismo cultural e como possibilitador do turismo cidadão? De que modo o conceito de patrimônio pode ser apropriado para um açougue dito cultural? Práticas culturais tomadas isoladamente, como a transformação de um açougue em local de cultura, podem ser consideradas uma contra-hegemonia? Essas formas de manifestação cultural, como os eventos do Açougue T-Bone, são capazes de atrair olhares turísticos? Qual o significado simbólico desse sentido novo dado por um açougueiro a lugares da vida cotidiana e, nesse espaço público, exortar a presença da memória, da identidade, da cidadania e da cultura?

Esses pontos permeiam todo o trabalho, mas no terceiro capítulo procuraremos introduzir temas, que, conectados, servirão à interpretação e reflexão em torno da problemática abordada por esta dissertação. Neste capítulo estarão sendo analisadas categorias importantes e fundamentais da articulação dialética, entre as

quais hegemonia, cultura, alienação e a práxis como tentativa de enfrentar a complexidade de um tema tão instigante.

No quarto capítulo, trazemos algumas concepções do que vem a ser patrimônio cultural e seus significados ao longo do tempo e o entendimento sobre patrimônio imaterial e/ou intangível, como elementos importantes para fundamentar nosso propósito de análise das atividades do Açougue Cultural T-Bone enquanto patrimônio cultural da cidade de Brasília.

Não queremos aqui tergiversar e nem ter a pretensão de atribuir juízo sobre que tipo de bem pode ser patrimonializado, visto que há uma variedade de interpretações de como tratar um fato cultural em sua dimensão intangível, acentuada pelos processos de produção de cultura, os fazeres, os saberes e os modos de os transmitir. O sentido de patrimônio aqui priorizado é aquele que hoje se aproxima cada vez mais, como nos orienta Pellegrini e Funari, das ações cotidianas em sua imensa e riquíssima heterogeneidade, “com características próprias e únicas, em cada canto do planeta, digno, portanto, de preservação como vivência diferenciada da humanidade” (PELLEGRINI e FUNARI, 2008, p. 30).

Sob esse viés é que vamos analisar e construir teoricamente o patrimônio como um imperativo da cultura, abordando as questões de construção histórica, de diversidade, de intangibilidade e sociabilidade, que remetem ao espaço da cidade como cenário, no caso Brasília, e suas diversas associações com a produção cultural, como a que realiza Luiz Amorim, e com o turismo – pois, supõe-se, que onde há cultura há turismo. A ideia que queremos apresentar é a de trazer ao debate a dimensão social e cultural do turismo em sua estreita relação com a cidade e com a cidadania.

A abordagem ao conceito de turismo se dará a partir da perspectiva de que moradores, para além de suas rotinas, também praticam turismo em sua própria cidade, na perspectiva do chamado turismo cidadão, ou seja, da cidadania aliada ao turismo. De acordo com Moesch, turista cidadão é aquele morador da localidade “que vivencia práticas sociais, no seu tempo rotineiro, dentro de sua cidade, de forma não rotineira”. É também aquele que resgata a cultura de sua cidade, ao descobrir no espaço cotidiano “outras culturas, outras formas étnicas e outras

oportunidades de lazer e entretenimento” (In GASTAL e MOESCH, 2007, p. 65). No entendimento de Moesch, quando o morador se encontra na situação de turista cidadão, ele aprende a utilizar os espaços culturais históricos e outros com uma percepção diferenciada do seu cotidiano.

Daí que este estudo tem a pretensão de apurar se moradores que se deslocam de um lugar a outro para apreciar espetáculos são capazes de acolher essas práticas outras, que não as que celebram a classe dominante, mas as que atribuem à realidade e ao espaço significações novas. Interessa-nos, particularmente, o papel da cultura nas relações humanas em contraposição à ideologia capitalista e uma de suas vertentes mais cruéis, a chamada indústria cultural. Tal trajeto será desenvolvido no quinto capítulo desta dissertação, ao trazer para o debate questões como a cidade, a cultura e o turismo para além do entretenimento.

Para melhor abordagem e análise do nosso objeto de pesquisa, dedicaremos um capítulo à cidade que abriga esse saber-fazer. Brasília, lugar-símbolo mais representativo do País, sempre narrada como uma saga heroica, também nos traz a possibilidade de observar, em seus vastos horizontes, práticas culturais e a plena fruição de seus espaços públicos, como o faz Luiz Amorim. A Brasília, testemunha dessas práticas, é a que vamos analisar no sexto capítulo.

Ademais, para a construção do estudo para o qual nos propomos e em que pretendemos a compreensão de patrimônio cultural unido sobre outra visão de mundo na contramão da lógica capitalista da indústria e do mercado cultural – fazer cultura em um açougue – interessa-nos, primeiro, se examinarmos o modo como o Estado opera no Brasil com a cultura, podemos dizer que ela não é nada democrática; segundo, porque práticas culturais como essa instituem um campo de símbolos e signos, de valores e comportamentos diferenciados, que lhe dão caráter socializante; terceiro, compreender que o resultado de obra cultural como essa se oferece aos outros sujeitos no sentido de uma perspectiva transformadora da sociedade, como veremos no capítulo sete, em que expomos esse *saber-fazer* como uma categoria fundamental para esta análise.

Assim é que a ocasião nos apresenta como oportuna para a rediscussão do lugar e do sentido da cultura, em sua condição de instrumento do desenvolvimento humano

e que busca modificar o mundo, pois “não haveria cultura nem história sem inovação, sem criatividade, sem curiosidade, sem liberdade sendo exercida ou sem liberdade pela qual, sendo negada, se luta”, conforme ensina o mestre Paulo Freire (2000, p. 30).

Nessa direção, por conta do meu envolvimento pessoal, como espectadora dos eventos e apreciadora desse saber-fazer de Luiz Amorim, e também como militante de movimentos sociais, crente na emancipação humana a partir das lutas por transformações sociais e pelo direito à democracia, é que a convivência nos eventos do Açougue T-Bone me permitiu olhar, observar e sentir a necessidade de tomar como objeto de estudo essa prática cultural, com a intenção de verificar o que é aparente e o que ainda não está posto ou verbalizado nessa rica experiência de que nos faz cúmplice o açougueiro Amorim e que aponta caminhos rumo a um outro mundo possível, analisando a sua prática no capítulo oito que finaliza esta dissertação.

I - Subvertendo paradigmas: o ponto de partida

Como e por que devemos de chegar à finalidade de nossas aspirações?

Rosa Luxemburgo, *Reforma ou Revolução*, p. 24

Aquele que ouve ou lê uma história sobre outro alguém também faz um trajeto, que percorre cada letra, cada vírgula, cada pausa, cada pensamento do personagem que nos é apresentado. A liberdade do leitor/pesquisador para construir esse itinerário permite criar um caminho que leva a uma certa intimidade com a história pesquisada e o seu personagem principal. Foi assim que a história e o itinerário de Luiz Amorim, profissão açougueiro e dono do Açougue Cultural T-Bone em Brasília⁶, já aclamados na imprensa nacional e internacional, despertaram em mim a curiosidade e a intenção de estudar/contar o inusitado movimento cultural iniciado por ele. E, como disse Hannah Arendt em seu livro *Homens em tempos sombrios* (2003), que “o mundo está cheio de histórias, de acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam ser contados e a razão pela qual geralmente permanecem não contados é [...] a falta de imaginação” (ARENDR, 2003, p. 88), é que tenho aqui o desafio de narrar uma vida exemplarmente criativa e de refletir sobre a possibilidade de um outro mundo possível e dos caminhos que possam apontar nessa direção.

1.1. Razão e afetividade: caminhos condutores da pesquisa

A escolha do tema de pesquisa em questão – a incorporação de um fazer individual como patrimônio cultural de uma cidade – foi baseada nas minhas próprias lembranças e experiências, não como mera espectadora desse esforço individual do açougueiro Luiz Amorim, que ganhou, ao longo dos anos, contorno histórico de grande importância na biografia da Capital do País, mas como parte dele. Compartilhei o mesmo cenário com outros participantes, com a percepção

⁶ O Açougue Cultural T-Bone fica na rua comercial 312/313, na Asa Norte de Brasília (Distrito Federal), e desde o ano de 1994 realiza projetos culturais em seu estabelecimento, com acesso gratuito a todos que queiram assistir aos eventos programados por ele e pegar livros também gratuitamente nas estantes da Biblioteca instalada no açougue e nas paradas de ônibus.

fragmentada, misturada com considerações e sensações de outra natureza, que não a de pesquisar, mas a da fruição, para o prazer dos sentidos. Encontro-me agora na condição de pesquisadora à procura de escrever, ou melhor, uma tentativa de descrever essas novas significâncias apropriadas por Luiz Amorim, instada a percorrer um tempo e sondar essa história. O historiador Eric Hobsbawm aponta que quando escrevemos sobre nosso próprio tempo, a vivência pessoal deste tempo molda inevitavelmente a forma como o vemos, e “até mesmo o modo como determinamos a evidência à qual todos nós devemos apelar e nos submeter, independentemente de nossos pontos de vista”⁷.

A construção de um olhar sobre o percurso de alguém que, por meio de intervenções, possibilitou revelar lugares como portadores de uma estética da vida, implica pensar o que faz “o acontecer” na vida da cidade e seus personagens, que, para além da sua cotidianidade, estão sempre a inventar diferentes formas de promoção da cultura e do conhecimento; a criar formas de sobrevivência, luta e resistência, absorvendo o que disse o professor Milton Santos, em sua obra *O espaço do cidadão* (2007), sobre as cidades e seu “grande papel na criação dos fermentos que conduzem a ampliar o grau de consciência. Por isso, são um espaço de revelação” (SANTOS, 2007, p. 83-84).

Portanto, tomar como objeto de estudo essa prática cultural do açougueiro Luiz Amorim nos leva a tentar entender se essa ação é apropriada por moradores como patrimônio cultural a partir de sua significação simbólica dotada de sentido para uma coletividade, considerando que a cidade é lugar de apropriação, onde agem forças sociais diferenciadas no constructo das significações e dos bens simbólicos, revelando patrimônios que consistiram apenas das possibilidades de transformação da realidade, tornando-se uma referência para ser compartilhada com moradores e com o turista.

⁷ HOBBSAWM, Eric. O presente como história: escrever a história de seu próprio tempo. Tradução: Heloisa Buarque de Holanda. In *Revista Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, nº. 43, novembro de 1995. p. 105. <http://pt.scribd.com/doc/50557020/Hobsbawm-Eric-J-O-presente-como-historia> Consulta 14/06/2012.

Na história da Capital da República e, muito possivelmente, em nenhuma outra cidade do Brasil, se tinha notícia de fato parecido – um açougue cultural. Por isso, esse saber-fazer, que pode ser interpretado como patrimônio cultural, se reveste de importância para sua análise, por entendermos que patrimônio não é só constituído por fatos materiais e oficiais “dignos” de serem lembrados e muito menos por edificações “propostas para a eternidade”. É muito mais. Abrange tudo aquilo que permita compreender o homem e a sua cultura, aponta para modos de vida, práticas e relações sociais. Ao caracterizar o patrimônio como espaço de relações humanas, pode-se considerá-lo também suporte da memória social coletiva, pois, como bem expressou Halbwachs em seu livro *A memória coletiva* (2011), o homem se caracteriza essencialmente por seu grau de interação no tecido das relações sociais. Ele aponta que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós” (2011, p. 30).

Assim, entendendo que, diferentemente da memória individual, a memória coletiva resulta de interações sociais e de processos comunicacionais, ela tem a importante função de contribuir para o sentimento de pertencimento dos grupos sociais à cidade. É por isso que nossas inserções na profundidade desse fenômeno se darão não apenas na experiência vivenciada da pesquisadora, mas na reflexão de diversos sujeitos sociais, nos quais buscaremos os testemunhos nos quadros de referência que configurarão esta pesquisa, confirmando ou negando as nossas primeiras impressões.

Ao refletir sobre essas questões e sobre o que hoje se estabelece como patrimônio cultural, ou seja, agregado de novos conceitos e discussões, como o de cidadania, melhoria de qualidade de vida, direito ao passado, à memória, à pluralidade cultural, entre outros, é que queremos fazer um percurso de forma a compreender como um açougue possibilitou novos olhares e novas percepções sobre o fazer cultural, provocando questionamentos tais como, se a população, convocada de várias maneiras, consegue entender e decifrar que a partir de ações, como a do açougueiro Luiz Amorim, podem surgir um sentido libertário, com força para orientar novas práticas, contrapondo-se, assim, às formas de produção cultural dominantes.

Interessa observar que práticas culturais, como a transformação de um açougue em local de cultura, são produzidas, de uma certa forma, na expectativa de uma contra-hegemonia por parte daqueles que resistem à cultura dominante, “mesmo que essa resistência se manifeste sem uma deliberação prévia, podendo, em seguida, ser organizada de maneira sistemática”⁸.

Em face disto, é que não podemos deixar de considerar que também o campo da cultura, com seu lugar destacado na atualidade, não escapa das tensões e impactos provocados pelo poder hegemônico do capitalismo e dos seus efeitos de dominação e controle, que se fazem sentir nas práticas de um mercado, que tudo transforma em mercadoria, consumo e consumidores e que procura, cada vez mais, impor limites à autonomia e emancipação da sociedade e ao papel exercido pelo Estado. Antonio Albino Rubim, um pensador da cultura e da sociedade, observa, em consonância com o pensamento de Pierre Bourdieu, que um campo social é sempre um campo de forças, “onde existem elementos de agregação e complementariedade, mas também de disputa e conflito: hegemônias e contra-hegemonias, enfim”⁹. Para ele, é a partir desse momento e movimento, que a cultura passa a ser percebida como esfera social determinada, e, portanto, a ser estudada em sua singularidade.

1.2. No caminho das palavras

Para além das questões que estão no foco desta pesquisa, interessa perceber o campo social em que o fenômeno se instala e a mudança que ele opera. Impõe a nós tentar entendê-lo nas suas razões de ser. Assim, novas perguntas se inserem na perspectiva da ação transformadora: Que significa esse fazer cultural para o público frequentador/espectador? Essa ação em si demonstra uma inoperância do

⁸ No pensamento gramsciano, a hegemonia ocorre precisamente no terreno político e cultural e se expressa, conforme explica Chauí, “por um conjunto articulado de práticas, ideias, significações e valores que se conformam uns aos outros e constituem o sentido global da realidade para todos os membros de uma sociedade. É o que Gramsci designa como *visão de mundo*. [...], por ser um processo sujeito a desafios e pressões (porque não é um sistema formal fechado, absolutamente homogêneo e articulado), propicia o surgimento de uma contra-hegemonia – *outra visão de mundo*” (Chauí, Marilena. *Cidadania cultural: O direito à cultura*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2006, p.22-23).

⁹ RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais entre o possível e o impossível. In Blog do Curso de Políticas Culturais do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC-UFBA). <http://politicasculturais.files.wordpress.com/2009/03/politicas-culturais-entre-o-possivel-e-o-impossivel.pdf>. Consulta em 22/06/2012.

Estado em fazer/oferecer cultura de forma democrática? Qual o valor concreto que os frequentadores/espectadores atribuem ao lugar/à rua onde ocorrem os eventos do Açougue Cultural T-Bone? É possível perceber tensão entre moradores da vizinhança e essa visão subversiva que atravessa todo o fazer de Luiz Amorim? É possível compreender que o resultado cultural dessa obra possa ser dado à imaginação, à sensibilidade, à percepção como um direito? Evento como esse do Açougue T-Bone, se considerado um bem cultural, pode-se constituir em importante elemento de atração turística?

Sabe-se que uma das mais importantes lições para o pesquisador é que a história se faz com perguntas. E mais, toda pergunta tem sua motivação. E se se quer realmente entender algo, deve-se responder à pergunta. Mas como o sentido da pergunta só se determina pela sua motivação, é que nos dispomos, aqui, a interrogar sobre o lugar do Açougue Cultural T-Bone na história da Capital do País, fazendo parte de um modo instigante de se pensar a cultura. Para tanto, temos de valorizar o que a Cidade conquistou em termos de patrimônio cultural – o que acreditamos seja o caso do Açougue Cultural T-Bone –, porque poderá ser transferido de uma geração para outra. Para isso, a presença da memória é fundamental para a preservação de uma identidade construída a partir da consolidação desse patrimônio, pois, segundo Nora, “a necessidade da memória é uma necessidade da história”¹⁰.

Por isso, também a importância de conhecer e refletir a história da capital do País como Patrimônio Cultural da Humanidade nos seus contextos e como resultado da ação de seus moradores, repleta de lembranças a serem contadas e recontadas na tessitura do tempo, numa referência à materialidade das cidades como “fenômeno que se revela pela percepção de emoções e sentimentos dados pelo *viver urbano* e também pela expressão de utopias, de esperanças, de desejos e medos, individuais e coletivos, que esse habitar, em proximidade, propicia”¹¹.

¹⁰ NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. PUC/SP, nº 10, dez./1993, p. 14. www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf. acesso em 13/09/2011.

¹¹ PESAVENTO, Sandra. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias In *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 27, nº. 53, jun. 2007, p. 14. <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v27n53/a02v5327.pdf>. acesso em 13/09/2011.

Na história de Brasília realmente muita coisa aconteceu desde seu surgimento e muito sobre ela já se escreveu, monumentos foram erguidos, muitas histórias contadas, mas na vastidão de seus espaços ainda há muitos fatos e histórias não contadas, ou que valem a pena serem recontadas, pois “em todas as sociedades, os indivíduos detêm uma grande quantidade de informações no seu patrimônio genético, na sua memória de longo prazo e, temporariamente, na memória ativa”¹².

E na percepção de que Brasília foi sendo construída de acordo com uma visão mitológica enquanto símbolo da utopia de uma nova sociedade brasileira¹³, pode-se imaginar que dessas experiências e ideias, como a do Açougue Cultural T-Bone, surja um sentido libertário, com força para orientar novas práticas sociais, políticas e culturais das quais possa nascer uma outra sociedade – um modo instigante de pensar nossa cultura. É instigante porque nos incita a pensar questões mais gerais do nosso tempo e porque possibilita perceber que o imaginário idealizador da Cidade na configuração de uma alternativa de vida urbana democrática e participativa, que encontrou seu limite nas condições da sociedade capitalista, injusta e desigual, pode ainda fruir uma outra utopia a partir de experiências como essa: simplesmente oferecer cultura.

¹² GOODY apud LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora Unicamp, 2008, 3ª. reimpressão, p. 421.

¹³ Segundo a professora Mariza Veloso, “a história da utopia é antiga e remonta ao tempo de Platão e de sua *República*, que aspira a um ideal de Estado baseado na justiça. A república seria organizada pelos filósofos a partir do conhecimento e sua intensa luminosidade. Depois de Platão, encontra-se na idade média o clássico *A cidade de Deus*, de Santo Agostinho. No século 16, aparece *A cidade do sol*, de Campanella, e, em 1516, a *Utopia*, de Thomas More [...]. A palavra utopia é derivada do latim *topoi*, que significa lugar. Mas utopia é o não lugar, ou lugar algum. Na visão de More, utopia remete a um mundo ainda não existente, onde haveria abundância, harmonia, vida sadia e justa para todos. [...]. Desde o Renascimento, de modo geral, as propostas enfatizavam o governo dos bens comuns, a liberdade dos indivíduos frente à arbitrariedade dos governos. As virtudes dos cidadãos seriam um antídoto contra as injustiças do governo. Um longo caminho foi percorrido e inúmeras sociedades alternativas foram propostas, incluindo-se aquelas formuladas no início do século 19 por pensadores ligados ao socialismo utópico como Robert Owen, Charles Fourier e Henry de Saint-Simon. (In “A utopia como devir”. Artigo publicado na revista *Humanidades*, nº. 56, dezembro de 2009, pp.82-94, Editora UnB).

II - Acerca do método: estratégias e possibilidades

Não é necessário dizer que a teoria não pode alcançar o povo somente por livros, nem tampouco se voltando simplesmente, mesmo com a melhor das intenções, a uma multidão aleatória de indivíduos.

István Mészáros, *A educação para além do capital*, p.17.

Tendo em vista o objetivo da presente pesquisa de analisar se as ações do Açougue Cultural T-Bone são apropriadas como um patrimônio cultural da cidade de Brasília por conhecedores e espectadores de seus eventos e poder ser, assim, oferecido ao olhar do turista que visita a Capital do País e que se interessa por suas peculiaridades, ou do turista cidadão, aquele morador que resgata a cultura de sua cidade, utilizaremos aqui a metodologia qualitativa de nível descritivo explicativo, por considerarmos ser esta a mais adequada para compreender como um açougue pode ser capaz de possibilitar novas percepções sobre o conceito de patrimônio cultural.

A metodologia qualitativa é o percurso ideal para compreender o significado e a intencionalidade desse fazer cultural do açougueiro Luiz Amorim, pois de acordo com Teresa Haguete, em seu livro *Metodologias qualitativas na sociologia* (1992), a abordagem qualitativa enfatiza as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e de sua razão de ser (1992, p. 63).

Por sua vez, Maria Marly Oliveira, em *Como fazer pesquisa qualitativa* (2008), considera que a pesquisa qualitativa permite um processo de reflexão e de análise da realidade por meio da utilização de métodos e técnicas para a compreensão detalhada do objeto de estudo em seu contexto histórico e/ou segundo sua estruturação. Esse processo implica estudos, segundo a literatura pertinente ao tema; observações; aplicação de questionários; entrevistas e análise de dados, que devem ser apresentados de forma descritiva (2008, p. 37),.

E, para nós, a dificuldade de abordar um tema que, embora bastante noticiado na mídia, praticamente não foi alvo de publicações acadêmicas, agrega-se à exigência

do questionamento constante, alimentado sempre pela dúvida, posto que para reconstruir conhecimento, temos de ter elaboração própria e cuidado para não reproduzir o já conhecido, pois “cientista é quem duvida do que vê, se diz, aparece, e, ao mesmo tempo, não acredita poder afirmar algo com certeza absoluta” (DEMO, 2011, p. 25).

A possibilidade de discorrer sobre a produção cultural do açougueiro Luiz Amorim se constitui num desafio que promete surpreendente, pois eivado de um universo privilegiado de significados, que podem traduzir sensações, expectativas, desejos, sonhos, utopias, razões e sentimento. Essas questões me vieram como referenciais ao pensar em me dedicar a esse tema de pesquisa, pois, também como espectadora, carrego em mim essa variedade de referências. Para o qual, entendo que a pesquisa qualitativa pode facilitar, porque a opção por essa abordagem “deve ter como principal fundamento a crença de que existe uma relação direta entre o mundo real, objetivo, concreto e o sujeito, portanto uma conexão entre a realidade cósmica e o homem, entre a objetividade e a subjetividade” (OLIVEIRA, 2008, p. 60). É como sabiamente nos ensina Paulo Freire:

O mundo não é. O mundo está sendo. Como subjetividade curiosa, inteligente, interferidora na objetividade com que dialeticamente me relaciono, meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre, mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrências. Não sou apenas objeto da *história*, mas seu sujeito igualmente. No mundo da história, da cultura, da política, *constato* não para me *adaptar*, mas para *mudar* (FREIRE, 2000, p. 79) (grifos do autor).

Por isso, a importância de compreender que toda ciência está integrada a uma lógica histórica, e todo indivíduo é um ser histórico. Essa é uma verdade para a qual devemos nos atentar, levando-se em conta que para a análise de um fato, devemos considerar o método em que é possível verificar a realidade social em que está inserido o nosso objeto de estudo. Ou seja, é de acordo com os procedimentos metodológicos elegidos que poderemos comprovar e discutir os resultados de nossa pesquisa, o que nos conduzirá a uma reflexão teórica mais rica.

Essa determinação é que nos leva a entender o que era para Marx o método. Segundo ele, “o método é a explicitação do desdobramento do objeto em dois níveis: em primeiro lugar, no que diz respeito às suas articulações interiores e próprias; em segundo, a partir da forma pela qual o pensamento capta e desenvolve

esse mesmo movimento no âmbito interno das determinações do objeto, até traduzi-las em conceitos no interior de um discurso metódico”¹⁴.

É possível identificar no método histórico dialético uma oportunidade de entender certas práticas com a transformação do real e também para a compreensão do homem na natureza e na história, bem como de suas condições de existência como ser social, político e cultural. É o modo de pensarmos as contradições da realidade e de a compreendermos como essencialmente contraditória e em permanente transformação. No diagnóstico de Giacoia Junior, o método dialético, “não é outra coisa do que a reconstituição metódica, no plano do pensamento categorial, da gênese concreta da realidade”¹⁵.

De acordo com Pedro Demo, todas as pesquisas são ideológicas, pois implicam posicionamento explícito por trás de conceitos e números. Para ele, a dialética poderia representar metodologia preferencial, “porque tem sido mais capaz de conviver com as revoluções científicas, e [...] ainda é a que mais favorece o questionamento crítico e criativo e a que mais se aproxima da discutibilidade do conhecimento científico” (DEMO, 2011, p. 98). Trata-se, de acordo com Karel Kosik, do pensamento crítico que se propõe a compreender a “coisa em si” e sistematicamente se pergunta como é possível chegar à compreensão da realidade (KOSIK, 2011, p. 20).

Operando por teses, antíteses e sínteses, a dialética, como maneira de pensar, elaborada em função da necessidade de reconhecermos a constante emergência do novo na realidade humana, reconhece a inesgotabilidade do movimento do real.

De fato, um novo conhecimento leva também à sua complexidade, e a cada conhecimento novo pode surgir novo conhecimento, e, assim, sucessivamente. É a possibilidade de superação constante. A questão, assim, é aspirar à compreensão, por exemplo, de uma das categorias mais fundamentais no processo de produção dialético do conhecimento – a totalidade. É pela noção de totalidade que é possível

¹⁴ In RANIERE, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria do devir*, de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 148.

¹⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. In prefácio do livro *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria do devir*, de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 8.

compreender o processo pelo qual os homens, em sua atividade de produção e reprodução, constroem novas possibilidades para sua existência social. Gyorgy Lukács a define assim:

A categoria de totalidade significa [...], de um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva correlações concretas, conjuntos, unidades, ligados entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas (LUKÁCS, 1979, p. 240).

Podemos afirmar, então, que ao analisarmos nosso objeto de pesquisa, vamos sempre descobrir novas relações que são determinantes para se conhecer o todo. E, no nosso contexto, para falarmos da construção desse novo olhar sobre o que pode fazer um açougue, além de vender carnes, temos de ter a preocupação teórica que se destina a observar as circunstâncias de recepção e produção de sentido, na qual devem estar presentes as condições objetivas e subjetivas no interior dos processos históricos.

Temos, pois, como tarefa investigar e construir teoricamente o significado de algumas categorias que compõem o método interpretativo histórico dialético, que vão nos remeter a um contexto de presença ativa na história, ou melhor, de alguém fazendo história, ou, melhor ainda, sujeito da e na história. Para tanto, o método dialético é o que nos fornece os fundamentos necessários para um estudo da realidade em seu movimento, “analisando as partes em constante relação com a totalidade... e uma visão holística e sistemática da realidade em estudo” (OLIVEIRA, 2008, p. 53).

No pensamento marxiano, o método tem determinação dupla e inseparável: a investigação (ou a pesquisa) e a exposição (ou a apresentação). Pressupõe que o objeto só pode ser exposto depois de ser investigado e analisado criticamente em suas determinações essenciais. Nele, considera-se a atividade concreta dos seres humanos, atividade em seu conjunto, em seu movimento histórico, sem isolar as partes e busca-se perceber as relações internas dos fenômenos na conexão entre seus elementos. Na perspectiva do método dialético, segundo narra Kosik, em sua obra *A dialética do concreto* (2011), considera-se o específico, o singular, o particular, a totalidade. Nele, busca-se perceber as relações internas dos fenômenos na conexão entre seus elementos. Em suas palavras: “é o movimento do todo para a

parte e da parte para o todo, do fenômeno para a essência e da essência para o fenômeno, da totalidade para a contradição, da contradição para a totalidade, do objeto para o sujeito, do sujeito para o objeto” (KOSIK, 2011, p. 37).

Da mesma forma, para Cheptulin, a definição da natureza das categorias do método dialético, de seu lugar e de seu papel no desenvolvimento do conhecimento, está diretamente ligada à resolução do problema da correlação entre o particular e o geral na realidade objetiva e na consciência (CHEPTULIN, 2004, p. 5). Por isto, o desafio maior da dialética não é a crítica, mas o de construir alternativas, na teoria e na prática.

Netto ensina que, no pensamento marxiano, o conhecimento teórico é o *conhecimento do objeto – de sua estrutura e dinâmica – tal como ele é em si mesmo*, na sua existência real e efetiva, independente dos desejos do pesquisador. E a *teoria é a reprodução ideal do movimento real do objeto pelo sujeito que pesquisa* (grifos do autor). Ou seja, é pela teoria que o sujeito reproduz em seu pensamento a estrutura e a dinâmica do objeto que pesquisa. Complementando, Netto vai ainda dizer que esta reprodução (que constitui propriamente o conhecimento teórico) será tanto mais correta e verdadeira quanto mais fiel o sujeito for ao objeto. E o objetivo do pesquisador é, partindo da aparência fenomênica, apreender a essência (a estrutura e a dinâmica) do objeto para depois reproduzi-la, no plano ideal (do pensamento), e interpretá-la (NETTO, 2011, p.20-21).

Essa é a razão para a qual teremos de iluminar alguns conceitos que nos levarão a apreender o sentido real das transformações. Sabemos que não serão de todo suficientes para explicar toda a questão de pensar criticamente a realidade social, cultural, política e histórica em que se insere uma ação individual com capacidade de intervir no cotidiano de uma cidade. Assim é que se torna essencial conhecer algumas categorias internas do fenômeno – no nosso caso, as que se articulam em torno desse saber-fazer do açougueiro Amorim e seus resultados. Mas o que são categorias? Recorremos a Netto, que, mais uma vez, conforme Marx, vai dizer:

as categorias “exprimem [...] formas de modo de ser, determinações de existência, frequentemente aspectos isolados de [uma] sociedade determinada” – ou seja: elas são objetivas, reais (pertencem à ordem do ser – são categorias *ontológicas*); mediante procedimentos intelectivos (basicamente, mediante a abstração), o pesquisador as reproduz

teoricamente (e, assim, também pertencem à ordem do pensamento – são categorias *reflexivas*). Por isso mesmo, tanto real quanto teoricamente, as categorias são *históricas* e *transitórias* (ibidem, p. 46) (grifos do autor).

Assim, para a reprodução ideal (a teoria) do nosso objeto, precisamos da apreensão intelectual de uma riqueza categorial e a compreensão de suas relações. A categorização é necessária, pois ao agrupar elementos comuns ao tema da pesquisa ela nos levará a um desenvolvimento coerente do nosso processo de análise.

Relativamente à categorização deste estudo, definimos as nossas categorias, atendendo àquilo que se impôs a nós na tentativa de entender o saber-fazer do açougueiro Luiz Amorim na ou nas suas razões de ser, que, em conjunto com a experiência e observância da pesquisadora nos eventos suscitou a inquietação-suporte do nosso trabalho. Face a isto, definimos que, como nossa pesquisa é relativa ao saber-ser, ao saber e ao saber-fazer cultural, teremos como categorias analíticas *a priori* a cultura, a ideologia, a hegemonia, a práxis, a alienação, que nos servirão para explicitar o processo de formação do indivíduo, sujeito com presença na história e com capacidade de fazer história, considerando que, na visão marxiana sobre a realidade humana, o indivíduo concreto é uma síntese das relações sociais. Não há dicotomia entre indivíduo e sociedade, entre sujeito e objeto, singular e universal.

E para nos ajudar a compreender a essência do nosso objeto de estudo, com base sobretudo na cultura e na história, e ainda na perspectiva do materialismo histórico dialético – sob o qual, para que possamos nos inserir no mundo social, temos de mediar nossos desejos e projetos por intermédio de atividades e práticas que possam materializá-los e objetivá-los –, é que elegemos como categorias instrumentais *a posteriori* o patrimônio, a memória, a cidade, o saber-fazer, a cidadania e o turismo.

Acreditamos, assim, que explorar esse fazer cultural poderá nos dar o privilégio de uma visão abrangente de diferentes temas presentes na história desse fenômeno e da própria Capital do País. Não haveria, portanto, melhor opção do que nos acercar da história e das possibilidades interpretativas que esse saber-fazer do açougueiro Luiz Amorim nos oferece. Seguramente, o que se impõe é tentar entender o mover-

se no mundo, implicando escolhas e decisões que levam os sujeitos, com liberdade, a intervirem na vida da cidade como seres transformadores. Como diria ainda Paulo Freire: “É por isso que não apenas temos história, mas fazemos a história, que, igualmente nos faz e que nos torna, portanto, históricos” (FREIRE, 2000, p. 40).

Não há, aqui, portanto, qualquer pretensão de “neutralidade” por parte do pesquisador, pois a relação sujeito/objeto no processo do conhecimento teórico “é uma relação em que o sujeito está implicado no objeto” (NETTO, 2011, p. 23). Ademais, não se pode pensar em objetividade sem subjetividade. Não existe uma sem a outra na análise da realidade ou na ação sobre ela no processo de transformação. Somente nessa relação dialética subjetividade-objetividade é que se dá a práxis autêntica.

2.1. A atualidade do materialismo histórico dialético

Como sabido, Hegel dizia que o trabalho é a mola que impulsiona o desenvolvimento humano; é no trabalho que o homem se produz a si mesmo. É com o trabalho que o ser humano pode contrapor-se como sujeito ao mundo dos objetos naturais. É nessa acepção que Karl Marx concorda inteiramente com Hegel. Mas Marx volta o conceito da dialética, que em Hegel estava centrado na Ideia Absoluta ou Espírito Absoluto, para a sociedade, as lutas de classes vinculadas a uma determinada organização social, surgindo, assim a chamada dialética materialista ou materialismo dialético. Marx era um crítico contumaz da prevalência dada por Hegel à razão em detrimento da materialidade histórica. Hegel via na história uma posição finalística, que não dependia da decisão do sujeito, mas da razão propriamente dita.

Marx dizia que a dialética de Hegel estava de cabeça para baixo por conta do seu idealismo e propôs invertê-la. Eliminou o Espírito como essência, pois, para ele, a origem da realidade social não reside nas ideias, mas na ação concreta (material) dos homens, portanto, no trabalho. Daí a famosa noção de que não são as ideias que determinam o ser, mas o ser social que as determinam.

Ranieri afirma que “a contribuição metodológica marxiana serviu para mostrar que o argumento central da contribuição de Hegel estava intimamente vinculado ao lugar

da atividade humana no processo histórico de constituição objetiva e subjetiva dos seres humanos e dos produtos de seu trabalho” (RANIERI, 2011, p.12).

É a partir da observação do mundo que Marx desenvolve o método dialético para explicar as mudanças importantes na história da humanidade, mostrando suas contradições, que dão continuidade ao processo histórico, com base em uma concepção materialista da história. Segundo seu conceito de materialismo histórico, todas as coisas nas sociedades podem ser explicadas a partir do desenvolvimento dos diversos modos de produção, das técnicas produtivas ou, de modo geral, da modificação da própria sociedade. Entretanto, não há primazia absoluta do material sobre o espiritual, pois a realidade é influenciada e transformada dialeticamente pelo próprio conjunto de ideias que surgem como reflexo das condições materiais. O materialismo está ligado, portanto, ao método dialético e ao princípio do processo histórico de produção das condições materiais pelos homens enquanto seres sociais.

Ao adotarmos nesta pesquisa categorias relativas ao método materialista histórico dialético e com o propósito de ressignificá-las, perante o desafio de captar a complexidade desse saber-fazer de Luiz Amorim, teremos a preocupação de buscar autores que se dedicaram ao estudo das categorias da dialética marxista. Lukács, por exemplo, em sua obra *Ontologia do ser social: Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* (1979), procurou reexaminar passo a passo as categorias fundamentais do pensamento de Marx. Conforme este autor, em seu livro *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo* (1999),

Marx elaborou principalmente – e esta eu considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos *Manuscritos parisienses*, Marx diz que só há uma única ciência, isto é, a história, e até acrescenta: “Um ser não objetivo é um não-ser”. Ou seja, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. Aqui, a ontologia se distingue da velha filosofia. A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior do qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. Um ser não objetivo é um não-ser. E, dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria (LUKÁCS, 1999, p. 145-146).

Sabemos que uma realidade social, objetiva, não existe por acaso. Ela é produto da ação dos homens e não se transforma por acaso. Para tanto, existe uma heterogeneidade entre o nexos final e o nexos causal, bem como a necessária dependência do primeiro para com o segundo, conforme explica Nicolas Tertulian, no posfácio da obra *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (2010), de Lukács. Analisando o pensamento de Lukács, Tertulian afirma que, para o filósofo,

a posição teleológica [fins últimos] não pode realizar-se a não ser utilizando as cadeias causais, uma vez que a causalidade necessariamente preexiste à atividade finalística: as cadeias causais, na imanência da realidade, são infinitas, enquanto a consciência “ponente”, a consciência que põe um fim, se move sempre dentro de horizontes delimitados. Na tensão dialética entre teleologia e causalidade, entre as representações da consciência que fixa os seus objetivos e a realidade indelimitável das cadeias causais, Lukács vê o *principium movens* do ato do trabalho¹⁶.

Por isso que, ao estudarmos um fenômeno, temos de primeiro trabalhar os conceitos que estão “ao redor” do nosso objeto de estudo e que dependem de uma série de combinações para que esse objeto nos apareça como algo a ser decifrado. Para tanto, temos que ir do mais complexo (ainda abstrato) ao mais simples e voltar do mais simples ao mais complexo (já concreto), revestido de um conteúdo bem determinado. O concreto, portanto, é o resultado da investigação. Segundo Marx, “o concreto é concreto porque é a síntese de várias determinações diferentes, é unidade na diversidade”¹⁷. A dialética não pensa o todo negando as partes, nem pensa as partes abstraídas do todo, pois para Marx, o conhecimento não é um ato e sim um processo, iluminado pela análise histórica, constituindo, assim, o que entendemos por conhecimento. É como analisa Kosik, quando ele afirma que o conhecimento não é contemplação. “A contemplação do mundo se baseia nos resultados da práxis humana. O homem só conhece a realidade na medida em que ele *cria a realidade* humana e se comporta antes de tudo como ser prático” (KOSIK, 2011, p. 28) (grifos do autor).

E para que o processo de conhecimento se dê de forma efetiva, é preciso que a teoria seja aprofundada; o que exige uma compreensão, no nosso caso aqui, da

¹⁶ TERTULIAN, Nicolas. In Posfácio do livro *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de G. LUKÁCS. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 394.

¹⁷ MARX apud KONDER, Leandro. *O que é dialética*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, 17ª. edição, p. 45.

dialética e de suas categorias. É o que vai nos permitir problematizar, delimitar problemas e estabelecer o caminho lógico das respostas. Segundo Jesus Raniere, categorias atuam como elementos que a cada momento interagem entre si:

na tentativa de apresentar hierarquias lógicas como resultado de transposições ontológicas do ser social no mundo e de como as esferas reflexiva e de atuação histórica (indivíduo, consciência e sociedade), incorporadas pelas categorias *singularidade*, *particularidade* e *universalidade*, são aquelas que perfazem o todo, na medida em que nada da produção desse mundo no qual atuam pode ser separado de seu próprio vir-a-ser (RANIERE, 2011, p. 13).

Assim, o método dialético se mostra potencialmente efetivo para o questionamento central que nos motivou a pesquisar o Açougue Cultural T-Bone, pois entendemos que, no desempenho de sua atividade, Luiz Amorim praticou escolhas que modificaram não apenas a realidade em torno de si, mas também a ele próprio. Uma práxis revolucionária, porque mecanismo de transformação social.

E como a cidade desempenha um papel central na configuração da capacidade criadora de seus habitantes, nela se materializam momentos históricos, modelos culturais e a possibilidade de conflitos e conjugações que se montam e desmontam como um grande laboratório do labor do homem. Então, ao analisar a essência do fenômeno em estudo, as relações entre passado, presente e futuro também ganham contornos nessa configuração. Porém, seremos coerentes com a ideia benjaminiana de que o tempo não é espacializado e percebido quantitativamente, mas com a percepção qualitativa desse tempo.

Na concepção histórica de Walter Benjamin, o historicismo é bastante criticado, já que o tempo é concebido como linear e espacialmente dividido, pois “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’”. Para Benjamin, a perspectiva histórica é o materialismo histórico, que é oposto ao historicismo. A história a ser contada deve levar em conta a importância do historiador na reconstrução do fenômeno estudado. Como o materialismo histórico, sob o ponto de vista de Benjamin, não celebra os documentos da cultura ditos oficiais – a cultura dominante dos “vencedores” –, o historiador deve “escovar a história a contrapelo”, com atenção para as vozes do passado (BENJAMIN, 1994, pp. 224, 225).

São óbvias, portanto, a percepção de que devem estar presentes em qualquer pesquisa a memória e a arte da narrativa, em que o passado lança luzes sobre o presente. Isso sugere a necessidade de reflexão e debate sobre de que forma o fazer de um sujeito pode ser narrado como uma realidade histórica, movimentada pela luta dos contrários, o que supõe ser uma possibilidade de produção de uma contra-hegemonia no campo cultural.

Assim, é que indagamos se a atividade cultural do Açougue Cultural T-Bone pode ser considerada um processo, por meio do qual é possível contrapor àquela forma em que a cultura é usada para manter as relações de dominação, e ser transgressora a ponto de avançar e se inscrever na tarefa desafiadora de uma contra-hegemonia, e, além disso, possibilitar, como lugar culturalmente significativo, o seu reconhecimento como um rico patrimônio e, assim, ressignificando-o e apropriando-o para o turismo cultural e cidadão.

2.2. Testemunhos da prática interventiva de Luiz Amorim

Para este estudo, decidimos coletar opiniões de pessoas espectadoras dos eventos programados por Luiz Amorim e usuários das paradas culturais por meio de entrevistas centradas, que, segundo Michel Thiollent, é a entrevista na qual, dentro de hipóteses e certos temas, o entrevistador deixa o entrevistado descrever livremente a sua experiência pessoal a respeito do assunto investigado¹⁸. No entanto, o foco das narrativas se dará na percepção que os entrevistados têm sobre esse fazer cultural do açougueiro Amorim e se há referências identitárias que possibilitem uma análise sobre o sentimento de pertencimento a um evento e de ser usuário dos livros ofertados, cujo valor social, cultural e histórico pode adquirir importância no contexto social, cultural, econômico e político da Cidade e região a ponto de poder ser configurado como patrimônio cultural intangível.

Como já dito anteriormente, não teremos preocupação cronológica nesta pesquisa, mas abordaremos nossa análise dentro do corte cronológico que se dá entre os anos de 1994 (data em que o açougueiro iniciou suas atividades como militante

¹⁸ THIOLLENT, Michel, apud HAGUETE, Teresa M. F. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, 3ª. edição, p. 89.

cultural) e o ano de 2013, data da realização desta pesquisa. Este espaço temporal se justifica ante a proposta básica apresentada, não com a preocupação do tempo cronológico datado, mas com base na necessidade da análise da trajetória e da assimilação desse fazer cultural, extraindo os pontos fortes e historicamente relevantes dessa trajetória. Mas o que está posto aqui é a perspectiva de lançar luz sobre a contribuição de um cidadão à transformação do real por intermédio de uma prática cultural, que, como sabemos, já fez seguidores Brasil afora. Nosso interesse aqui será dar importância à categoria do saber-fazer, abordada neste trabalho como uma das categorias que explicitam a ação mediada pela concepção histórico-social da individualidade humana, que resume as possibilidades existentes objetiva e socialmente no indivíduo, em que não há presença neutra, mas a possibilidade de decidir, de escolher, de valorar...

Intencionada a pensar o saber-fazer a partir da prática cultural de Luiz Amorim, a nossa reflexão estará atenta às peculiaridades da cidade de Brasília, levando em conta sua história urbanística e um olhar sobre seus fazeres culturais, porém nos limitaremos aos espaços eleitos por ele para sua intervenção, interferidora na objetividade da cidade. Ou seja, a quadra SQN 312, onde ocorrem os eventos, e os pontos de ônibus, onde estão instaladas as Paradas Culturais. Assim, trazemos a provocação para o extraordinário das ruas, pois, de um lugar de passagem, elas podem ser o lugar para agregar pessoas, onde a vida social pode acontecer e fruir atividades partilhadas.

Na seleção de fontes documentais, optamos por analisar notícias do caderno cultural do principal veículo de comunicação de Brasília, o jornal *Correio Braziliense*. Nos valeremos da análise do discurso, em que buscaremos perceber visões diferenciadas dos diversos sujeitos abrangidos nesse universo de agregação de valor cultural, quais sejam, moradores vizinhos ao estabelecimento, artistas participantes, espectadores dos eventos.

2.2.1. A presença do discurso

A escolha pela análise do discurso (AD), de que nos valeremos aqui, se deu por essa corrente de estudo levar em consideração a linguagem, com seus diferentes usos e apropriações, em sua relação com a história, com a sociedade. Para a AD, é

importante que sejam considerados os sujeitos, suas inscrições na história e as condições de produção da linguagem. A análise se dá, então, nas relações estabelecidas entre a língua e os sujeitos que a empregam e as situações em que se desenvolvem o dizer. Ou seja, analisar o discurso é também perceber as relações históricas e as práticas presentes nos discursos.

Segundo Foucault, não há nada por trás das cortinas, nem sob o chão que pisamos. Com isso, ele quis dizer que ao analisar os discursos, temos de antes de tudo recusar as explicações unívocas, as fáceis interpretações e igualmente a busca insistente do sentido último ou do sentido oculto das coisas. Para ele, é preciso ficar ou pelo menos tentar ficar no nível de existência das palavras, das coisas ditas. Isso quer dizer que, ao procedermos a análise do discurso, não é preciso procurarmos signos e significantes, carregados de “reais” intenções, conteúdos e representações nas palavras, como se ali houvesse uma verdade escondida. Em *A arqueologia do saber* (2012), Foucault vai afirmar que os “discursos”, tais como podemos ouvi-los, tais como podemos lê-los sob a forma de texto, não são, como se poderia esperar, um puro e simples entrecruzamento de coisas e de palavras:

gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência [...] que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. [...] revela, afinal de contas, uma tarefa que consiste em não mais tratar os discursos como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente, os discursos são feitos de signos, mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 2012, p. 59-60).

Foucault deu muita importância ao sujeito. Para ele, é preciso compreender o sujeito, não como algo dado, algo que estivesse desde sempre aí, mas como algo produzido por diferentes tipos de saberes, por relações de poder e por relações que cada um estabelece consigo mesmo. Em sua reflexão, tudo está imerso em relações de poder e saber, que se implicam mutuamente. De acordo com ele,

As posições do sujeito se definem igualmente pela situação que lhe é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos: ele é sujeito que questiona, segundo uma certa grade de interrogações explícitas ou não, e que ouve, segundo um certo programa de informação; é sujeito que observa, segundo um quadro de traços característicos, e que anota, segundo um tipo descritivo... (ibidem, p. 63).

Como se pode ver, para este autor, o discurso ultrapassa a simples referência a “coisas”. O discurso existe para além das palavras, mas estabelecido por regras, que ele vai chamar de “regras de formação”. De acordo com Helena Brandão, em seu livro *Introdução à análise do discurso* (2012), Foucault concebe os discursos como uma dispersão, como sendo formados por elementos que não estão ligados por nenhum princípio de unidade. Para Foucault, cabe à análise do discurso descrever essa dispersão, buscando o estabelecimento de regras capazes de reger a formação dos discursos. Segundo Brandão, tais regras possibilitariam a determinação dos elementos que compõem o discurso, a saber:

os objetos que aparecem coexistem e se transformam num “espaço comum” discursivo; os diferentes *tipos de enunciação* que podem permear o discurso; os *conceitos* em suas formas de aparecimento e transformação em um campo discursivo, relacionados em um sistema comum; os *temas e teorias*, isto é, os sistemas de relações entre diversas estratégias capazes de dar conta de uma formação discursiva, permitindo ou excluindo certos temas ou teorias (BRANDÃO, 2012, p. 32). (grifos da autora)

Brandão aborda também a contribuição de Mikhail Bakhtin, para quem a língua é um fato social, cuja existência se funda nas necessidades da comunicação. Para este autor, a fala é muito importante porque fruto da manifestação individual de cada falante, ou seja, o que for dito merece ser ouvido. Segundo ela, Bakhtin atribui um lugar privilegiado à enunciação enquanto realidade da linguagem. Ele diz que “a matéria linguística é apenas uma parte do enunciado: existe também uma outra parte, não verbal, que corresponde ao contexto da enunciação”¹⁹.

Bakhtin serviu-se de uma intrincada rede dialógica (conhecido hoje como dialogismo) que, para ele, é o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso. De acordo com Bakhtin, o discurso não é individual, porque é construído entre pelo menos dois interlocutores, que, por sua vez, são seres sociais; e também porque ele (o discurso) se constrói como um diálogo entre discursos. O enunciado para ele é produto de uma enunciação ou de um contexto histórico, social, cultural etc. Ou seja, o discurso vem da língua ou do contexto.

Em sua análise sobre as contribuições de Bakhtin às teorias do texto e do discurso, Diana de Barros observa, sobre o caráter ideológico dos discursos, em concordância

¹⁹ BAKHTIN, M. apud BRANDÃO, Helena. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Editora Unicamp, 2012, 3ª. edição, p. 8.

com aquele autor, que “se nos discursos falam vozes diversas, que mostram a compreensão que cada classe ou segmento de classe tem do mundo, em um dado momento histórico, os discursos são, por definição, ideológicos, marcados por definições sociais”²⁰.

Nessa mesma perspectiva, Brandão vai também dizer que é necessário que a linguística traga para o interior mesmo do seu sistema um enfoque que articule o linguístico e o social, buscando as relações que vinculam a linguagem à ideologia. Assim, “sistema de significação da realidade, a linguagem é um distanciamento entre a coisa representada e o signo que a representa. E é nessa distância, no interstício entre a coisa e a sua representação sónica, que reside o ideológico” (BRANDÃO, 2012, p. 9). Segundo ela, para Bakhtin, a palavra é o signo ideológico por excelência, pois produto da interação social, ela se caracteriza pela plurivalência. Por isso, “é o lugar privilegiado para a manifestação da ideologia; retrata as diferentes formas de significar a realidade, segundo vozes e pontos de vista daqueles que a empregam. Dialógica por natureza, a palavra se transforma em arena de luta de vozes, que, situadas em diferentes posições, querem ser ouvidas por outras vozes” (Ibidem, p. 9).

Recorreremos ainda à revisão bibliográfica, que nos dará a compreensão crítica necessária para o desenvolvimento desta pesquisa e para interpretar a realidade empírica que nos será apresentada.

²⁰ BARROS, Diana Luz Pessoa de. Contribuições de Bakhtin às teorias do texto e do discurso. In FARACO, Carlos Alberto, TEZZA, Cristovão e CASTRO, Gilberto de. *Diálogos com Bakhtin*. Edição comemorativa dos 100 anos de Mikhail Bakhtin. Curitiba: Editora da UFPR, 2001, 3ª. edição, p. 34.

III - Decifrando realidades e conceitos

O homem na rua moderna, lançado nesse turbilhão, se vê remetido aos seus próprios recursos – frequentemente recursos que ignorava possuir – e forçado a explorá-los de maneira desesperada, a fim de sobreviver. Para atravessar o caos, ele precisa estar em sintonia, precisa adaptar-se aos movimentos do caos, precisa aprender não apenas a pôr-se a salvo dele, mas a estar sempre um passo adiante.

Marshall Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p.154

Para Adolfo Sánches Vásquez, a práxis – ele a chama de filosofia da práxis – “ocupa o lugar central da filosofia que se concebe a si mesma, não só como interpretação do mundo, mas também como elemento do processo de sua transformação. Tal filosofia não é outra senão o marxismo” (VÁSQUEZ, 2001, p. 30). Segundo esse autor, tudo o que a história mostra é produto da atividade prática dos homens, já que os homens não só desenvolvem as forças produtivas, como também formam parte delas. No seu entender, “a práxis produtiva é tão humana como a práxis social, não só no sentido de que o homem é o seu objeto – na práxis social – como também no sentido de que é sempre o sujeito de toda práxis; portanto, nada acontece na história que não contenha necessariamente sua intervenção” (Ibidem, p. 341).

E para reforçar essa compreensão do homem na natureza e na história e de suas condições de existência como ser social pensante, político e cultural – ou seja, do homem histórico: teórico e prático – teremos aqui, ainda, de nos reportar a outras categorias que nos brindarão à reflexão sobre o processo de transformação do real. Assim, será possível perceber os processos e interações que formam um fenômeno, principalmente na área cultural – de acordo com nosso objeto de estudo –, visto que a cultura está sempre em transformação e se redefinindo de acordo com a ação dos homens. Então é que nos apresenta a essência do fenômeno estudado e a necessidade de a fundamentar em todos os aspectos e ligações necessários em sua interdependência e sua correlação. Para o filósofo Alexandre Cheptulin, a resolução dessa tarefa leva à reprodução, na consciência, da essência do fenômeno estudado.

Segundo ele, essa essência representa precisamente “o conjunto de todos os aspectos e ligações necessários e internos (leis), próprios do objeto, tomados em sua interdependência natural” (CHEPTULIN, 2004, p. 276).

Em sua análise, o fenômeno representa a manifestação desses aspectos e ligações, na superfície, mediante uma grande quantidade de desvios contingentes. Ou seja, a essência é o conjunto das ligações e aspectos internos, e o fenômeno é a manifestação exterior da essência. Nas palavras de Cheptulin: “a essência representa o interior, ao mesmo tempo, como constituinte da natureza da coisa, inseparável dela, como espacialmente interior, encontrando-se no interior da coisa e não em sua superfície” (Ibidem, p. 277).

Assim é que neste capítulo nos propomos a ampliar a compreensão de alguns conceitos que se constituirão em ferramentas de análise. As categorias cultura, práxis, alienação, hegemonia e ideologia irão orientar o nosso estudo a respeito desse saber-fazer do açougueiro Luiz Amorim. Início, então, trazendo o conceito de cultura desde a origem do seu significado e os debates em torno do tema a fim de relacioná-lo com o nosso objeto de estudo.

3.1. Sobre cultura

O termo cultura, vindo do verbo latino *colere* tem uma série de significados, como cultivar, habitar, tomar conta, criar, honrar com veneração e preservar e relaciona-se com o cuidado dos homens com a natureza e os animais (agricultura). O seu significado “honrar com veneração” desenvolveu-se do latim *cultus* até chegar a *cult* (culto). Em seu primeiro sentido, cultura e natureza não se opõem. Então, cultura era, desde o século 16, o aprimoramento da natureza humana, daí que se estende também ao cuidado com as crianças (puericultura) e sua educação e formação, assim, elas se tornariam membros virtuosos da sociedade, aperfeiçoando suas qualidades naturais (caráter, índole).

E como *culta* era a pessoa moralmente virtuosa, às crianças eram fornecidas aulas de música, dança, oratória, poesia, entre outras atividades, porque entendia-se que um ser humano só alcança sua verdadeira humanidade pelo cultivo de seu corpo e de seu espírito. A cultura vai, então, se redefinindo pela ação dos homens, acentuando-se, cada vez mais, a divisão social das classes. Cultos eram os

senhores; e incultos, os escravos, os servos e os homens pobres (considerados bárbaros).

Reforçando essa análise, Hannah Arendt vai dizer que a palavra cultura indicava uma atitude de carinhoso cuidado e se colocava em aguda oposição a todo esforço de sujeitar a natureza à dominação do homem, podendo designar ainda o culto aos deuses e cuidado com aquilo que lhes pertence. Segundo a autora, cultura significava também o cultivo do espírito para a verdade e a beleza, inseparáveis da natureza. Ainda hoje, de acordo com Arendt, ao falarmos de cultura no sentido de tornar a natureza um lugar habitável para as pessoas e cultura no sentido de cuidar dos monumentos do passado determinam o conteúdo e o significado que temos em mente [sobre o termo] (ARENDR, 2002, p. 265-6).

Mas como nenhum termo é imutável e aistórico, o vocábulo cultura, a partir do século 18, assim como tantos outros, passa por transformação conceitual. Assim, do entendimento inicial de cuidado com o crescimento natural, o termo passa a incluir o processo de desenvolvimento humano. Tem início a separação e, posteriormente, a oposição entre natureza e cultura, baseado no pensamento kantiano de que há entre o homem e a natureza uma diferença essencial. Chauí ajuda-nos a retomar esse entendimento: a natureza opera mecanicamente de acordo com leis necessárias de causa e efeito, mas o homem é dotado de liberdade e razão, agindo por escolha, de acordo com valores e fins. E mais: a natureza é o reino da necessidade causal; a humanidade ou cultura é o reino da finalidade livre, das escolhas voluntárias e racionais, dos valores, da finalidade e da liberdade. Assim, como substantivo independente, “o termo cultura passa a ser importante como processo abstrato ou o produto de tal processo, a partir de um desenvolvimento intelectual independente espiritual e estético” (CHAUÍ, 2006, p. 107).

Em sua análise quanto à relação e à distinção entre natureza e cultura, Chauí avalia a importância de Hegel e de Marx. Apesar do idealismo de um e o materialismo de outro, ela aponta um traço em comum entre eles. Ambos enfatizam a cultura como história (relação dos humanos com o tempo e no tempo). Tanto em Hegel quanto em Marx, a emergência da cultura se dá com o surgimento do trabalho. Explica Chauí: “Pelo trabalho, os homens não transformam simplesmente a natureza, mas a humanizam, pois um produto do trabalho exprime a subjetividade do produtor, que

nega a naturalidade do objeto ao imprimir-lhe sua vontade, seu desejo e seus fins” (Ibidem, p. 109). Isso significa dizer que a humanização ou subjetivação da natureza pelo trabalho indica que a cultura é uma negação da natureza enquanto *mera* natureza – a cultura desnaturaliza a natureza.

Chauí observa ainda que, de acordo com o pensamento marxiano, a oposição entre natureza e cultura tende a desfazer-se, sobretudo a partir do modo de produção capitalista no qual tudo (coisas e humanos) é reduzido à condição de mercadoria e é sob o reino da mercadoria que a natureza é fonte inesgotável de matérias-primas para a ação econômica como efeito da apropriação e da exploração humana da natureza (Ibidem, p. 110).

Segundo Zygmunt Bauman, a ideia de cultura passa a ser cunhada para distinguir as realizações humanas dos fatos “duros” da natureza. “Cultura” significava aquilo que os seres humanos podem fazer; “natureza” aquilo a que devem obedecer. Cultura é, agora, o saldo da formação (desde a puericultura) dos seres humanos, de seu trabalho e de sua sociabilidade. Passa a ser “sinônimo de *civilização*, pois carrega em si as obras e ações dos homens, o aprimoramento e o aperfeiçoamento da humanidade (*vita civile*)” (BAUMAN, 2012, p. 12).

Recuperamos aqui os estudos de Raymond Williams e Nestor Canclini, que procuraram compreender a cultura, hoje vista como um termo polissêmico, sem, entretanto, perder de vista sua referência social e histórica e seu potencial de instrumento de conhecimento e de intervenção na realidade. No livro *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade* (2007), o escritor e crítico literário Raymond Williams busca desvendar o sistema de significados da sociedade moderna, ao evidenciar o modo como as palavras foram historicamente construídas, preocupando em mostrar as contradições que os termos carregam, verdadeiros conflitos sociais, e como a primazia de um sentido sobre outro é resultado da prevalência de uma ideologia em relação a outra. Uma fonte importante para as definições das categorias de que nos serviremos nesta pesquisa.

Williams procura mostrar que a cultura é uma categoria-chave que conecta tanto a análise literária quanto a investigação social. Cultura, de acordo com ele, é uma das duas ou três palavras mais complicadas da língua inglesa, principalmente porque

passou a ser usada para referir-se a conceitos importantes em diversas disciplinas distintas e em diversos pensamentos incompatíveis. Williams chama a atenção para as mudanças de uso da palavra cultura, de onde observamos que, a partir do entendimento do termo como sinônimo de *civilização*, de tornar-se *civilizado* ou *cultivado*, ele recupera a mudança introduzida por Herder, em sua obra inacabada *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (Sobre a filosofia da história para a educação da humanidade)*, escrita entre 1784 a 1791, que aborda a indeterminação do termo para afirmar que sua aplicação é enganosa. Williams conta que Herder “atacava o pressuposto das histórias universais de que civilização ou cultura – o autodesenvolvimento histórico da humanidade – fosse o que hoje chamaríamos de processo unilinear e conduziria ao ponto alto e dominante da cultura europeia do século 18” (WILLIAMS, 2007, p. 119).

Ainda de acordo com Williams, Herder introduziu uma mudança decisiva de uso do termo e argumentava que era necessário falar de “culturas” no plural: culturas específicas e variáveis de diferentes nações e períodos, mas também culturas específicas e variáveis dos grupos sociais e econômicos no interior de uma nação. Esse sentido de cultura, como conta Williams, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, de um período, um grupo ou da humanidade em geral, ganhou espaço como alternativa ao seu sentido anterior “civilização”, enfatizando, agora, as culturas nacionais e tradicionais, além de incluir o conceito de cultura popular (Ibidem, p. 120).

Williams aponta ainda para a necessidade de reconhecer cultura como o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente artística. Como diz ele, “com frequência, esse parece ser hoje o sentido mais difundido”. Ainda em sua análise, ele observa que “é particularmente interessante que, na arqueologia e na *antropologia cultural*, a referência a **cultura** ou a **uma cultura** aponte primordialmente a produção *material*, enquanto na história e nos *estudos culturais* a referência indique fundamentalmente os sistemas de *significação* ou *simbólicos*” (Ib., p. 121) (grifos do autor). Ele também acreditava que cultura é uma rede vivida de práticas e relações que constituem a vida cotidiana, na qual o indivíduo está em primeiro lugar.

É nessa segunda colocação que incluímos o saber-fazer de Luiz Amorim com a sua prática cultural de levar o conhecimento a quem quiser, nos apropriando da definição de cultura de que nos brinda Canclini, ao afirmar que a cultura é o conjunto de fenômenos que contribuem mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para compreender, reproduzir ou transformar o sistema social²¹.

3.1.1. Cultura, caminho libertador

Canclini, em sua obra *A globalização imaginada* (2003), propõe repensar como fazer arte, cultura e comunicação nessa etapa atual da globalização. O primeiro ponto a esclarecer, segundo ele, é que a cultura não é apenas “o lugar onde se sabe que dois mais dois são quatro” (CANCLINI, 2003, p. 8). Para o autor, há um setor da cultura que produz conhecimentos em nome dos quais é possível afirmar com certeza, “contra poderes políticos ou eclesiásticos, o que efetivamente dá dois mais dois”, o que em sua opinião, trata-se “do saber que possibilita entender ‘o real’ com alguma objetividade, desenvolver tecnologias de comunicação globalizadas, medir o consumo das indústrias e conceber programas midiáticos que ampliem o conhecimento em massa e criem consenso social” (Ibidem, p. 9). Outra parte da cultura, de acordo com Canclini, se desenvolve, desde a modernidade, em função da insatisfação com a desordem, e às vezes com a ordem, do mundo; “além”, diz ele, “de conhecer e planejar, interessa transformar e inovar” (Ibidem, p. 9). Por isso, Canclini adverte:

Intensificar os intercâmbios nos campos da arte, da literatura, do cinema e da televisão de qualidade, que antecipam as trajetórias de cada sociedade, pode contribuir a livrar-nos de estereótipos de parte a parte e a pensarmos juntos no que é possível fazer em nossas sociedades, e entre elas, para que sejam todas menos desiguais, menos hierárquicas e mais democráticas. Avançar na busca de intercâmbios fluidos entre intelectuais e artistas dos países latino-americanos, europeus e norte-americanos requer planos orgânicos de pesquisa científica e cultural transnacional, ações que representem os movimentos multiculturais na mídia em que as majorias se informam, para que a concepção e comunicação das imagens em que nos

²¹ CANCLINI, Garcia Néstor. Políticas culturais na América Latina. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, Cebrap, vol.2, nº. 2, Jul. 1983, revista 6, p. 40.
<http://novos estudos.uol.com.br/indice/indice.asp?idEdicao=36>. Consulta: 25/06/2012.

reconhecemos ou nos rejeitamos não dependa apenas de interesses mercantis (Ibidem, p. 213).

Ainda nessa linha crítica, temos o filósofo Carlos París, que, em sua obra *O animal cultural* (2004), revela surpresa com o aparecimento tardio do conceito de cultura no arsenal do pensamento humano, “podemos, com efeito, datar no século 19 a firme presença e difusão desse termo, mesmo que sejam citados alguns precedentes no século 18” (PARÍS, 2004, p. 71). Mas, segundo ele, “a difusão da cultura, com as teorias emancipatórias da modernidade, que entendem a história, em seu dinamismo e meta, fundamentalmente como exercício da mente, abrirão o caminho libertador e o ideal estará representado pelo *atreve-te a pensar por ti mesmo* de Kant” (ibidem, p. 34). Ele explica que na primeira etapa da modernidade, as realidades excluídas do pensamento oficial e esquecidas por este encontrarão seu próprio caminho. Assim,

se Descartes pensava a realidade humana segundo o primado privilegiado do pensamento, o materialismo se esforçará para entender o ser humano como máquina e derivar de seu funcionamento as atividades superiores. É o contraponto do angelicalismo cartesiano abrindo as vias do pensamento radical. Mais tarde, a subjetividade individualista burguesa haverá de enfrentar a subjetividade coletiva do proletariado, em termos de classe, e a redefinição da consciência individual através da consciência social (ib., p. 34).

Em sua reflexão sobre o animal cultural, París diz que o conceito de cultura oferece uma base mais ampla para compreender as múltiplas manifestações do humano, desde o trabalho manual ou robotizado à palavra, ao pensamento e à criação artística. Para ele, a alusão a essa riqueza da vida humana e à multiplicidade de suas formas assinala “a necessidade de uma lógica em que a variedade dos fenômenos humanos se articule, pois a cultura é uma realidade estruturada – sem excluir suas contradições – e estruturante [...] É a desembocadura de um longo curso da evolução” (Ib., p. 37-38).

O autor advoga que, com o surgimento dos escritos de Marx e Engels, em meados do século 18, a história humana recebeu um impulso decisivo, principalmente em relação à nova perspectiva aberta pela visão materialista da história. París explica que nem Marx nem Engels utilizaram o conceito de cultura como expressão no âmbito humano, mas suas análises das formações econômico-sociais e dos modos de produção carregam importante contribuição sobre o tema e inspiraram outros

autores (ib., p. 79) a propósito da complexidade de conjunturas em que importa ir além das aparências e dos fatos imediatos e ir à profundidade da realidade concreta. Esse entendimento é reforçado na tese marxiana de que os homens não agem apenas de acordo com o seu desejo subjetivo, mas conforme o entrechoque dos interesses de classe no qual objetivamente estão inseridos²². Parí explica ainda que a contribuição da concepção materialista da história ao conceito de cultura pode ser percebida num duplo aspecto:

Por um lado, [...] contribui com uma visão totalizadora, estruturante segundo diversas funções, das dimensões do fato cultural, e com uma tentativa de compreender a evolução das diferentes formações culturais. Por outro lado, numa estreita unidade real, na medida em que coloca em termos materialistas, quer dizer, a partir do protagonismo fundamental e decisivo da base econômica, a compreensão da cultura e do desdobramento histórico de suas formas (ib., p. 80).

Parí revela que no curso do pensamento do século 20, pela voz de filósofos como Sartre, Unamuno, Heidegger ou Ortega, o ser humano passa a ser compreendido a partir de uma implantação muito radical na liberdade. Segundo ele, a nossa realidade não aparece como algo herdado, “mas, como algo que necessariamente temos que conquistar, realizando-nos através das escolhas que tecem nossas vidas”. Ou seja, com base no pensamento sartriano de que estamos condenados à liberdade, Parí alega que o ser humano já não aparece como mero pensamento, como reflexividade, “mas em nível radical, como criador de si mesmo” (ib., p. 35).

3.1.2. Cultura e colonização

Importa também entender o pensamento de Muniz Sodré, que, em sua obra *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil* (2005), levanta contradições e problematiza questões fundamentais para se pensar a cultura brasileira. Para ele, cultura é uma “invenção” exportada da Europa para as elites coloniais a partir do fim do século 18. “Desde então, essa palavra/ideia tem estado no centro de projetos, obras, ciências, tal é o poder da crença que nela se deposita” (SODRÉ, 2005, p.7-8).

²² Conforme ensina Marx em sua obra *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, na qual diz “os homens fazem a sua própria história, contudo [...] não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011, p. 25).

Atento para as contradições e ideologias existentes nos discursos e práticas nas relações de dominação e exploração das culturas dos povos, em relação aos modelos colonizadores, sob a égide do capitalismo contemporâneo, Sodré diz que “*cultura* passa a demarcar fronteiras, a estabelecer categorias de pensamento, a justificar as mais diversas ações e atitudes, a instaurar doutrinariamente o racismo e a se substancializar, ocultando a arbitrariedade histórica de sua invenção” (Ibidem, p. 8). Sodré afirma que no século 20, os discursos ideológicos revestem-se da pretensa neutralidade da razão científica “para dissimular os dispositivos totalitários da ordem tecnoburocrática e da competência do especialista” (ib. p.43). Ele explica que a ideia de cultura, que surgira como uma tentativa de unificar os argumentos de legitimação do poder burguês sobre o sentido, “perde hoje sua força para discursos que apagam os esquemas clássicos de localização do poder e que põem em questão os velhos valores” (ib., p. 44). Por isso, segundo ele, “é oportuna a distinção entre os conceitos de ideologia e cultura, entre o poder e seus limites” (ib., p. 44). Uma *ideologia cultural*, diz Sodré, “será toda tentativa de redução do sentido da cultura aos modelos ideológicos atuantes nas relações sociais” (ib. p.53). Nesta trilha de pensamento, Sodré faz uma análise crítica a partir das utopias do capital e do que ele chama de uma “nova ordem tecnocultural”, na qual a cultura tornou-se algo pragmaticamente vinculado ao mercado. Para ele:

A organização discursiva da indústria cultural está assentada na moderna economia de mercado, com sua vertical penetração em todas as esferas da vida do consumidor contemporâneo. A informação se apresenta como uma mercadoria e, com tal forma, pretende ser neutra, um serviço “público” politicamente isento ou então com a roupagem da democracia liberal. Os conteúdos informativos encontram na estrutura de mercado seu principal modo de articulação – razão pela qual se busca discernir mercadologicamente o gosto do público, a fim de atingi-lo com a mercadoria informativa (ib., p. 63).

Por sua vez, o crítico e historiador da literatura brasileira Alfredo Bosi em suas reflexões sobre o processo de formação do povo e das instituições no Brasil, em seu livro *Dialética da colonização* (2010), fala do campo simbólico da cultura como forma de driblar a opressão. Cultura, conforme o autor, é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. Para ele, cultura supõe uma consciência grupal operosa e operante, que desentranha da vida presente os planos para o futuro e ganha a dimensão de projeto. Em suas palavras:

Essa *dimensão de projeto*, implícita no mito de Prometeu, que arrebatou o fogo dos céus para mudar o destino material dos homens, tende a crescer em épocas nas quais há classes ou escravos capazes de esperanças e propostas como na Renascença florentina, nas Luzes dos Setecentos, ao longo das revoluções científicas e técnicas ou no ciclo das revoluções socialistas (BOSI, 2010, p. 16).

Sobre o processo cultural brasileiro, Bosi diz que, múltiplo e mestiço, esse processo, que apesar de contar com cinco séculos de existência, ainda está em processo e “vai da constituição de uma língua, o *português brasileiro*, à coexistência, ora ingrata, ora pacífica, de costumes, crenças, valores e expressões poéticas e lúdicas” (ib., p. 385).

Bosi afirma que o Brasil de hoje é um país diferenciado o bastante para dar lugar tanto aos que se negam a pagar um indevido “preço do progresso”, quanto aos consumidores ávidos de toda introdução de hábitos, modas e signos importados a qualquer custo. “Entre nós”, diz ele, “e, creio, em toda parte do mundo, coabitam apocalípticos e integrados” (ib., p. 365). Mas Bosi aposta em uma cultura de resistência, aquela cultura que é capaz de ver a sociedade dos homens plenamente humanizados como um valor a atingir. Ou seja, que essa marca teleológica ensine a essa sociedade a apreciar os meios técnicos precisamente pelo que são: instrumentos, objetos úteis, produtos da inteligência prática, e não fins em si mesmos. Em seu argumento, ele observa que a natureza, o corpo e a mente dos homens “têm um longuíssimo passado e, talvez, um não menos longo futuro, para cuja defesa se torna indispensável a ação da memória. Por isso, também faz parte da cultura de resistência o resgate da lembrança que alimenta o sentimento do tempo e o desejo de sobreviver” (ib., p. 366).

3.1.3. Capitalismo e cultura

Como podemos ver, a palavra cultura carrega uma infinidade de conceitos e sentidos estudados por diversos autores, de diferentes correntes de pensamento, apresenta uma diversidade de significados e mudanças do termo e de seus usos ao longo dos anos, carregando, por vezes, imprecisões e sobreposições de sentido. Entretanto, não podemos deixar de refletir que há uma íntima relação da globalização e do capitalismo nos termos e mudanças de significados ao conceito de cultura. Nesse sentido, David Harvey nos dá seu entendimento de como o capitalismo se entrelaçou à cultura. Para ele, dentro da lógica da acumulação, “o

capital possui meios de se apropriar e extrair excedentes das diferenças locais, das variações culturais locais e dos significados estéticos”, pelo que “a desavergonhada transformação em *commodities* e comercialização de tudo são, afinal, indicadores dos nossos tempos” (HARVEY, 2005, p. 235).

Também George Yúdice, em *A conveniência da cultura* (2004), vê essa associação entre cultura, globalização e capitalismo, que resultou na transformação do sentido conferido ao conceito de cultura. O autor critica a maneira pela qual, nos dias de hoje, ativistas, organizações não governamentais e até o próprio Estado vêem a cultura como um valioso recurso para investimentos e como uma ferramenta para uma variedade de propósitos sociais, políticos e econômicos:

A cultura hoje é vista como algo em que se deve investir, distribuída nas mais diversas formas, utilizada como atração para o desenvolvimento econômico e turístico, como mola propulsora das indústrias culturais e como uma fonte inesgotável para novas indústrias que dependem da propriedade intelectual. [...] Rituais, práticas estéticas do dia-a-dia, tais como canções, lendas populares, culinária, costumes e outras práticas simbólicas também são mobilizados como recursos para o turismo e para a promoção das indústrias do patrimônio (YÚDICE, 2004, p. 11).

Yúdice faz coro também à defesa da cidadania cultural, porém, ele considera que sua definição ainda é ambígua, pois a lista completa do que deve ser incluído em “cultura” ainda não está clara. Mas, para ele, os direitos culturais devem incluir, entre outros, a liberdade de se engajar na atividade cultural, falar a língua de sua escolha, ensinar sua língua e cultura a seus filhos, identificar-se com as comunidades culturais de sua escolha, descobrir toda uma variedade de culturas que compreendem o patrimônio mundial, adquirir conhecimento dos direitos humanos e ter educação (ibidem, p. 41).

É clara a sua crença de que a guinada antropológica na conceitualização das artes e da sociedade coincide com o *poder cultural* (termo que ele escolheu para expressar – em suas palavras – a extensão do biopoder na era da globalização) e também “é uma das razões principais pelas quais a *política cultural* tornou-se fator visível para repensar os acordos coletivos” (ib., p. 45). Yúdice argumenta que esse termo reúne o que na modernidade pertencia à emancipação, por um lado, e à regulação, por outro. Mas é exatamente dessa conjunção que surge a expressão mais clara da conveniência da cultura, que, segundo ele, está em muitos e diferentes setores da vida contemporânea, quais sejam: o uso da alta cultura (museus e outras

manifestações da alta cultura) para os objetivos do desenvolvimento urbano; a promoção de culturas nativas e patrimônios nacionais a serem consumidos no turismo; lugares históricos que são transformados em parques temáticos do tipo Disney; a criação de indústrias de cultura transnacional; a redefinição de propriedade intelectual como formas de cultura com a finalidade de incitar o acúmulo de capital na informática, nas comunicações, nos produtos farmacêuticos, no entretenimento, e assim por diante (ib., p. 47).

Mas na contramão da mercantilização ou da conveniência da cultura, seja em que termos for, temos em curso uma alternativa cultural-política para a dominação, que se expressa na conquista da igualdade, da liberdade e dos direitos culturais e sociais e tê-los reconhecidos como princípios emancipatórios da vida social. Foi justamente na linha dessa reflexão que buscamos até aqui apresentar alguns conceitos e reflexões de autores mais comprometidos com uma visão dialética da história, a fim de embasar nosso estudo acerca de um saber-fazer transformador de um açougueiro de Brasília.

Desse modo, importa-nos a prática de Amorim e suas possibilidades de transformação da realidade em consonância com seu sonho, com sua utopia. Não se trata aqui de reduzir a cultura ao plano intelectual, mas observar, segundo esses autores, que os sujeitos são capazes de enfrentar adversidades e, assim, criar, interpretar o que está posto, para, então, transformar o que estava culturalmente estabelecido.

3.2. Sobre práxis, hegemonia e ideologia

A cultura é um inimigo natural da alienação, ensina Zygmunt Bauman, em *Ensaio sobre o conceito de cultura* (2012). Com ela, o homem pode ter liberdade para criar. Bauman resume seu argumento com a proposição de que as raízes da cultura estão encravadas na experiência humana primeva da subjetividade. Para ele, não importa como seja definida e descrita, “a esfera da cultura sempre se acomoda entre os dois polos da experiência básica”. Ou seja, ela é, ao mesmo tempo, “o alicerce objetivo da experiência subjetivamente significativa e a ‘apropriação’ subjetiva de um mundo que de outra forma seria desumanamente estranho” (BAUMAN, 2012, p. 277). Bauman enfatiza ainda o fato de que a cultura, tal como a vemos, em termos

universais, “opera no ponto de encontro do indivíduo humano com o mundo que ele percebe como real” (ibidem, p. 277). Nesse sentido é que cada vez mais a cultura está ligada à cidadania.

Também Eagleton, em seu livro *A ideia de cultura* (2005), parte da visão de que a cultura é uma espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para a cidadania política ao liberar o eu individual ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, um eu que encontra sua Razão suprema no âmbito universal do Estado. Segundo ele, “temos que ser homens para ser cidadãos” (EAGLETON, 2005, p. 17).

Para compreender e analisar essa especificidade da cultura enquanto prática transformadora, para além da aparência e inserida na concepção dialética, Terry Eagleton dá-nos a conhecer a sua reflexão sobre a superação das definições antropológica e estética do conceito de cultura. Para ele, esses usos nos prende a uma noção de cultura “debilidamente ampla e outra desconfortavelmente rígida”. Acompanhando o raciocínio do autor, compartilhamos sua reflexão de que para compreendermos a realidade e práticas culturais, como manifestadamente a que realiza o açougueiro Amorim, é preciso também entender a nova função política do termo cultura.

Se a palavra cultura guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais. Neste único termo, entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz (ibidem, p. 11).

Segundo Eagleton, a própria palavra cultura compreende uma tensão entre fazer e ser feito, entre a racionalidade e a espontaneidade, “que censura o intelecto desencarnado do iluminismo tanto quanto desafia o reducionismo cultural de grande parte do pensamento contemporâneo” (ib., p. 14). As contribuições desse autor são ainda mais complexas, quando ele afirma a existência de um outro sentido em que a palavra cultura está voltada para duas direções opostas, em que ela pode sugerir uma divisão dentro de nós mesmos, “entre aquela parte de nós que se cultiva e refina, e aquilo dentro de nós, seja lá o que for, que constitui a matéria-prima para esse refinamento” (ib., p. 15). Segundo ele, uma vez que a cultura seja entendida

como autocultura, ela postula uma dualidade – a ser superada – entre faculdades superiores e inferiores, vontade e desejo, razão e paixão.

3.2.1. Consciência crítica do mundo

Para adentrarmos ainda mais na dimensão histórica e política da cultura, trazemos também para nossa reflexão os pensadores István Mészáros e Antonio Gramsci, autores que nos inspiram pelo talhe especial com que alinharam a teoria à luta política. Segundo Gramsci, que atribuía grande importância aos fatos de cultura e de pensamento no desenvolvimento da história, não se pode separar a cultura da história da cultura, pois uma concepção crítica do mundo não será possível sem uma consciência da própria historicidade, das fases de desenvolvimento e do fato de que está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções. Essencialmente, é uma intrincada relação entre teoria e prática, entre consciência e ação.

É como também analisa Mészáros, para quem um pensamento contra-hegemônico antagônico deve ser capaz de combater a internalização e a consciência de subordinação dos valores mercantis mediante uma teoria e uma práxis emancipadora. Mészáros cita Gramsci, segundo o qual, em qualquer trabalho, mesmo o mecânico, existe um mínimo de atividade intelectual, ou seja, todos os homens são intelectuais, porém, nem todos exercem a função de intelectuais na sociedade. De acordo com Gramsci, no volume 2 dos *Cadernos do cárcere*,

Não há nenhuma atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *Homo faber* do *Homo sapiens*. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um “filósofo”, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, *contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo*, isto é para suscitar novas maneiras de pensar (GRAMSCI, 2010, p. 53). (grifos do autor)

Mészáros explica que a dinâmica da história não é uma força externa misteriosa qualquer e sim uma intervenção de uma enorme multiplicidade de seres humanos no processo histórico real,

na linha da ‘manutenção e/ou mudança’ – num período relativamente estático, muito mais de ‘manutenção’ do que de ‘mudança’, ou vice-versa no momento em que houver uma grande elevação na intensidade de confrontos hegemônicos e antagônicos – de uma dada concepção do

mundo, que, por conseguinte, atrasará ou apressará a chegada de uma mudança social significativa (MÉSZÁROS, 2008, p. 50).

Esses pensadores reivindicam que a cultura deve ser crítica, precisa manter sua dimensão social e não se deter apenas no cultivo individual, com base, como ensina Gramsci, no “espírito de solidariedade desinteressada, o amor pela livre discussão, o desejo de buscar a verdade com meios unicamente humanos, tais como os fornecidos pela razão e pela inteligência” (GRAMSCI, 2004, p. 125).

O nosso objeto de estudo exige a compreensão da realidade como um fenômeno histórico, inserida num entrelaçado de relações. Nesse contexto, a contribuição teórica de Gramsci se apresenta importante, tendo em vista que sua obra está centrada na filosofia da práxis e da teoria da hegemonia. Para ele, a teoria e a prática, a cultura e a política, inevitavelmente, se confundem. Também a pesquisa e a descoberta teórica se misturam com a ação social e política.

Gramsci, como pensador da práxis e da hegemonia, lutou pela construção de uma nova mentalidade, de uma nova educação, de uma nova cultura e de um novo homem e atribuiu aos intelectuais o papel de agentes principais dessas mudanças, cuja principal tarefa seria contribuir para a formação intelectual das massas trabalhadoras, na ideia de educar para a liberdade concreta. Para ele, a mudança pode ser construída dentro do sistema e, nessa acepção, os trabalhadores seriam elevados a um patamar moral, intelectual e cultural capazes de elaborar suas próprias ideologias e, portanto, capazes de combater as ideologias dominantes do capitalismo, pois, de acordo com o pensamento gramsciano, “é na esfera político-ideológica, ou seja, no terreno das superestruturas, que se trava em última instância a batalha decisiva entre as classes sociais” (COUTINHO, 2011, p. 21).

No pensamento gramsciano, hegemonia é o que possibilita às classes dominantes tomar o poder e mantê-lo não apenas à força bruta, mas também e fundamentalmente a obtenção da dominação cultural, ou seja, a sua capacidade de difundir suas filosofias, gostos e valores. Segundo explica Chauí, uma classe é hegemônica não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o poder do Estado (isto é, o controle jurídico, político e policial da sociedade), mas ela é hegemônica, sobretudo porque suas ideias e valores são dominantes e mantidos pelos dominados até mesmo quando lutam contra essa dominação. Mas em sua

contradição interna, a hegemonia pode gerar uma crise de ideias e dos valores dominantes, fazendo com que a sociedade, “na qualidade de não dirigente, recuse a totalidade da forma de dominação existente” (CHAUI, 1981, p. 111).

David Harvey também vai dizer que a hegemonia ideológica e política em toda sociedade depende da capacidade de controlar o contexto material da experiência pessoal e social. “Por essa razão, as materializações e significados atribuídos ao dinheiro, ao tempo e ao espaço têm uma grande importância no tocante à manutenção do poder político” (HARVEY, 1993, p. 207). O autor ressalta a importância do poder monopolista que os capitalistas cultivam, de modo ativo e que os permitem realizar “um controle de longo alcance sobre a produção e o *marketing*, para estabilizar o ambiente empresarial, permitindo o cálculo racional e o planejamento a longo prazo, a redução do risco e da incerteza e, de modo mais geral, a garantia de uma vida relativamente pacífica e tranqüila para si mesmos” (HARVEY, 2005, p. 222). Em consequência, segundo ele, “a mão visível da empresa” foi muito mais importante do que “a mão invisível do mercado”, alardeada por Adam Smith, e amplamente difundida, nos últimos anos, “como poder diretriz da ideologia neoliberal da globalização contemporânea”.

Harvey considera que o terreno dos artefatos e das práticas culturais historicamente constituídas é utilizado para conquistar rendas monopolistas, sob alegações “de singularidade, autenticidade, particularidade e especialidade que se apoiam em narrativas históricas, interpretações e sentidos das memórias coletivas, significados das práticas culturais etc.” (ibidem, p. 231). Segundo ele, o ponto de referência mais evidente onde esse processo funciona é o *turismo contemporâneo*, o que é, em suas palavras, “um erro”, pois o que está em jogo “é o poder do capital simbólico coletivo, isto é, o poder dos marcos especiais de distinção vinculados a algum lugar, dotados de um poder de atração importante em relação aos fluxos de capital de modo mais geral” (ib., p. 231).

Reforçando a conceituação da práxis histórica, Sanches Vásques vai dizer que a práxis é uma categoria da metodologia dialética, que concebe o mundo humano como criação dos próprios homens. São os homens que fazem sua própria história e são capazes de pensar e buscar a transformação do real, primeiro pela compreensão dos fenômenos e depois realizando a transformação pela prática.

Resumidamente, a práxis expressa a ação consciente do homem, o teorizar e o praticar no mesmo ato. Partindo da concepção de Marx, Vásquez diz que entende a práxis como atividade material humana, transformadora do mundo e do próprio homem. “Essa atividade real, objetiva, é, ao mesmo tempo ideal, subjetiva e consciente. Por isso, insistimos na unidade entre teoria e a prática, unidade que implica também em certa distinção e relativa autonomia” (VÁSQUEZ, 2011, p. 398).

Esse revelar da categoria práxis possibilita como compreender o processo de formação de um sujeito – no nosso caso, o açougueiro Amorim – e do contexto contraditório em que ele estava inserido. Nesse sentido, é fácil perceber que o fazer cultural do açougueiro Amorim pode também ser tomado como uma práxis, que uma vez articulada com ideais de libertação pode contribuir para o processo de mudança social.

Para essa interpretação, temos de contextualizar o fenômeno do açougue cultural dentro da dinâmica da realidade histórica. Na contemporaneidade, o individualismo e a cultura global fragmentada das atuais sociedades levam, em sua contradição, dentro da lógica capitalista, a que indivíduos ou grupos procurem novas formas de construir identidades e maneiras de pertencimento. Assim, dentro desse sistema complexo, heterogêneo e híbrido que é a cultura globalizada, alguns sujeitos sociais, antagônicos à ordem capitalista, podem tornar o local mais importante que o global, colocando em cheque o próprio capital e seu metabolismo social. Nessas circunstâncias, há que se deter nas questões estruturantes do capitalismo na atualidade, que, com suas crises e, em consequência, a deterioração nas questões trabalhistas e sociais, repõe e aprofunda antigas clivagens, tendo como base o antagonismo entre exploradores versus explorados.

3.2.2. Construindo a contra-hegemonia

Se entendermos o saber-fazer de Luiz Amorim como elemento de transformação social, também podemos tê-lo como um processo importante de disputa por hegemonia na sociedade. Ampliando essa questão, Gramsci compreende o intelectual como um sujeito com inserção ativa na vida prática, como construtor, que não separa o trabalho manual da atividade intelectual – exatamente como faz Amorim. De acordo com ele,

O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanente”, já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece “especialista” e não se torna “dirigente” (especialista + político) (GRAMSCI, 2010, p.53).

Gramsci faz distinção entre dois tipos de intelectual: o orgânico e o tradicional. Interessa-nos o que ele vai dizer do intelectual orgânico, que, vinculado a um grupo social, pode ser visto como um organizador da produção de um novo modo cultural. Trata-se do intelectual comprometido com a reforma moral e cultural, que só se forma organicamente na interação com o povo. É com a massa de trabalhadores, com o povo, que ele vai aprender a complexidade concreta da realidade social em que se encontra o homem “simples”. Tendo isso como base, o intelectual orgânico, colabora com a promoção de novas maneiras de pensar de sua classe, elevando o pensamento do senso comum a um pensamento lógico, a uma etapa superior da construção científica. Nesse aspecto, Gramsci argumenta que

a organicidade de pensamento e a solidez cultural só pode ocorrer se entre os intelectuais e os simples se verifique a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais tiverem sido organicamente os intelectuais daquelas massas, ou seja, se tiverem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocaram com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social (GRAMSCI, 2011, p.100).

Nessa perspectiva é que a formação de intelectuais deve servir para materializar as bases para construir a hegemonia dos trabalhadores. Gramsci coloca determinadas necessidades para todo movimento cultural que pretenda substituir o senso comum e as velhas concepções do mundo, tal como trabalhar incessantemente “para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidades ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para se tornarem seus ‘espartilhos’” (ibidem, p.110). Ou seja, para ele, não há um confronto rígido entre as diferentes culturas, mas um jogo de intercâmbio entre elas, em que vigoram os cruzamentos, as transações. Ele acreditava que, em determinados momentos, a cultura popular resistiria e impugnaría a cultura hegemônica e, em outros, reproduziría a concepção de mundo e de vida das classes hegemônicas.

Gramsci aponta ainda a hegemonia como categoria fundante no processo de transformação social. É Gramsci o responsável pela análise “mais importante e jamais realizada sobre *hegemonia*”, conforme Monasta (2010). Os diversos temas do projeto de Gramsci, como seus estudos sobre a linguística, o teatro de Pirandello, sobre folhetim e gostos literários populares, tinham em comum o “espírito popular criador”, isto é, “a forma pela qual a hegemonia de um determinado grupo social aumenta, desde o núcleo inicial até sua organização política” (MONASTA, 2010, p.16).

O propósito de Gramsci era descobrir a “função intelectual” real dentro das sociedades, que para ele era uma função, inseparavelmente, educativa e política. O que ele tentou demonstrar é que a organização da cultura é *organicamente* ligada ao poder dominante. Ou seja, “os intelectuais não podem ser definidos pelo trabalho que fazem, mas pelo papel que desempenham na sociedade; essa função, de forma mais ou menos consciente, é sempre uma função de “liderar técnica e politicamente um grupo, quer o grupo dominante, quer outro grupo que aspire a uma posição de dominação” (ibidem, p. 20).

Observe-se que a definição que Gramsci oferece dos intelectuais “orgânicos” e de sua função técnica e política pode estar em cada grupo social que surge de uma função essencial do mundo da produção econômica. Esses grupos, por sua vez, criam, “organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político (ib., p.20). E, para Gramsci, o “empresário capitalista” é o primeiro exemplo desse “intelectual”, pois representa “um nível mais avançado da organização social, caracterizado por certa capacidade gerencial e técnica (isto é, intelectual)” (ib. p. 20).

Nesse sentido, Chauí chama a atenção para os textos de Gramsci que apontam para a possibilidade de refazer a memória em um sentido contrário ao da classe dominante, de modo que o corte histórico-cultural seja um corte de classe. Para Gramsci, existe também uma cultura popular em contraste com a sociedade oficial. Segundo Chauí, na perspectiva gramsciana, o popular na cultura significa

a transfiguração expressiva de realidades vividas, conhecidas, reconhecíveis e identificáveis, cuja interpretação pelo intelectual, pelo artista

e pelo povo coincide. Essa transfiguração pode ser realizada tanto pelos intelectuais “que se identificam com o povo” como por aqueles que saem do próprio povo, na qualidade de seus *intelectuais orgânicos* (CHAUÍ, 2006, p. 20).

Há, todavia, uma relação de subordinação da cultura popular a uma cultura elitizada, embora a cultura popular e/ou tradicional seja frequentemente apropriada como insumo para a indústria cultural, que, por sua vez, é controlada por uma “elite cultural”, qualificada apenas em torno do lucro. Nesse terreno, em que se pode observar uma contraposição ideológica-cultural, é preciso distinguir os agentes sociais e suas práticas, tanto no chamado meio intelectual quanto nas massas populares na organização da cultura como forma de se contrapor a uma hegemonia. No pensamento gramsciano, isso se dá pela fundação de uma nova cultura que sintetiza dialeticamente a profundidade intelectual com o caráter popular e de massa²³. Por isso, para o pensador italiano, os intelectuais são atores fundamentais das batalhas hegemônicas. “Gramsci considera intelectuais todos os que contribuem para educar, para organizar, ou seja, para criar ou consolidar relações de hegemonia; para ele, são intelectuais todos os membros de um partido político, de um sindicato ou de uma organização social” (COUTINHO, 2011, p. 29).

Marilena Chauí, em sua obra *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas* (2011), nos dá a sua interpretação dos escritos de Gramsci sobre hegemonia, de que nos valem aqui para melhor definição de nosso trabalho. Chauí começa sua análise sob a relação entre a ideia do nacional-popular e o conceito gramsciano de hegemonia em sua ligação com seus conceitos de sociedade civil e sociedade política, “a primeira definida como organização e regulamentação das instituições que constituem a base do Estado e a segunda como passagem da necessidade (econômica) para a liberdade (política), da força para o consenso”. A hegemonia, então, opera nos dois níveis: “no primeiro, como direção cultural e, no segundo, como direção política”. Ou seja, “é a criação da ‘vontade coletiva’ para uma nova

²³ Para tanto, Gramsci afirma que é preciso proceder a passagem do saber ao compreender e ao sentir, e, vice-versa, do sentir ao compreender e ao saber, tendo em vista que “o elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, muito menos, sente”. Mas para que isso ocorra é preciso que o intelectual sinta as “paixões elementares do povo, compreendendo-as e, assim, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialeticamente às leis da história, a uma concepção do mundo superior, científica e coerentemente elaborada, que é o ‘saber’; não se faz política-história sem esta paixão, isto é, sem esta conexão sentimental entre intelectuais e povoação”(GRAMSCI, 1991, p. 138-139).

direção política e também a ‘reforma intelectual e moral’ para uma nova direção cultural”. Segundo ela, de acordo com o pensamento gramsciano, a hegemonia se distingue do governo (o *dominium* como instituição política e, em tempo de crise, como uso da força) e da ideologia (como sistema abstrato e invertido de representações, normas, valores e crenças dominantes). Assim,

Não é forma de controle sociopolítico, nem de manipulação ou doutrinação, mas uma direção geral (política e cultural) da sociedade, um conjunto articulado de práticas, ideias, significações e valores, que se confirmam uns aos outros e constituem o sentido global da realidade para todos os membros de uma sociedade, sentido experimentado como absoluto, único e irrefutável porque interiorizado e invisível como o ar que se respira. Sob essa perspectiva, *hegemonia é sinônimo de cultura em sentido amplo e sobretudo de cultura em sociedade de classes* (CHAUI, 2011, p. 97) (grifos da autora).

É preciso reconhecer, então, que a hegemonia, por um lado,

determina o modo como os sujeitos se representam a si mesmos e uns aos outros, o modo como interpretam os acontecimentos, o espaço, o tempo, o trabalho e o lazer, a dominação e a liberdade, o possível e o impossível, o necessário e o contingente, as instituições sociais e políticas, a cultura em sentido restrito, numa experiência vivida ou mesmo refletida, global e englobante, cujas balizas invisíveis são fincadas no solo histórico pela classe dominante de uma sociedade. É o que Gramsci designa como “visão de mundo” (ibidem, p. 97).

Mas, por outro lado, significa também – explica Chauí – que essa totalização é um sistema de determinações contraditórias, que pode implicar um remanejamento contínuo de experiências, ideias, crenças e dos valores, e ainda propiciar o surgimento de uma contra-hegemonia “por parte daqueles que resistem à interiorização da cultura dominante, mesmo que essa resistência possa manifestar-se sem uma deliberação prévia, podendo, em seguida, ser organizada de maneira sistemática para um combate na luta de classes”(ib., p. 97).

3.2.3. O discurso ideológico

Está claro que numa sociedade fundada na luta de classes, a ideologia, de acordo com análise de Chauí, não é apenas a representação imaginária do real para servir ao exercício da dominação, como não é apenas a inversão imaginária do processo histórico “na qual as ideias ocupariam o lugar dos agentes históricos reais” (2011, p. 15). Sem dúvida, ela engendra o papel que os agentes sociais representam para si

mesmos as representações e normas, que podem ocultar ou dissimular o real. Chauí chama a atenção para o “discurso competente”, que, de acordo com ela, pode estar cheio de lacunas que garantem a coerência ideológica. Ou seja, “a ideologia é aquele discurso no qual os termos ausentes garantem a suposta veracidade daquilo que está explicitamente afirmado” (ib., p. 16). O discurso ideológico se sustenta, justamente, de acordo com Chauí, porque não pode dizer até o fim aquilo que pretende dizer. “Se o disser, se preencher todas as lacunas, ele se autodestrói como ideologia” (ib., p. 33).

Sobre ideologia, Williams escreve que Marx e Engels, em sua crítica do pensamento de seus contemporâneos alemães radicais, concentraram-se na abstração que esse pensamento fazia dos processos reais da história. Williams diz que as ideias, tal qual afirmaram Marx e Engels, a respeito das ideias dominantes de uma época “*não são nada mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias*”. Então, “a incapacidade de perceber isso produzia a ideologia: uma versão invertida da realidade” (WILLIAMS, 2007, p. 213). É como se expressaram Marx e Engels na obra *A ideologia alemã*: “Se, em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmera escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico” (MARX e ENGELS, 2002, p. 19).

O sentido de ideologia, mais difundido no último século, depois de muitas variações ao longo da história, é, como aponta Williams, “o conjunto de ideias que surgem de um dado conjunto de interesses materiais ou, em termos mais gerais, de uma classe ou grupo definido” (WILLIAMS, 2007, p. 215). Essa questão remete, porém, a uma outra reflexão, que é a de identificar ainda que no processo para a explicação da realidade e de suas transformações, está subjacente a ideologia, questão para a qual Stuart Hall chama a atenção da seguinte forma:

O problema da ideologia é fornecer uma interpretação, dentro de uma teoria materialista, de como as ideias sociais surgem. Precisamos compreender sua função em uma formação social particular, para informar a luta pela mudança da sociedade e abrir caminho para sua transformação socialista. Por ideologia, eu compreendo os referenciais mentais – linguagens, conceitos, categorias, conjunto de imagens do pensamento e sistemas de representação – que as diferentes classes e grupos sociais empregam para

dar sentido, definir, decifrar e tornar Inteligível a forma como a sociedade funciona (HALL, 2011, p. 250).

Por sua vez, István Mészáros advoga que, na verdade, a ideologia não é ilusão nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada. Se assim for, a ideologia não pode ser superada nas *sociedades de classe*. Segundo Mészáros, sua persistência se deve ao fato de ela “ser constituída objetivamente (e constantemente reconstituída) como *consciência prática inevitável das sociedades de classe*, relacionada com a articulação de conjuntos de valores e estratégias rivais que tentam controlar o metabolismo social em todos os seus principais aspectos” (MÉSZÁROS, 2004, p. 65). Indo mais além, Terry Eagleton nos faz lembrar que a força do termo ideologia “reside em sua capacidade de distinguir entre as lutas de poder que são até certo ponto centrais a toda uma forma de vida social e aquelas que não o são” (EAGLETON, 1997, p. 21).

Todas as posições aqui a respeito do termo ideologia incidem sobre o fato de que as ideias dominantes de determinada época são as ideias da classe dominante dessa época. Seria preciso, então, conforme assinala Chauí, compreender “como a experiência imediata da vida social e política não cessa de oferecer meios para que a ideologia tenha forças” (CHAUÍ, 2011, p. 38).

3. 3. Sobre cultura e alienação

Quando István Mészáros fala de alienação, ele tem consciência de que se trata, em primeiro lugar, de uma categoria essencial do pensamento marxiano, tendo por base a concepção materialista da história. Em seu livro *A teoria da alienação em Marx* (2006), Mészáros, que é um dos principais pensadores marxistas da atualidade, afirma que a crítica marxiana da alienação mantém ainda hoje a sua vital relevância sócio-histórica. Neste livro, Mészáros busca recuperar e fornecer uma análise criteriosa do que vem a ser a categoria alienação no pensamento marxiano, expressada, principalmente, na obra *Manuscritos econômico-filósofos*, de 1844. O autor explica que *Manuscritos*, é, inquestionavelmente, a obra filosófica mais discutida na atualidade, mas, também, uma das mais complexas e difíceis obras da literatura filosófica. Motivo este que tomaremos como referência a análise acurada de Mészáros, devido à densidade e à complexidade do tema. Buscaremos ainda

compreensão nos escritos de Sánches Vásques, em seu livro *Filosofia da práxis* (2011).

Mészáros explica que, tendo em vista o fato de toda a estrutura da teoria de Marx ser dialética, “seus conceitos fundamentais não podem, simplesmente, ser entendidos fora da sua interrelação dialética (e, com frequência, aparentemente autocontraditória)” (MÉSZÁROS, 2006, p. 18). Na visão de Marx, explica Mészáros, o homem não é nem “humano” nem “natural” apenas, mas ambas as coisas: isto é “humanamente natural” e “naturalmente humano”, ao mesmo tempo. Ou ainda,

num nível mais elevado de abstração, “específico” e “universal” não são *opostos* entre si, mas constituem uma *unidade* dialética. Ou seja, o homem é o “ser *universal* da natureza” somente porque ele é o “ser *específico* da natureza”, cuja especificidade singular consiste precisamente em sua universalidade singular, em oposição à parcialidade limitada de todos os outros seres da natureza (ibidem, p.19). (grifos do autor).

De acordo com Mészáros, só no nível dialético do discurso podem essas noções adquirir seu significado global, sem o qual é impossível compreender as ideias centrais da teoria da alienação de Marx. Deteremos um pouco aqui para acompanhar a análise do autor na complexidade do conceito-chave alienação, que, segundo ele, representa uma das maiores dificuldades. Mas, a seguir, daremos ênfase na visão marxiana de alienação da arte, amparada na análise de Mészáros, principalmente em seus aspectos estéticos, os quais ocuparam lugar importante na teoria de Marx. Buscaremos, assim, conjugar cultura e alienação, duas categorias importantes nesta pesquisa que ora realizo, pois, ambas são carregadas de significados, ideologias e contradições em todo o processo da humanidade.

Mészáros aborda com precisão conceitual os principais aspectos da alienação. No sentido fundamental do termo, a alienação da humanidade significa, no dizer de Marx, *perda de controle*: sua corporificação numa *força externa* que confronta os indivíduos como um *poder hostil e potencialmente destrutivo* (ib., p.14). Para melhor compreensão, trazemos a interpretação de Jacques Atalli, que afirma ser a alienação no pensamento marxiano, “um processo pelo qual o espírito desliga-se de si mesmo para tentar reencontrar-se e voltar-se para si mesmo, agindo contra si para tomar consciência de si” (ATALLI, 2007, p. 77).

Para Marx, a alienação não é um conceito abstrato, como acontece em Hegel, mas uma produção da sociedade. Ou seja, o homem é alienado pelo trabalho, e por nada mais. Marx nomeou quatro principais aspectos da alienação; em todos eles uma forma de *auto-alienação*: a alienação dos seres humanos em relação à *natureza*; está alienado de si mesmo, ou seja, da sua própria *atividade produtiva*; de seu “ser genérico”, de seu ser como membro da espécie humana; e *de uns em relação aos outros* (MÉSZÁROS, 2006, p. 14). Explique-se que essa ação é, nas palavras do autor, resultado de um tipo determinado de desenvolvimento histórico, que pode ser positivamente alterado pela intervenção consciente no processo histórico para “transcender a auto-alienação do trabalho” (ibidem, p. 14) (grifos do autor).

Vamos nas próximas linhas acompanhar o que o autor fala desses quatro aspectos nas páginas 20 e 21 de sua obra *A teoria da alienação em Marx*, para compreendermos um pouco da complexidade do conceito²⁴.

A primeira característica – o homem alienado da natureza – expressa, de acordo com Mészáros, a relação do trabalhador com o *produto* de seu trabalho, que é ao mesmo tempo, segundo Marx, sua relação com o *mundo sensível exterior*, com os objetos da natureza. Marx chama essa característica de “estranhamento da *coisa*”.

A segunda característica, por sua vez, é a expressão da relação do trabalho com o *ato de produção* no interior do processo de trabalho, isto é a relação do trabalhador com sua própria atividade como uma atividade alheia que não lhe oferece satisfação em si e por si mesma, mas apenas pelo ato de vendê-la a outra pessoa. Segundo Mészáros, isso significa que não é a atividade em si que lhe proporciona satisfação, mas uma propriedade abstrata dela: a possibilidade de vendê-la em certas condições. Marx chama essa característica de “auto-estranhamento”.

O terceiro aspecto está relacionado com a concepção segundo a qual o objeto do trabalho é a *objetivação da vida da espécie humana*, pois o

²⁴ Transcrevo a análise do autor sobre as quatro características da alienação. Segundo nota explicativa do editor, os termos em negrito são de Marx, e os de Mészáros estão em itálico.

homem “se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele”. O trabalho alienado, porém, faz “do **ser genérico do homem**, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser **estranho** a ele, um **meio** da sua existência **individual**. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência **humana**”.

Mészáros explica que a terceira característica está implícita nas duas primeiras, sendo expressão delas em termos de *relações humanas*, como também o é a quarta característica. Porém, ao formular a terceira característica, Marx levou em conta os efeitos da alienação do trabalho – tanto como “estranhamento da coisa” quanto como “auto-estranhamento” – com respeito à relação do *homem com a humanidade em geral* (isto é, a alienação da “condição humana” no curso de seu rebaixamento por meio de processos capitalistas); na quarta característica, ele as está considerando, tendo em vista a relação do homem com *outros homens*. Como afirma Marx sobre esta última característica nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (p. 85-6) reproduzido por Mészáros:

Uma consciência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o **estranhamento do homem** pelo [próprio] **homem**. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o **outro** homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.

Assim, explica Mészáros, o conceito de alienação de Marx compreende as manifestações do “estranhamento do homem em relação à natureza e *a si mesmo*”, de um lado, e as expressões desse processo na relação entre *homem-humanidade e homem e homem*, de outro lado.

Essa transcrição explicativa dos aspectos da alienação foi necessária para compreendermos também com Marx como, segundo reproduz Mészáros, é possível substituir o atual estado de coisas, o sistema predominante de alienações, do estranhamento evidente na vida cotidiana até as concepções alienadas da filosofia.

Ou, expresso em forma positiva: *como é possível conseguir a unidade dos opostos*, em lugar das oposições antagônicas que caracterizam a alienação. (A oposição entre “fazer e pensar”, entre “ser e ter”, entre “meios e fim”, entre “vida pública e vida privada”, entre “produção e consumo”, entre “filosofia e ciência”, entre “teoria e prática” etc.) O ideal de uma “*ciência humana*”, em lugar da ciência e da filosofia alienadas [...] é uma formulação concreta dessa tarefa de “transcendência” no campo da teoria, enquanto a “*unidade da teoria e prática*” é a expressão mais geral e abrangente do programa marxiano (MÉSZÁROS, 2006, p. 22).

Incluimos a necessidade de adentrarmos ainda mais na variedade de fenômenos que se articulam em torno dos conceitos de cultura e de alienação e sua relação, pois nos levam a concluir que “o mundo não é uma mercadoria”, como bem nos alerta Marx. Vista por Marx como processo econômico, a alienação rouba do homem o fruto de sua produção e faz com que ele se torne estranho a si mesmo e ao ambiente em que vive. Foi assim que ele apontou que o trabalho dentro do sistema industrial capitalista, inexoravelmente, leva à alienação, pois o trabalhador é “coisificado”, é reduzido à condição de mercadoria – transformado em mercadoria, ele se torna mais pobre, quanto mais riqueza produz e quanto mais objetos produz, tanto menos ele pode possuir. Em suas palavras:

O estranhamento do trabalhador em seu objeto, se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir, que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, 2004, p. 82).

Jesus Ranieri, tradutor de *Manuscritos econômico-filosóficos* para a editora Boitempo, diz, em sua apresentação, que um dos pontos altos das reflexões contidas nesta obra é “a fundamentação lógica da defesa da liberdade humana a partir do argumento de que todos os nossos valores e crenças são oriundos de uma atividade da qual deriva todo e qualquer conceito de *dever ser*”. E mais:

É nesse texto que o lugar do trabalho como forma efetivadora do ser social é realmente exposta e desenvolvida [...]. É nele que o conjunto das esferas da existência humana (desde o lugar da arte, da religião, da filosofia, passando pela conceituação de liberdade, até as formas concretas e imediatas de realização do trabalho) aparece como dependente da esfera da produção – o trabalho é mediação entre homem e natureza, e dessa interação deriva todo o processo de formação humana²⁵.

²⁵ RANIERE, Jesus. Apresentação. In MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Editora Boitempo, 2004, p.14.

Dentro do pensamento marxiano, a produção é a forma de o homem se manter e de definir e orientar suas necessidades, que, uma vez satisfeitas, ensejam novas necessidades, não necessariamente materiais, mas abstratas, espirituais. Essas novas necessidades surgem a partir de uma crescente atividade produtiva pelo trabalho do homem. Em certas condições, é o que coloca o homem presente no mundo, inserido no tempo e capaz de optar, de decidir, de comunicar. É como diz Paulo Freire: “O domínio da existência é o domínio do trabalho, da cultura, da história, dos valores – domínio em que os seres humanos experimentam a dialética entre determinação e liberdade” (FREIRE, 2011, p. 108).

Em sua investigação, Mészáros identifica que a luta contra a alienação é, “aos olhos de Marx, uma luta para resgatar o homem de um estado no qual ‘a expansão dos produtos e das carências o torna escravo **inventivo** e continuamente calculista de desejos não humanos, requintados, não naturais e **pretensiosos**’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 163) (grifos do autor). E como a alienação é um conceito dinâmico, necessariamente, é um conceito que implica mudança. Conforme Mészáros, a atividade alienada não produz só a “consciência alienada”, mas também a “consciência de ser alienado”, que não somente contradiz a ideia de uma totalidade alienada inerte, como também indica o aparecimento de uma necessidade de superação da alienação. Porém, alega Mészáros, prever uma sociedade totalmente não-alienada como uma conquista final seria bastante problemático, pois ela não teria necessidade de “educadores” (ibidem, p. 167). Segundo ele, a avaliação adequada desse problema do desenvolvimento humano deve ser a concepção dialética da relação entre a continuidade e a descontinuidade. Ele destaca que a supressão da alienação pela prática humana autoconsciente não é uma relação estática de um *meio* com relação a um *fim* e sem influência mútua (ib., p. 167).

Se a atividade é atividade alienada quando assume a forma de uma separação ou oposição entre meios e fins, entre vida pública e vida privada, entre ser e ter, entre fazer e pensar, então, na análise de Mészáros, para a sua superação não basta a negatividade absoluta de um lado da oposição, mas levar em conta a afirmação positiva de uma relação de unidade, cujos membros existem realmente em *oposição efetiva* um ao outro (ib., p. 168). De acordo com o pensamento marxiano, diz Mészáros: “somente o indivíduo humano real é capaz de realizar a *unidade dos*

opostos (vida pública-vida privada; produção-consumo; fazer-pensar; meios-fins), sem a qual não tem sentido falar em superação da alienação” (ib., p. 169). Para o autor, isso significa que a vida privada tem de adquirir a consciência prática de seu embasamento social, mas também que a vida pública tem de ser personalizada. Isso significa dizer que

não somente o consumo passivo deve transformar-se em consumo criativo (produtivo, enriquecedor do homem), mas também a produção deve tornar-se gozo; não só o “ter” abstrato sem sujeito deve adquirir um ser concreto, mas também o ser ou “sujeito físico” não se pode transformar num ser humano real sem “ter”, sem adquirir a “capacidade não alienada da humanidade”; não só pensar a partir da abstração deve tornar-se pensamento prático, relacionado diretamente com as necessidades reais – e não-imaginárias ou alienadas – do homem, mas também o “fazer” deve perder seu caráter coercitivo inconsciente e tornar-se atividade livre autoconsciente (ib., p. 169).

3.3.1. Alienação e relações sociais

Sánches Vasquéz, em seu livro *Filosofia da práxis*, esclarece que o conceito de alienação é de origem hegeliana e feuerbachiana. “Em Hegel, o seu sujeito é o Espírito; em Feurbach, o homem. [...] O conceito de alienação do qual Marx parte é, não obstante, o de Feuerbach, ou o de Hegel já antropolizado” (VASQUÉZ, 2011, p. 420). Ele explica que tanto em uma como em outra filosofia, o conceito de alienação, como essência humana, ocupa um lugar central.

Em Feuerbach, aliena-se o homem em geral; a alienação se desprende de sua natureza humana; isto é, da essência do homem como ser natural, sensível, mortal e limitado. É uma necessidade antropológica, estranha por isso ou indiferente ao homem histórico, concreto e social. Em Marx, a alienação não é constitutiva do homem, não é uma dimensão essencial da natureza humana; mas, por razões históricas, não pôde se subtrair dela. O homem (o trabalhador) aliena sua essência em uma relação prática, material – o trabalho – com a natureza que determina certa relação entre os homens (o trabalhador e o não trabalhador) (ibidem, p. 421).

Vásquez esclarece ainda que a alienação aparece como uma característica da atividade produtiva do homem em determinadas condições históricas. Ela realiza-se na história e historicamente criam-se as condições para a sua anulação. Mas, em sua análise, ele quer saber como evoluiu o conceito de alienação desde que Marx o descreveu em *Os manuscritos de 1844*, escrito em sua juventude, até a sua obra mais contundente *O Capital*, escrito em sua maturidade.

Em *Os manuscritos de 1844*, a alienação, de acordo com Vázquez, não se reduz ao comportamento do trabalhador em relação a seus produtos, seu trabalho e outros homens, mas o fato objetivo da depauperação física e moral do trabalhador e sua transformação em mercadoria. Em *O capital*, Marx coloca o trabalho – explica Vázquez – como processo prático de transformação de uma matéria, onde a alienação se dará sempre que o trabalhador esteja subjetiva e objetivamente em relação de exterioridade com seus produtos e com sua atividade. Segundo ele, o conceito de alienação “deixa de desempenhar o papel principal que tinha nos *Manuscritos*; já não é o fundamento de tudo, mas, sim, um fenômeno social concreto condicionado e fundamentado, por sua vez, por outro fenômeno histórico e social mais radical: a divisão do trabalho” (ib., p. 426). Em *O capital*, estuda-se, sobretudo, o trabalho e seus produtos nas formas históricas e concretas do modo de produção capitalista, em que o produto é considerado como mercadoria, tornando-se um fetiche²⁶.

Em sua análise da trajetória do conceito de alienação em Marx, Vázquez vai perguntar pelo verdadeiro lugar desse conceito de Marx em *O capital* e aponta que tanto na concepção dos fetiches econômicos (*O capital*) e na concepção do trabalho alienado (*Manuscritos de 1844*), os homens (o trabalhador ou as relações sociais) ficam separados dos objetos (produtos do trabalho: mercadoria, dinheiro ou capital), “que só existem como frutos de sua atividade e apresentam-se como objetos autônomos, subtraídos de seu controle e dotados de um poder próprio” (ib., p. 430). Para Vázquez, enquanto nos *Manuscritos* o trabalho alienado refere-se à negação da essência humana, em *O capital* tem-se presente a coisificação das relações entre os homens em torno do fetiche econômico dos objetos (mercadoria, dinheiro e capital). É também n’*O capital* que Marx mostra claramente que o trabalho, dentro do sistema capitalista, mutila, tortura e aliena as potências espirituais do trabalhador (ib., p. 431).

²⁶ “Marx argumenta que, na sociedade capitalista, os objetos materiais possuem certas características que lhes são conferidas pelas relações sociais dominantes, mas que aparecem como se lhes pertencessem naturalmente. Essa síndrome, que impregna a produção capitalista, é por ele denominada fetichismo, e sua forma elementar é o fetichismo da mercadoria enquanto repositório ou portadora do valor.” (In *Dicionário do pensamento marxista*. Editado por Tom Bottomore. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 11988, 2ª. edição, p.149).

Assim é possível compreender que – como analisa Vázquez – é justamente a ideia do trabalhador como homem que permite interpretar a relação entre o trabalhador e o seu trabalho com uma relação alienada “tanto em seu aspecto subjetivo (como relação vivida pelo trabalhador individual) como em seu aspecto objetivo, na medida em que o trabalho objetivamente tem para ele todas as consequências negativas que Marx assinala na seguinte passagem de *O capital* [t.I, vol. 3, p. 804-805]” (ib., p. 431):

dentro do sistema capitalista todos os métodos para incrementar a força produtiva social do trabalho são aplicados às expensas do operário individual; todos os métodos para desenvolver a produção são transformados em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o trabalhador, convertendo-o em um homem fracionado, degradam-no à condição de apêndice da máquina, através da tortura do trabalho, aniquilam o conteúdo deste, alienam-no – trabalhador – das potências espirituais do processo de trabalho na mesma medida em que se incorpora a tal processo a ciência como potência autônoma, tornam constantemente anormais as condições sob as quais trabalha, submetem-no durante o processo de trabalho ao mais mesquinho e odioso dos despotismos...

Portanto, o que agora interessa a Marx, em *O capital*, não é, segundo Vázquez, a relação pessoal, concreta, do trabalhador individual com seu trabalho e seus produtos, e sim a relação social de produção que esse trabalhador suporta. “Interessa-lhe, do mesmo modo, tal relação, na medida em que se objetiva ou materializa, e não como é vivida ou sentida pelo trabalhador”. Mas interessa ainda a Marx, “não o fato de que o trabalhador não se reconheça nos produtos de seu trabalho, mas, sim, o fato objetivo da falta de transparência dos objetos – mercadorias que materializam certas relações sociais de produção e que, ao se apresentarem como coisas, não testemunham seu caráter social, humano” (ib., p. 432).

Na transição percebida nos escritos de Marx que parte da concepção do trabalho alienado e vai ao fetichismo econômico, pode-se perceber as modificações essenciais no conceito de alienação, conforme Vázquez. Assim, em sua primeira conceituação de alienação, Marx diz que o produto nega a essência humana do produto; em *O capital*, ele argumenta que o objeto-mercadoria oculta a essência social nele objetivada. Ou seja, no primeiro caso, o produto do trabalho faz do sujeito um objeto – o produto é a objetivação de uma atividade concreta, determinada; no segundo, a mercadoria coisifica uma relação social – o produto é a objetivação de uma relação entre os homens (ib., p. 433).

Ainda segundo Vázquez, temos em ambas as concepções a contradição entre o trabalho e a essência humana (*Manuscritos*) e entre uma relação social e a forma de manifestar-se (em *O capital*). Mas, em ambos os casos, “encontramo-nos diante da estrutura fundamental da alienação: contradição entre os homens e uma realidade sua que se opõe a eles como uma realidade exterior, estranha” (ib., p. 433). Vê-se, portanto, que Marx não abandona o conceito de alienação ao passar do conceito de trabalho alienado ao de fetichismo econômico.

3.3.2. A alienação do desejo

Rubem Alves também contribui para nosso entendimento dessa categoria a que Marx tanto se dedicou. Em seu texto “As flores sobre as correntes”, que faz parte do livro *O que é religião*, ele discute o tema da alienação. Também em acordo com o pensamento de Marx, ele pergunta por que o trabalho é marcado pela alienação. Segundo ele, no trabalho não-alienado, criador, livre, que um dia Marx imaginou, o homem deseja algo e o cria, contempla sua obra e descansa. Já no trabalho alienado, sob as condições do sistema capitalista, o homem aliena o seu desejo. Seu desejo é o desejo de outro, pois ele trabalha para outro. Então, o objeto a ser produzido não é resultado de uma decisão sua. “Ele é rebaixado da condição de construtor de coisas à condição de alguém que simplesmente aperta um parafuso, aperta um botão, dá uma martelada [...] o trabalho não é atividade que dá prazer [...] o trabalho cria um mundo independente da vontade de operários” (ALVES, s/d., p. 48).

Mas por que os homens trabalham de forma alienada? Pergunta Rubem Alves. Porque não há alternativas, segundo ele, pois os trabalhadores só possuem seus corpos, que são acoplados às máquinas, aos meios de produção, que não lhes pertencem e são governados pela lógica do lucro. E é assim, acredita ele, que o próprio conceito de alienação nos revela uma sociedade partida entre dois grupos, duas classes sociais e os interesses dessas duas classes não são nada harmônicos. É onde, para Marx, se encontra a contradição máxima do capitalismo: “o capitalismo cresce graças a uma condição que torna o conflito entre trabalhadores e patrões inevitável [...]. Nenhum salário, por mais alto que seja, eliminará a alienação” (ibidem, p. 50). Isto é a realidade, diz Alves: “homens trabalhando, em relação uns com os outros, sob condições que eles não escolheram, fazendo com seu corpo um

mundo que não desejam... E é disto que surgem ecos, sonhos, gritos e gemidos, poemas, filosofias, utopias, critérios estéticos, leis, constituições, religiões...” (ib., p. 50).

Do mesmo modo, Leandro Konder analisa a categoria alienação para dar a entender o que é a dialética. Também ele levanta questões, com base em Marx, sobre o significado do trabalho, “atividade pela qual o homem domina as forças naturais; humaniza a natureza e se cria a si mesmo” (KONDER, 1987, p. 29). Como, então, o trabalho pode tornar-se algoz do homem? Para Konder, essa deformação se encontra na divisão social do trabalho, na apropriação privada das fontes de produção, no aparecimento das classes sociais. As condições criadas pela divisão do trabalho e pela propriedade privada, diz ele, introduziram um “estranhamento” entre o trabalhador e o trabalho, na medida em que o produto do trabalho, antes mesmo de o trabalho se realizar, pertence a outra pessoa que não o trabalhador. “Por isso, em lugar de realizar-se no trabalho, o ser humano *aliena* nele; em lugar de reconhecer-se em suas próprias criações, o ser humano se sente ameaçado por elas; em lugar de libertar-se, acaba enrolado em novas opressões” (ibidem, p. 30).

Sobre este ponto, vale destacar, na análise de Konder, que para os marxistas, a única maneira de superar a divisão da sociedade em classes e iniciar um processo de “desalienação” do trabalho é levar em conta a realidade da luta de classes para promover a revolução socialista. Então, a superação da divisão social do trabalho deixou de ser um sonho e passou a ser um programa que pode ser executado. Marx acreditava que as causas das deformações na situação do trabalho (que, em vez de servir para o ser humano realizar-se, servia para aliená-lo) eram, como aponta Konder, a propriedade privada, a existência de classes sociais e o agravamento da exploração do trabalho no capitalismo. Mas,

o agravamento da alienação do trabalho sob o capitalismo, contudo, não afeta apenas os operários; os capitalistas também são atingidos. A mesma busca desenfreada do lucro que leva o capitalista a explorar o trabalho do operário leva-o também a procurar tirar vantagem de suas relações – competitivas – com os outros capitalistas. Por isso, o mercado, que funciona em proveito da burguesia como classe, é sempre uma realidade incerta, inquietante, e às vezes ameaçadora, para os burgueses individualmente considerados (ib., p. 35).

Para avançar nessa discussão, encontramos também em Marilena Chauí, em sua obra *O que é ideologia* (1981), uma reconstrução dos estudos de Marx a respeito da

alienação. Segundo a autora, Marx, ao utilizar o conceito de alienação, vai fazer grandes modificações a partir do que já disse sobre o tema Hegel e Feuerbach.

Contra Hegel, dirá que a alienação não é do espírito, mas dos homens reais em condições reais. Contra Feuerbach, dirá, em primeiro lugar, que não há uma “essência humana”, pois o homem é um ser histórico que se faz diferentemente em condições históricas diferentes; e, em segundo lugar, que a alienação religiosa não é a forma fundamental da alienação, mas apenas um efeito de uma outra alienação real, que é a alienação do trabalho (CHAUÍ, 1981, p. 55).

O trabalho alienado, explica Chauí, é aquele no qual o produtor não pode reconhecer-se no produto de seu trabalho, porque as condições desse trabalho, suas finalidades reais e seu valor não dependem do próprio trabalhador, mas do proprietário das condições do trabalho. Segundo ela, por depender da forma da propriedade privada capitalista, que separa o trabalhador dos meios, instrumentos e condições da produção, a mercadoria é uma realidade social. “No entanto, o trabalhador e os demais membros da sociedade capitalista não percebem que a mercadoria, por ser produto do trabalho, exprime relações sociais determinadas” (ibidem, p. 56). Ou seja, em lugar de a mercadoria aparecer como resultado de relações sociais enquanto relações de produção, ela é apenas um bem que se compra e se consome. Trata-se de um fetiche, uma coisa que existe em si e por si.

Assim, a partir dessa compreensão de fundo, Chauí questiona, então, como é que aparecem as relações sociais de trabalho? Em acordo com o pensamento de Marx, ela afirma que elas aparecem como relações materiais entre sujeitos humanos e como relações sociais entre coisas. Pergunta ainda “que significa dizer que a aparência social é a própria realidade social?” Segundo ela, significa mostrar que no modo de produção capitalista, os homens realmente são transformados em coisas e as coisas são realmente transformadas em “gente” (ib., p. 58).

Com efeito, o trabalhador passa a ser uma coisa denominada força de trabalho, que recebe uma outra coisa chamada salário. O produto trabalho passa a ser uma coisa chamada mercadoria, que possui uma outra coisa, isto é, um preço. O proprietário das condições de trabalho e dos produtos do trabalho passa a ser uma coisa chamada capital, que possui uma outra coisa, a capacidade de ter lucros. Desapareceram os seres humanos, ou melhor, eles existem sob a forma de coisas (donde o termo usado por Lukács: reificação; do latim: *res*, que significa coisa).

Em contrapartida, as coisas produzidas e as relações entre elas (produção, distribuição, circulação, consumo) se humanizam e passam a ter relações sociais. Produzir, distribuir, comerciar, acumular, consumir, investir, poupar, trabalhar, todas essas atividades econômicas começam a funcionar e a operar sozinhas, por si mesmas, com uma lógica que emana delas próprias,

independentemente dos homens que a realizam. Os homens se tornam os suportes dessas operações, instrumentos delas (ib., p. 58).

A autora conjuga alienação, reificação e fetichismo como um processo fantástico, no qual as atividades humanas começam a se realizar como se fossem autônomas ou independentes dos homens e passam a dirigir e comandar a vida dos homens, sem que eles possam controlá-las. Ao final de sua análise do conceito de alienação, Chauí elabora algumas perguntas que colocam em cheque uma realidade que aos olhos do trabalhador pode parecer normal e ele não perceber que está sendo reificado – “Como entender que o trabalhador não se revolte contra uma situação na qual não só lhe foi roubada a condição humana, mas ainda é explorado naquilo que faz, pois seu trabalho não pago (a mais-valia) é o que mantém a existência do capital e do capitalista?” (ib., p. 59). Segundo ela, a resposta conduz diretamente ao fenômeno da ideologia.

E é na relação entre alienação e ideologia que Chauí explica, de acordo com o pensamento marxiano, que a ideologia burguesa irá produzir ideias que confirmem essa alienação, fazendo com que os homens creiam que são desiguais por natureza e por talentos, ou que são desiguais por desejo próprio. Ocultam-lhes que os que trabalham não são senhores de seu trabalho e que, portanto, “suas chances de melhorar” não dependem deles, mas de quem possui os meios e condições de trabalho.

Marx e Engels insistem em que não devemos tomar o problema da alienação como ponto de partida necessário para a transformação histórica. Ou seja, não devemos esperar que através da simples crítica da alienação haja uma modificação na consciência dos homens e que, graças a essa modificação, que é uma mudança subjetiva, haverá uma mudança objetiva. Insistem em que a alienação é um fenômeno objetivo (algo produzido pelas condições reais de existência dos homens) e não um simples fenômeno subjetivo, isto é, um engano de nossa consciência (ib., p. 79).

Chauí ressalta que a alienação é um processo ou o processo social como um todo. Em suas palavras, a alienação não é produzida por um erro da consciência, que se desvia da verdade, mas é resultado da própria ação social dos homens, da própria atividade material quando esta se separa deles, quando não podem controlá-la e são ameaçados e governados por ela. “A transformação deve ser simultaneamente subjetiva e objetiva: a prática dos homens precisa ser diferente para que suas ideias sejam diferentes” (ib., p. 80).

3.3.3. Alienação e mercantilização da cultura

Como meu objeto de interesse e de estudo se dá na especificidade de um saber-fazer cultural, torna-se imperativo observar como se comporta a categoria da alienação no campo da cultura. Para tanto, buscaremos os diálogos possíveis entre a teoria da alienação e a perspectiva da cultura como todo um modo de vida. Já exploramos aqui, por intermédio de vários autores, o que é na concepção de Marx a alienação, que diz respeito a uma condição objetiva, historicamente situada e fruto do processo de divisão social do trabalho sob o capitalismo. Percebe-se, então, que o problema da alienação é ontológico, e não moral ou subjetivo e que pode ser superado pelo esforço dos próprios indivíduos no sentido de sua emancipação ideológica ou cultural, como muitas vezes é vista.

Sob o sistema capitalista, os homens (os trabalhadores) têm uma existência premida por necessidades básicas, com uma complexa relação de sofrimento do sujeito humano com seus objetos, pois necessidades associadas ao consumo de mercadorias não estão disponíveis para aqueles que as produzem. Como então compreender como essa lógica se impõe à esfera da cultura? Foi com essa intenção que Adorno e Horkheimer encontram o termo “indústria cultural”, que se contrapõe à expressão “cultura de massas”. Em sua análise, esses autores afirmam que “cultura de massas” é uma expressão que caracteriza a cultura produzida para o mercado, mas é tratada como se fosse algo espontâneo surgido das massas; como se fosse uma forma contemporânea de arte popular. Por isso, para eles, o termo melhor adequado é “indústria cultural”, que aponta para o caráter determinado dos produtos culturais oferecidos como mercadoria aos seus consumidores, e faz do sujeito seu objeto.

Adorno sustenta que a “indústria cultural” coloca como perdida a *raison d'être* da cultura, o seu lado de liberdade criativa. Para ele, a indústria cultural se manifesta como aquilo que promete e priva, ao mesmo tempo; promete liberdade e priva de liberdade porque “impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente” (ADORNO, 2000, p. 8). Ou seja, a mercantilização da cultura leva a um conformismo do gosto e a uma domesticação da cultura popular, das manifestações tradicionais culturais das classes subalternas. Trazemos aqui o exemplo da indústria de discos no Brasil, que promove, com ritmo

alucinante, músicos e músicas com forte apelo popular, explorados com fins meramente comerciais. Mas a campanha é feita às avessas, ou seja, é como se esses músicos e essas músicas tivessem geração espontânea, brotassem espontaneamente da própria massa, sem revelar o milionário *marketing* por trás desses lançamentos.

A reprodução constante do capital numa escala sempre crescente intensifica as demandas da cultura industrializada, infundindo nas massas o empobrecimento dos sentidos, que, segundo o pensamento marxiano, está ligado à alienação do homem, quando ele não se apropria de sua essência e se limita à utilidade. Desse modo, a ideologia da indústria cultural planta suas raízes e procura aprofundar a condição alienada das massas. É nesse aspecto que a análise de Adorno lança luz sobre as formas de domínio da indústria cultural, como portadora da ideologia dominante, que interessada nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, “reduz a humanidade, em seu conjunto, assim como cada um de seus elementos, às condições que representam seus interesses” (ibidem, p. 8).

Em *Dialética do esclarecimento* (1985), Adorno e Horkheimer sustentam que a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança e, sob o poder do monopólio, toda cultura de massas é idêntica, além de não passar de um simples negócio. O que não se diz, argumentam os autores, é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. Ou seja, “a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. *Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 100) (grifo meu). Na linha crítica ao capitalismo cultural, mediado pelo domínio da mídia, os autores comparam a chamada “indústria cultural” ao mundo industrial moderno e, segundo eles, o mecanismo da oferta e da procura continua atuante na superestrutura como mecanismo de controle em favor dos dominantes. As vítimas são “os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses”, mantidos presos, sem resistência, ao que lhes é oferecido. Para Adorno e Horkheimer, o entretenimento e os elementos da indústria cultural já existiam muito tempo antes dela.

Agora são tirados do alto e nivelados à altura dos tempos atuais. A indústria cultural pode se ufanar de ter levado a cabo com energia e de ter erigido em princípio a transferência muitas vezes desajeitada da arte para a esfera do

consumo, de ter despido a diversão de suas ingenuidades inoportunas e de ter aperfeiçoado o feito das mercadorias (ibidem, p. 111).

Assim, a mercantilização da cultura, intimamente associada ao desenvolvimento do capitalismo e da chamada “indústria cultural”, “que não cessa de lograr seus consumidores, quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer” (ib., p. 115), tem por ideologia aprofundar a condição alienada das massas, tolhendo-lhes a capacidade de escolha e avançando sobre os bens simbólicos da sociedade, tornando-os “mercadorias”. Transformam-se em mercadorias, dentro da lógica de produção da indústria cultural, não só na esfera da circulação, mas já estão concebidos como tal, desde o momento de sua produção, como criticam Adorno e Horkheimer. Alcançam a tecnologização da comunicação e da cultura, que “faz aparecer a intitulada cultura midiática [...] e possibilitou a explosão das redes informáticas e todo um conjunto de ciberculturas, associadas ao processo de globalização das redes, que hoje passam a ambientar a sociabilidade”, conforme Rubim²⁷.

Rubim vai ainda mais longe em sua crítica ao afirmar que a cultura contemporânea se vê constituída e perpassada, igualmente, por fluxos e estoques culturais de tipos diferenciados. Segundo ele:

De um lado, emerge um processo de globalização, conformando produtos culturais, que, fabricados de acordo com padrões simbólicos desterritorializados, buscam se posicionar em um mercado mundial de imensas dimensões controlado por megaconglomerados, oriundos de gigantescas fusões de empresas, que associam cultura, comunicação, entretenimento e lazer. De outro lado, reagindo a esse processo de globalização, brotam em vários lugares, manifestações confeccionadas por fluxos e estoques culturais locais e regionais. [...] A reterritorialização contemporânea, com a emergência cultural de cidades e regiões, tem sido a contrapartida da globalização cultural²⁸.

Também a contribuição de István Mészáros na análise do conceito de alienação amplifica-se ao cenário da cultura na perspectiva marxiana de que a alienação afetou e continua a afetar tanto a criação artística como o gosto estético. Ele

²⁷ RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais entre o possível e o impossível. In Blog do Curso de Políticas Culturais do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC-UFBA). <http://politicasculturais.files.wordpress.com/2009/03/politicasculturais-entre-o-possivel-e-o-impossivel.pdf>. Consulta em 22/06/2012, p. 4

²⁸ Ibidem.

assinala que Marx foi o primeiro a disparar o alarme para a alienação artística e tinha em conta que a arte não é o tipo de coisa que pode ser atribuído à esfera ociosa do “lazer” e, portanto, de pouca ou nenhuma importância filosófica, mas algo da maior significação humana e, portanto, também teórica. Sob essa ótica, é possível ver, como aponta Mészáros, que o princípio marxiano que afirma o fundamento natural da auto-realização humana é de crucial importância para entender a natureza da experiência artística – tanto em relação ao artista quanto a seu público – e sua crescente alienação com o avanço do capitalismo.

De maneira característica, à medida que vai se desenvolvendo o “racionalismo” inerente ao desenvolvimento do capitalismo – ou para sermos mais precisos, a crescente abstração das necessidades humanas em favor das “necessidades” do mercado -, “natureza” e “realismo” se tornam termos pejorativos em todas as esferas (MÉSZÁROS, 2006, p. 176).

Porém, com base no pensamento marxiano, que, comprometido com uma práxis voltada para a superação histórica do capitalismo, com base na teoria de que, por meio do processo de trabalho, os humanos transformam o mundo e eles mesmos, é possível, “transcender a desumanização capitalista dos sentidos, mas também, positivamente, identificar na ‘emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos’ a *raison d’être* do socialismo” (ibidem, p. 185).

Como qualquer outra atividade, a arte envolve o consumo. Porém, conforme Mészáros, se uma obra de arte é consumida como simples objeto de utilidade, isso mostra que há algo de errado em seu ser específico como obra de arte, pois, como disse Marx: “o consumo cria o impulso para produzir” e “no consumo, os produtos se tornam objetos de prazer, de apropriação individual” (apud MÉSZÁROS, 2006, p. 186-187). Assim, sustenta Mészáros, a necessidade de consumo é, ao mesmo tempo, também uma necessidade de produção e, inversamente, a necessidade de produção é simultaneamente também uma necessidade de consumo. Porém, Mészáros indica que a produção é também uma forma de *consumo social* no curso da qual “o homem é ‘consumido’ como simples indivíduo (os poderes dado a ele pela natureza) e reproduzido como *indivíduo social*, com todos os poderes que lhe permitem empenhar-se numa forma *humana* de produção e consumo” (ib., p. 187).

Mas, consumir por consumir pode ser um sintoma do empobrecimento humano que se manifesta na extrema pobreza da satisfação. Como Marx, Mészáros avalia que

somente a educação estética pode modificar essa situação, sem a qual não pode haver verdadeiro consumidor das obras de arte. Ou seja, a educação estética é uma condição vital para o desenvolvimento da arte em geral. Para Mészáros, a arte, na forma em que a conhecemos, é profundamente afetada pela alienação. Mas na medida em que é afetada negativamente pela divisão do trabalho, deve ser superada. Por isso, a afirmação do pensamento marxiano de que o homem deve fazer o retorno à sua existência humana, isto é, social, e a arte deve também perder seu caráter alienado. Mészáros fala que Marx ressaltou repetidamente a necessidade de libertar as atividades vitais das leis férreas da economia capitalista, que afetaram tanto a arte como outras coisas. Segundo ele:

A limitação que se manifesta nos aspectos numéricos dessa questão – isto é, a distribuição exclusivista de funções: a arte para uns poucos privilegiados e o trabalho mecânico degradante para a grande maioria – é simplesmente a *forma* na qual uma contradição básica da sociedade produtora de mercadorias surgiu, mas não a própria causa. É a causa – a própria produção de mercadorias – que deve ser eliminada, porque ela desumaniza *todas* as atividades, inclusive, é claro, a atividade artística, degradando-a à condição de *meio* subordinado aos fins da economia capitalista de mercado (ib. p. 192) (grifos do autor).

A questão real que se coloca é, para Mészáros, o reconhecimento crítico da falta inerente de significado em toda atividade que se acomoda aos estreitos limites da produção de mercadorias. Para ele, a diversificação de empregos, combinada a *hobbies* pré-fabricados que, subordinados às necessidades do capitalismo e da indústria do lazer, apenas intensificaria o sentimento de falta de significação que as pessoas já experimentam. O que está em jogo, conforme adverte Marx, com relação à divisão social hierárquica do trabalho, é a problemática do significado das atividades humanas. Ou seja, sua liberação de ser um simples meio para fins alienados. Mészáros explica:

Na medida em que isso concerne diretamente à arte, a mensagem de Marx significa que a criação artística tem de ser, em última análise, transformada numa atividade na qual os indivíduos sociais se engajem tão prontamente como o fazem na produção dos bens necessários à reprodução das condições da sua vida. Significa, acima de tudo, que as relações – alienadas – existentes entre a produção e o consumo devem ser radicalmente modificadas, de modo que o aspecto criativo do consumo estimule e intensifique a criatividade inerente à produção artística. A única forma em que isso pode ocorrer é uma participação *recíproca* de ambos os lados nos vários processos de produção e consumo artístico (ib., p. 192-193).

Esta transformação da criação e do gozo artístico implica, de acordo com o pensamento marxiano, uma mudança radical em todas as relações humanas, o que, entretanto, só é concebível com uma educação estética do homem. Nesse aspecto, deve-se acrescentar uma nova dimensão à vida humana, com o intuito de transformá-la em sua totalidade, nas palavras de Mészáros, por meio da fusão dessa nova dimensão com todas as outras atividades vitais do homem. “Nessa concepção, a produção e o consumo da arte se tornam aspectos inseparáveis da mesma atividade vital que só pode ser descrita como a *auto-educação* estética *prática* do homem” (ib., p. 193).

A compreensão da teoria da alienação em Marx, bem como as diversas análises desse conceito por vários pensadores, como aqui posto, nos permite, então, analisar criticamente as tensões e contradições da cultura sob a lógica capitalista. Mas, mais importante, é que também vai permitir o estudo de processos de enfrentamento necessário, por meio de sujeitos engajados, que mergulharam na sua essência humana para a transformação do real, com a superação da alienação, como o caso do açougueiro Luiz Amorim.

É como ressalta também o pensador marxista Raymond Williams, que dedicou grande parte do seu trabalho intelectual às complexas questões prático-teóricas que envolvem o conceito de cultura. Para ele, a centralidade desse conceito é indiscutível, pois adquire uma abrangência cada vez maior em nossa vida como um todo, incluindo seus aspectos sociais, políticos e econômicos. Para esse autor, a partir da educação e do sufrágio universais, houve uma reconstituição da organização cultural, com alguns elementos residuais inequivocamente de classe. “Pode-se dizer, então, que embora haja trabalho inovador em muitas formas de arte e de pensamento, o trabalho autenticamente emergente deve ser definido não só em termos específicos, mas em princípio em termos de contribuições para alternativas a esse sistema geral predominante” (WILLIAMS, 2008, p. 227).

A questão da alienação, portanto, está no cerne da compreensão da lógica capitalista na esfera da cultura, em que as mercadorias da indústria se orientam para a sua comercialização, o que, evidentemente, é capaz de criar uma massa alienada e sem resistência à dominação. A partir dessa condição, é que colocamos como questão a possibilidade da radicalidade crítica da mercantilização da cultura

sem se render à abordagem pessimista de que para a alienação não tem saída, pois ela é constantemente retroalimentada pela ideologia da indústria cultural. Fica imposto aqui a necessidade de problematizar a questão da ideia de cultura como a de um campo de lutas, de disputas por significados e sentidos, na dinâmica da luta de classes. Só assim a cultura fará parte do conjunto das necessidades vitais dos seres humanos, desalienada dos prazeres do consumo.

IV - Patrimônio: um imperativo da cultura

O mundo no qual viemos a viver hoje é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente.

Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.91.

4.1. A construção histórica do patrimônio cultural e seus significados

Patrimônio, como assinala Françoise Choay, em seu livro *A alegoria do patrimônio*, é uma bela e antiga palavra, cuja origem está ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade. Requalificada por diversos adjetivos ao longo do tempo – por exemplo: patrimônio genético, patrimônio histórico, patrimônio natural, patrimônio intangível, entre outros. –, que fizeram dela um conceito “nômade”, a palavra patrimônio tem hoje “trajetória diferente e retumbante” (CHOAY, 2001, p. 11).

Patrimônio é um conceito anterior à sociedade ocidental moderna e se manifesta dentro de contextos próprios de cada cultura. Presente em nosso cotidiano, hoje é objeto de estudos de vários grupos de pesquisa que se dedicam a múltiplas questões que vão aparecendo no processo de identificação e definição de objetos culturais patrimonializáveis. O que traz à baila questões como “O que é patrimônio histórico cultural imaterial?” “Por quê?” “Para quem?”, entre outras questões que se colocam a partir da ampliação de seu sentido e do avanço na compreensão de identificar e proteger manifestações artístico-culturais transmitidas de formas variadas, como pela oralidade, pelos modos de fazer, por festas, crenças, música, culinária, entre outros.

Sabemos que não é nova a discussão sobre a preservação do patrimônio, seja ele em qualquer definição. Sabe-se também que atualmente o patrimônio ocupa uma posição privilegiada nos debates e nas reflexões a respeito da cultura, da identidade e das políticas públicas que tratam de tais assuntos. Vamos, neste capítulo, refletir

sua trajetória em função do resguardo de identidades e de elos sociais, transmitidos por gerações, garantindo, assim, efetivo acesso à história narrada. Estamos, pois, diante de uma categoria de extrema relevância no contexto da vida social de qualquer coletividade humana.

A noção de patrimônio, como observa Dominique Poulot, em seu livro *Uma história do patrimônio no Ocidente* (2009), desenha um conjunto de valores que permitem articular o legado do passado à espera, ou a configuração de um futuro, a fim de promover determinadas mutações e, ao mesmo tempo, de afirmar uma continuidade.

Esboçadas progressivamente por dispositivos de enquadramento de artefatos, lugares e práticas, as diversas configurações desdobram-se através das sociabilidades que as cultivam, das afinidades que se estabelecem por seu intermédio, além das emoções e dos saberes que se experimentam nesse contexto (POULOT, 2009, p. 203).

Contudo, pensar na preservação dos patrimônios, como testemunhos do passado, sejam eles materiais ou imateriais, é essencial para manter a herança cultural e para democratizá-los. Mas também fundamental para o desenvolvimento e a identidade de agrupamentos humanos. Por isso, a importância de valorizar as tradições e os saberes para a conservação das memórias. Mas esse passado invocado, “convocado, de certa forma encantado, não é um passado qualquer: ele é localizado e selecionado para fins vitais, na medida em que pode, de forma direta, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade...” (CHOAY, 2001, p. 18).

Ressaltamos que no sentido banal, o patrimônio é confundido com a herança, cuja presença pode ser verificada à nossa volta e que podemos reivindicá-la e preservá-la; se confundindo também com proposições turísticas. Nos dias de hoje, com o profundo estabelecimento das sociedades de consumo e de cultura de massa, assistimos ao uso do patrimônio e suas interpretações e assimilações – também por instrumentos virtuais – como instrumento de desenvolvimento local ou nacional, em função do turismo e das práticas mercantilizadas do saber-fazer e do lazer. Mas, em compensação, o patrimônio “evoca o que, em primeira análise, poderia ser designado por memória da qual ele depende e é a manifestação” (POULOT, 2009, p. 18).

Por conseguinte, ainda no entendimento de Poulot, o patrimônio, sob o signo de uma “provocação da memória”, instala-se no centro da instituição da cultura e é acompanhado por uma ética, ao mesmo tempo, da precaução e da fruição. Como foi observado por este autor, em relação à apropriação do patrimônio por um público e a maneira como ele é visitado, interpretado e exerce influência, está associada também às formas de sua apresentação, ao olhar, bem acolhido ou importunado. Para ele,

as diversas definições do patrimônio, através de testemunhos convergentes ou contraditórios, e os efeitos de expectativa ou de saber que ele pode provocar ou mobilizar nos espectadores alimentam identidades e entretecem sociabilidades em diferentes escalas – locais, nacionais, globalizadas – ou, às vezes, sem qualquer atribuição territorial. O patrimônio elabora-se, em cada instante, com base na soma de seus objetos, na configuração de suas afinidades e na definição de seus horizontes (ibidem, p. 15).

Porém, para conhecermos um pouco mais sobre patrimônio cultural, temos que viajar no tempo. Sabe-se que desde a Antiguidade, objetos e obras de arte são preservados por razões diversas, seja motivados por caráter religioso, ou cultural, ou político. Mas o despertar para os valores e significados dos bens conservados somente se deu nas décadas finais do século 18, após a Revolução Francesa, quando o vandalismo tomou conta do país, com o propósito de destruir o passado monárquico e produziu a ruína, a destruição de bens públicos e privados. Em contrapartida, surge daí a noção de patrimônio como bem coletivo associado ao sentimento nacional de preservação²⁹ e a intenção de proteger o patrimônio, orientada por políticas preservacionistas e legislações específicas.

Segundo Choay, a invenção da conservação do monumento histórico se verifica entre os anos de 1790 e 1795, conforme documentos da época (CHOAY, 2001, p. 95). Mas, de fato, a noção de patrimônio cultural para salvaguardar bens culturais só vai ganhar importância no Ocidente, quando se cria, na França, a Inspetoria dos Monumentos Históricos, em 1830, e a primeira Comissão dos Monumentos Históricos, em 1837. A partir daí, diversos países foram incorporando a necessidade

²⁹ O renomado escritor Victor Hugo, em um artigo publicado em 1832, “Guerre aux demolisseurs”, já falava sobre a necessidade de proteger o patrimônio histórico. Segundo ele, o uso pertence ao proprietário, mas a beleza do prédio é de todo mundo, pertence a vós, a mim, pertence a todos nós. Citado por Regina Abreu, em A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio, in ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: Ensaio contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2009 p. 35.

de promover a proteção de monumentos e bens históricos culturais e criando, assim, instituições voltadas para esse intuito. Ressalte-se que nesse princípio a noção de patrimônio era restrita às edificações, aos monumentos e objetos de arte. Essa noção de preservação de obras de arte e bens de valor histórico e simbólico, como argumenta Regina Abreu³⁰, nos uniria à ideia de preservação de um acervo teoricamente disponível para toda a humanidade. Segundo a autora, esboçava-se, assim, a noção de patrimônio da humanidade.

A partir de 1930, estudiosos das cidades começaram a se encontrar em congressos internacionais para discutir o crescimento das cidades e a necessidade de preservação de bens históricos. Deu-se início às “Cartas Patrimoniais”, com o objetivo de “propor diretrizes capazes de resolver os principais problemas das grandes metrópoles que estavam em crescimento, sem comprometer os monumentos ou edificações arquitetônicas consideradas portadoras de excepcionais valores artísticos ou históricos” (PELEGRINI, 2009, p. 20).

4.1.1. Legitimação do patrimônio cultural como bem da humanidade

Por ocasião da criação da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)³¹, no pós-guerra, ações de defesa do patrimônio histórico cultural ganharam impulso em vários países, inclusive no Brasil, saindo vencedora a versão universalista da noção de patrimônio da humanidade³². *Cartas e Declarações*, aprovadas em encontros internacionais incentivavam o interesse pela preservação e proteção dos bens culturais e processos e práticas culturais começaram a ser vistos como bens patrimoniais em si, prática já observada em países asiáticos e do Terceiro Mundo.

³⁰ ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: Ensaio contemporâneos*. Op. cit., p. 36.

³¹ A Unesco foi criada em 16 de novembro de 1945, sob a perspectiva dos povos em estabelecer compromissos em defesa da paz do planeta e da integridade humana. Sua criação teve por propósito estimular experiências educacionais e o desenvolvimento da ciência e da tecnologia com fins construtivos e humanitários e desenvolver ações em defesa dos direitos humanos e do patrimônio histórico, estimulando políticas públicas favoráveis à conservação de bens culturais.

³² Durante todo o século 19 e parte do século 20 houve uma tensão entre uma vertente particularista, ou seja, nacionalista, e uma vertente universalista, em que o patrimônio reconhecidamente histórico e artístico é da humanidade.

Quanto aos bens de natureza imaterial, ressalte-se que entre os países orientais, a prática de salvaguarda é bem mais antiga que no Ocidente. O Japão, ainda em 1950, aprovou lei com o objetivo de apoiar pessoas e grupos que mantêm tradições cênicas, plásticas, ritualísticas e técnicas. Nos países orientais, a preservação das tradições incidiu, principalmente, “sobre a valorização da transmissão dos ‘saberes’ referentes aos processos de produção artesanal, mais do que acerca dos objetos resultantes de tais conhecimentos” (PELLEGRINI, 2009, p. 22). Ou seja, para esses povos, mais relevante do que conservar objetos como testemunhos do passado é preservar e transmitir o saber que o produz, o que permite a vivência da tradição no presente. O que queremos dizer com isso, é que ao se olhar um bem considerado patrimônio cultural, a evocação deveria ir além do objeto, além do testemunho material, e refletir uma memória coletiva e a identidade que lhe é indissociável, e não apenas a memória dos representados naquele objeto.

Segundo Márcia Sant’Anna, em seu artigo “A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização”, o mundo ocidental só começou realmente a considerar essas questões quando, após a aprovação da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Unesco, em 1972, países do Terceiro Mundo reivindicaram a realização de estudos para a proposição, em nível internacional, de um instrumento de proteção às manifestações populares de valor cultural³³. A resposta veio quase duas décadas depois, em 1989, por meio da Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, em que a Unesco recomenda aos países membros a identificação, a salvaguarda, a conservação, a difusão e a proteção da cultura tradicional e popular, por meio de registros, inventários, suporte econômico, introdução de seu conhecimento no sistema educativo, documentação e proteção à propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais. É por causa dessa recomendação, embora tardiamente, é que o Brasil instituiu, por meio do Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, o registro do patrimônio imaterial.

³³ SANT’ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: Os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Op. cit.*, p. 53.

Mas essa primeira convenção trouxe como novidade considerar que os sítios declarados como patrimônio da humanidade pertenciam a todos os povos do mundo. A chancela da Unesco proporcionou que esses sítios se constituíssem em atrativos culturais e econômicos, tanto para as regiões e países em que se localizam como para o importante fluxo de turismo cultural. Ressalte-se que o turismo cultural é um dos principais subprodutos da classificação de um sítio como patrimônio da humanidade. O termo patrimônio, então, passa a ser conhecido de modo notável no mundo inteiro, tendo a França como o país que mais deu visibilidade ao conceito. Em 2001, é adotada pela Unesco a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, que reconheceu, pela primeira vez, a diversidade cultural como herança comum da humanidade.

Em 2005, a Unesco aprovou a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, que tem como uma de suas características o caráter não comercial dos bens culturais e ambientais da humanidade. O texto, de 35 artigos, estipula que as atividades, bens e serviços culturais não devem ser tratados como se tivessem valor exclusivamente comercial e autoriza os países a tomar as medidas que considerarem apropriadas para proteger seu patrimônio cultural. A entidade também proclamou o 21 de maio como o Dia Mundial da Diversidade Cultural para o Diálogo e o Desenvolvimento, com o objetivo de conscientizar os povos sobre a riqueza das diversas culturas do mundo.

Todas essas iniciativas levaram a que a definição de patrimônio passasse a ser pautada pelos referenciais culturais dos povos, pela percepção dos bens culturais nas dimensões testemunhais do cotidiano e das realizações intangíveis, pois qualquer tipo de patrimônio, como é entendido atualmente, tem a vocação de encarnar uma identidade em certos lugares.

4.2. Patrimônio cultural imaterial, uma discussão

Originalmente marcado pelo monumento, bens de “pedra e cal”, tais como conjuntos arquitetônicos, obras de arte, entre outros, “encarregado, por sua presença como objeto metafórico, de ressuscitar um passado privilegiado, mergulhando nele aqueles que o olham” (CHOAY, 2001, p. 21), o conceito de patrimônio amplia-se

continuamente e avança na identificação e na proteção de manifestações tradicionais culturais imateriais.

Concebido com a finalidade de registrar vivências coletivas que envolvem as diversas faces da vida social e preservar a identidade de grupos, povos e nações, o patrimônio imaterial cultural, após seu reconhecimento pela Unesco³⁴, ingressa na agenda das políticas de preservação cultural de diversos países, passando a representar importante mecanismo de representação de soberania e conservação de manifestações culturais como forma de garantir espaço, voz e ação no mundo globalizado.

Em seu artigo 2º., da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), a Unesco defende que patrimônio cultural imaterial são as

práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

A decisão da Unesco, já ratificada por mais de uma centena de países, resultou no incremento de políticas públicas com vistas ao diálogo intercultural e à criatividade dos povos, o que, por sua vez, podem proporcionar intervenções direcionadas à superação das desigualdades e do reconhecimento da diversidade cultural. A Declaração, além de conferir elevado grau de proteção ao patrimônio cultural imaterial, tem ainda por missão procurar evitar as ameaças e as indevidas apropriações de conhecimento de culturas tradicionais, preservando a endogenia de um povo e sua identidade. A partir daí, o patrimônio cultural passa a ser considerado também fator de desenvolvimento, principalmente no setor do turismo, e de identidade nacional, nem sempre subordinado aos interesses de mercado.

³⁴ A Declaração Universal da Unesco sobre Diversidade Cultural, assinada em 2001, tem a finalidade de defender a cultura de todos os povos, a proteção dos conteúdos culturais, expressões artísticas e patrimônios imateriais.

Mas antes da aprovação da Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, a Convenção Geral da Unesco, em 1989, já preparara o terreno ao aprovar a *Recomendação da salvaguarda da cultura tradicional e popular*, que trazia a reflexão sobre como identificar, conservar, difundir e proteger a cultura tradicional e popular, propondo registros e inventários dos conhecimentos tradicionais.

De acordo com Pellegrini, países asiáticos e do terceiro mundo procuraram, sobremaneira, valorizar as criações populares, muitas anônimas, consideradas relevantes entre as populações residentes. Tradições consideradas como processos culturais ou práticas rituais, em muitos lugares, conquistaram nível de importância maior que o patrimônio material eleito pelas elites locais como patrimônios nacionais (PELLEGRINI, 2009, p.22).

No contexto brasileiro, o conceito de patrimônio cultural imaterial em contraposição ao de patrimônio material, concretizou-se na Constituição Federal de 1988, como resultado de intensos debates de diferentes segmentos sociais. Essa Constituição foi marcadamente voltada para os interesses do cidadão, entre os quais, a cultura, que recebeu especial atenção, nos artigos 215 e 216, que se referem ao patrimônio cultural como qualquer manifestação material ou imaterial que seja representativa do homem e da cultura e da garantia aos direitos sociais³⁵ e o acesso à cultura³⁶. A

³⁵ A expressão direitos sociais surgiu pela primeira vez em 1918, quando a Constituição soviética a incluiu em seu texto. Em 1948, ela foi reconhecida internacionalmente na Declaração Universal dos Direitos do Homem, da ONU.

³⁶ Art. 215: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais [...]

§ 3º. A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I – defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II – produção, promoção e difusão de bens culturais;
- III – formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;
- IV – democratização do acesso aos bens de cultura;
- V – valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I – as formas de expressão;
- II – os modos de criar, fazer e viver;
- III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. [...]

cultura e o patrimônio foram ainda contemplados na Carta Magna em seus artigos 23, 24 e 30, que definem a competência do Estado e garantem a prerrogativa das medidas judiciais de defesa do patrimônio cultural, e citados também em outros artigos, como o 5º, o 219, o 220, o 221, o 227 e o 231, que visaram a defesa da cultura como direito essencial.

O conceito de patrimônio passou, então, a incorporar, além dos bens materiais, tais como conjuntos arquitetônicos, monumentos, obras de arte, documentos, entre outros, também aqueles de natureza imaterial, com a finalidade de promover e proteger as manifestações artísticas tradicionais e o folclore, transmitidas de forma oral, pela existência, pelos modos de fazer, pelas festas, pelas crenças, pela música, pela culinária... Ressalte-se que o escritor Mário de Andrade, autor do anteprojeto para a criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), ainda na década de 1930, foi um dos primeiros, no Brasil, a abordar o tema dos bens culturais imateriais e identificou nessas manifestações artísticas a necessidade de preservação e conhecimento da identidade nacional. O escritor defendia a ideia de que patrimônio não se compõe apenas de edifícios e obras de arte erudita, está também presente no produto da alma popular, por isso propôs que também fossem incluídos, no patrimônio brasileiro, os falares, os cantos, as lendas, as magias, a medicina e a culinária indígenas. Para ele, arte equivale a cultura, é “a habilidade com que o engenho humano se utiliza da ciência, das coisas e dos fatos”³⁷.

Depois de Mário de Andrade, outro defensor de uma ideia mais ampla de patrimônio cultural foi Aloisio Magalhães, que, à frente do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e da Fundação Nacional Pró-Memória, em momentos distintos, procurou registrar diversas manifestações culturais Brasil afora. Para ele, quando se fala em memória num sentido figurado, “quando se empresta a ideia de memória a um fato qualquer, em geral há uma tendência a se tornar isso como ‘juntar’ ou

§ 1º. – o Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

³⁷ apud SANT'ANNA, *op. cit.*, p.54.

‘guardar’ alguma coisa, ‘reter’. E isso me parece insatisfatório; eu prefiro o conceito biológico de memória: guardar, reter, para, em seguida, mobilizar e devolver”³⁸.

4.2.1. A valorização dos modos de criar, fazer e viver

Em 1997, foi realizado na cidade de Fortaleza, o seminário *Patrimônio imaterial: estratégias e formas de proteção*, com o objetivo de propor novas diretrizes para o patrimônio nacional a fim de identificar, proteger, promover e fomentar os processos e bens “portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (conforme artigo 216 da Constituição), considerados em toda a sua complexidade, diversidade e dinâmica, particularmente, as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas, com especial atenção àquelas referentes à cultura popular³⁹.

A *Carta de Fortaleza* recomendava ainda o aprofundamento da reflexão sobre o conceito de bem cultural de natureza imaterial e que a preservação do patrimônio cultural fosse abordada de maneira global, buscando valorizar as formas de produção simbólica e cognitiva.

No ano de 2000, já em marcha um novo conceito de patrimônio cultural, o Decreto presidencial nº. 3.551 instituiu o Inventário e o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, estabelecendo legalmente quatro dimensões do patrimônio imaterial: celebrações, saberes, formas de expressão e lugares expressivos das diferentes identidades conformadoras da diversidade cultural do País⁴⁰. E cria instrumentos de identificação, registro proteção e salvaguarda de manifestações

³⁸ Citado por FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Iphan, 1997, p. 179.

³⁹ *Carta de Fortaleza*, disponível em <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=268>. Consulta em 17/11/2012.

⁴⁰ O decreto instituiu quatro livros de registro, a saber:

I – Livro de Registros dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II – Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III – Livro de Registro das Formas de Expressões, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV – Livro de Registro de Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços, onde se concentram e reproduzem práticas da sociedade brasileira.

culturais que reivindicassem a catalogação de patrimônio imaterial. Este decreto, que também criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, com o objetivo de implementar uma política pública de identificação, inventário e valorização desse patrimônio, mudou o panorama até então vigente, em que predominava um tipo de atuação preservacionista.

Há agora uma valorização do tema do intangível e uma compreensão do patrimônio cultural imaterial como os saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam. Criaram-se, então as seguintes formas de salvaguarda⁴¹: *Livro de registro dos saberes* e *Livro das formas de expressão*, nos quais são inscritos os conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades e armazenadas as manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; *Livro das celebrações* e *Livro dos lugares*, em que são inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social e dos espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas⁴².

A partir da edição do decreto 3.551/2000, como observa Maria Cecília Londres Fonseca, em seu artigo “Para além da *pedra e cal*: Por uma concepção ampla de patrimônio cultural”, ampliam-se os interesses de universidades e institutos de pesquisa em mapear, documentar e analisar as diferentes manifestações da cultura brasileira, como também a multiplicação de órgãos estaduais e federais de cultura, que se empenham em construir, via patrimônio, a “identidade cultural”, das regiões em que estão situados⁴³.

⁴¹ Salvaguarda ou acautelamento, termos designados para a proteção do patrimônio histórico e que engloba todos os atos para prolongar a vida de um patrimônio cultural e natural.

⁴² Disponível em <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em 17/11/2012.

⁴³ FONSECA, M. Cecília Londres. Para além da pedra e cal: Por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Op.cit.*, p. 65.

No entanto, Fonseca faz um alerta. Segundo ela, quando se fala em patrimônio imaterial ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, em contraposições a bens materiais. Acima de tudo, é importante notar, na análise da autora, que aqui recorre a Saussure, que a comunicação se estabelece a partir de um suporte físico e “todo signo (e não apenas os bens culturais) tem dimensão material (o canal físico de comunicação) e simbólica (o sentido, ou melhor, os sentidos), como duas faces de uma mesma moeda”⁴⁴. Sua explicação vai um pouco além, ao dizer que, no caso dos bens culturais, cabe a distinção entre aqueles que, uma vez produzidos, passam a apresentar relativo grau de autonomia em relação a seu processo de produção, e aquelas manifestações que precisam ser constantemente atualizadas, por meio da mobilização de suportes físicos, o que, para a autora, depende da ação de sujeitos capazes de atuar segundo determinados códigos.

A esse tema dedicam-se cada vez mais estudiosos, pesquisadores, gestores públicos para dar conta da profusão de demandas que a questão requereu; o que, no entender de Abreu e Chagas, é efeito da disseminação do conceito antropológico de cultura⁴⁵, “no qual a idéia de diversidade consolida-se como força motriz, em oposição ao conceito iluminista de cultura como civilização e erudição, lugar a que poucos têm acesso?”⁴⁶.

De acordo com Regina Abreu, o conceito antropológico de cultura, que forneceu todo o embasamento à adoção do conceito de patrimônio cultural, foi uma resposta às tendências racistas que haviam desencadeado a segunda guerra mundial e foi apropriado como antídoto aos conflitos entre os povos. Segundo sua narrativa, o antropólogo Claude Lévi-Strauss chamou a atenção para o fato de que o relacionamento entre as culturas seria a forma mais positiva de atualizar o ideário de igualdade dos homens em suas realizações particulares. Segundo a autora,

⁴⁴ Ibidem, p. 68.

⁴⁵ A definição antropológica de cultura – ou seja, o conjunto da vida simbólica de um grupo ou de uma sociedade – foi apresentada por Edward Tylor em sua obra *Primitive culture* (1871).

⁴⁶ ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). Introdução. *Op. cit.*, 2009, p. 14.

Delineava-se a ideia de que havia um patrimônio cultural a ser preservado e que incluía não apenas a história e a arte de cada país, mas o conjunto de realizações humanas em suas mais diversas expressões. A noção de cultura incluía hábitos, costumes, tradições, crenças; enfim, um acervo de realizações materiais, e imateriais, da vida em sociedade⁴⁷.

Por conseguinte, temos que o patrimônio, cada vez mais, assume positivamente bens e manifestações culturais apreendidos e assimilados como “expressões da alma dos povos”⁴⁸, reunindo referenciais históricos, identitários e de memórias, que favorecem, assim, a receptividade da pluralidade cultural e, em consequência, “as bases das transformações sociais necessárias para a coletividade” (PELLEGRINI, 2009, p. 24). Por certo, é preciso reconhecer algumas nuances nas representações do que se pode entender por patrimônio, buscando nessa categoria identificação adequada e contexto em acordo com seu caráter de intangibilidade e de suas relações sociais e simbólicas, como a que queremos no saber-fazer de Luiz Amorim. Recomendação da Unesco, contida em material de divulgação de 1993 (mimeografado), no qual se refere aos “tesouros humanos vivos”, inspirado em experiências nos países orientais, nos quais se valoriza sobretudo o “saber-fazer”, diz que:

É preferível assegurar que os detentores do patrimônio imaterial continuem a adquirir conhecimento e “saber-fazer” e os transmitam às gerações seguintes. Levando em conta estes objetivos, é preciso inicialmente identificar estes detentores de “saber-fazer” e os reconhecer oficialmente⁴⁹.

Entretanto, há pesquisadores que advogam não ser apropriada a utilização dos termos “patrimônio cultural material” e “patrimônio cultural imaterial” pelo simples fato de considerarem a categoria do patrimônio cultural como indivisível. Não obstante, essa questão não ser objeto de nosso trabalho, sentimos que se faz necessário o esclarecimento a respeito, porque para esses pesquisadores o que é divisível são os bens culturais. Esses sim podem ter essa classificação dicotômica. Nas palavras de

⁴⁷ ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Op.cit.*, 2009, p.37.

⁴⁸ Expressão largamente utilizada na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural e na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, documentos aprovados pela Unesco em 2001 e 2003.

⁴⁹ Citado por ABREU, Regina. “Tesouros humanos vivos” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – notas sobre a experiência francesa de distinção dos “mestres da arte”. In ABREU, R. e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Op.cit.*, 2009, p. 85.

Mário Telles, “na verdade, há bens de natureza material e bens de natureza imaterial, que, depois de reconhecidos e valorados pelos instrumentos legais de proteção – tombamento e registro – alçam à categoria oficial de patrimônio cultural brasileiro”⁵⁰. Para este autor, os bens, tanto de natureza material quanto imaterial, quando assim reconhecidos, tornam-se “patrimônio cultural brasileiro”, sem haver, entretanto, após essa tutela (atribuição de valor), qualquer distinção ou divisão terminológica concernente à sua dimensão, “que seccione, por assim dizer, os patrimônios culturais materiais dos patrimônios culturais imateriais”⁵¹.

Nessa mesma linha, Márcia Sant`Anna alerta que o Inventário Nacional de Referências Culturais (INCR), com o qual o Iphan trabalha para dar conta dos processos de produção desses bens, dos valores neles investidos, de sua transmissão e reprodução, “ao operar com o conceito de referência cultural, supera a falsa dicotomia entre patrimônio material e imaterial, tomando-os como faces de uma mesma moeda: a do patrimônio cultural”⁵².

Essa distinção se fez precisa porque vai nos auxiliar na reflexão de que a categoria patrimônio cultural possui as duas dimensões – material e imaterial – totalmente imbricadas, por isso importante na análise de como o percebemos ou de como ele se configura, principalmente quando estamos pesquisando um saber-fazer, pois é dessa noção que deriva a compreensão de patrimônio cultural como o conjunto de elementos da cultura que é valorizado como bem a ser preservado. É como afirma Maria Cecília Londres Fonseca: “Patrimônio é tudo o que criamos, valorizamos e queremos preservar: são os monumentos e obras de arte, e também as festas, músicas e danças, os folguedos e as comidas, os saberes, fazeres e falares. Tudo enfim que produzimos com as mãos, as ideias e a fantasia”⁵³.

⁵⁰ TELLES, Mário F. de P. Patrimônio cultural material e imaterial - dicotomia e reflexos na aplicação do tombamento e do registro. In *Políticas Culturais em Revista*, 2 (3), p. 121-137, 2010 - www.politicasculturaisemrevista.ufba.br. Consulta em 31/10/2012.

⁵¹ Ibidem.

⁵² SANT`ANNA, Márcia. *Op.cit.*, 2009, p.56.

⁵³ Citado em IPHAN: *Patrimônio cultural imaterial: para saber mais*. 2012.

4.3. Patrimônio, entre a história, a memória e a identidade

Meu pai contou para mim. Eu vou contar para o meu filho. Quando ele morrer? Ele conta para o filho dele. E assim: ninguém esquece.

Kelé Maxacali, índio da aldeia de Mikael (MG),
In *Brasil: nunca mais*, p.273.

Se durante décadas predominou a acepção de patrimônio cultural voltado prioritariamente a edificações, sítios arqueológicos, arquitetura, entre outros, hoje, se descortina um panorama que altera radicalmente sua utilização e as possibilidades que o termo oferece para o entendimento da vida social e cultural. Hoje, preservar a memória de fatos, pessoas ou ideias tornou-se uma prática comum nas sociedades, pois o patrimônio cultural de uma sociedade, formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade, é também fruto de uma escolha dessa mesma sociedade. Essa escolha pode ser feita a partir daquilo que as pessoas consideram ser mais importante, mais representativo da sua identidade, da sua história, da sua cultura. Para o Iphan, são os valores, os significados atribuídos pelas pessoas a objetos, lugares ou práticas culturais que os tornam patrimônio de uma coletividade (IPHAN, 2012, p.14).

É como Maurice Halbwachs aborda a questão, ao reconhecer que a memória é o motor essencial para o processo de identificação do cidadão com sua história e sua cultura. A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva. Ao abordar a questão da memória coletiva em relação ao espaço, que oferece uma *imagem de permanência e estabilidade*, o autor nos conduz ao que podemos compreender como sentimento de pertencimento, pois “as imagens habituais do mundo exterior são partes inseparáveis de nosso eu”. Para ele, as imagens espaciais desempenham um papel importante na constituição da memória coletiva e da identidade, pois o lugar ocupado por um grupo “não é como um quadro-negro no qual se escreve e depois se apaga números e figuras” (HALBWACHS, 2006, p.159); o lugar, para o autor, recebe a marca do grupo que o ocupa e o grupo também recebe a marca do lugar, sendo que cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido inteligível para os membros do grupo, “porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos

diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nele havia de mais estável” (ibidem, p.160).

Essa intenção mobiliza a memória coletiva, por meio da relação de afetividade, com a vocação de encarnar uma identidade. Como diz Jacques Le Goff, a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, “cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje” (LE GOFF, 2008, p.469), pois o fato de fazer parte de grupos sociais leva a que acontecimentos sirvam como referências para além da memória individual. Também na busca de esclarecer a dinâmica econômica e social no mundo contemporâneo em que predomina a tecnologia da informação, o sociólogo Manuel Castells afirma que em mundo de fluxos globais de riqueza, poder e imagens, a busca da identidade, seja ela individual ou coletiva, atribuída ou construída, é a fonte básica de significado social. No entanto, segundo seu argumento, “a identidade está se tornando a principal, e, às vezes, única fonte de significado em um período histórico caracterizado pela ampla desestruturação das organizações, deslegitimação das instituições, enfraquecimento de importantes movimentos sociais e expressões culturais efêmeras” (CASTELLS, 1999, p. 41).

É como também analisa Marly Rodrigues, em seu artigo “Preservar e consumir: o patrimônio histórico e o turismo”, de que por caminhos diversos entrecruzam-se as memórias particular e coletiva e de sua confluência “nasce a possibilidade de identidade individual e coletiva, uma vez que a memória é uma forma de os indivíduos e as sociedades recompor a relação entre o presente e o passado, para manter o equilíbrio emocional”⁵⁴.

Pode-se dizer, então, que a partir de novos instrumentos institucionais, foi permitido reconhecer e valorizar conhecimentos e formas de expressão e, assim, perceber que os bens que conferem identidade aos cidadãos podem ser encontrados e apreendidos também em experiências vividas, celebrações, em espaços físicos e no saber-fazer, associados às memórias individuais e coletivas. E o fazer acontecer nos

⁵⁴ RODRIGUES, Marly. Preservar e consumir: o patrimônio histórico e o turismo. In FUNARI Pedro Paulo e PINSKY, Jaime (Orgs.). *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Editora Contexto, 2009, p. 18.

espaços públicos da cidade, transmitindo a valorização de bens culturais, pode contribuir efetivamente para a afirmação das identidades coletivas.

Marly Rodrigues relaciona o patrimônio cultural à memória e à identidade ao afirmar que a valorização do patrimônio cultural, além de servir ao conhecimento do passado, pode também possibilitar os testemunhos de experiências vividas, coletiva ou individualmente, “e permitem aos homens lembrar e ampliar o sentimento de pertencer a um mesmo espaço, de partilhar uma mesma cultura e desenvolver a percepção de um conjunto de elementos comuns, que fornecem o sentido de grupo e compõem a identidade coletiva”⁵⁵.

Porém, na medida em que se observa, nos últimos anos, inquietações que atravessam estudos e debates em torno do conceito de “identidade”, Stuart Hall, um dos mais importantes teóricos da cultura, pergunta “quem precisa da identidade?”. Segundo ele, está-se efetuando uma completa desconstrução das perspectivas identitárias em uma variedade de áreas disciplinares, “todas as quais, de uma forma ou outra, criticam a ideia de uma identidade integral, originária e unificada”. Hall descreve a identidade como um desses conceitos que operam “sob rasura”, no intervalo entre a inversão e a emergência, ou seja, “uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas”⁵⁶. Hall defende um conceito de identidade estratégico e posicional. Na sua perspectiva, é necessário vincular as discussões sobre identidade a todos aqueles processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente “estabelecido” de muitas populações e culturas: os processos de globalização, os quais, segundo ele, coincidem com a modernidade. Para ele, as identidades

surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a “suturação à história” por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em

⁵⁵ RODRIGUES, Marly. *Op.cit.*, p. 17.

⁵⁶ HALL, Stuart. Quem precisa da identidade. In SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, 2ª. edição, p. 104.

parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático⁵⁷.

Hall justifica que as identidades são construídas dentro e não fora do discurso e por isso precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Ele utiliza o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, segundo ele,

o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar, ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós⁵⁸. (grifos do autor)

Podemos pensar isso nos termos de que a identidade remete, com certa obviedade, à ideia de lugar – *cotidiano compartilhado entre as pessoas*, conforme Milton Santos. Os lugares são os espaços da cidade em que ocorrem as trocas entre as pessoas, das relações entre o homem e o seu meio e constroem vínculos no âmbito da cultura e da organização social, são quadros “de referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade” (SANTOS, 2004a, p. 322).

Essa relação pode ser compreendida a partir da construção de uma interpretação histórica, na qual também estão indissociavelmente ligadas a identidade e a cultura. Nessa complexa relação, Castells sustenta que a identidade é a fonte de significados e experiência de um povo. Em sua obra *O poder da identidade* (1999, p.22) ele cita Craig Calhoun, que explicita:

Não temos conhecimento de um povo que não tenha nomes, idiomas ou culturas em que alguma forma de distinção entre o eu e o outro, nós e eles, não seja estabelecida... O autoconhecimento – invariavelmente uma construção, não importa o quanto possa parecer uma descoberta – nunca

⁵⁷ Ibidem, p. 109.

⁵⁸ Ibidem, p.112.

está totalmente dissociado da necessidade de ser conhecido, de modos específicos, pelos outros.⁵⁹

Mesmo que se observe essa presença no mundo, em que reconhecemos o outro, nesse caudal de relações sociais que se intensificam em escala mundial, não será demais lembrar que a cultura no mundo contemporâneo adquiriu formas várias, principalmente no cenário da política atual, com a proliferação de práticas culturais, que articulam cultura e identidade, cultura e desenvolvimento, cultura e sustentabilidade, cultura e diversidade, entre outras.

Por isso, independentemente dos mais diversos significados que possam ser atribuídos a uma prática cultural ou a um bem cultural, *pode-se considerar patrimônio aquele que é reconhecido pelo grupo social como referência de sua cultura, de sua história e que esteja presente na memória das pessoas e que faz parte do seu cotidiano*. Porém, segundo James Fentress e Chris Wickham, uma “memória só pode ser social se puder ser transmitida e, para ser transmitida, tem que ser primeiro articulada. A memória social é, portanto, memória articulada”⁶⁰.

Essa articulação, como observa Chagas, não se dá apenas por meio de palavras verbalizadas ou grafadas, mas também por imagens. Segundo ele, há um imaginário vinculado à memória social, que, produzido a partir dos indivíduos, “é complexo, dinâmico e processual”. Mas, para o autor, a noção fundamental é que, sem transmissão, a memória social não se constitui.

Nesse sentido, memória e preservação aproximam-se. Preservar é ver antes o perigo de destruição, valorizar o que está em perigo e tentar evitar que ele se manifeste como acontecimento fatal. Assim, a preservação participa de um jogo permanente com a destruição, um jogo que se assemelha, totalmente, ao da memória com o esquecimento⁶¹.

4.3.1. O exercício da cidadania pela valorização da identidade

Pierre Bourdieu, em sua obra *A economia das trocas simbólicas* (2011), em referência ao papel do sistema de ensino na reprodução da estrutura de distribuição

⁵⁹ CALHOUN, Craig (Org). *Social theory and the politics of identity*, 1994.

⁶⁰ Apud CHAGAS, Mário. Memória política e política de memória. In ABREU, R. e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Op.cit.*, p. 159.

⁶¹ Ibidem, p.160.

do capital cultural, acredita que “o legado dos bens culturais acumulados e transmitidos pelas gerações anteriores pertence realmente (embora oferecido a todos) aos que detêm os meios para dele se apropriarem” (BOURDIEU, 2011, p. 297). Com isso, ele quis dizer que os bens culturais, enquanto bens simbólicos, só podem ser apreendidos e possuídos como tais, “por aqueles que detêm o código que permite decifrá-los”. Entendemos assim como a possibilidade dos sujeitos ao pertencimento do que lhes identifica. Portanto, do ponto de vista da concepção de patrimônio cultural imaterial como parte do conjunto da sociedade, é que se faz premente a valorização das manifestações culturais, expressões de uma sociedade cada vez mais polifônica, para que os indivíduos reconheçam nelas sua identidade individual e coletiva e possam, assim, exercer sua cidadania.

Assim, parece-nos justo afirmar que a compreensão da cidadania desperta o sentimento de pertencimento e possibilita ampliar a consciência da necessidade de preservação de bens culturais pelo exercício do direito à voz e à memória, e o descobrir da identidade individual e coletiva, o que pode ainda libertar os sujeitos das armadilhas da produção cultural industrializada que tende a homogeneizar gostos, costumes e padrões de comportamento. Sem dúvida, como observa Fonseca,

a ampliação do conceito de cidadania – o que implica reconhecimento dos “direitos culturais” de diferentes grupos que compõem uma sociedade, entre eles o direito à memória, ao acesso à cultura e à liberdade de criar, como também reconhecimento de que produzir e consumir cultura são fatores fundamentais para o desenvolvimento da personalidade e da sociabilidade – veio contribuir para que o enfoque da questão do patrimônio cultural fosse ampliado para além da questão do que é “nacional”⁶². (grifos da autora)

Com efeito, isso, de alguma forma, nos solicita interagir no universo das manifestações culturais, resultantes de práticas e maneiras de celebrar a vida e que nos vinculam e nos integram em uma identidade comum e dá sentido à pertença ao lugar, ao território, com a ressalva de que a ideia de patrimônio imaterial não está restrita a folclore e/ou cultura popular.

Percebe-se, assim, a importância desse emaranhar das expressões culturais com as dimensões sociais, econômicas e políticas, que sobejamente articulam essas

⁶² FONSECA, M. C. L. Para além da *pedra e cal*: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. *Op.cit.*, p.76.

expressões como processos culturais vivos e capazes de referenciar a construção, no nível simbólico, de identidades culturais coletivas. Afinal, como argumenta José Reginaldo S. Gonçalves, “o patrimônio não existe apenas para representar ideias e valores abstratos e ser contemplado. O patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas”⁶³. Esse poder simbólico tem, na opinião de Bourdieu,

o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e de fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isso significa que o poder simbólico não reside nos ‘sistemas simbólicos’ em forma de uma *illocutionary force*, mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 2002, p. 14-15).

Por certo, esse poder simbólico para a preservação da memória de manifestações culturais interessa sobretudo à coletividade, visto que aproxima os grupos sociais, pode gerar renda como atração turística, além de se associar à consciência da importância da diversidade cultural, que, acima de interesses particulares, é patrimônio de todos os cidadãos.

Esse componente de identificação é que nos leva a concordar com Suzana Gastal, quando ela afirma que, no atual momento turístico, a atividade impõe a sua força social e econômica, a cultura deve ser deslocada para suas implicações sociais em termos de identidade e memória. Para tanto, Gastal sugere lançar um olhar sobre o turismo cultural para além de sua apresentação com mero diferencial mercadológico. E um dos itens mais apropriados pelo turismo cultural, segundo ela, é o patrimônio histórico, no qual estão inseridos os bens culturais.

Ainda em sua argumentação, um bem cultural é, em geral, parte significativa da memória local, e ao focar em casos incomuns utiliza-se a categoria “lugar de

⁶³ GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. O patrimônio cultural como categoria de pensamento. In ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Op.cit.*, p. 31.

memória”⁶⁴, que incorpora em sua reflexão “uma concepção que remete diretamente à afetividade, integridade e identidades locais” (GASTAL, 2002, p. 71). Sabe-se que a relação da memória com a história é um dos grandes debates da atualidade, pois a memória não é mais vista simplesmente para lembrar fatos passados. De importância fundamental para o debate teórico das ciências humanas, ela está intimamente associada a mudanças culturais. Assim como a história também não é mais entendida para somente estabelecer os fatos como eles realmente aconteceram.

Tal constatação impõe a construção de uma relação entre memória social e temporalidades, que remete para a questão de lembrar-se e ser lembrado, de que nos fala Arendt. Para ela, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, “então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens (ARENDR, 2002, p. 72). Também nos conduz a Pierre Nora, para quem “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento...”⁶⁵.

Paul Ricœur, na mesma linha de pensamento, em sua obra *A memória, a história, o esquecimento* (2010), ao falar da memória dos lugares, diz que esta é assegurada por atos tão importantes como orientar-se, deslocar-se, e, acima de tudo, habitar, pois é na superfície da terra que nos lembramos de ter viajado e visitado locais memoráveis. Assim, segundo o autor, as “coisas” lembradas são intrinsecamente

⁶⁴ Termo criado pelo historiador Pierre Nora, que permite articular as práticas, os agentes, os referenciais e os conteúdos da memória. Segundo ele, a memória emerge de um grupo social por ela unificado; esse grupo é que vai determinar o que é memorável e também como ele será lembrado. Ou seja, “os indivíduos se identificam com os acontecimentos públicos de importância para seu grupo”. Esses lugares de memória são impregnados de simbolismos e servem, segundo o autor, para garantir a fixação das lembranças e de sua reprodução. “O lugar de memória deve parar o tempo, bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estudo de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial...” (NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. PUC/SP, número 10, dezembro/1993, pp.7-28. www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf. Acesso em 13/09/2011).

⁶⁵ NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. In *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. PUC/SP, nº 10, dez./1993, pp.7-28. www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf. Acesso em 13/09/2011.

associadas a lugares e é neste nível que se constitui o fenômeno dos “lugares de memória”, antes que eles se tornem uma referência para o conhecimento histórico. Esses lugares de memória, assinala ele, funciona principalmente à maneira dos *reminders*, dos indícios de recordação, ao oferecerem alternadamente um apoio à memória que falha, uma luta na luta contra o esquecimento. “Os lugares ‘permanecem’ como inscrições, monumentos, potencialmente como documentos, enquanto as lembranças transmitidas unicamente pela voz voam, como voam as palavras” (RICCEUR, 2010, p. 58).

4.3.2. Memória coletiva e memória individual, instrumentos de libertação

Jacques Le Goff, em seu estudo sobre a memória, diz que tornar-se senhores da memória e do esquecimento “é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva” (LE GOFF, 2008, p. 422). Para ele, a memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando todas, pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção (ibidem, p.469). Ainda segundo Le Goff, a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, “procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (ibidem, p. 471).

Também no diagnóstico de Maurice Halbwachs, não é o indivíduo em si ou alguma entidade social que recorda, mas ninguém pode se lembrar realmente a não ser em sociedade, pela presença ou pela evocação, portanto, recorrendo aos outros ou a suas obras⁶⁶. A questão da memória ocupou o pensamento de Maurice Halbwachs durante toda sua vida dedicada aos estudos. Suas análises abriram caminho para o estudo sociológico da vida cotidiana. Halbwachs, para quem a inquietação do pensar veio sempre em primeiro lugar, demonstra, em seu livro *A memória coletiva* (2011), que é impossível conceber o problema da evocação e da localização das

⁶⁶ Citado por J. Michel Alexandre na Introdução do livro *A memória coletiva*, de Maurice Halbwachs, São Paulo: Centauro Editora, 2011, 2ª. edição, 5ª. reimpressão, p.23.

lembranças se não tomarmos como ponto de referência os contextos sociais que servem de baliza à esta reconstrução que chamamos *memória*. Ainda jovem pesquisador, ele se certifica de que o fato social não é exterior ao cientista e também não o é às pessoas que o vivem.

Halbwachs fez das relações da memória e da sociedade o centro e a baliza de seu pensamento. Assim, procurou a distinção clara entre “memória histórica” e “memória coletiva”. Ele faz a distinção entre a História (registro de acontecimentos passados) e a história vivida (aquela que está na memória dos homens). À memória coletiva ele atribui adjetivos como natural, espontânea, desinteressada e seletiva, que guarda do passado somente aquilo que cria um elo entre passado e o presente. Quanto à história, ele acredita ser um processo interessado, ou seja, político e, portanto, manipulador. De acordo com ele, a memória histórica supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projetada no passado reinventado, e a memória coletiva é aquela que recompõe magicamente o passado, é uma corrente viva de lembranças. Em sua análise, é entre essas duas direções da consciência coletiva e individual que se desenvolvem as diversas formas de memória, cujas formas mudam conforme os objetivos que elas implicam.

Para Halbwachs, a memória coletiva não se confunde com a história. Segundo ele, porque a História é a compilação daqueles fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens; fatos esses selecionados para serem lidos nos livros e classificados segundo necessidades ou regras. Diz ele que, em geral, a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social e a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade e até mesmo de uma pessoa só desperta quando elas já estão distantes no passado. Em sua análise, a história não poderia ser memória, pois há uma interrupção entre a sociedade que lê essa história e os grupos de testemunhas ou atores, outrora, de acontecimentos que nela são relatados.

Quando a memória de uma sequência de acontecimentos não tem mais por suporte um grupo, o próprio evento que nele esteve envolvido ou que dele teve consequências, que a ele assistiu ou dele recebeu uma descrição ao vivo de atores e espectadores de primeira mão – quando ela dispersa por alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades que não se interessam mais por esses fatos que lhes são decididamente exteriores, então o único meio de preservar essas lembranças é fixá-los por escrito em

uma narrativa, pois os escritos permanecem, enquanto as palavras e o pensamento morrem (HALBWACHS, 2011, p. 101).

A condição necessária para que exista a memória é, no entendimento de Halbwachs, que o sujeito que lembra, indivíduo ou grupo, tenha a sensação de que ela remonta a lembranças de um movimento contínuo. E para compreendermos que uma lembrança seja ao mesmo tempo reconhecida e construída não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso, acompanhando o raciocínio de Halbwachs, que esta reconstrução funcione “a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo” (ibidem, p. 39).

Halbwachs também vai fazer distinção entre duas memórias que ele vai chamar uma de interior ou interna, ou memória pessoal, ou ainda memória autobiográfica; a outra, exterior, ou memória social, ou ainda memória histórica. Segundo ele, a primeira receberia ajuda da segunda, “já que afinal de contas, a história de nossa vida faz parte da história em geral. A segunda [memória histórica], naturalmente, seria bem mais extensa que a primeira” (ib., p. 73). O autor argumenta que a memória histórica representaria o passado, sob uma forma resumida e esquemática, ao passo que a memória pessoal apresentaria um panorama bem mais contínuo e denso do passado.

Ao distinguir a memória coletiva da história, o autor vai ainda dizer que memória é uma corrente de pensamento contínuo, que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo e capaz de viver na consciência do grupo que a mantém e não ultrapassa os limites desse grupo. Enquanto a história, essa sim, se coloca fora dos grupos e não hesita em introduzir na corrente dos fatos divisões, que obedecem a uma necessidade didática de esquematização (ib., p. 103). Halbwachs argumenta que no desenvolvimento contínuo da memória coletiva não há linhas de separação claramente traçadas como na história. Na memória, o presente não se opõe ao passado; a memória de uma sociedade se estende até onde pode, até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe. O autor assinala uma outra característica pela qual a memória coletiva se distingue da história. Para ele, existem

muitas memórias coletivas, que têm como suporte grupos limitados no tempo e no espaço, enquanto se pode dizer que só existe uma história. De acordo com Halbwachs, a história se interessa principalmente pelas diferenças, e abstrai as semelhanças sem as quais, contudo, não haveria nenhuma memória, “pois nós só nos lembramos de fatos que têm por traço comum pertencer a uma mesma consciência, o que lhe permite ligar uns aos outros” (ib., p. 107).

No contexto das análises que apontam as diferenças entre memória e história, mas sem desmerecer o papel que a memória ocupa em torno da construção do conhecimento histórico, assinalamos a definição de Le Goff: “tal como o passado não é a história, mas o seu objeto, também a memória não é história, mas um de seus objetos e, simultaneamente, um nível elementar de elaboração histórica” (LE GOFF, 2008, p.49).

É como disse Santo Agostinho, em *Confissões* (2011), “a memória lembra-se de se lembrar”:

Conservo tudo isto na memória e, bem, assim, o modo por que o aprendi. Retenho na memória as muitas disputas que ouvi, cheias de erros contra estas verdades. Ainda que falsas, não é falso lembrar-me delas. Recordo-me também de ter sabido, nessas disputas, discernir as verdades das falsidades. Agora vejo que as distingo de um modo inteiramente diferente daquele com que as distingi tantas vezes, quando, com frequência, as considerava. Recordo-me, portanto, de muitas vezes ter compreendido isto. E o que agora entendo e distingo, conservo-o na memória para depois me lembrar que agora o entendi. Por isso, lembro-me de que me lembrei. E, assim, se mais tarde me lembrar que agora pude recordar estas coisas, será pela força da memória! (SANTO AGOSTINHO, 2011, p. 227-228).

Portanto, pensar nossa herança cultural como lugar de memória identifica-nos como testemunhas do nosso próprio tempo e nos traz o sentimento de pertencer e partilhar uma mesma cultura e uma identidade coletiva. Podemos, então, referenciar-nos nessa herança cultural enquanto suporte da memória social coletiva, entendendo que, diferentemente da memória individual, a memória coletiva resulta de interações sociais e processos comunicacionais. Ela tem a importante função de contribuir para o sentimento de pertencimento dos grupos sociais à cidade, “como um cimento indispensável à sobrevivência das sociedades, o elemento de coesão garantidor da permanência e da elaboração do futuro” (SANTOS, 2004a, p. 329). A sua construção implica referências a partir da compreensão de que a cidade é “também *sociabilidade*: ela comporta atores, relações sociais, personagens, grupos,

classes, práticas de interação e de oposição, ritos e festas, comportamentos e hábitos”⁶⁷.

Neste sentido, Paolo Rossi argumenta que o mundo em que vivemos há muito tempo está cheio de lugares nos quais estão presentes imagens que têm a função de trazer alguma coisa à memória. Algumas dessas imagens, segundo ele, podem nos remeter ao passado de nossas histórias, à sua continuidade presumível ou real com o presente. Assim é que “nos lugares da vida cotidiana, inúmeras imagens nos convidam a comportamentos, nos sugerem coisas, nos exortam aos deveres, nos convidam a fazer, nos impõem proibições, nos solicitam de diversas maneiras” (ROSSI, 2007, p. 23).

E se reconhecermos que a consagração de manifestações culturais espontâneas, como a empreendida pelo açougueiro-militante cultural Luiz Amorim, só se realiza pelo grau de envolvimento de outros atores sociais, também estarão em jogo a memória e a identidade, interpretadas pela subjetividade dos sujeitos, na medida em que encontram ressonância na vivência do fato em si.

Podemos, então, investigar se um patrimônio cultural de um povo lhe confere identidade, na medida em que é também espaço de relações humanas e, portanto, um campo para vivenciar experiências e para afirmar o direito à cidadania em sentido pleno. Sendo as identidades coletivas construídas neste contexto social, elas, segundo Castells, valem-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, pela memória coletiva e pelos aparatos de poder. Para Castells, quem constrói a identidade coletiva e para quem essa identidade é construída, “são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem” (CASTELLS, 1999, p. 23).

Essa abordagem, que parte da intencionalidade de pensar a cidade como patrimônio, que, por sua vez, nos remete ao território, ao lugar, à paisagem, ao espaço, às datas, aos personagens históricos, às tradições e aos costumes, permite

⁶⁷ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. In *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 27, n. 53, jun. 2007, p.14.
<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v27n53/a02v5327.pdf>. Acesso em 13/09/2011.

tomar como pressuposto o “sentimento de pertencer àquilo que nos pertence”, como disse Milton Santos⁶⁸, ao se referir ao território usado como sendo “o chão mais a identidade” e o “fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida”.

Isso é o que nos possibilita procurar entender que referências como essas possam permitir a cidade ser vista como lócus de vivência, da experiência do indivíduo com seu entorno, exatamente como experienciado nas atividades culturais do Açougue T-Bone. Além, é claro, de possibilitar o chamado turismo cultural. Afinal, a cultura “indica que o domínio público, que é politicamente assegurado por homens de ação, oferece seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas” (ARENDR, 2002, p. 272). Porém, não se trata de incentivar o consumo da cultura como apenas entretenimento, mas simplesmente vê-la em sua condição de instrumento do desenvolvimento humano e que busca modificar o mundo.

.Portanto, é possível assim compreender que por intermédio da memória podemos conhecer uma cidade, seus personagens, seus traçados, seus valores ... prestar atenção e ouvir “o sapateiro em sua oficina, o artesão em seu ateliê, o comerciante em sua loja, o transeunte nas ruas.... Assim, não somente casas e muralhas persistem através dos séculos, mas toda a parte do grupo que está em permanente contato com elas” (HALBWACHS, 2006, p.161). É essa memória que hoje é enaltecida por historiadores e por profissionais da salvaguarda do patrimônio cultural, que está na escala do intangível e que dá valor ao saber-fazer, à tradição, e que está além da pedra e cal.

Mas o conceito de patrimônio cultural continua em debate, está sempre em discussão. E pode ser que, por modos e caminhos diferentes, muitas práticas culturais e ou sociais, que carregam um caráter simbólico, sejam apropriadas e referenciadas como patrimônio cultural de um povo, pois o sentido de sua

⁶⁸ SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. Revista *GEOgrafia*, Rio de Janeiro, ano 1, número 1, junho de 1999, pp 7-13. <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/2/2>. acesso em 13/09/2011.

preservação, e como referência de memória e de identidade, está justo na vida e no uso social desse bem.

V - Cidade, cultura e turismo: para além do entretenimento

A cada instante, há mais do que o olho pode ver, mais do que o ouvido pode perceber, um cenário ou uma paisagem esperando para serem explorados.

Kevin Lynch, *A imagem da cidade*, p.1.

O turismo, uma singularidade dentre tantas atividades exercidas pelos homens, propicia que as pessoas possam conhecer lugares, culturas, além de contribuir para a compreensão do lugar que ocupamos e da percepção de nós mesmos, como sujeitos ativos, capazes de interagir no mundo. E se pensarmos o turismo como um fenômeno complexo e pluridimensional, que envolve outros fenômenos sociais, culturais, políticos e econômicos, principalmente na sociedade contemporânea, guiada pelos progressos técnico-científicos e com o advento da internet, com seu enorme fascínio sobre as culturas humanas, em que as distâncias são encurtadas, acelerando os movimentos da vida, unindo lugares e pessoas, disponibilizando o conhecimento e proporcionando nos comunicarmos abertamente para o mundo, mas também como força de emancipação e de libertação, temos uma prática complexa, que exige uma compreensão da produção dos espaços pelo homem.

5.1. Turismo, interpretações e conceitos

Embora os estudos do turismo ainda se encontrem incipientes e ainda está em curso uma busca de paradigma⁶⁹, podemos dizer que, atualmente, a área vem ganhando destaque, principalmente pela sua dimensão econômica, mas também pelas questões sociais nela imbricadas, como um fenômeno sociocultural, em que também pode ser observada a produção de culturas. Temos, assim, que enxergar nele um

⁶⁹ A professora Marustcha Moesch, do CET/UnB, é uma das pioneiras no Brasil no estudo de um paradigma para o turismo a partir de sua dissertação de mestrado “A produção do saber turístico” e de sua continuidade na tese de doutorado “Epistemologia social do turismo”, em que a pesquisadora propõe romper com o isolamento disciplinar na categorização do fenômeno turístico. Segundo ela, essa preocupação epistemológica deve abranger também consultores e políticos que atuam no setor, cujos discursos eufemísticos apontam números grandiosos, sem se ater ao papel dos sujeitos consumidores e produtores envolvidos.

sentido mais amplo e complexo do que a simples prática ou sob uma perspectiva comercial, como muitos preferem vê-lo, pois ele envolve uma rede de pessoas e serviços, mesmo aqueles que não participam diretamente de sua realização. Nessa perspectiva, é possível entender o turismo como ciência, “compreendido a partir de sua totalidade histórica, com sua dimensão explicativa, partindo da economia, da política, da cultura e dos aspectos sociais que cercam uma comunidade”, como bem analisa Leandro Henrique Magalhães⁷⁰. A questão, para o autor, é entender o turismo a partir de sua multidisciplinaridade, que tem em seus aspectos teóricos os instrumentais para a leitura do real e, assim, ver como o turismo se insere no mundo do trabalho, tendo em vista que conceitos como ócio, lazer e tempo livre estão presentes nas relações de produção e nos conflitos de classe.

Similarmente, Moesch defende que “a realidade desse fenômeno, sua prática social, exige uma nova práxis, um novo saber-fazer, com uma nova referência, conjugando objeto, teoria, método e prática”⁷¹. Para a autora, criar uma ciência do turismo significa buscar dar conta da complexa multidisciplinaridade do que é humano. Por isso ela propõe criar novos comunicantes entre ciências e disciplinas que se apropriam do fenômeno turístico, como exemplos do real, simplificando-o e adaptando-o.

O real do turismo é uma amálgama na qual tempo, espaço, diversão, economia, tecnologia imaginário, comunicação, diversão e ideologia são partes de um fenômeno pós-moderno, em que o protagonista é o sujeito, seja como produtor ou consumidor da prática social turística. Não nego a contingência material do turismo em sua expressão econômica, mas esta ocorre historicamente, em espaços e tempos diferenciados, cultural e tecnologicamente construídos, a serem irrigados com o desejo de um sujeito biológico. Sujeito objetivado, fundamental para a compreensão do fenômeno turístico como prática social, e subjetivado em ideologias, imaginários e necessidade de diversão, na busca do elo perdido entre prosa e poesia⁷².

⁷⁰ MAGALHÃES, Leandro Henrique. Discussão crítica acerca do turismo numa perspectiva materialista histórica. *Caderno Virtual de Turismo*. Vol.8, n.º. 2, 2008, pp 95-104. UFRJ, p.96. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/1154/115415175009.pdf> Consulta em 30/01/2013.

⁷¹ MOESH, M. “Para além das disciplinas: o desafio do próximo século”. In GASTAL, Susana (Org.). *Turismo, investigação e crítica*. Op. cit, p. 27.

⁷² Ibidem, p. 31.

Mas para além da necessidade de construir um novo campo teórico, se levarmos em conta que o turismo, que opera também como “consumidor de culturas”, pode possibilitar o entendimento da realidade, como a tradição e a história, torna-nos possível, então, compreender como os interesses econômicos sobressaem-se e confirmam que, em grande parte, iniciativas de preservação de alguns locais se observam pura e simplesmente em atendimento às exigências da indústria do turismo, que, segundo constata Carlos Lemos, “vai forjando nos sítios visitados imagens, às vezes ressuscitadas, definidoras de peculiaridades culturais regionais aptas a estar sempre despertando a curiosidade dos viajantes ávidos de novidades” (LEMOS, 2010, p.30), reificando⁷³ as práticas turísticas, tanto por parte da indústria do turismo, quanto pelos próprios consumidores da prática, os turistas.

O turismo, de acordo com este autor, floresce em volta de bens culturais paisagísticos e arquitetônicos preservados, e hoje, cada vez mais, vai exigindo a criação de mais cenários, de mais exotismos [provocando quadros artificiais, como os tantos *resorts* espalhados pela costa brasileira], modificando paisagens. Nessa lógica [da exploração capitalista] está fortemente entronizada a comercialização da cultura, que passa a ser vista e explorada pelas indústrias cultural e do turismo, como instrumento para a obtenção de lucro, ou o uso da cultura “como conveniência” (YÚDICE, 2004). Para Harvey, a indústria do conhecimento e do patrimônio, a produção cultural, a arquitetura de grife e o cultivo de juízos estéticos distintivos “se tornaram poderosos elementos constitutivos da política do empreendedorismo urbano, em muitos lugares” (HARVEY, 2006, p. 233). Assim, o consumidor do turismo fica ao sabor da manipulação operada pela indústria, que, interessada apenas no valor econômico que a atividade traz, desde tempos imemoriais, promove a segmentação do setor, como estratégia competitiva no mercado, tais como: turismo verde, turismo de aventura, turismo de negócios, turismo de saúde, turismo da terceira idade, entre outros.

⁷³ Segundo o *Dicionário do pensamento marxista* (1988, p. 314), reificação é o ato (ou resultado do ato) de transformação das propriedades, relações e ações humanas em propriedades, relações e ações de coisas produzidas pelo homem, que se tornaram independentes (e que são imaginadas como originalmente independentes) do homem e governam sua vida. Significa igualmente a transformação dos seres humanos em seres semelhantes a coisas, que não se comportam de forma humana, mas de acordo com as leis do mundo das coisas. A reificação é um caso “especial” de alienação, sua forma mais radical e generalizada, característica da moderna sociedade capitalista.

Mas foi com a Revolução Industrial, que marcou o início do capitalismo industrial e modificou as relações sociais e territoriais, intensificando o fenômeno da urbanização, que o turismo inicia sua atividade com esse caráter de consumo voltado para atender as necessidades econômicas do mercado. Hoje, pode ser visto como “uma criação da sociedade de consumo, que, a partir da importância do lazer na sociedade atual, passa a vender o turismo ou a comercializar a viagem como um novo produto, nos moldes de uma sociedade de consumo, atrelado, portanto, às leis de mercado” (SIQUEIRA, 2005, p. 64).

É justamente na (re)afirmação da sociedade de consumo, proporcionada pelo capitalismo, que surge também a cultura de massa, imposta pela indústria cultural, que, por sua vez, impulsiona o turismo também de massa, que, em parte, é uma opção da classe trabalhadora em busca do lazer em tempos de férias remuneradas. Esse contexto se afirmou na divisão tempo de trabalho-tempo livre⁷⁴, que surgiu a partir da lógica do domínio do capital em meados do século 18 na Inglaterra, com a Revolução Industrial, e que se expandiu a outros países no século 19.

Siqueira observa que na transição das sociedades pré-capitalistas para o capitalismo, o próprio tempo passou a ser comprado e vendido, espelhado na famosa frase de Benjamim Franklin de que “tempo é dinheiro” – o ócio se transformou em lazer. Segundo a autora, antes produzia-se para viver e não para acumular ou se ter um excedente e as várias atividades da vida conviviam de maneira bastante integrada (trabalho, religiosidade, diversão, ócio, festa). No capitalismo, porém, a vida passa a se estruturar nessa nova divisão [de tempo] e o trabalhador será submetido a uma severa disciplina. “Se antes o nada fazer, o passar o tempo, o divertimento, o descanso combinavam-se de acordo com as circunstâncias, o momento, ele passará a ser, paulatinamente, controlado, higienizado, moralizado, organizado” (SIQUEIRA, 2005, p. 59).

⁷⁴ “Ao se tornarem livres para trabalhar como força de trabalho para os donos do capital e dos meios de produção (as máquinas, o local, a matéria-prima), os antigos camponeses ou artesãos tornam-se livres, também, para serem consumidores das agora mercadorias. [...] Mas como a lógica capitalista do lucro ainda impera, estamos todos aprisionados à lógica do tempo de trabalho-tempo livre, porque o motor das sociedades capitalistas continua sendo a geração do lucro” (SIQUEIRA, 2005, pp. 41, 44).

Nesse contexto, em que o turismo pode ter um caráter supérfluo e à medida que amadurecemos a compreensão do papel contingente da indústria do conhecimento e do patrimônio e da produção cultural voltada para o entretenimento de massa, assinalamos como a produção destrutiva do capital pode se expressar de múltiplas formas, inclusive na prática turística, como assinala Boaventura de Sousa Santos, em seu livro *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade* (2010):

Tal como para Marx a alienação assentava sobretudo na “estúpida compulsão do trabalho”, talvez a nossa assente, mais do que em qualquer inculcação ideológica, “na estúpida compulsão do consumo”. Aliás, as duas compulsões estão hoje mais interpenetradas do que nunca. Dantes, o operário procurava que o seu tempo livre fosse o contrário do trabalho. Hoje, o tempo livre é cada vez mais semelhante ao tempo de trabalho. E não me refiro apenas ao tempo homogêneo e abstrato que, tal como o do trabalho, domina o turismo organizado. Refiro-me ao tempo do cotidiano, ao *jogging*, ao exercício físico, à maquilagem, à aparência física cada vez mais importantes como forças produtivas do trabalhador (SOUSA SANTOS, 2010b, p. 110). (grifos do autor)

As inevitáveis transformações provocadas pela expansão do modo de produção capitalista, que foram se reproduzindo no século 20, fizeram com que a cultura urbano-industrial, dominante neste modo de produção (SIQUEIRA, 2005, p. 57), se impusesse sobre as demais culturas. Como a concepção de turismo está ligada a movimento, a deslocamentos, conseqüentemente, esse fenômeno vai criar novas necessidades, provocar mudanças e, assim, alterar a configuração das cidades e a sua expansão para a prática da atividade turística, provocada, em parte, pela indústria cultural.

Assim, pode-se verificar o caráter contingente da acumulação do capital na criação de grandes cidades e sua rápida urbanização, pela ruptura de fronteiras e a conseqüente concentração no espaço de forças produtivas e do poder político e econômico, acentuadas pelo impacto das políticas neoliberais, mais recentemente. Esses são sinais do gradativo processo de globalização e acumulação de capital, que se estabeleceu em nível mundial, como profetizaram Marx e Engels, ainda em 1848, no *Manifesto Comunista*:

Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte.
Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. [...] Ao invés das antigas necessidades, satisfeitas pelos produtos nacionais, surgem novas demandas, que reclamam para sua satisfação os produtos das

regiões mais longínquas e de climas os mais diversos. No lugar do antigo isolamento de regiões e nações auto-suficientes, desenvolvem-se um intercâmbio universal e uma universal interdependência das nações. E isto se refere tanto à produção material como à produção intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se patrimônio comum (MARX e ENGELS, 2007, p. 43).

Ademais, a reflexão e o debate sobre as cidades revelam simultaneamente a crescente necessidade de rever conceitos, tal como a globalização⁷⁵ (e seu uso político), e a emergência de valorização do lugar ou dos lugares como reveladores das realidades sociais. É preciso entender a cidade “como um artefato, como um bem cultural de um povo. Mas um artefato que pulsa, que vive, que permanentemente se transforma, se autodevora e expande em novos tecidos recriados para atender a outras demandas sucessivas de programas em permanente renovação” (LEMOS, 2010, p. 48).

5.1.1. Entre cenários urbanos, o lazer

Se a cidade é obra dos homens, seu cenário está sempre se modificando, conjugado às forças sociais que nela se interagem pelas relações cotidianas, afinal, ela “constitui o espaço da concentração, da população, dos instrumentos de produção, do capital, dos prazeres e das necessidades” (MARX e ENGELS, 2002, p. 55). Kevin Lynch, ao traçar a fisionomia das cidades, afirma a importância de sua imagem como elemento de orientação e identificação de seus moradores com elas e como a paisagem urbana também é algo a ser visto e lembrado. “Cada cidadão”, diz ele, “tem vastas associações com alguma parte de sua cidade, e a imagem de cada um está impregnada de lembranças e significados” (LYNCH, 2010, p. 1). As formas da cidade, assim como os objetos, não são, segundo Lynch, só passíveis de serem vistos, mas, principalmente, de se fazerem presentes e nítidos aos sentidos.

A imagem da cidade é alinhavada em meio à inventividade dos que a habitam. Mas como o mundo dos homens, de acordo com o pensamento marxiano, é resultado da atividade dos próprios homens, a subjetividade e a objetividade se determinam

⁷⁵ Stuart Hall, em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006, p. 67) pergunta o que pode estar tão poderosamente deslocando as identidades culturais nacionais [...] Para ele, é a globalização, e recorre à concepção que Anthony Macgregor (1992) dá ao termo: “a globalização se refere àqueles processos atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado”.

mutuamente e sintetizam o ser social, que possui a crença na transformação e na superação da contradição antagônica opressor/oprimido... Nessa paisagem urbana, não somos meros observadores, somos parte. Por isso, devemos compreendê-la. E se a mudança “faz parte necessária da experiência cultural fora da qual não somos”, como diz Paulo Freire, “o que se impõe a nós é tentar entendê-la na ou nas suas razões de ser” (FREIRE, 2000, p. 31). Isso significa a importância de percebermos a cidade como símbolo, onde inscrevemos nossas lembranças e nossas emoções. Portanto, é onde se dão relações de identidade entre seus habitantes e que se reproduzem por todo o espaço urbano, pois “as imagens habituais do mundo exterior são partes inseparáveis do nosso eu” (HALBWACHS, 2011, p. 157).

Diz o sociólogo francês Michel Maffesoli que uma cidade não é composta somente dos esboços e desenhos das ruas e da arquitetura edificada, ela é mesclada também de fantasia, mistérios e interpretações que seus habitantes fazem dela. A cidade é então um espaço construído por sensações, odores, ruídos, lugares de encontros constitutivos dessa teatralidade cotidiana, que “faz dela um objeto animado, uma materialidade dotada de vida” (MAFFESOLI, 2010, p. 243), pois a ideia de cidade não é restrita a uma identidade política e social, mas ampliada a uma representação cultural, depositária também de memórias.

Decerto as cidades ocupam papel central na produção dos espaços, com todas as suas representações culturais, difundindo ideias, comportamentos, valores e formas de lazer. Mas também inventar sempre uma nova necessidade humana é a chave para a expansão do capitalismo sobre a vida urbana e a cultura que ela engendra. Por isso, pode-se considerar os espaços da cidade como um campo onde forças antagônicas se encontram: é onde a geopolítica do capitalismo impõe a sua força, incorporando e criando valor a espaços que passam por transformações profundas, mediados por interesses de grupos, dando a sua lógica a territórios turísticos e constituindo, assim, ícones culturais, como tantos espalhados pelas cidades do mundo. Ao valorizar os espaços urbanos como destinação turística, os agentes capitalistas, mais particularmente a indústria turística, que se aproveitam de uma necessidade do homem em se (re)aproximar da natureza, intensificam a atividade social dos mercados e das pessoas, por caminhos nem sempre politicamente

corretos, com vistas ao processo de acumulação. Conforme observa o geógrafo David Harvey:

O desenvolvimento capitalista deve buscar uma solução de continuidade entre a preservação dos valores dos compromissos passados (assumidos em um espaço e tempo específicos) ou a sua desvalorização, para abrir espaço novo para a acumulação. Continuamente, portanto, o capitalismo se esforça para criar uma paisagem social e física da sua própria imagem, e requisito para suas próprias necessidades em um instante específico do tempo, apenas para solapar, despedaçar e inclusive destruir essa paisagem num instante posterior do tempo. As contradições internas do capitalismo se expressam mediante a formação e a reformação incessantes das paisagens geográficas. Essa é a música pela qual a geografia histórica do capitalismo deve dançar sem cessar (HARVEY, 2006, p. 148).

Evidentemente, a percepção dos sujeitos sociais não está imune ao entendimento de que o Estado e o mercado são os atores hegemônicos no processo de produção de uma lógica que pode, também ser destrutiva para o próprio desenvolvimento do turismo. Nessa perspectiva, concordamos com Moesch, quando ela afirma que o desenvolvimento do conhecimento do turismo ocorre condicionado ao funcionamento da sociedade contemporânea, cuja importância “está atrelada à magnitude das cifras econômicas que cruzam as fronteiras internacionais”⁷⁶ por meio da atividade turística. A partir da leitura que Moesch faz a respeito do contexto social onde o saber turístico se desenvolve, fica claro o uso do paradigma marxista para explicar que

a sociedade divide-se em duas partes, dialeticamente relacionadas, na qual sua força motriz é a luta de classes. Dentro desse paradigma, o Turismo é um campo produtivo, localizado na infraestrutura da sociedade, portanto determinado pelas forças de mercado – leia-se luta entre as diferentes classes sociais – reduzido a produto de consumo, acessível às classes economicamente dominantes⁷⁷.

Interessante observar que as críticas de Karl Marx e Friedrich Engels às condições de exploração contidas no modo de produção capitalista e à força da ideologia do capital traziam embutidas também a preocupação com o mundo do lazer, o mundo do “não trabalho” (tempo livre, ócio), da classe operária. Em *A Ideologia alemã*, eles destacam que

⁷⁶ MOESCH, M. O fazer-saber turístico: possibilidades de superação e limites. In GASTAL, S. (Org.). *Turismo: 9 propostas para um saber-fazer*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008, p. 11.

⁷⁷ Ibidem.

na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico (MARX e ENGELS, 2002, p. 28).

Na perspectiva dessa dinâmica nas cidades, é possível entender o ócio e o lazer como produtores também da dinâmica espacial porque favorece conhecer novos lugares, culturas e pessoas, que impulsionam o lado subjetivo da demanda turística. Milton Santos defendeu a ideia do espaço como resultado de uma relação indissociável entre sistemas e objetos, “casando duas coisas, ação e materialidade”. Para ele, o que realmente entra na dialética social “não é o espaço tal como definido antes, como materialidade, mas o espaço vivido, usado pelos homens” (SANTOS, 2004, p. 25). Por isso, o transitar de pessoas que buscam no turismo o entretenimento e a cultura, colocando-as em contato com outras expressões culturais e outros modos de vida, pode ser visto como um atributo da cidadania, por afirmar os direitos culturais e (re)afirmar que o espaço vivido compõe-se pelas práticas espaciais cotidianas e é, antes de tudo, social. A cultura vista assim como condição da própria existência humana e revelada no encontro e na troca de conhecimento leva o homem a encontrar sentido em sua existência e no mundo que o rodeia.

Daí que emerge a urgência de ver a cidade, sistema dinâmico e complexo, não apenas como uso de um mercado global, em que a técnica da informação “tem um papel determinante sobre o uso do tempo, permitindo, em todos os lugares, a convergência dos momentos, assegurando a simultaneidade das ações” (SANTOS, 2011, p. 25), mas também entrever nela o poder da cultura como aglutinadora de pessoas e propulsora do desenvolvimento material e humano da sociedade, que, juntamente com o entretenimento, pode possibilitar novas formas de se praticar o turismo.

A prática do turismo, que se revela muito mais além de ser uma das engrenagens do capitalismo, promove a fuga do estresse e possibilita a busca do novo, do belo, do prazer, com a afirmação, do consumidor, do seu direito à cultura, pode, então, proporcionar ao cidadão explorar e fruir o que as cidades oferecem em termos de lazer e de cultura no tempo livre do trabalho. Como atividade cada vez mais intensa,

conjugada a vários fatores de dinamismo da sociedade, pode-se, na busca de novas modalidades do tempo livre, ter o turismo presente no cotidiano, pois está nele [cotiano] o próprio construir de nossa história, que se forma no nosso mover-se no mundo e nas relações com o mundo.

Essa questão se referencia no ponto de vista de quem vive na cidade, onde a pluralidade se impõe nos fazeres daqueles que a habitam. Portanto, participar de eventos na cidade revela que as escolhas individuais são resultado da sociabilidade dos sujeitos e traduzem o pertencimento a uma dada estrutura social. O que revela também o papel do espaço, onde a compreensão da ação humana deve ser vista na realidade social. Nessas circunstâncias ocorrem as possibilidades de transformação do real, com a riqueza do agir, pois é por meio de intervenções, mesmo que singulares, que se processam as mudanças capazes de revelar sujeitos históricos.

5.1.2. O uso dos lugares e sua apropriação pelo turismo

É emblemático que o espaço produzido historicamente possa condicionar a apropriação e o uso dos lugares e, assim, proporcionar também novas necessidades e novos desejos, pois a sociedade se realiza no espaço e a partir dela é que se pode compreendê-lo, conforme ensina Milton Santos (2009, p. 29). Para ele, o espaço nada mais é do que a soma dos resultados da intervenção humana sobre a terra.

Para além da materialidade dos espaços na cidade, é preciso ver as dimensões simbólicas que ela pode apresentar. Como palco, como lugar, a cidade abriga a história e os sujeitos, que, com liberdade de escolhas, podem se excluír e se somar, num jogo dialético sem fim. Ao examinarmos o papel da cultura exercida na cidade, é possível constatar que uma cidade com vida cultural vibrante e criativa é capaz de aceitar as múltiplas diversidades culturais e atrair para si visitantes que se interessam por atividades culturais. A cidade que oferece seus espaços para realizações culturais torna-se um atrativo para as pessoas.

Para a leitura interpretativa dos lugares da cidade como possibilidades do turismo, recorreremos a Gastal e Moesch, para quem as pessoas moradoras ou usuárias das cidades, fazem parte dos fluxos que percorrem os espaços citadinos, devendo-se incentivá-las a viver a sua cidade e desfrutá-la, para além de suas rotinas. Assim,

essas pessoas tornar-se-iam *turistas* em sua própria cidade [turismo cidadão], cujos deslocamentos são cobertos de subjetividade, pois possibilitam “afastamentos concretos e simbólicos do cotidiano, implicando, portanto, novas práticas e novos comportamentos diante da busca do prazer” (GASTAL e MOESCH, 2007, p. 11).

Para essas autoras, olhar a cidade com maior cuidado “não é mais uma tarefa exclusiva dos turistas que a percorrem. Mesmo para os moradores das cidades, a sua complexidade coloca, cada vez mais, maiores desafios. Decifrá-los é fundamental para sobreviver e viver nas cidades com qualidade” (ibidem, p. 19). Essa possibilidade de *experenciar, vivenciar e conviver* práticas sociais, culturais e turísticas na própria cidade pode, de acordo com as autoras, se dar até mesmo no mesmo bairro em que a pessoa habita ou a visitar um outro bairro de sua cidade, o que pode significar um espaço, mas também um tempo, diferente daquele do cotidiano de quem se desloca. “E isso [a experiência desse turista cidadão] ocasiona surpresa, mobiliza sentimentos e comportamentos” (ib., p. 12).

E, ao (re)inventar o seu cotidiano, o habitante pode experimentar as ruas de sua cidade. Ser *flâneur*⁷⁸, “sair quando nada nos força a fazê-lo e seguir nossa inspiração como se o simples fato de dobrar à direita ou à esquerda já constituísse um ato essencialmente poético”⁷⁹, se deslocar e descobrir, em sua dimensão subjetiva, o inesperado, defrontar-se com práticas culturais, como a realizada no Açougue Cultural T-Bone. Nessa movimentação, há, evidentemente, o contato humano e cultural, pois a cidade “é o lugar onde há mais mobilidade e mais encontros” (SANTOS, 2004, p. 319).

Mas se levarmos em conta que hoje, com as novas tecnologias, os indivíduos vivem e consomem cultura de maneiras novas e diferentes, quase tudo se pode fazer sem que saíamos de nosso ambiente, até mesmo viajar virtualmente, ir ao *shopping*

⁷⁸ *Flâneur*, do francês, flanador, passeante, é aquele que anda pela cidade com atitude de interesse e curiosidade pelo que ocorre à sua volta.

⁷⁹ Trecho do artigo de Edmond Jaloux (publicado em 1936, em *Le Temps*) e citado por Walter Benjamin em *Obras escolhidas: Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*, vol. III. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991, 2ª. edição, p.210.

virtualmente, fazer amizades virtualmente⁸⁰, podemos, então, discutir se o turismo pode ser realizado por moradores das cidades, fazer turismo cidadão. Um passeio pela feira do Guará, bairro do Distrito Federal, por exemplo, pode ser culturalmente mais expressivo para um morador da Cidade do que uma viagem a Miami, ou, simplesmente, comer um pastel com caldo de cana na Rodoviária do Plano Piloto de Brasília, com vistas para a Esplanada dos Ministérios, de onde se descortinam a Catedral Metropolitana, o Museu da República, a Biblioteca Nacional e, ao fundo, o suntuoso edifício do Congresso Nacional, pode nos ajudar a entender mais a Cidade do que assistirmos do sofá da sala imagens que o noticiário nos traz das tragédias cotidianas e dos dissabores da política local e nacional. A paisagem urbana é algo a ser visto e lembrado, o cotidiano dos lugares, o pulsar das ruas e dos carros e ônibus que cruzam a cidade, a ordem e a desordem, enfim, uma coisa a ser percebida, a ser explorada, a ser visitada, a ser olhada, compreendida e sentida como concerto para o corpo e a alma. Pode-se dizer, assim, que a compreensão no ver, no olhar, para além do simples apelo ao visual, possui um valor e um sentido que ultrapassa o monumento em si e até mesmo as intenções de quem o criou, e acaba por despertar a fruição estética.

Por isso, contemplar lugares do cotidiano, o patrimônio urbano, para além de sua objetividade, leva-nos a ver a cidade como uma obra coletiva, permeada de representações simbólicas, pois, “na maioria das vezes, nossa percepção da cidade

⁸⁰ Em seu notável estudo sobre a transformação das pessoas em mercadoria na vida contemporânea, ou seja, de uma sociedade de consumidores e de produtores de consumo, Zygmunt Bauman aponta o papel crucial desempenhado pela internet nessa teia de relações humanas. Bastante crítico, ele ressalta que “alguns observadores da cena contemporânea, em particular Manuel Castells e Scott Lash, saúdam a nova tecnologia virtual de atar e desatar vínculos como formas alternativas promissoras e, em alguns casos, superiores de sociabilidade, como uma cura possivelmente eficaz ou um remédio preventivo para a ameaça da solidão ao estilo consumidor; e como um estímulo à liberdade também nesse estímulo (ou seja, a liberdade de fazer e desfazer as próprias escolhas) – uma forma alternativa de sociabilidade que avança um pouco no sentido de conciliar as demandas conflitantes de liberdade e segurança. Castells escreve sobre ‘o individualismo em rede’, Lash, sobre os ‘vínculos comunicacionais’. Ambos, contudo, parecem estar tomando a parte pelo todo [...]”
Porém, para Bauman, “se observado do ponto de vista da parte perdida, a ‘rede’ parece, de maneira perturbadora, uma duna de areia soprada pelo vento e não um canteiro de obras onde se poderão estabelecer vínculos sociais confiáveis. [...] Num mundo assim, é o ato de se livrar do indesejado, muito mais do que o de agarrar o que se deseja, que é o significado da liberdade individual. O dispositivo de segurança que permite a desconexão instantânea se ajusta perfeitamente aos preceitos essenciais da cultura consumista; mas os vínculos sociais, assim como as habilidades necessárias e para estabelecê-los e mantê-los, são suas primeiras e maiores baixas colaterais.” (BAUMAN, 2008, p. 137-138).

não é abrangente, mas antes parcial, fragmentária, misturada com concepções de outra natureza. Quase todos os sentidos estão em operação, e a imagem é uma combinação de todos eles” (LYNCH, 2010, p. 2).

Cada pessoa tem a sua própria afinidade com lugares de sua cidade e a imagem deles é impregnada de lembranças e significados. Além desses lugares de memória, as pessoas podem ainda ter clareza de que há espaços na cidade que podem significar muito em termos de prazer cotidiano, mas não com a apropriação negligente, a exemplo do que fazem alguns agentes do turismo, que descuidam a comunidade e os lugares.

Contudo, torna-se relevante, nessa abordagem, o valor que os equipamentos voltados ao lazer e às atividades socioculturais que percorrem a cidade têm para mediar os desejos de fruição e de práticas das pessoas. Isso porque a atividade turística deve ser vista para além da dimensão material do espaço. Na época atual, com a alegada “falta de tempo”, sabe-se que o consumo turístico, muitas vezes alienado e alienante, se mostra incapaz de compreender a beleza que existe nos lugares públicos e na cultura local, elementos de composição da história do lugar. A partir dessa conscientização, há que se transcender, de fato, essa materialidade, indissociável de uma rica imaterialidade, para desfrutar a viagem verdadeira – ou seja, os espaços e seus objetos vistos em função dos significados que lhes atribuímos, por intermédio de nossa subjetividade.

Por essa razão, Gastal e Moesh chamam a atenção para uma postura cidadã, em que comunidades locais podem aprender a valorizar seus recursos naturais e culturais, segundo elas, desenvolvendo maior sentimento de pertencimento e, conseqüentemente, elevando seu grau de cidadania, ou seja, podem se tornar “protagonistas nos processos de decisão sobre o tipo de turismo e de turistas com os quais estão dispostos a compartilhar seu próprio espaço de vivência” (GASTAL e MOESCH, 2007, p. 16). No entendimento das autoras, levando em conta que as cidades, cada vez mais, são resultado da rede de processos simbólicos, de comportamentos e culturas, que acontecem em seu interior e abrigam experimentações, o constante exercício do conviver com a diversidade, aceleraria e transformaria a ideia de cidadania. Para elas, é o que possibilita perceber que para viver outros cenários não seria mais necessário sair dos limites urbanos, “pois estes

se tornaram o território da multiplicidade, permitindo ao indivíduo ser turista mesmo sem abandonar seu território” (ibidem, p. 37). Assim, segundo a análise de Gastal e Moesch, se estaria migrando de um conceito de turismo marcado pelas distâncias espaciais para um conceito que priorizasse a sua prática como o percorrer tempos-espacos diferentes dos rotineiros. Turismo seria, então, “menos o percurso no espaço, para tornar-se um percurso por tempos-espacos, em especial culturais, diferentes daqueles a que se esteja habituado, com ênfase nas vivências e experiências” (ib., p. 37).

Na reflexão ora proposta, Gastal e Moesch defendem a noção de cidadania associada ao turismo e às políticas públicas, pois, segundo elas, ao se ver o turismo também como a possibilidade de mediação, pode-se chegar às suas possibilidades como importante contributo na construção da cidadania e, avançando na cidadania, na figura do turista cidadão. Ou seja, “a cidadania, se associada ao turismo, encaminharia outras possibilidades de construção do sujeito histórico, aquele em condições de se expressar e de se apropriar das suas circunstâncias espaciais e temporais, seja como sujeito histórico urbano, seja como sujeito histórico planetário” (ibidem, p. 56). Para esse novo exercício de cidadania, as autoras argumentam, em torno do conceito de turista cidadão, envolvendo o habitante que desenvolve um relacionamento diferente com o local onde mora no seu tempo de lazer, que:

Para o cidadão turista, os fixos que compõem a cidade deixam de ser desconhecidos. O território torna-se familiar e, nele e com ele, constrói-se relação de pertencimento e identificação, pois se passa a compartilhar seus códigos e, de posse dos mesmos, a situar a própria subjetividade em relação aos fixos presentes no urbano (ibidem, p.60).

A partir dessa análise, podemos dizer que o turismo, ao ser pensado não somente para o visitante, mas também para o morador, aparece como elemento particularizador quando aplicado para uma reflexão sobre as inter-relações entre cultura e turismo, pois “se a cultura incorpora a noção de aglutinadora da vida em sociedade, ela explica porque, sob este prisma, pode ser considerada como um dos principais insumos ao fazer turístico”⁸¹.

⁸¹ GASTAL, S. Turismo e cultura: Por uma relação sem diletantismos. In GASTAL, S. (Org.). *Turismo: 9 propostas para um saber-fazer*. *Op.cit.*, p. 114.

5.2. A importância social da cultura e o turismo

A necessidade de procurar entender a cultura e sua importância social e política, indissociáveis da transmissão de conhecimento e de experiências de pensamento nas relações sociais, deve considerar que a cidade é lugar de apropriação, onde agem forças sociais diferenciadas no constructo das significações e dos bens simbólicos, revelando patrimônios que consistiram apenas das possibilidades de transformação da realidade. Como bem destaca José Luiz dos Santos, “a discussão sobre cultura pode nos ajudar a pensar sobre nossa própria realidade social. De fato, ela é uma maneira estratégica de pensar sobre nossa sociedade, e isso se realiza de modos diferentes e às vezes contraditórios” (SANTOS, J.L., 2003, p. 9).

Inserido no contexto social, o homem é capaz de criar representações simbólico-sociais que se voltam para a interação social. Nesse universo, alguns indivíduos produzem símbolos; outros são receptores, assimilam e se aproximam daquilo que os identificam. Contudo, sabe-se que, na sociedade capitalista, a maior parte do tempo livre das pessoas é dedicada ao entretenimento, não como elemento ativo, mas passivo diante do que lhes oferecem os modernos meios de comunicação de massa, a exemplo dos programas sensacionalistas e de péssimo gosto a que se dedica a televisão brasileira, carregados de valores falsos e abertos à mediocridade, como uma forma de dominação e de construção de uma hegemonia, deturpando o próprio conceito de cultura. Esses meios de comunicação, invertidamente ao seu papel social, ao invés de motivar na população a busca efetiva por cultura, utiliza-se do potencial consumidor dos cidadãos para exercer um poder controlador e manipulador sobre os valores, gostos e preferências dos indivíduos, o que facilita a dominação econômica e cultural.

Para essa discussão, não poderemos nos furtar de trazer ao debate as relações de poder dentro de uma sociedade ou entre sociedades. Isso porque, “como dimensão do processo social, a cultura registra as tendências e conflitos da história contemporânea e suas transformações sociais e políticas. Além disso, a cultura é um produto da história coletiva por cuja transformação e por cujos benefícios as forças sociais se defrontam” (ibidem, p. 80).

Mais do que um exercício de reflexão, essas questões podem conduzir a um rico debate teórico, no qual é possível considerar a cultura não como supérflua, ou reduzida aos padrões do mercado, ou apenas como entretenimento, mas qualificada como direito de todos os cidadãos, “porque, no exercício do direito à cultura, os cidadãos, como sujeitos sociais e políticos, se diferenciam, entram em conflito, comunicam e trocam suas experiências, recusam formas de cultura, criam outras e movem todo o processo cultural” (CHAUÍ, 2006, p. 138). Mas, além disso, a estrutura da sociedade deve possibilitar a todos os cidadãos o acesso a esses direitos, com o aval do Estado e a consequente mobilização dos setores sociais.

Portanto, problematizar a cultura como fator essencial da prática e da reflexão sobre o turismo, faz-nos entender que “ao usufruirmos formas singulares de celebração e conhecimento, nós retomamos parte de nossas identidades comuns” (PELLEGRINI e FUNARI, 2008, p. 8), que são continuamente (re)construídas pelos sujeitos na complexidade das situações sociais cotidianas. Desse ponto de vista, Gastal lembra que se o binômio turismo-cultura “constituía-se na manifestação que levou os primeiros pensadores do turismo a criar a categoria *turismo cultural* para designar uma das motivações dos viajantes nas suas decisões sobre os destinos a serem buscados”⁸², hoje, segundo a autora, esse mesmo binômio passa a exigir novos enfoques. Ou seja, para além do romantismo de viagens ou em seu aspecto mercadológico, ou em que se verifica a força econômica e social da atividade turística, a cultura, no dizer de Gastal, deve ser deslocada da função secundária a que era submetida por agentes de viagem, como simples inspiradora de deslocamentos, para “o eixo que envolve desde a formatação dos produtos turísticos” [desde sua concepção e planejamento], até “suas implicações sociais em termos de identidade e memória”⁸³.

Esse pode ser um aspecto importante para o turismo atual se for levado em conta o debate que se coloca entre a cidade como espetáculo (que, associado a setores de *marketing* e de captação de recursos para a realização de megaeventos, pode atrair turismo de massa) e a cidade que dá o sentido social a seus bens materiais e

⁸² GASTAL, S. Lugar de memória: Por uma nova aproximação teórica ao patrimônio local. In GASTAL, Susana. *Turismo: investigação crítica. Op.cit.*, p. 69.

⁸³ Ibidem, p.70.

simbólicos. Segundo Moesch, trabalhar o turismo é uma tarefa complexa pelo fato de ser um campo de “práticas histórico-sociais, que pressupõem o deslocamento do(s) sujeito(s), em tempos e espaços produzidos de forma objetiva, possibilitador de afastamentos simbólicos do cotidiano, coberto de subjetividades, em busca do prazer” (2002, p. 134).

Ao estabelecermos relações acerca das formas variadas sob as quais se consubstanciam a apropriação do espaço e onde a memória se refugia, impõe-se concordar com Hannah Arendt, para quem o homem só alcança o mais alto nível de desenvolvimento na ação. Ela apontou para o debate de importantes questões que nos desafiam nos dias de hoje, tais como o sentido da política e o papel da ação no espaço público para o entendimento do mundo contemporâneo, com ênfase na exigência do pensar e do agir, questões para ela fundamentais para a resistência às tiranias. Para Arendt, a ação está na esfera pública e é “a única atividade executada diretamente entre os homens, sem o intermédio das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2005, p. 15). Ao agir, o homem transforma sua essência. Os homens somente são livres enquanto agem, “pois ser livre e agir são uma mesma coisa” (Ibidem, p. 199).

Portanto, toda prática social e cultural é simbolicamente marcada, principalmente se ela é resultado da ação e da liberdade criativa de sujeitos, que, independentes da indústria cultural, promovem a cultura, associando-a a ações sociais e comunitárias não com o propósito de produzir cultura apenas como entretenimento para atrair turismo, mas para promover acesso do cidadão aos bens e serviços da cultura, como as que realiza o açougueiro Luiz Amorim. Para isso, a cidade é palco, lócus privilegiado para a formação cidadã e para o exercício da cidadania e onde vemos a transformação do espaço como elemento importante para as relações sociais, compreendendo que o espacial não pode mais ser entendido como algo fixo. É nessa abordagem, dentro do vasto universo de uma cidade, que é possível ver, material e simbolicamente, as possibilidades efetivas da vida cotidiana, ou seja, ter a compreensão do modo como os indivíduos se relacionam com os lugares da cidade, e onde encontram os subsídios que dão sentido a seu próprio lugar no mundo.

5.2.1. A cultura como direito da cidadania

Nessas condições, tendo o espaço como instrumento de realizações do homem, seria o caso de se indagar sobre o significado da cidadania, sem perder de vista os direitos que o termo abrange, incluído aí a cultura. Ou seja, a cidadania só pode ser afirmada se, por extensão, estiver garantidos tanto os direitos do homem como os direitos sociais e culturais, pois todos os cidadãos, independente do seu nível social, têm direito a consumir cultura. Mas a cidadania “se aprende”, como sustenta Milton Santos: “É assim que ela se torna um estado de espírito, enraizado na cultura” (SANTOS, 2007, p. 20). Temos aqui também a aguda percepção da filósofa e professora Marilena Chauí sobre a questão do que vem a ser cidadania cultural. Em essência, seu argumento é o seguinte: a cultura não se reduz ao supérfluo, ao entretenimento, aos padrões de mercado. Para ela, a cultura se realiza como direito de todos os cidadãos:

direito a partir do qual a divisão social das classes ou a luta de classes possa manifestar-se e ser trabalhada porque, no exercício do direito à cultura, os cidadãos, como sujeitos sociais e políticos, se diferenciam, entram em conflito, comunicam e trocam suas experiências, recusam formas de cultura, criam outras e movem todo o processo cultural. Afirmar a cultura como um *direito* é opor-se à política neoliberal, que abandona a garantia dos direitos, transformando-os em *serviços* vendidos e comprados no mercado e, portanto, em privilégios de classe (2006, p. 138).

A formulação dos direitos culturais como direitos humanos só se realizou sob algumas condições específicas advindas do segundo pós-guerra. De acordo com Maria Cecilia Londres Fonseca, em seu livro *O patrimônio em processo* (1997), algumas dessas condições foram: a extinção do colonialismo e o surgimento de Estados independentes em áreas de colonização europeia, que precisavam reconstruir uma cultura própria; o aumento do consumo de bens culturais, em decorrência do maior acesso à educação formal e do desenvolvimento dos meios de reprodução técnica; e a antropologização do conceito de cultura, que passou a abranger a atividade humana em geral, e as manifestações de qualquer grupo humano, o que levou à consciência da necessidade de defender as culturas “primitivas, ou de “minorias”, ameaçadas por culturas mais poderosas (FONSECA, 1997, p. 76).

Portanto, afirmar a cultura como um *direito* e opor-se à política neoliberal, que a transforma em privilégio de classe, é fazer entrar em cena os atores, os sujeitos

sociais e políticos, para a consagração da cidadania. Afinal, cidadania é “uma lei da sociedade que, sem distinção, atinge a todos e investe cada qual com a força de se ver respeitado contra a força, em qualquer circunstância” (SANTOS, 2007, p. 19).

Assim, percebemos que cidadania e cotidiano são, igualmente, a base para a reprodução da vida na cidade. Ambos os termos trazem em si a ideia de movimento, de mudanças que se operam na cidade por intermédio dos múltiplos sujeitos fazendo o acontecer histórico. Por isso, mais do que exercício de reflexão, a cidade, representada em suas diversas manifestações, sejam estéticas ou político-culturais, é o “lugar onde agem forças múltiplas: produtivas, territoriais, de formação e pressões sociais”⁸⁴. Então, acreditamos, ela pode adquirir como patrimônio, além das obras de valor arquitetônico, outros elementos que revelam a vida, a convivência, as tensões e a ação criativa de seus moradores. Afinal, ao reconhecerem e se identificarem com o mundo em que vivem, os sujeitos partilham sua realidade e lhe atribuem sentido. É como disse Norbert Elias, a sociedade “somos todos nós; é uma porção de pessoas juntas”. Para ele, a sociedade só existe porque existe um grande número de pessoas, e só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, “querem e fazem certas coisas, e no entanto sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular” (ELIAS, 1994, p. 13).

Isso é o que nos sugere ainda pensar como e de que forma conhecer a cidade além de seus monumentos, não apenas a cidade como uma coisa em si, mas seu patrimônio cultural pensado e consentido por seus habitantes e como um bem destinado ao usufruto de uma comunidade, pois aponta para modos de vida, práticas e relações sociais. Por isso, a cidade, a cultura, a memória e o turismo não podem ser vistos, muito menos entendidos, independentemente, quando se tenta dimensionar o uso dos lugares para a atividade turística. Ainda que os termos carreguem um substrato político individual, eles devem ser vistos, para a

⁸⁴ MENESES, Ulpiano Bezerra de. O museu na cidade X a cidade no museu: para uma abordagem histórica dos museus de cidade. In *Revista Brasileira de História*, p.199. São Paulo: volume 5, números 8/9, setembro1984/abril 1985 pp.197-205.

http://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=32 . Acesso em 13/09/2011.

apropriação do tempo livre, na dinâmica das relações que existem entre os lugares e suas necessidades materiais, imateriais, econômicas, sociais e culturais.

É nessa relação, entre as partes e o todo, que se revela a importante premissa de que a capacidade inventiva do homem para intervir no mundo, com o devido exercício crítico de procurar entender o sentido real do agir e a maneira pela qual nos inserimos nele, é o que nos faz seres culturalmente construídos e, portanto, capazes de reconhecer que a paisagem apropriada e ressignificada pelo turismo está implicada nas tramas da ordem global capitalista.

5.3. Globalização e emancipação social pela cultura

Para refletir sobre a questão da preservação de identidades para além da materialidade dos espaços e dos processos que neles se desenvolvem, é necessário distinguir dois tipos de espaço nas cidades. O primeiro refere-se ao construído, ao fechado, que podem ser as casas, as escolas, lojas, os *shopping centers*, entre outros. O segundo, o espaço aberto, o coletivo, ou seja, as ruas, as praças... é o que nos interessa, pois é nas ruas que encontramos o lugar ideal para as atividades partilhadas que se oponham às ideias de privacidade. De um local de passagem, de proximidade momentânea, a rua pode também, em certos momentos, agregar, ajuntar pessoas em busca de se satisfazerem pelo prazer de ouvir uma música, assistir a um debate e de encontrar outras pessoas. É nessas experiências do espaço urbano, onde a vida social acontece é que poderemos falar de identidade coletiva e do exercício da liberdade.

Tais digressões servem para nos alertar de que lidamos com realidades transitórias e indefinidas que, embora esse acontecer nas ruas possa levar aos desfrutes dos encontros, isso tende, conforme Zygmunt Bauman, em seu livro *Vida em fragmentos* (2011), a ser gerado e esgotado na extensão do próprio encontro – “ou seja, tem início, se desenrola e se conclui em seu decurso” (BAUMAN, 2011, p. 74). Ele sugere, entretanto, que os participantes devam se relacionar de alguma outra maneira que não o estar-com, que, segundo ele, não passa de um desvio provisório e para o qual os participantes retornam após cada episódio de encontro. Ele propõe, então, que essa outra maneira de se relacionar seja o “ser-para”, que, de acordo com o autor, trata-se de um salto do isolamento para a unidade, “em nome de uma

liga cujas preciosas qualidades dependam inteiramente da preservação da alteridade e da identidade de seus ingredientes. Ingressa-se no ser-para pelo bem da salvaguarda e da defesa da unicidade do outro” (ibidem, p. 77).

Percebe-se, assim, que o que é mais importante na sociedade atual é o ingressar-se no mundo, em interação com o outro; a razão alimentada pela sede insaciável das necessidades, que transcende a pura lógica da sobrevivência. É a tentativa de o homem ser livre, motivado pelas necessidades também de cultura, e não apenas fisiológicas; um modo de ser e estar no mundo. No entanto, assistimos, cada vez mais, à invasão e à colonização das relações humanas moldadas pela visão de mundo e de padrões de conduta inspirados pelo mercado globalizado, em que as pessoas estão constantemente sendo remodeladas de acordo com atitudes consumistas, em muito desconectadas da vida social, com velocidades e ritmos acelerados, em que o desejo de consumir algo, incluído a cultura, pode estar em muitos lugares e em muitos tempos. Bauman, em seu livro *Vida para o consumo* (2008), argumenta que

os encontros dos potenciais consumidores com os potenciais objetos de consumo tendem a se tornar as principais unidades na rede peculiar de interações humanas conhecida, de maneira abreviada, como “sociedade de consumidores”. Ou melhor, o ambiente existencial que se tornou conhecido como “sociedade de consumidores” se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre os consumidores e os objetos de consumo. Esse feito notável foi alcançado mediante a anexação e colonização, pelos mercados de consumo, do espaço que estende entre os indivíduos – esse espaço em que se estabelecem as ligações que conectam os seres humanos e se erguem as cercas que os separam (BAUMAN, 2008, p. 19).

Porém, falar de globalização implica necessariamente tocar na questão de fundo, conforme Boaventura de Sousa Santos, de se fazer a distinção social entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica. A primeira dominada pela lógica do capitalismo neoliberal mundial, que corresponde a um novo regime de acumulação do capital, que visa submeter a sociedade no seu todo à lei do valor, no pressuposto de que toda atividade social se organiza melhor quando se organiza sob a forma de mercado. Por sua vez, a globalização contra-hegemônica, nas palavras de Santos, é constituída pelo conjunto de iniciativas, movimentos e organizações, que, por intermédio de vínculos, redes e alianças locais/globais, lutam contra a globalização neoliberal, mobilizados pelo desejo de um mundo melhor, mais

justo e pacífico e que julgam possível e a que sentem ter direito (SOUSA SANTOS, 2003, p. 13-14).

No entendimento de Sousa Santos, é nesta globalização alternativa, contra-hegemônica, e no seu embate com a globalização neoliberal que estão sendo criados os novos caminhos da emancipação social. Para ele, trata-se de uma globalização mais sensível às dimensões sociais, políticas e culturais. O autor afirma não existir estritamente uma entidade única chamada globalização; existem em vez disso, globalizações. Aquilo que habitualmente chamamos de globalização, é para este autor, conjuntos diferenciados de relações sociais, que, por sua vez, dão origem a diferentes fenômenos de globalização. E propõe a seguinte definição para a globalização como sendo “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival”⁸⁵.

As implicações dessa definição, segundo Sousa Santos, são, em primeiro lugar, que as condições do sistema-mundo ocidental, aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo, ou seja, “não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica”⁸⁶. A segunda implicação é que a globalização pressupõe a localização, pois, “vivemos tanto em um mundo de localização quanto em um mundo de globalização”. Ele defende, portanto, que, em termos analíticos, seria igualmente correto definir tópicos de investigação em termos de localização, em vez de globalização. Em suas palavras, o motivo pelo qual o último termo é preferido, é “basicamente, porque o discurso científico hegemônico tende a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores”⁸⁷.

Sousa Santos advoga que uma das transformações mais frequentemente associadas à globalização é a compressão do espaço-tempo, ou seja, o processo

⁸⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 433.

⁸⁶ Ibidem, p. 433.

⁸⁷ Ibidem, p. 434.

social pelo qual os fenômenos se aceleram e se difundem pelo globo e que está associado a relações de poder, “que respondem pelas diferentes formas de mobilidade temporal e espacial”. Segundo ele, existe, em primeiro lugar, a classe capitalista transnacional, que controla a compressão do espaço-tempo e que é capaz de transformá-la a seu favor. Em sentido contrário, o autor aponta as classes e grupos subordinados, como os trabalhadores migrantes e os refugiados, que se movimentam, mas de modo algum controlam a compressão do espaço-tempo. Para Sousa Santos, os turistas representam um terceiro modo de produção da compressão do espaço-tempo. Por isso, sob outra perspectiva, o autor argumenta que “a competência global requer, por vezes, o reforço da especificidade local. Muitos dos lugares turísticos de hoje precisam acentuar seu caráter exótico, vernáculo e tradicional para serem suficientemente atraentes no mercado global de turismo”⁸⁸.

Em sua obra *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* (2010), Boaventura de Sousa Santos também aborda a questão da globalização, sugerindo a distinção entre quatro modos de produção da globalização, a fim de dar conta, segundo ele, das relações de poder assimétricas no interior do que chamamos globalização. São eles: localismos globalizados, globalismos localizados, cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade. Sendo que os dois primeiros modos é o que ele designa como globalização hegemônica e são conduzidos por forças do capitalismo global e caracterizados pela natureza radical da integração global que possibilitam, quer através da exclusão, quer através da inclusão. Assim, “os excluídos [...] são integrados na economia global pelas formas específicas com que são excluídos dela” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 195).

As outras duas formas de globalização – o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade – são o que ele chama de globalização contra-hegemônica, que se articulam nas iniciativas populares de organizações locais, articuladas com redes de solidariedade transnacionais, que, segundo o autor, reagem contra a exclusão social, “abrindo espaços para a participação democrática, para a construção da

⁸⁸ Ibidem, p. 435

comunidade, para alternativas a formas dominantes de desenvolvimento e de conhecimento, em suma, para novas formas de inclusão social” (2010, p. 196).

Essas são questões cruciais para a discussão que se coloca a partir das contradições que surgem na relação do global com o nacional e dos contextos político, social, econômico e cultural, o que nos leva a questionar se é possível contestar as formas de regulação social dominante e a partir daí reinventar a emancipação social. Também são pertinentes visto que o personagem de nosso objeto de estudo – Luiz Amorim e o seu açougue cultural – com sua prática cultural, se insere exatamente no caminho de uma contra-hegemonia em que contesta a regulação social dominante e reinventa uma emancipação por intermédio de um fazer cultural.

O desafio de encontrar alternativas para a sociedade contemporânea, marcada por um modelo essencialmente liberal e submetida a regras de mercado, aponta inexoravelmente para o uso da comunicação em rede, onde a compressão entre espaço e tempo mobiliza milhões de pessoas e contribui para a circulação de novos modos e estilos de vida e suas dimensões culturais, intensificando as relações sociais em escala mundial. Ou seja, eventos locais passam a se projetar e a adquirir importância no plano internacional. É como diz Castells, as inovações tecnológicas nos impulsionaram a migrar para o informacionalismo, ou “capitalismo informacional”⁸⁹, que, segundo ele, contribuiu para rejuvenescer o capital.

Conforme o entendimento de Castells, a sociedade está firmada na informação globalizada, reunida em redes informacionais e econômicas globais, reestruturando o modo capitalista de produção do final do século 20. Para ele, nesta sociedade globalizada, a busca pela informação, conhecimento e tecnologia determinarão a função da produção e a identidade cultural: “Há uma íntima ligação entre cultura e

⁸⁹ Conforme Castells, as redes de informação constituíram uma nova estrutura social, a sociedade em rede. “Embora as redes sejam uma antiga forma de organização na experiência humana, as tecnologias digitais de formação de redes, características da Era da Informação, alimentaram as redes sociais quanto à gestão da complexidade de redes acima de uma certa dimensão. Como as redes não param nas fronteiras do Estado-nação, a sociedade em rede se constituiu como um sistema global, renunciando a nova forma de globalização característica de nosso tempo.” (CASTELLS, Manoel. Prefácio de *A sociedade em rede*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2010a, p.IV)

forças produtivas e entre espírito e matéria, no modo de desenvolvimento informacional. Portanto, devemos esperar o surgimento de novas formas históricas de interação, controle e transformação social” (2010a, p. 54).

Com a concretização da globalização, que, muito mais que um evento econômico ou uma nova forma de expansionismo do capital, possui também a presença constante do campo cultural, confirmando o seu espaço e o seu valor adquiridos nos tempos contemporâneos. David Harvey fala que se pretendemos descobrir alternativas possíveis ao mundo social que hoje habitamos, deve-se presumir uma dialética capaz de abordar de modo direto e aberto a dinâmica do espaço-tempo, “bem como de representar os múltiplos processos materiais em interseção que nos aprisionam tão firmemente na tão elaborada teia da vida socioecológica contemporânea” (HARVEY, 2011, p. 262). Ou seja, essa dialetização pode mediar a interação entre o espaço material e a vida social que imprime ação e dinamismo no cenário das cidades e, daí, transformá-las. Assim, entendemos que, nesse contexto, a cultura adquire lugar singular e relevante na atualidade, passando a ser vista como instrumento para o exercício da democracia e da cidadania.

VI - Brasília, a cidade em questão

As cidades também acreditam ser obra da mente ou do acaso, mas nem um nem o outro bastam para sustentar as suas muralhas. De uma cidade, não aproveitamos as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que dá às nossas perguntas.

Italo Calvino, *As cidades invisíveis*, p. 46.

Cidade planejada, desenhada por Lucio Costa e inspirada nos manifestos dos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna (CIAM)⁹⁰ e no bucolismo das cidades-jardim inglesas, Brasília foi inscrita na lista do Patrimônio Mundial Cultural e Natural da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), quando mal havia completado seus trinta anos, em 07 de dezembro de 1987, pelo seu valor excepcional do ponto de vista da arte e da história para a cultura da humanidade. É um dos poucos locais do século 20 selecionados para a lista, juntamente com o campo de concentração de Auschwitz, o Memorial da Paz de Hiroshima e as duas sedes da escola de arte Bauhaus nas cidades de Weimar e Dessau. Em 1990, Brasília é tombada como patrimônio histórico nacional pelo governo brasileiro, que, por meio do Iphan, inscreve a Capital no Livro do Tombo Histórico, regulamentando seus usos e funções dentro do perímetro preservado, com a intenção de manter as características do Plano Piloto e “a qualidade de vida” que se almejava (mesmo que essa tão afamada qualidade de vida no Plano Piloto tenha se revelado numa brutal e injustificada desigualdade e estratificação de classes sociais). Mas, paradoxalmente, essas “premiações” impõem à cidade um

⁹⁰ Os Congressos Internacionais da Arquitetura Moderna (do francês *Congrès Internationaux d'Architecture Moderne* - CIAM) reuniram os principais nomes da arquitetura moderna de 1928 até meados da década de 1960. Brasília foi inspirada claramente nos manifestos dos Congressos e mais especificamente na Carta de Atenas, durante o 4º. CIAM (1933), redigida por Le Corbusier, que tinha por princípio a cidade como um organismo a ser planejado de modo funcional e centralmente, na qual as necessidades do homem devem estar colocadas e resolvidas.

(Fonte: <http://coisasdaarquitetura.wordpress.com/2010/07/28/ciam-o-movimento-moderno-na-academia/>)

marco regulatório muito rigoroso e controlador, o que a impede de vivenciar a dinâmica urbana de outras cidades.

Com suas singularidades (muitos enxergam no Plano Piloto o desenho de um avião, outros dizem que o urbanista Lucio Costa preferia compará-lo a uma borboleta, outros ainda enxergam um pássaro gigante voando em direção ao sudeste) e especificidades arquitetônicas, trata-se do primeiro bem contemporâneo a merecer a distinção de Patrimônio Cultural da Humanidade. Considerada cidade-símbolo do Modernismo⁹¹, Brasília é, entre as cidades planejadas no mundo, uma das que mais atrai a atenção de estudiosos do planejamento urbano, principalmente por seu projeto urbanístico considerado exemplo de um ideal utópico socialista, o que lhe atribuiu um expressivo significado na história mundial da arquitetura e do urbanismo.

Sobre esse significado, um dos mais importantes críticos de arte brasileiros, Mário Pedrosa, sustenta que a revolução que Brasília implicaria, “ou deveria simbolizar, terá de criar raízes, descer às infraestruturas sociais, para surgir aos olhos do povo e das elites como sua (e não capricho do presidente), obra coletiva, capaz de representar amanhã um *tournant* na história política, social e cultural do Brasil” (PEDROSA, 1981, p. 338).

Brasília, segundo Pedrosa, traz em si, “como parte integrante do seu processo criador um ideal ético sobrepessoal, um ideal social, capaz de reunir ao redor dele todas as forças vivas da cidade” (Ibidem, p. 353). Ela também se apresenta para o autor não só como uma etapa do desenvolvimento do Brasil, “mas como um problema capital de toda a nossa civilização, cada vez mais mundial. Tem, pois, implicações não só nacionais, mas, certamente, internacionais” (ib., p. 353), pois “para a elite competente mundial ela é algo de vivo e perturbador” e “fruto dos mais

⁹¹ De acordo com o dicionário *Houaiss da Língua Portuguesa*, Modernismo é a designação genérica de vários movimentos artísticos e literários (cubismo, dadaísmo etc.), surgidos no fim do século 19 e no 20, que buscaram examinar e desconstruir os sistemas estéticos da arte tradicional. No Brasil, o movimento iniciado com a *Semana da Arte Moderna* (1922) refletiu-se na busca de meios de expressão autenticamente brasileiros, fugindo dos tradicionais modelos europeus.

O modernismo, ainda, segundo Holston (2010, p.14), se traduz pelas provocações das vanguardas – dadaísmo, surrealismo, construtivismo e futurismo, entre outras – que surgiram no contexto do capitalismo europeu, colocando-se contra este e a sociedade burguesa.

audaciosos da cultura ocidental, seu fracasso seria em parte um fracasso desta cultura” (ib., p. 366).

6.1. Entre o real e o utópico

Brasília, cidade modernista carregada de utopia social e de estética arquitetônica, é considerada como o lugar-símbolo mais representativo do País. Possui inúmeros e exuberantes monumentos, criados pela genialidade de seu arquiteto maior, Oscar Niemeyer (calcula-se em mais de 150 as obras dele em Brasília), que se configuram, em sua maioria, em espaços carregados de simbologias e, em muitos casos, palcos de manifestações em diversos contextos que lhe configuraram também como agregadora de movimentos sociais e reivindicatórios, a exemplo do que a Capital viveu no fervilhante debate dos anos 1960-1980⁹², com o surgimento de “contraculturas”, que, segundo David Harvey, antagônicas às qualidades opressivas da racionalidade técnico-burocrática

[...] exploram os domínios da auto-realização individualizada por meio de uma política distintivamente “neo-esquerdista” da incorporação de gestos anti-autoritários e de hábitos iconoclastas (na música, no vestuário, na linguagem e no estilo de vida) e da crítica da vida cotidiana. Centrado nas universidades, institutos de arte e nas margens culturais da vida na cidade grande, o movimento se espalhou para as ruas e culminou numa vasta onda de rebelião [...] na turbulência global de 1968 (HARVEY, 1993, p. 44).

Com apenas 53 anos de idade, Brasília é hoje uma cidade heterogênea e complexa, para aonde, desde o seu início, migraram milhares de brasileiros atraídos pelo imaginário de uma cidade promissora, perfeitamente funcional, com igualdade de classes e vista como um trunfo progressista, diante de um Brasil atrasado, pois estava inserida no projeto de desenvolvimento e industrialização do ambicioso Plano de Metas do presidente Juscelino Kubitschek, que tinha a ousadia de modernizar o país, ainda sob um incipiente processo de industrialização. Apontava, como diz Márcio de Oliveira, em sua obra *Brasília: o mito na trajetória da nação* (2005), para a possibilidade de desenvolvimento social e econômico de uma região e das localidades lá existentes ao longo das estradas que seriam construídas para ligar a

⁹² No início da década de 1960, o País vivia um importante momento de intensa movimentação intelectual até ser vilipendiado pelo golpe militar, em 1964, que se seguiu até 1985, com imensa perseguição política. Brasília e a sua Universidade estavam entre as maiores vítimas. Até hoje encontram-se desaparecidos os líderes estudantis Honestino Guimarães, Paulo de Tarso e Ieda Delgado.

Capital ao restante do país. Apontou ainda “para o esforço suplementar de desenvolvimento industrial e energético, além dos empregos diretos e indiretos que seriam criados. O efeito multiplicador de Brasília sobre a economia do país pareceu assim imenso e incalculável” (OLIVEIRA, 2005, p. 18). O futuro estava bem ali, na selva do cerrado.

Imensa também foi a contribuição intelectual das pessoas que se deslocaram para a Capital do País para nela desenvolver ou participar de novas experiências artísticas, pedagógicas e culturais, como a de contribuir na criação da Universidade de Brasília (UnB). Pensada para ser um grande polo concentrador e irradiador da cultura nacional, inaugurada em 21 de abril de 1962, a UnB representava a liberdade de pensamento. Abrigou pensadores como Anísio Teixeira, Nelson Pereira dos Santos, Ferreira Gullar, Gilberto Freyre, Pompeu de Souza, entre outros. Darcy Ribeiro, seu primeiro reitor, defendia uma universidade livre, um ambiente universitário no qual as pessoas formariam o conhecimento a partir das trocas coletivas.

Mas, tanto antes, quanto depois de sua inauguração, Brasília monopolizou as críticas, muitas vezes preconceituosas e estereotipadas, que se faziam ao objetivo de uma capital política no coração do Brasil e ao impacto da mudança do Rio de Janeiro para o Centro-Oeste, que, de alguma forma, concretizou a imagem de um futuro planejado e desejado desde tempos idos. Muitas eram as manchetes de jornais e revistas e muitos artigos de acadêmicos, entre esses, Milton Santos, que escreveu: “Brasília já nascia com um destino predeterminado: ser ‘a cabeça do Brasil’, o ‘cérebro das mais altas decisões nacionais’”. O artigo “Brasília, a nova capital brasileira”, escrito em 1964 e reproduzido na *Risco*, revista de pesquisa em arquitetura (USP)⁹³, traz uma análise de Milton Santos sobre o papel de Brasília na ocupação do interior do Brasil, em que teoriza sobre o subdesenvolvimento e o grave desequilíbrio regional. Em sua visão prospectiva, ele conclui dizendo que Brasília, “sem desmentir o presente, fornece uma imagem do futuro. É a sua originalidade”.

Há também quem acredite que nunca existiu um projeto socialista no plano urbanístico de Lucio Costa, a exemplo do professor Paulo Bicca, para quem, se

⁹³ Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/risco/n11/08.pdf>. acesso em 30/01/2013.

assim fosse tratar-se-ia de um dos exemplos daquilo que Marx e Engels chamavam de socialismo conservador ou burguês⁹⁴. O professor Eugênio Gudín, em sua coluna no jornal *O globo*, de 15/12/1969, também escreve: “Não há maior crime, em um país subdesenvolvido, onde a miséria ainda campeia em tantas de suas regiões, do que desperdiçar os recursos da Nação em obras de prestígio, como Brasília, na qual a renda do investimento, em vez de ser nula, como nas pirâmides, é fortemente negativa” (In JOFFILLY, 1977, p.38). Também em *O Globo*, de 24/04/1960, escreve o escritor Rubem Braga: “É claro que a cidade vai ser bonita e nascerá livre de muitos problemas que atormentam outras, mas quanto tempo não levará para perder seu ar artificial, seu jeito de coisa importante, vinda de fora? [...] O planalto é triste, uma aridez enfeitada. Quem nasceu entre matas e morros, tomou banho em rio de verdade, e viveu na beira do mar... sente uma secreta aflição nesse descampado sem fim, onde um excesso de céu acachapa tudo” (ibidem, p. 93-94).

Clarice Lispector também deu sua dose de contribuição ao time de desacreditados de Brasília, ao dizer em sua crônica “Brasília de ontem e de hoje”, publicada no livro *A descoberta do mundo* (1999), que “todo um lado de frieza humana que tenho, encontro em mim aqui em Brasília, e floresce gélido, potente, força gelada da Natureza. Aqui é o lugar onde os meus crimes (não os piores, mas os que não entenderei em mim) não seriam de amor. Vou embora para os meus outros crimes, os que Deus e eu compreendemos”.

Em 20 de março de 2004, a jornalista Conceição Freitas, em sua crônica intitulada “Brasília ultrajada”, menciona texto publicado pela escola de idiomas Cultura Inglesa, mantida pelo governo britânico, em que Brasília é vista de maneira estereotipada, como se ela fosse o pior dos lugares, e que “o único consolo para os muitos ricos é

⁹⁴ No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels afirmam: “Uma parte da burguesia procura remediar os males sociais para a existência da sociedade burguesa. [...] Os socialistas burgueses querem as condições de vida da sociedade moderna sem as lutas e perigos que dela decorrem fatalmente. Querem a sociedade atual, mas eliminando os elementos que a revolucionam e dissolvem. Querem a burguesia sem o proletariado. A burguesia, naturalmente, concebe o mundo em que domina como o melhor dos mundos. O socialismo burguês elabora em um sistema mais ou menos completo essa concepção consoladora. Quando convida o proletariado a realizar esses sistemas e entrar na nova Jerusalém, no fundo o que pretende é induzi-lo a manter-se na sociedade atual, desembaraçando-se, porém, do ódio que sente por essa sociedade (MARX e ENGELS, 2007, p. 64-65).

que há vôos regulares para o Rio. Não é surpresa que, nas tardes de sexta-feira, todos os vôos estejam lotados. Esta utopia é um lugar do qual todos querem fugir”⁹⁵.

Mas a Brasília de Lucio Costa foi defendida por ele mesmo. Muita embora ser comum a aplicação de termos como rigidez, setorização, supressão da rua-passeio e monumentalidade como características principais da Capital, as palavras do arquiteto expressam suas convicções sobre o que Brasília veio a representar para o Brasil:

Apesar de todas as críticas e restrições, preconceituosas ou não, entendo que Brasília valeu a pena e com o tempo ganhará cada vez mais conteúdo humano e consistência urbana, firmando-se como legítima capital democrática do País. Ela foi concebida e nasceu como capital democrática e a conotação de cidade autocrática que lhe pretenderam atribuir, em decorrência do longo período de governo autoritário, passará (COSTA, 1995, p. 18).

Após cinco décadas, apesar das críticas que a ela são dirigidas, a Capital continua a mostrar-se fascinante aos olhares tanto de turistas como de mais e mais migrantes, que, por razões diversas, nela se estabelecem ainda provocados pelo imaginário de uma cidade onde as oportunidades são infinitas, com boa qualidade de vida e onde educação, cultura e arte estariam disponíveis a novas formas de socialização, e aqui se inserem na lógica social da Cidade em permanente mutação, onde se decifram as identidades de seus habitantes, com seus falares, suas singularidades e sociabilidades.

6.1.1. Ideologia e miticismo

“Nascida do gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz” (COSTA, 1995, p. 284), a Capital do País possui uma dimensão mítica, como a citada acima e como a que a ela se referiu André Malraux, Ministro para Assuntos Culturais da França: “a capital da esperança”⁹⁶, ou como muitos brasileiros a imaginavam e o que

⁹⁵ Em jornal *Correio Braziliense*, Brasília ultrajada, Crônica da cidade, 20/03/2004.

⁹⁶ “Sabeis - como a sabem todos os artistas, mas como os governos não o sabem tão bem – que as formas de arte destinadas a perpetuar-se na memória dos homens são formas “inventadas”. Nesta cidade que tem sua origem na vontade de um homem e na esperança de uma Nação, como as antigas metrópoles surgiram da vontade imperial de Roma ou dos herdeiros de Alexandre, o Palácio da Alvorada que edificastes, a catedral que haveis projetado nos trazem algumas das formas mais

acreditavam que ela simbolizava: o marco do nascimento de um novo Brasil, a democracia, o desenvolvimento, o poder, a igualdade entre classes, o futuro, o misticismo, entre outras denominações. Mas carrega também um legendário ideal de “soberania”, que “iria ressoar, através dos séculos, e passaria a ser repetido por todos os pioneiros de Brasília, afirmando-se como ideologia brasileira” (JOFFILY, 1977, p. 20).

A interiorização da Capital no coração do Planalto Central já havia sido pensada desde o século 19; ideia sempre presente entre os governantes e as elites intelectuais. Em 1810, dois anos depois da transferência da Corte de Lisboa para o Rio de Janeiro, é apresentada ao príncipe regente dom João, pelo conselheiro Antonio Rodrigues Veloso de Oliveira, a sugestão da mudança da Capital para o interior do Brasil, que argumentava: “É preciso que a corte não se fixe em algum porto marítimo, pois que a concorrência de muitos negociantes e das pessoas da corte bem depressa formaria uma povoação perturbada pelo luxo e excessiva carestia [...] a capital do Império se deve fixar em lugar são, ameno, aprazível e isento do confuso tropel de gentes indistintamente acumuladas” (ibidem, p. 23).

O jornalista Hipólito José da Costa, que, de Londres, editava o jornal *Correio Braziliense*, também, em seus artigos, defendia a interiorização da Capital nas cabeceiras dos grandes rios, “cabendo-lhe o indiscutível mérito de haver indicado o local onde iria aparecer Brasília, 147 anos depois” (ib., p. 23). Mas, ao que tudo indica, o interesse do jornalista, segundo historiadores, se prendia aos interesses de financistas ingleses, no clima inicial do liberalismo econômico. Conforme Joffily, em um de seus artigos, Hipólito da Costa dizia: “se os cortesãos que para ali [Rio de

arrojadas da arquitetura, e, ante os esboços da futura Brasília, percebemos que a cidade inteira será a mais ousada que jamais o Ocidente haja concebida. Em nome de tantos monumentos ilustres que povoam nossa memória, graças vos sejam dadas por haverdes depositada confiança em vossos arquitetos para criar a cidade e em vosso povo para que lhe tenha amor. Tal ousadia, sabemos como alguns a temem, mesmo dentre amigos vossos. Mas se eles não se enganam quanto à resplendente originalidade desses projetos, é passível que apreendam mal o que lhes confere decisivo valor histórico. É chegada a hora de compreender que a obra que começa a erguer-se diante de nós e a primeira das capitais da nova civilização. [...] um murmúrio de glória acompanha o bater das forças que saúdam vossa audácia, vossa confiança e o destino do Brasil, enquanto se vai erguendo a capital da esperança.”

O discurso completo de André Malraux, proferido em 24 de agosto de 1959, está disponível em <http://brasiliapoetica.com.br/>

Janeiro] foram tivessem assaz patriotismo, se iriam estabelecer no interior, edificariam uma nova cidade, começariam por abrir estradas, e lançariam os fundamentos do mais extenso e poderoso império que existe na face do globo” (Ib., p. 128).

Também José Bonifácio de Andrade e Silva, então ministro do Reino e dos Negócios Estrangeiros, antes da Independência, em 1821, defendeu que se levantasse uma cidade central no interior do Brasil para “assento da corte ou regência, que poderá ser na latitude, pouco mais ou menos, de 15 graus” (exata localização onde foi construída a Capital). Sua orientação estipulava ainda que “no centro do Brasil, entre as nascentes dos rios confluentes do Paraguai e Amazonas, fundar-se-á a capital deste reino, com a denominação *Brasília* ou qualquer outra” (Ib., p. 25).

Outro defensor da capital no interior do Brasil foi o historiador e diplomata Francisco Adolfo de Varnhagen, que, desde 1839 vinha trabalhando sobre essa ideia e publicou vários escritos, inclusive alertando sobre os perigos da Capital estar localizada na costa marítima. Em *Carta da Vila Formosa da Imperatriz*, ele narra ao Ministro da Agricultura a necessidade de criação de novas áreas de colonização por meio da fundação de uma capital no Planalto Central.

Todas as propostas tinham cunho desenvolvimentista e inspiraram muitas outras que se seguiram na defesa da Capital no interior do País, vistas não apenas como questão de segurança, considerando o posicionamento estratégico que deveria ter a Capital em relação ao resto do País, mas, principalmente, como fator gerador de riquezas, de integração e civilização, além de configurações místicas, como a de Dom Bosco⁹⁷, que o presidente Juscelino Kubitschek fazia questão de mencionar, citando Brasília como a concretização do sonho daquele religioso. Todas adquiriram

⁹⁷ Segundo reza a tradição, Dom João Bosco, sacerdote italiano, santo padroeiro da capital do Brasil, teria sonhado com o surgimento de uma grande e predestinada cidade, à beira de um lago, no hemisfério sul, 75 anos antes da construção de Brasília. Em 30 de agosto de 1883, Dom Bosco sonhou que estava atravessando os Andes de trem, rumo ao Rio de Janeiro, em companhia de um guia celestial e quando atravessaram o Planalto Central ele enxergava nas entranhas das montanhas e o fundo das planícies. Tinha sob os olhos as riquezas incomparáveis [...] as quais, um dia, serão descobertas. Via numerosas minas de metais preciosos e de carvão fóssil, depósitos de petróleo tão abundantes que jamais se viram em outros lugares. Mas não era tudo. Entre os paralelos 15 e 20 graus, havia um leito muito largo e muito extenso, que partia de um ponto onde se formava um lago. Agora uma voz disse, repetidamente: “quando se vierem a escavar as minas escondidas no meio destas montanhas, aparecerá neste sítio a Terra Prometida, donde fluirá leite e mel. Será uma riqueza inconcebível”. (citado em Holston, 2010, p.24).

legitimidade pela promoção da riqueza da Nação até que, em 1891, a proposta estava inscrita na primeira Constituição da República, em seu artigo 3º.⁹⁸, sendo reiteirada pela Constituição de 1934. Em 1892, Floriano Peixoto, segundo presidente da República, designou a Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil, sob a presidência do astrônomo e engenheiro Luiz Cruls, para proceder à demarcação da área onde seria construída a nova capital e fazer sobre a zona os indispensáveis estudos. A Missão Cruls, como ficou conhecida, era formada por 22 homens, entre cientistas, técnicos e militares, e apresentou em seu relatório, em 1894, uma área retangular, de 90 km de largura por 160 km de comprimento, conhecida, desde então, como Quadrilátero Cruls, para abrigar a Capital do Brasil.

No centenário da Independência, em 1922, sob a presidência de Epiácio Pessoa, foi lançada a pedra fundamental no Planalto Central, mais precisamente no Sítio Castanho, no Quadrilátero Cruls. Em 1934, a Constituição incluiu dispositivos para a mudança da Capital, em suas Disposições Transitórias, e recomendava as providências necessárias à mudança. A Constituição de 1937, no governo Getúlio Vargas, nada mencionou sobre a mudança da Capital. O tema volta na Constituinte de 1946, quando muitos deputados, inclusive o futuro presidente Juscelino Kubitschek, defendiam a transferência da Capital para o Triângulo Mineiro. Mas prevaleceu o Planalto Central, para o qual foi consignado, nas Disposições Transitórias, a nomeação de uma nova Comissão, com a intenção de reconhecer a excelência do local, desta vez chefiada pelo general Djalma Poli Coelho.

Seguiram-se, então, durante anos, os estudos técnicos para viabilizar a nova capital no Planalto Central até compor o Programa de Metas do governo Juscelino Kubitschek, também conhecido como “50 anos em 5”, que emanava um sentimento civilizatório somado ao nacionalismo herdado do governo de Getúlio Vargas. Daí partiu-se para a construção⁹⁹ de Brasília, no meio do nada, na solidão do Planalto

⁹⁸ Art. 3º. Fica pertencente à União, no planalto central da República, uma zona de 14.400 quilômetros quadrados, que será oportunamente demarcada, para nela estabelecer-se a futura Capital Federal.

⁹⁹ A construção de Brasília começa efetivamente em 1956, com a criação da Companhia Urbanizadora da Nova Capital (Novacap), que, sob o comando de Israel Pinheiro, é encarregada de construir a cidade e administrá-la durante o período de sua construção, e é inaugurada ainda em obras em 21 de abril de 1960. Curiosamente, Israel Pinheiro posiciona-se contra a criação da Universidade de Brasília, sob a alegação de que a nova Capital deveria ser “uma tranqüila cidade administrativa, sem a presença incômoda de estudantes e operários” (In Joffily, 1977, p. 39).

Central, e para o imaginário do povo brasileiro, que, mais de cem anos depois de pensada, estava destinada a ser “viva e aprazível, própria ao devaneio e à especulação intelectual, capaz de tornar-se, com o tempo, além de centro de governo e administração, num foco de cultura dos mais lúcidos e sensíveis do País”, conforme Lucio Costa em sua “Memória Descritiva do Plano Piloto” (COSTA, 1995, p. 283).

Assim, Brasília foi sendo constituída de acordo com uma visão mitológica enquanto símbolo da utopia de uma nova sociedade brasileira, sob o ideal de um projeto desenvolvimentista, mas “concebida não como um simples organismo capaz de preencher satisfatoriamente e sem esforço as funções vitais próprias de uma cidade moderna qualquer, não apenas como *urbs*, mas como *civitas*, possuidora dos atributos inerentes a uma capital” (Ibidem, p. 283). Sob essa visão, a cidade ainda em construção atraiu a curiosidade de centenas de arquitetos, cineastas (como Frank Capra), jornalistas (entre eles, Raymond Cartier, da aclamada revista *Paris-Match*), escritores (Aldous Huxley), chefes de Estado, como Fidel Castro, presidente de Cuba, Craveiro Lopes, de Portugal, Dwight Eisenhower, dos EUA, o príncipe Mikasa, do Japão, e até mesmo do astronauta russo Yuri Gagarin, entre outras dezenas de personalidades.

Brasília, marcada por mitos e ideologias, é sempre narrada como uma saga heróica, a do lugar ideal, onde não haveria espaço para as desigualdades sociais, presente na memória coletiva como a síntese de um Brasil grande e plural, com a convivência entre pessoas do Brasil inteiro, e que só atesta a ideologia nacionalista¹⁰⁰ que a envolveu desde o início. Mas a Brasília modernista, que se desenvolveria a partir da interação entre seus elementos utópicos e distópicos, segundo James Holston, perturbou o mundo, “com sua exibição de modernidade, regulamentação e invenção”. Para Holston, autor do livro *A cidade modernista: Uma crítica de Brasília*

¹⁰⁰ Para a professora Marilena Chauí, em sua obra *Cultura e democracia*, “não é por obra do acaso, mas por necessidade, que o discurso do poder é o do Estado Nacional, pois a ideologia nacionalista é o instrumento poderoso da unificação social, não só porque fornece a ilusão da comunidade indivisa (a nação), mas também porque permite colocar a divisão fora do campo nacional (isto é, na nação estrangeira). É possível também perceber que o discurso ideológico, na medida em que se caracteriza por uma construção imaginária (no sentido de representações empíricas e imediatas), graças à qual fornece aos sujeitos sociais e políticos um espaço de ação, deve necessariamente fornecer, além do *corpus* de representações coerentes para explicar o real, um *corpus* de normas coerentes para orientar a prática” (CHAUI, 2011, p.32).

e sua *utopia* (2010), muitos imaginavam que o universo de inovações da cidade modernista, não só sua arquitetura deslumbrante, seus vastos espaços sem esquinas, seu sistema educacional, a ausência de propriedades privadas, entre outras, produziria um estranhamento radical, que daria origem, de acordo com relatório da Novacap de 1963, “à inexistência de discriminação de classes sociais [...] e assim (seria) educada, no Planalto, a infância que construirá o Brasil de amanhã, já que Brasília é o glorioso berço de uma nova civilização” (HOLSTON, 2010, p.II-III).

A análise do autor procura mostrar como os idealizadores da Capital quiseram anular a história real de uma cidade em construção pelo “mito da fundação”, em proveito da ideologia desenvolvimentista (com a propaganda “construção da Nação”) e dos ideais utópicos modernistas. Também o professor Paulo Bicca lembra que para Lucio Costa e para os que pensavam como ele, em Brasília deveria ser colocada em prática uma das tantas recomendações da Carta de Atenas, qual seja, *a construção de uma cidade não pode ser abandonada sem programa, nas mãos da iniciativa privada*. Ou seja, esta era uma questão fundamental “para a implantação daquilo que era proposto sob a forma de Plano”, portanto, “a iniciativa privada teria de agir conforme o programa urbanístico rigidamente definido por aqueles que o haviam concebido [...] tendo em vista impedir que os agentes da ‘desordem urbana’ nela tenham livre curso”¹⁰¹.

Com seus dilemas e contradições próprios das cidades em acelerado processo de expansão e com um processo de crescimento migratório bastante acentuado, a cidade-capital perde suas características singulares iniciais e adquire feições de grande cidade. Tornou-se uma metrópole¹⁰². Sua periferia, estruturada

¹⁰¹ BICCA, Paulo. Brasília: mitos e realidades. In PAVIANI, Aldo (Org.). *Brasília, ideologia e realidade: espaço urbano em questão* Coleção Brasília. Brasília: Editora UnB, 2010, 2ª. edição, p. 146. Ex-professor do Instituto de Arquitetura da UnB, Paulo Bicca é bastante crítico em relação às posturas “canonizadas” do projeto urbanístico da Capital, que não aceitam críticas – “uma censura necessária”. Segundo ele, há costumeiramente “objeções à crítica que se fazem presentes, sobretudo entre os que pertencem às gerações formadas sob a égide da Carta de Atenas, e que foram educados a ver em Brasília uma das realizações mais plenas dos postulados, princípios e dogmas constitutivos da ‘Bíblia’ dos arquitetos a partir dos anos 1940. E, de fato, a nova capital do Brasil foi concebida como a expressão exaltada daquilo que muitos supunham ser a organização racional do espaço e da vida” (p.148).

¹⁰² Igor Catalão, no livro *Brasília, Metropolização e espaço vivido*, faz a seguinte citação em referência a este termo: “Ferrier [Pour une théorie (géographique) de la metropolisation, 2001] chama a atenção para o fato de que a utilização do termo metrópole para designar as formas espaciais atuais decorrentes da urbanização desloca a compreensão sobre o fenômeno para suas origens. Enquanto

obrigatoriamente, ainda como parte de sua implantação, hoje ultrapassa os limites do Distrito Federal, incorporando cidades do Entorno¹⁰³, trazendo pessoas que se deslocam freneticamente no dia-a-dia, pois é na Capital que buscam o emprego, os hospitais, as escolas e o lazer, visto as cidades-satélites serem desprovidas principalmente de equipamentos culturais.

A rigor, a intenção inicial era que os operários de sua construção não se estabelecessem nela, voltassem para suas cidades de origem, pois a Capital foi pensada para abrigar o Estado, seria uma cidade para desempenhar o papel de capital político-administrativa do País; uma cidade exclusivamente burocrática para nela residir os funcionários públicos dos poderes federais e de setores de apoio, sem espaço também para o desenvolvimento industrial. Portanto, não haveria lugar para os operários da construção, nem para áreas periféricas, embora, na época de sua inauguração, a cidade já contasse com uma população de pioneiros que chegava a, aproximadamente, cem mil pessoas. Não havia no plano piloto de Lucio Costa, nem no planejamento da Novacap projetos para a criação de cidades-satélites no Distrito Federal. Holston é enfático ao afirmar que o governo pretendia inaugurar a cidade construída como se não tivesse nela uma história de construção e de ocupação: “Ao inaugurá-la, planejava revelar um milagre: uma cidade reluzente, vazia e pronta para receber os que deveriam ocupá-la. Essa apresentação de uma ideia inabitável negava o Brasil que a cidade já havia incorporado: a população dos que a construíram” (ib., p. 199). O autor diz ainda que, ao negar aos operários da construção de Brasília direitos de residência, pretendia-se “evitar que o Brasil por eles representado fincasse raízes na cidade inaugural. A dificuldade desta solução é que destruíra o projeto utópico” (ib., p. 200).

urbanização advém de *urbe* e veicula um imaginário romano, a metropolização deriva de metrópole, que advém de *mater* e etimologicamente significa cidade-mãe, em uma referência aos fundamentos gregos e também aos atuais discursos sobre a feminilização da sociedade” (2010, p. 53).

¹⁰³ Região circundante ao Distrito Federal, que engloba cidades dos Estados de Goiás e Minas Gerais. O professor Aldo Paviani, em artigo no jornal *Correio Braziliense*, em 17/10/2012 (p.15), “Mobilidade urbana da população metropolitana”, critica o termo “Entorno”, comumente usado. Segundo ele, trata-se de denominação pejorativa. Diz ele: “Na atualidade, essa denominação está sendo substituída pelo que é: componente da Área Metropolitana de Brasília (AMIB)”.

Entretanto, a realidade mostrou-se bem diferente. Os operários organizados exigiram moradia e, ainda em 1958, portanto, dois anos antes da inauguração, construiu-se a primeira cidade-satélite, Taguatinga, situada a 20km do centro, como núcleo-dormitório; em 1960, surgiu Sobradinho; e, em 1961, o Núcleo Bandeirante, a que se seguiram as outras. Não vamos aqui nos aprofundar na questão da luta por moradia dos primeiros habitantes da Capital por não ser foco desta pesquisa, mas apenas registrar que entre o imaginado e o real muitas histórias se sucederam. Nesse sentido, a urbanização no Distrito Federal adquire “um perfil socioespacial segmentado e segregado: de um lado, ‘o espaço dado’, onde predomina o controle, o assistencialismo e o paternalismo, e de outro, ‘o espaço conquistado’, fruto dos movimentos das classes populares por melhores condições de moradia, infraestrutura e transporte”¹⁰⁴.

Ao tentar manter o real em sintonia com o imaginado, no dizer de Holston, criou-se quase uma caricatura de cidade, ou seja, uma versão exagerada daquilo de que exatamente procurou-se escapar. As iniciativas produziram uma cidade única, “mas não a que imaginavam” (ib., p. 200). Para o autor, Brasília, desde seu início, é um exemplo de estratificação social e espacial, seguindo um padrão de desenvolvimento comum no Brasil, “onde as elites habitam o centro de uma cidade e dominam as camadas mais baixas e despossuídas da periferia [...] o Plano Piloto é rodeado por um fosso, o assim chamado “cinturão verde” ou zona recreativa, de 14 km de largura, que o separa da cidade-satélite mais próxima” (ib., p. 283).

Esse quadro contraria a cidade idealizada como fraterna, onde todos, independente de suas condições econômicas, pudessem conviver harmonicamente, conforme o projeto de unidades de vizinhança concebidas por Lucio Costa, ou seja, a cada conjunto de quatro quadras residenciais se formaria uma unidade de vizinhança, com áreas de lazer e comércio local próprios, igrejas, clubes, onde as pessoas conviveriam lado a lado, independente de sua classe social. Neste Plano Piloto, o urbanismo idealizado deveria harmonizar e integrar as diferentes classes sociais, não que estivesse claro aí uma proposta de não existência de segregação espacial,

¹⁰⁴ SOUSA, Nair H. Bicalho, MACHADO, Maria Salete, JACCOUD, Luciana de Barros. Taguatinga: Uma história candanga. In PAVIANI, Aldo (Org). *Brasília: Moradia e exclusão*. Coleção Brasília. Brasília: Editora UnB, 1996, p. 58.

de pobres e ricos, mas apenas a proximidade e a convivência harmônica pelo uso dos equipamentos dessa unidade de vizinhança.

Entretanto, mesmo esse desenho foi incapaz de superar a lógica da urbanização capitalista. Esse perfil segregacionista não é “privilégio” apenas de Brasília, as cidades, historicamente, sempre comportaram separações, hierarquias. O próprio Oscar Niemeyer já antevia, desde o início, as desigualdades sociais que na Capital se reproduziriam, como conta em seu livro *Minha experiência em Brasília* (1999):

Sentíamos que a atmosfera procurada já estava presente, uma atmosfera de digna monumentalidade, como a Capital requer, com os ministérios se sucedendo numa repetição disciplinada e a Praça dos Três Poderes rica de formas e, ao mesmo tempo, sóbria e monumental. Pensávamos em tudo isso, como se a obra já estivesse realizada, antevendo a cidade pronta [...] Constrangia-nos apenas verificar que, para os operários, seria impraticável manter as condições de vida que o Plano Piloto fixara, situando-os, como seria justo, dentro das áreas de habitação coletiva e permitindo que ali seus filhos crescessem fraternalmente com as crianças de Brasília, sem complexos, aptos às reivindicações que o tempo lhes irá proporcionar. Víamos, com pesar, que as condições sociais vigentes colidiam nesse ponto com o espírito do Plano Piloto, criando problemas impossíveis de se resolver na prancheta, mesmo apelando-se – como alguns mais ingênuos sugerem – para uma arquitetura social a que nada conduz sem uma base socialista (NIEMEYER, 1999, p. 31-32).

Mas, inusitado mesmo era o fato de que havia na Capital limitação da cidadania política dos ali residentes que não podiam votar e ser votados. O documento “Medidas Legislativas sugeridas à Comissão Mista pelo Ministério da Justiça e dos Negócios Interiores”, de 1959, propunha a eliminação completa do poder político local, para que os governos centrais tivessem “tranquilidade para governar” sob o argumento da “alta inconveniência da coexistência de autoridades federais e locais na Capital Federal, inconveniência que se traduz no permanente conflito entre duas tendências opostas daqueles interesses, isto é, o centralismo federal e a autonomia municipalista”. O documento alega ainda que, se fosse permitida uma representação parlamentar para Brasília, o governo federal poderia se ver em conflito com interesses locais, principalmente se representados por um partido de oposição, o que poderia prejudicar as atividades de governo e, assim, prejudicar a população (citado em Holston, 2010, p. 275).

Aprovada em 13 de abril de 1960, a Lei San Thiago Dantas (nº. 3.751/1960) não permitia a representação parlamentar no DF. Além disso, estabelecia que o prefeito fosse indicado pelo presidente da República e autorizava, em contrapartida, a

eleição de um Conselho Municipal, com poderes legislativos, composto por vinte membros, a ser eleito daí a dois anos – o que acabou não ocorrendo. Somente em 1985, com a “Nova República”, é que a cidade conquistou sua representação no Congresso Nacional, por meio da Emenda Constitucional nº 25, que concedia ao Distrito Federal eleger oito deputados federais e três senadores; o governador continuava sendo indicação da Presidência da República. Somente em 15 de novembro de 1990, o Distrito Federal pôde realizar o pleito que elegeria o governador, o vice-governador e deputados distritais, além dos oito federais e três senadores.

Mas o fato mais marcante da Capital do País foi o golpe militar de 31 de março de 1964, que silenciou a cidade e seus movimentos populares, estudantis e sindicais, interrompendo um período de construção democrática no País desde a Assembleia Constituinte de 1946, instituindo graves violações de direitos durante a vigência dos militares no poder. Os movimentos sociais só seriam retomados a partir das mobilizações pela redemocratização da sociedade brasileira em 1977, quando Brasília volta a viver dias de agitação política, com manifestações e comícios ocupando seus amplos gramados e avenidas e sua história sendo forjada no bojo de suas lutas. A cidade é até hoje palco para centenas de milhares de manifestantes de todo o país em busca de suas reivindicações junto ao Congresso Nacional e ao Governo Federal.

6.2. A cidade e suas controvérsias

No transcurso de meio século de cidade-capital, por suas contradições originadas de seu projeto e confrontadas com a realidade, que nos possibilita pensá-la como espaço real e concreto, produto da sociabilidade de seus cidadãos, Brasília produziu e continua produzindo tensões, em campos diferentes, seja nos aspectos políticos, geográficos, culturais, demográficos, arquitetônicos, entre outros, que levaram a soluções nem tão criativas assim, quanto à sua idealização e construção, haja vista a proliferação de cidades-satélites (atualmente, são 31, conhecidas como Regiões Administrativas), que não constavam do plano original, mas que foram inevitáveis e hoje abrigam centenas de milhares de imigrantes, acentuando ainda mais a segregação. A cidade que foi pensada para abrigar algo entre 500 e 600 mil

habitantes; hoje possui mais de 2,6 milhões, acrescida ainda da população que reside no seu Entorno, que ultrapassa um milhão.

O professor José Geraldo de Souza Jr, ex-reitor da UnB, aponta a segregação como um dos graves problemas estruturais da Capital. Diz ele que no imaginário idealizador da cidade,

na configuração de uma alternativa de vida urbana democrática e participativa, encontrou seu limite nas condições da sociedade capitalista, injusta e desigual. O próprio sucesso do desenvolvimento urbano da cidade gradativamente desarticulou a lógica da utopia original e operou a segregação das camadas populares, reorientando o espaço urbano com a estratificação das classes sociais na península e nas cidades-satélites¹⁰⁵.

Em artigo publicado na revista eletrônica *Minha cidade*, o professor Fabiano Sobreira¹⁰⁶ também aborda de forma crítica as raízes da segregação em Brasília, que levaram a essa situação de desequilíbrio que a Capital enfrenta nos dias de hoje. Para o autor, se a invenção da nova capital era idealizada como “uma matriz sobre a qual se desenharia um novo e desejável projeto de nação e como um símbolo de uma nova sociedade que se formava”, poderia se constatar desde então que “o símbolo não resistiria à realidade”. Em seu entendimento, o subdesenvolvimento de Brasília (a metrópole), que se contrapõe ao aparente desenvolvimento de seu núcleo simbólico (o Plano Piloto) – numa referência a Milton Santos, que declarara, ainda em 1964, que apesar de a nova capital ter tido importante papel na redução do desequilíbrio regional, o subdesenvolvimento seria uma barreira para a materialização da utopia moderna – “é consequência direta do subdesenvolvimento político e social do País, que se alimenta das estratégias de não planejamento, onde o discurso da participação democrática e do interesse público ocultam, nos bastidores, a predominância dos interesses privados e empresariais”.

¹⁰⁵ SOUSA Jr. José Geraldo. Brasília aos 50 anos (prefácio). In PAVIANI, Aldo et alii (Orgs). *Brasília 50 anos: da capital a metrópole*. Brasília: Editora UnB, 2010, p.10.

¹⁰⁶ SOBREIRA, Fabiano. Brasília: Estratégia do não planejamento. Revista eletrônica *Minha cidade*, ano 13, março de 2013. In <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/13.152/4691>. Acesso em 21/03/2013

Esse cenário da atual Brasília nos leva a refletir como Michel de Certeau, que identifica práticas estranhas na cidade habitada, práticas essas que não vêm à superfície:

Escapando às totalizações imaginárias do olhar, existe uma estranheza do cotidiano que não vem à superfície, ou cuja superfície é somente um limite avançado, um limite que se destaca sobre o visível. Neste conjunto, eu gostaria de detectar práticas estranhas ao espaço “geométrico” ou “geográfico” das construções visuais, panópticas ou teóricas. Essas práticas do espaço remetem a uma forma específica de “operações” (“maneiras de fazer”), a “uma outra espacialidade” (uma experiência “antropológica”, poética e mítica do espaço) e a uma mobilidade *opaca e cega* da cidade habitada. Uma cidade *transumante*, ou metafórica, insinua-se assim no texto claro da cidade planejada e visível (CERTEAU, 2011, p. 159) (grifos do autor).

Em Brasília, como em outras grandes cidades, “imagens construídas artificialmente tendem a confrontar-se dialeticamente com imagens do real, representado pelo cotidiano de seus habitantes”¹⁰⁷. Talvez por isso mesmo é que, ainda em 1961, o arquiteto Lucio Costa, já preocupado com a expansão geográfica da Cidade pela especulação imobiliária e buscando assegurar a implantação da cidade conforme seu projeto e de acordo com a sua esperança de que a força do mercado ditada pela lógica da produção capitalista não ditaria as regras na Capital, escreve, em carta, ao presidente da Novacap, contra a criação do bairro Cruzeiro:

O que caracteriza o plano de urbanização aprovado em concurso e efetivamente executado é a concentração residencial em apartamentos nas chamadas superquadras, constituindo cada quatro delas uma área de vizinhança [...] O plano previu nessas áreas de vizinhança habitação de padrões econômicos diferentes a fim de possibilitar à população dos servidores em geral a utilização da cidade como foi planejada, evitando-se a divisão da parte urbana propriamente dita em “bairros ricos” e “bairros pobres”, ensejando assim o convívio normal da população nas escolas e nos logradouros públicos destinados à diversão, ao comércio etc. [...] Ocorreu, porém, o erro da venda indiscriminada dos terrenos correspondentes às projeções dos blocos a edificar, sem o cuidado de se preservarem, conforme o relatório do plano-piloto sugeria, as superquadras internas para a construção de apartamentos econômicos, contribuindo o governo com a cessão das áreas respectivas a quem de direito para tornar viável o empreendimento nos termos sociais previstos, e não na base da mera especulação imobiliária. Daí o equívoco generalizado de considerar as superquadras áreas destinadas apenas a determinada categoria de inquilinos, criando-se em consequência, artificialmente, o problema atual e a decorrente proposta de soluções supostamente “econômicas”, que são verdadeira aberração, como esta de discriminar nas áreas urbanas disponíveis milhares de casinhas [...] E tudo isto quando existe pronta e

¹⁰⁷ CIDADE, Lúcia Cony Faria. Qualidade ambiental, imagem de cidade e práticas socioespaciais. In PAVIANI, Aldo e GOUVÊA, Luiz Alberto de Campos. *Brasília: Controvérsias ambientais*. Coleção Brasília. Brasília: Editora UnB, 2003, p. 156.

vazia a trama urbana da cidade planejada e construída para este fim. Nenhum morador deve morar fora da área residencial concentrada ao longo do eixo rodoviário; se o fizer, que seja por capricho e iniciativa própria, não coagido pelas circunstâncias¹⁰⁸.

Sobre os rumos do crescimento excessivo da Capital e a distância entre a utopia que originou Brasília e a realidade, onde se tornou visível a segregação social, Umberto Eco já havia se pronunciado. Segundo ele, Brasília teria se transformado, de cidade socialista que devia ser, “na própria imagem da diferença social”, em que “funções primeiras transformaram-se em funções segundas, e estas últimas mudaram de significado” e ainda mais: “a ideologia comunitária, que devia patentear-se através do tecido urbanístico e do aspecto dos edifícios, deu lugar a outras visões da vida associada”. Eco, em seu argumento de defesa do projeto de Lucio Costa [sem que o arquiteto nada tenha feito de errado em relação ao projeto inicial], diz que Brasília foi construída como “um monumento mais perene do que o bronze e está sofrendo lentamente a sorte dos grandes monumentos do passado, que a história preencherá de outros sentidos, e que serão modificados pelos eventos que eles pretendiam modificar” (ECO, 2012 p. 246-247).

O arquiteto Oscar Niemeyer também demonstrou em algumas ocasiões imensa preocupação, como na entrevista que deu ao jornal britânico *The Guardian*, em março de 2008¹⁰⁹, em que ele declara que há problemas no jeito que Brasília evoluiu. “A cidade deveria ter parado de crescer há algum tempo. O trânsito está mais difícil e o número de habitantes já ultrapassou o previsto”.

Esse quadro traz enormes problemas para a Cidade, pois “crescendo a taxas superiores à média nacional, pressiona os recursos naturais, requer mais espaços habitacionais e de serviços, como nos comércios das entrequadras, adequações da Cidade pensada e a que se efetivou agigantada”, diz o professor Aldo Paviani, em artigo publicado no jornal *Correio Braziliense*¹¹⁰. Mas, apesar dos problemas que a

¹⁰⁸ Citado por Marcelo Coutinho Vargas, em sua dissertação de mestrado “Estratificação e mudança social em Brasília” – IFCH/Unicamp, 1989.

¹⁰⁹ O jornal *Correio Braziliense*, do dia 7/12/2012, em edição especial do Caderno Cidades, reproduz trechos desta entrevista, da qual extraímos o desabafo do arquiteto.

¹¹⁰ Em “Patrimônio cultural: título a preservar”, jornal *Correio Braziliense*, 10/07/2012, caderno Opinião, p.15.

afligem, como segregação social e espacial, violência urbana, excesso de carros, ocupação territorial desordenada, entre outros, comuns também às demais grandes cidades do país, Brasília possui o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) dos mais elevados do país.

Com o crescimento urbano acelerado excludente e desequilibrado da Capital e de suas cidades-satélites e as demandas sociais decorrentes, ficou mais visível a segregação, a desigualdade mais patente e o espaço urbano também reconfigurado, o que nos faz lembrar o personagem Marco Polo, da obra *As cidades invisíveis*, de Italo Calvino, quando ele diz que “as cidades, como os sonhos, são construídas por desejos e medos, ainda que o fio condutor de seu discurso seja secreto, que as suas regras sejam absurdas, as suas perspectivas enganosas, e que todas as coisas escondam uma outra coisa” (CALVINO, 2003, p. 46). Assim, desconstrói-se o mito fundador da Capital e o real desponta.

Mas a Capital passa a ter outro dinamismo a partir dos movimentos populares sociais, que, organizados e mobilizados, exerceram, em vários momentos históricos, a cidadania, seja por motivos políticos, seja por melhores condições de vida, seja por motivações artísticas, seja por intervenções no plano urbanístico da Cidade, por meio de consultas populares, pois Brasília “é muito mais que urbanismo, é uma hipótese de reconstrução de todo um país” e “supõe uma remodelação geográfica, social e cultural do país inteiro” (PEDROSA, 1981, p. 351). Isso é extremamente significativo, tendo em vista que em qualquer cidade a vida flui e faz com que o espaço em sua dimensão social, apreendido subjetivamente e simbolicamente, seja usado de maneira intensa, permitindo reconfigurações e adaptações, resultados de uma práxis que se produz e se reproduz continuamente. Um patrimônio forjado nos seus contrastes e no clamor de seus habitantes por cidadania.

Parece que foi leitura semelhante que levou Lucio Costa a proclamar sua surpresa diante da apropriação de um espaço pelos moradores, em uma visita sua a Brasília, no ano de 1984, mirando a Cidade sobre a plataforma da Rodoviária do Plano Piloto:

Eu caí em cheio na realidade, e uma das realidades que me surpreenderam foi a Rodoviária, à noitinha. Eu sempre repeti que essa Plataforma

Rodoviária era o traço de união da metrópole, da Capital com as cidades satélites improvisadas da periferia. [...] Então eu senti esse movimento, essa vida intensa dos verdadeiros brasilienses [...]. Isto tudo é muito diferente do que eu tinha imaginado para esse centro urbano, como uma coisa requintada, meio cosmopolita. Mas não é. Quem tomou conta dele foram esses brasileiros verdadeiros que construíram a cidade e estão ali legitimamente. É o Brasil... E eu fiquei orgulhoso disso [...] Eles estão com a razão, eu é que estava errado. Eles tomaram conta daquilo que não foi concebido para eles. Então eu vi que Brasília tem raízes brasileiras reais, não é uma flor de estufa como poderia ser. [...] Na verdade, o sonho foi menor do que a realidade. A realidade foi maior, mais bela (COSTA, 1995, p. 311).

6.3. Do espaço inventado ao espaço apropriado

De uma riqueza visual que impressiona, de horizontes largos, com uma configuração espacial diferenciada, repleta de concreto e branco, em sintonia com o céu azul, visto de todos os ângulos, como se o olhar partisse de uma lente grande-angular superpoderosa, e com seus gigantescos gramados verdes, como se estivéssemos num enorme anfiteatro, provocando os sentidos e despertando emoções, Brasília, por si só, é uma monumental obra de arte, que converte a todos, visitantes e moradores, em turistas. E como toda obra de arte, ela guarda sua “existência única, no lugar em que ela se encontra” (BENJAMIN, 2008, p. 167).

Brasília possibilita-nos, ainda, vê-la também como “laboratório do homem”, como se refere Lefebvre às cidades, como espaço de reprodução da vida, material e simbólica, e pronta para a “ação prática e mesmo para a imaginação” (LEFEBVRE, 2010, p. 7), onde se mesclam o real, o concreto e o imaginado e o pulsar de manifestações culturais, artísticas e sociais, possibilitando-nos perceber as modificações nela engendradas, como resultados da práxis de indivíduos, como a que exerce o açougueiro Luiz Amorim, mas também de uma práxis coletiva, como as muitas que se firmaram nas lutas pró-democratização do Brasil.

Em Brasília, com seus amplos espaços, que convidam à experimentação e ao compartilhamento de uma identidade social, assistimos o povo ir às ruas, como, ainda em 1961, na ampla mobilização em defesa da democracia e da legalidade constitucional em função da crise aberta com a renúncia do presidente Jânio Quadros e pela posse do vice-presidente João Goulart; nas manifestações que se seguiram nos anos seguintes por operários, trabalhadores em greve, estudantes e camponeses; na campanha Diretas-já, que mobilizou, em diversas ocasiões,

milhares de pessoas, como no dia da votação da Emenda Dante de Oliveira, em favor das eleições diretas, em 25 de abril de 1984, no chamado “buzinação” em frente ao Congresso Nacional. Também no protesto contra as novas medidas econômicas adotadas pelo governo Sarney, o Plano Cruzado II, que mobilizou mais de 10 mil pessoas e ficou conhecido como “O badernaço” e foi duramente reprimido e deixou um saldo de 32 pessoas detidas, 51 veículos queimados e várias pessoas feridas por cassetetes e bombas de efeito moral. Em seguida, vieram a campanha pela Constituinte e a mobilização pelo impeachment de Collor, entre muitas outras manifestações artístico-político-culturais, que se sucederam exatamente no espaço pensado para isolar a sede do governo de pressões diretas das massas populares – a Esplanada dos Ministérios, que abriga as sedes dos Três Poderes, mas que se metamorfosea em palco extraordinário para acolher eventos como esses.

O Plano Piloto¹¹¹, que nos traz a possibilidade de observar as contradições intrínsecas ao saber e ao fazer sociais – como o que podemos notar na prática de Luiz Amorim –, é o marco referencial para o nosso trabalho, pois foi aqui que o plano urbanístico pensado para a Capital se solidificou e, ainda que tenha se tentado preservá-la contra as invasões do modelo de cidade tradicional, adquiriu novos significados moldados por seus moradores a partir de suas reivindicações e do impacto das transformações políticas a que assistiu. É por excelência o principal núcleo aglutinador das atividades da Capital, principalmente nos campos da política e da cultura, além de uma forte presença no imaginário de brasileiros de diferentes regiões do País que acompanham pela mídia nacional o noticiário dos Três Poderes, com farta projeção de imagens da Capital.

Vimos um Plano Piloto como espaço de possibilidades várias, onde utopias são criadas e recriadas a partir do olhar de seus moradores, que podem constatar o espaço como produto social e como representação do vivido, ou seja, uma prática espacial de apropriação e de seus usos e carregada de significantes e significados. Trata-se, pois, de reconhecer o espaço, que associa a vida cidadina e as liberdades pessoais, no processo dialético de constituição da sociedade e da história. Mário

¹¹¹ Atualmente, o Plano Piloto está compreendido em cinco Regiões Administrativas (Brasília, Lago Norte Lago Sul, Cruzeiro e Sudoeste/Octogonal), mas o recorte adotado nesta pesquisa se restringe apenas à Região Administrativa 1 – Brasília.

Pedrosa também via em Brasília um campo para a práxis por que “ela nos apresenta os problemas mais difíceis, mas que dessa experiência podem nascer os resultados mais fecundos” e para se tornar “uma aquisição histórica e cultural duradoura, Brasília terá de desempenhar o papel de estabilizadora da frente de colonização”, em que está implícita a solução para problemas, como “a reforma agrária e a regionalização” (1981, p. 359).

Em Brasília, é possível perceber que os sentimentos de desraizamento e de pertencimento são complementares. A Capital, já considerada a terceira metrópole do País, aglomera pessoas vindas de diversos locais do Brasil e do mundo; os políticos; homens de negócio; as embaixadas de todos os países com quem o Brasil mantém relações diplomáticas se concentram no Plano Piloto. Por isso, de sua vocação cosmopolita, não há como extrair traços identitários homogêneos. Mas é possível notar “territórios”, em lugares específicos da Cidade, que marcam memórias de pessoas originadas de determinados lugares, que evocam suas identidades, como as feiras, alguns bares. Mas também podemos ver que na quadra comercial da 312 norte que abriga o Açougue Cultural T-Bone, temos um campo, onde as questões de memória podem estar lançadas. Muitos dos espectadores dos eventos do açougue participam ativamente de todas as edições, pois ali é o lugar dos encontros, das trocas afetivas, da interação com o outro, onde várias culturas se encontram, seja com os artistas que se apresentam ou entre o público que assiste. É o que nos estimula a entender que a compreensão dos usos da cidade parte da proposição de que o ser humano é por excelência social e produz espaços em seu desenvolvimento histórico, com a ressalva de que tanto a espacialidade quanto a temporalidade são intrínsecas ao ser social e não são dele dissociadas.

Essa apreensão ontológica do espaço-tempo-ser, na análise de Igor Catalão, em sua obra *Brasília, metropolização e espaço vivido* (2010), não é apenas uma abstração, “mas tem uma concretização plena do plano da práxis que se refere ao espaço enquanto produto social, ao tempo enquanto construção histórica e às relações sociais em eterno processo de devir, sendo todos processos concomitantes e interdependentes” (CATALÃO, 2010, p. 26). Por certo, Brasília produziu seu próprio espaço social, com sua evolução natural e característica de qualquer cidade, ampliando seu território para além das áreas habitacionais rigidamente planejadas.

E, como os *ares da cidade libertam*¹¹², Brasília, no seu papel de centro político-decisório do País, experimentou desde sempre o direito à cidade e à plena fruição dos espaços sociais, que nela sucessivamente ocorrem, e na contramão do que disse o jornalista Austregésilo de Athayde, em artigo publicado pelo *Diário da Noite*, em 1957: “Não tenhamos dúvida de que o maior perigo de Brasília, situada em zona despovoada, será a ausência de opinião pública como elemento de orientação dos governantes”¹¹³. Mais de cinquenta anos depois, vemos que nada do que disse o jornalista se concretizou. Pelo contrário, os gramados da Esplanada dos Ministérios são testemunhos da vida pulsante que ali reina pelos protestos intensos, numa demonstração clara dos usos da cidade¹¹⁴.

Neste sentido, utilizaremos como referencial teórico o direito à cidade com base no pensamento do filósofo francês Henri Lefebvre, ressaltando a importância do uso dos espaços públicos da cidade. Lefebvre, um crítico da sociedade capitalista, autor do livro-manifesto *O direito à cidade* (2010), no qual ele defende o direito à cidade como uma forma superior dos direitos, como um exercício pleno da cidadania, que incluem os direitos “à vida urbana, à centralidade renovada, aos locais de encontro e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais etc.” (LEFEBVRE, 2010, p. 59), aborda o tema sob uma perspectiva histórica e filosófica do lugar social da cidade como “obra humana”.

¹¹² *Stadtluft macht frei!* Conforme FORTUNA, Carlos, “trata-se de um velho aforismo, originário, ao que se julga, da pré-moderna Alemanha além-Elba, camponeses e outros grupos de similar estatura social expressavam o desejo de romper os vínculos jurídico-comunitários, religiosos e de trabalho que os prendiam ao jugo impiedoso dos poderosos. Quebrar tais vínculos e alcançar a cidade, entendida como espaço libertador e promessa de salvação, era uma aspiração radical. Nela estariam contidas uma ambicionada autonomia individual e a livre afirmação pessoal. Por ela se garantia e dava forma ao desejo de se tornar outro”. Antecipava-se o tempo, mudava-se de lugar, enfim, construía-se uma nova identidade. (ver http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_33/rbcs33_08.htm).

¹¹³ Citado pelo jornalista Paulo Silva Pinto, na coluna “Nas entrelinhas”, *Correio Braziliense*, 20/07/2012, caderno Política, p.4.

¹¹⁴ Principalmente em confronto com o regime instaurado pelo golpe militar de 1964, que reprimia e censurava os movimentos populares e sociais e mergulhou o país em uma ditadura por durante longos 21 anos e que foi responsável por episódios de tristes lembranças da história brasileira, como a implantação do Ato Institucional nº. 5 e o fechamento do Congresso Nacional, em 13 de dezembro de 1968. Novamente em 13 de abril de 1977, ocorre o fechamento do Congresso e a edição de uma Emenda Constitucional, conhecida como “Pacote de Abril”, que permitia à presidência militar (na época, ocupada pelo general Ernesto Geisel) maior domínio e controle sobre o Poder Parlamentar (cassou mandato de vários parlamentares, mantinha a eleição indireta para governadores, estabelecia que dois terços dos senadores seriam escolhidos pelo Poder Executivo [“senador biônico”] e estendia o mandato presidencial de cinco para seis anos).

Lefebvre diz que a apropriação dos espaços da cidade pelos cidadãos só pode acontecer, quando se confronta a lógica de dominação, pois “a cidade e o urbano não podem ser compreendidos sem as *instituições* oriundas das relações de classe e de propriedade” (ibidem, p. 59). Essa apropriação dos espaços públicos, feita cotidiana e historicamente, no entender do filósofo, não é no sentido de propriedade, mas de seus usos, de sua transformação para satisfazer e expandir necessidades, como a de lazer, da coletividade, portanto, “a cidade não pode ser concebida como *um* sistema significante, determinado e fechado enquanto sistema” (ib., p. 61). O autor assinala que a cidade pode se apoderar das significações existentes, políticas, religiosas, filosóficas. “Apoderar-se delas, para as *dizer*, para *expô-las* – ou pela voz – dos edifícios, dos monumentos, e também pelas ruas e praças, pelos vazios, pela teatralização espontânea dos encontros que nela se desenrolam, sem esquecer as festas, as cerimônias” (ib., p. 68).

Temos em vários outros autores muitos elementos de reflexão acerca do que a cidade e seus espaços públicos podem e poderão significar se formos pensá-los como produto social, em consonância com a tese de Marx, segundo a qual “o homem é o sujeito da práxis, que existe transformando o mundo e a si mesmo” (KONDER, 2010, p. 18). A experiência histórica mostra que ao mudarmos o mundo, mudamos a nós mesmos, assim é que nos espaços em que nos movimentamos ficam inscritos símbolos e signos que nos identificam. Ou seja, observa-se uma forte relação entre a espacialidade e a prática socioespacial dos grupos sociais que nela se inserem. No dizer de David Harvey:

Projetos referentes ao que desejamos que sejam nossas cidades são em consequência projetos referentes a possibilidades humanas, a quem queremos ou, o que talvez seja mais pertinente, a quem não queremos vir a ser. Cada um de nós, sem exceção, tem algo a pensar, a dizer e a fazer no tocante a isso. [...] A reflexão crítica sobre nosso imaginário envolve todavia tanto enfrentar o utopismo oculto como ressuscitá-lo a fim de agir como arquitetos de nosso próprio destino em vez de como “impotentes marionetes” dos mundos institucionais e imaginativos que habitamos (HARVEY, 2011, p. 210).

Em Brasília, neste momento atual pós-utopia modernista, é possível ver essa relação entre a práxis de indivíduos e as formas materiais existentes, com a ocupação das ruas para atividades culturais, como faz o açougueiro Luiz Amorim, e que resultam na maneira como moradores e agitadores culturais vivenciam o espaço e apropriam-se dele, interferindo na mobilidade e na circulação cotidiana das

peças, como parte das “maneiras de fazer”, como diz Certeau, para designar práticas “pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural” (CERTEAU, 2011, p. 41).

Para o autor, esses modos de proceder compõem uma rede de antidisciplina (ibidem, p. 41), que, para nós, se revela, principalmente na solidão criadora que a Cidade inspira, em seus largos espaços, (re)inventando o cotidiano. Foi assim, por exemplo, no enterro de Juscelino Kubitschek, quando as ruas foram ocupadas por centenas de milhares de pessoas, inclusive a autora desta pesquisa. Era 23 de agosto de 1976 e o País vivia em plena ditadura militar, sob o governo do general Ernesto Geisel. O corpo do ex-presidente desembarca em Brasília às 16 horas e vai para a Catedral Metropolitana de onde, após uma rápida missa, parte para o cemitério Campo da Esperança, sob um enorme cortejo pela W-3 sul, que durou mais de quatro horas. A multidão emocionada cantava “como pode um peixe vivo viver fora da água fria” e gritava palavras de ordem contra a ditadura. De repente, a cidade fica às escuras, mas as pessoas não desistem e, sabendo que o apagão fora ordenado pelos militares para encerrar a manifestação, acendem fósforos, isqueiros e buscam velas nas casas e no comércio e prosseguem na caminhada. É a força criadora e o agir em movimento para a transformação dos homens, das leis, da realidade, mesmo que para isso, seja preciso a “antidisciplina”.

No que se refere ao campo cultural, Brasília, pela sua polifonia de vozes, vindas de muitos lugares, seja do Brasil ou do exterior, estimula o despertar de manifestações culturais, seja de grupos ou de indivíduos, o que contribui para socializar a diversidade, ensejada principalmente pela dita “cultura alternativa”, despontada nos anos 1970-1980, muitas vezes em oposição a uma política cultural desenvolvida por meio da Fundação Cultural do Distrito Federal (FCDF), que estava mais propensa a contemplar os setores elitizados da Capital. Surge um vasto e complexo universo de produção artístico-cultural, de uma arte feita por moradores de Brasília para Brasília, ocupando espaços alternativos, como os extensos gramados, os pilotis dos blocos, a rampa acústica no setor de clubes norte e participando de festivais, revelando para o Brasil bandas de rock, como Legião Urbana, Capital Inicial e Plebe Rude, a cantora Cássia Eller e Zélia Ducan, os músicos e irmãos Clodo, Climério e Clésio, permeando uma identidade coletiva, como o grupo saltimbanco Esquadrão da Vida,

que tendo o jornalista Ari Pararraios à frente, agitou as ruas da cidade; a geração mimeógrafo de poetas, que circulavam de bar em bar vendendo seus livretos; o grupo musical Liga Tripa, que se apresentava espontaneamente andando pelos bares e locais públicos de Brasília; o grupo carnavalesco O Pacotão; os Concertos Cabeça, que envolviam música, artes plásticas, poesia, teatro; o Cuca, movimento cultural de artistas que lutaram pela dinamização da vida cultural de Brasília, promovendo debates e seminários. O que dizer ainda das sessões de cinema do Cineclube Nelson Pereira dos Santos e da Cultura Inglesa e do mítico Cinema Voador, de José Damata, um apaixonado por cinema e responsável pela formação cinéfila de centenas de brasilienses? Todos ainda muito vivos na memória afetiva de muitos que viveram intensamente aquela Brasília....

Ainda hoje, depois de quarenta anos vivendo na Cidade, Brasília, a despeito de suas contradições, continua a me impressionar, e creio que a muitos, pelos seus espaços e formas arquitetônicas, que me levam a perceber que em seu espaço público social, com suas especificidades e complexidades, podemos fazer distinção à democracia da cultura quando esta é praticada para a valorização de expressões culturais, tanto no que diz respeito à sua criação como ao seu consumo a partir de experiências cotidianas. E nesse manancial de ideias e ideais que se inventam e reinventam aqui e acolá nesses horizontes espraiados, com suas árvores retorcidas, seu céu e luminosidade inspiradores, na poética dos seus espaços, Brasília, de sua vocação inicial, meramente burocrática, desponta para a sua vocação de metrópole, incluindo as suas cidades-satélites num corpo só, pois ela não pode mais ser considerada apenas como o Plano Piloto de Lucio Costa, ambiente privilegiado pela sua beleza arquitetônica e seu paisagismo. Pena que tenha ficado apenas na crença a cidade como uma grande comunidade igualitária.

VII - Consumindo carnes, livros, música, poesia...

As portas são inumeráveis, a saída é uma só,
mas as possibilidades de saída são tão
numerosas quanto as portas.

Franz Kafka, no conto *A pergunta*

As reticências do título são justificadas por mim porque acredito que, para além da fruição de consumir carnes, livros, música e poesia entre os espectadores dos eventos musicais, saraus de poesia e usuários das estantes de livros nas paradas de ônibus existe a possibilidade de compreensão de que muitas “maneiras de fazer”, como a de Luiz Amorim e seu açougue cultural, podem ser entendidas como instrumentos de resistência e de liberdade – é colocar no debate a historicidade de sujeitos que procuram romper com a naturalização de uma história estabelecida. E para analisar a especificidade do ato do açougueiro Amorim, na sua concepção de que fazer arte pode fruir uma sociedade mais justa e fraterna e da percepção da cultura como prática social complexa e contraditória, tenho como oportuna o questionamento de Rubem Alves, em seu texto *O que é religião*: “Por que razão os homens fazem a cultura? Por que motivos abandonam o mundo sólido e pronto da natureza para, à semelhança das aranhas, construir teias para sobre elas viver? Para que plantar jardins?” (s.d. p. 17). E à semelhança do autor, confesso que também não sei dar respostas a essas perguntas. Também, como ele, constato, simplesmente, que é assim. Mas, quero verificar as situações que levaram Luiz Amorim “a plantar jardins e a colher flores”, parafraseando o autor.

Regente de seu próprio destino, inventor de si mesmo, Amorim se apropriou de todas as oportunidades que a vida lhe deu. O seu apego apaixonado pelas descobertas, levou aquele menino analfabeto a uma escola noturna para ser alfabetizado aos 16 anos e a realizar a sua primeira leitura, aos 18, “*uma revista em quadrinhos sobre Karl Marx*”, como se fora uma premonição do que estava por vir em sua batalha cotidiana em busca de um ideal de liberdade através do conhecimento, “*apesar de interessante e de linguagem simples, era, para mim, naquela época, uma leitura difícil*”. Mesmo assim, ele mergulhou na literatura de Marx, conta ele, “*o mundo se abriu para mim através da leitura*”. Não parou mais,

chegava a ler quinze livros por mês – atualmente, lê no mínimo um livro por semana e se dedica também a resenhá-los e os publica no site do Açougue – e lutou com as armas que teve e ainda hoje continua na persistência da compreensão do seu existir como ser contingente e capaz de transformar a si e aos outros. É o que ele faz, por exemplo, com seus funcionários, orientando-os também ao consumo dos livros, pois ele entende que *“a leitura pode proporcionar uma vida melhor”*. *“Dou um bônus de R\$ 200,00 para o funcionário que ler um livro e comentá-lo”*.

Amorim conta que já leu toda a obra de Karl Marx e mais os pensadores que sustentaram a obra dele e o tem até hoje como referência principal de pensamento, por isso continua a lê-lo, pois nunca encontrou outro autor *“que fizesse uma reflexão tão profunda da sociedade como Marx o fez, inclusive existe uma pesquisa realizada pela BBC de Londres, que o aponta como o pensador mais influente de todos os tempos, portanto, ele é atualíssimo”*.

Para esse baiano da cidade de Salvador e morador de Brasília desde 1973, e que sente muito orgulho da opção que fez para fazer deste mundo um mundo melhor, a construção do saber pelos livros é o seu motor condutor que o leva à certeza de que o amanhã não é algo inexorável e, por isso, as escolhas, os sonhos, as utopias podem ser realizados. Assim, ele vai se reinventando a cada dia, *programando* a transformação desejada.

Foi assim, desde que adquiriu o açougue, em 1994, e teve a ideia de colocar livros em uma prateleira para quem quisesse pegar emprestado, sem qualquer burocracia, sem sequer se identificar, *“basta pegar, se quiser devolver, devolva, mas com o cuidado de não estragá-los”*, orienta ele. Em seguida, em 1998, começou a promover saraus, debates e shows musicais. Sobre o seu açougue, ele diz: *“É único no mundo, não há outro exemplar de açougue cultural; não foi uma coisa copiada, é original”*. Ele conta que esse projeto foi sendo gestado aos poucos, pela convivência diária com as pessoas que frequentavam o açougue, *“já havia um ambiente cultural, pelas pessoas que eu atendia; havia muito diálogo”*. Amorim faz referência à importância do diálogo, pois, *“como Marx dizia, não bastava apenas a literatura, mas o diálogo, a convivência são fundamentais”*, e cita três autores cujas obras foram baseadas no diálogo, no debate, e lhe são inspiradoras: Karl Marx, Homero e Platão.

Em 2007, inventou o projeto *Parada Cultural – Biblioteca Popular 24 horas* e espalhou livros pela cidade, colocando-os em estantes nas paradas de ônibus, transformando-as em bibliotecas gratuitas, para, segundo ele, “*humanizar os espaços, porque não há espaço público tão depreciado pelo poder público quanto as paradas de ônibus, são sujas, são horríveis, e por que não torná-las agradáveis?*”. Além disso, Amorim, que também é (continua) usuário do transporte coletivo, atesta: “*os livros tornam a espera um pouco mais agradável*”.

“Utopia”, “loucura”, como muitos adjetivaram a sua ação, mas para ele é o sonho colocado em prática, um exercício de cidadania no melhor sentido da palavra, afirmando a cultura como um direito. Também, segundo ele, colocar bibliotecas em paradas de ônibus foi um projeto original, “*não existia no mundo*”.

E, assim, situando a utopia na história e não na imaginação, Amorim defende que bibliotecas populares podem e devem ser implantadas em qualquer lugar. Ele conta que passou dois anos estudando uma maneira de viabilizar o projeto das bibliotecas públicas nas paradas, que, segundo ele, surgiu da sua leitura da filosofia, da literatura, porque tudo que lê – diz – procura subtrair a essência, “*eu nunca leio um livro só por ler, eu gosto de livros que politizam*”. Foi assim que descobriu a filosofia da sociedade conscienciosa, da anarquia, “*que não tem nada a ver com baderna*”, ele faz questão de esclarecer, citando os autores inspiradores desse *corte anarquista*¹¹⁵ de seu projeto: Bakunin, Proudhon e Malatesta. Essa concepção filosófica é “*cidadania pura*”, diz ele. Foi assim que Amorim achou que poderia levar cultura às pessoas que não têm acesso a ela, “*achei que eu tinha condição de contribuir e decidi contribuir*”. Para ele, colocar livros na parada é “*anarquia em seu*

¹¹⁵ De acordo com o *Dicionário do Pensamento Marxista*, “anarquismo é a doutrina e movimento que rejeitam o princípio da autoridade política e sustentam que a ordem social é possível e desejável sem essa autoridade. Tem como vetor positivo a defesa da “sociedade natural”, isto é, de uma sociedade auto-regulada de indivíduos ou de grupos livremente formados. Mas uma distinção importante é a que se estabelece entre o anarquismo individualista e o anarquismo socialista. O primeiro enfatiza a liberdade individual, a soberania do indivíduo, a importância da propriedade ou da posse privada e a iniquidade de todos os monopólios: pode ser considerado um liberalismo levado às suas consequências extremas. [...] O anarquismo socialista, ao contrário, rejeita a propriedade privada juntamente com o Estado, como a principal fonte da desigualdade social. Insistindo na igualdade social como a condição necessária para a máxima liberdade individual de todos, o ideal do anarquismo socialista pode ser caracterizado como a “individualidade na comunidade”. Ele representa uma fusão do liberalismo com o socialismo: socialismo libertário”. (BOTTOMORE, 1988, p. 11)

melhor sentido, até porque não precisa do aparato do Estado para organizar, o próprio cidadão ajuda a arrumar os livros”.

Ele conta que este projeto dá um certo trabalho, mas ele faz questão de acompanhar todas as etapas. *“Aceitamos todo tipo de livro, carimbamos todos eles para identificá-los. Colocamos um folheto com o regulamento dentro de cada um, com instruções que ficam também coladas nas próprias estantes. Temos um acervo que vamos revezando, fazendo um rodízio entre os livros que vão para as paradas. Arrumamos as estantes, recolhemos os que sobraram, colocamos novos e fazemos o acompanhamento com uma ronda diariamente, de segunda a sexta-feira”.*

O projeto alcança hoje 37 paradas de ônibus da Asa Norte, fora aquelas em que os moradores já colocam livros espontaneamente e aleatoriamente. Amorim conta orgulhoso do apoio da população que, segundo ele, *“já tomou para si a iniciativa da biblioteca nos pontos de ônibus”.* É o que também narra o jornalista Antonio Carlos Queiroz, que morava em frente a uma dessas paradas de ônibus “privilegiadas” por ser depositária de livros. Ele conta que tanto já pegou quanto já colocou espontaneamente vários livros, além de ficar da sua janela observando a reação das pessoas ao pegar os livros, folheá-los e guardá-los.

Sem limites para criar e diante de sua capacidade de fazer emergir sempre um novo projeto, Luiz Amorim inaugura, em maio de 2012, o projeto “Estações Culturais”, que consiste na instalação de um terminal com acesso à internet também nas paradas de ônibus da 712 e 512 norte e do Setor Bancário Sul, com a intenção também de estimular e ampliar o acesso à cultura. Projetos iguais a esse só existem em cidades da Europa, a exemplo de Londres ou Berlim. As “Estações”, que contam com serviço de internet 24 horas e *wi-fi* com capacidade de 10 megas no raio de um quilômetro, também abrigam livros que estarão disponíveis para empréstimos nos mesmos moldes das já existentes em outras paradas. Tudo gratuito, para quem espera o ônibus. Desta feita, o projeto de Amorim conta com o patrocínio e apoio da Fundação Banco do Brasil, da Petrobras, da Administração de Brasília, da Universidade de Brasília, da Biblioteca Demonstrativa, da Unesco em Brasília e da Biblioteca Nacional.

7.1. A arte como vocação

A princípio, o ato de Amorim de colocar livros com carnes causou estranheza em muitos, “*muita gozação, muita incompreensão*”. Ele conta que ouviu muitas ironias, do tipo: “*esse cara é maluco! Onde já se ouviu falar de açougue cultural? Um açougueiro fazendo cultura?*” No fundo, ele acha que a rejeição estava carregada de preconceitos, “*pois, no geral, nosso país ainda é cheio de preconceitos, não se espera de um trabalhador que suja as mãos alguma sofisticação intelectual ou cultural*”, desabafa ele, “*mas a gente mostra que qualquer pessoa, independente de sua profissão, pode ter envolvimento com a arte, é só ter oportunidade, até porque o papel da arte é a desalienação e traz o poder de questionamento*”. O que importa, porém, é que ganhou simpatizantes, que doavam livros e mais livros para o empreendimento inusitado.

Quem não gostou nada disso foi o departamento de Vigilância Sanitária do Distrito Federal¹¹⁶, que foi lá e proibiu a convivência de livros com carnes. Mas como não há normas que façam menção à presença ou não de livros em um açougue, o argumento da fiscalização pecou pelo autoritarismo. “*Isso foi uma censura*”, proclama ele. O destemido (ou revolucionário) açougueiro conseguiu reverter a situação, ganhando a simpatia da mídia e da população, que apoiou doando mais livros. As doações foram tantas que Amorim, no final do ano de 2002, abriu uma biblioteca comunitária em uma rua próxima, mas porque também “*não podia*” tê-los em seu açougue. Ele conta que nessa época já possuía um acervo de 10 mil livros para empréstimo, lá mesmo no açougue, entre carnes, “*e muita gente vinha às vezes nem para comprar carnes, mas para pegar livros*”, diz ele.

O ato dos fiscais serviu mesmo foi para incrementar o debate acerca da vida cultural da Cidade. Enquanto durou, a Biblioteca Comunitária¹¹⁷ também abrigou shows e

¹¹⁶ Conforme jornal *Correio Braziliense*, de 29 de novembro de 2000, p. 20, sob o título “Açougue é notificado a desativar biblioteca”, em 5 de outubro de 2000, Luiz Amorim recebeu a visita de dois fiscais da Vigilância, que lhe deram o prazo de um mês para que encerrasse a atividade cultural ou separasse os dois ambientes. Na ocasião, Amorim prometeu desativar a atividade cultural, com o seguinte argumento: “Vamos desmontar tudo, porque eu vivo mesmo é de vender carne. Cultura é apenas *hobby*, embora os clientes gostem”.

¹¹⁷ Da biblioteca comunitária para a biblioteca 24 horas, este foi o percurso do acervo de 50 mil livros que Amorim havia acumulado. Sem condições orçamentárias para manter a biblioteca comunitária,

debates em um pequeno auditório no subsolo, que quando não cabiam a quantidade de pessoas que para lá se dirigiam, as cadeiras iam para a rua e, assim, todas as pessoas podiam assistir debates com temas variados.

Na ocasião, foram inúmeras as manifestações de apoio ao açougueiro por parte de moradores, políticos e artistas da Cidade. Ele mesmo, em um artigo, carregado de emoção e publicado no jornal *Correio Braziliense*, reclama do desatino cometido pela burocracia, argumentando que carnes e livros são alimentos, um do corpo, o outro, da alma. “Tudo que queria era dar contribuição à cultura da Cidade. Acredito que por meio da educação e cultura, podemos ter uma sociedade mais justa e fraterna”¹¹⁸.

Mas não demorou muito e Luiz Amorim e artistas da Cidade e admiradores de seu projeto cultural comemoravam a retomada das atividades do Açougue T-Bone, depois de um mês interditado. O instrumento legal para tanto, foi um projeto aprovado pela Câmara Legislativa, de autoria da deputada distrital Maninha (PT), que regularizou atividades culturais no comércio da Cidade. A Lei 2.922/2002, dispõe sobre o desenvolvimento de atividades socioculturais em estabelecimentos comerciais, industriais e prestadores de serviço no Distrito Federal e diz que atividades socioculturais são aquelas destinadas a divulgar a arte e a cultura. A partir daí, o projeto de Amorim está resguardado por lei. A exposição foi tanta, que Amorim é, hoje, constantemente destaque da mídia nacional e estrela de programas da televisão brasileira¹¹⁹, de revistas e jornais em âmbito nacional e internacional. Amorim conta que recentemente saiu uma reportagem sobre ele na revista *Piauí* e logo em seguida o cineata Walter Salles mandou um assessor ir ao açougue conversar pessoalmente com ele para saber do projeto em seus detalhes.

ele coloca de uma só vez 10 mil volumes na parada da 712 norte, quando inaugura as estantes de livros do seu projeto *Parada Cultural – Biblioteca Pública 24 horas*.

¹¹⁸ AMORIM, Luiz. “A carne desabafa”. In *Correio Braziliense*, 12 de novembro de 2000, p.2. Ver também a crônica “A carne e o verbo”, de Rogério Menezes, publicada no mesmo jornal, do dia 15 de dezembro de 2000, p. 2.

¹¹⁹ Já participou dos programas do Jô Soares, Faustão, Globo Cidadania, entre outros.

7.1.1. Noites culturais

As atividades culturais começaram com pequenos eventos dentro do açougue para 30 pessoas. O primeiro deles foi uma noite de autógrafos no lançamento do livro *Conversa de Botequim*, de Fafão de Azevedo. Amorim também instiga o debate sobre políticas culturais. Tanto é assim que já promoveu vários encontros, na rua, com parlamentares e intelectuais, para levar ao público do Açougue Cultural T-Bone o debate acerca da importância da cultura para os cidadãos. Até exposição de pinturas já foi realizada ali, entre as carnes; o que parece negar a arte como mercadoria e não submetida à demanda do mercado das galerias.

Nas edições seguintes, o público só aumentava e as atividades ganhavam a rua em frente ao estabelecimento de Amorim. Mas foi em 1º. de julho de 1998, com o show dos irmãos Ferreira, Clodo, Climério e Clésio, artistas da Cidade, que então formavam um trio, e já com um público de 500 pessoas, que Amorim iniciou o projeto *Noite cultural T-Bone*, que já faz parte do calendário cultural oficial da Cidade e atrai público de Brasília, do Distrito Federal, cidades do Entorno da Capital e de visitantes de outros Estados. Em sua segunda edição, Amorim decide trazer um artista de fora. O público quintuplicou, eram cinco mil pessoas para assistir o cantor e compositor Moraes Moreira. Brasília se curva, definitivamente, ante o projeto inusitado. Desde então, já se somam mais de trinta edições, sempre com espaço para atrações locais. De trinta pessoas para o recorde de trinta mil, que foi o público estimado no evento que teve como atração o cantor Zé Ramalho, no dia 26 de maio/2011.

Das noites culturais do Açougue T-Bone já participaram grandes nomes da música popular brasileira, como Elba Ramalho, Erasmo Carlos, Geraldo Azevedo, Beto Guedes, Jorge Mautner, Belchior, Tom Zé, Moraes Moreira, Chico César, Guilherme Arantes, Milton Nascimento, Wagner Tiso, Fátima Guedes, Ivan lins e muitos outros. Mas já teve também atração internacional, como a Orquestra de Viena, que em 2009, encantou o público, às vésperas do Natal e pela primeira vez se apresentava fora de um teatro. No último espetáculo, em 25 de abril/2013, para comemorar o 15º. Aniversário do projeto Noites Culturais, Amorim levou a Orquestra Sinfônica do Teatro Nacional de Brasília para a rua, juntamente com o cantor Ed Motta, e, pode-se dizer que, mais uma vez, agradou.

A simpatia pelos eventos é tanta que muitos outros músicos de repercussão nacional já se ofereceram para tocar lá; foi o caso, por exemplo, de Milton Nascimento e, mais recentemente, de Fagner, que ligou pessoalmente para Amorim. Quando Amorim procurou Clodo Ferreira, músico e professor aposentado da Universidade de Brasília, para comentar que queria fazer algo mais em seu açougue para trazer mais cultura para aquele lugar e falou pela primeira vez de seu projeto Noites Culturais, logo Clodo Ferreira percebeu que aquilo daria certo e achou tão interessante que alertou Amorim de que o seu projeto se tornaria um fenômeno e futuramente *“teria que fazer seleção de quem ali se apresentaria pela procura – que, com certeza, haveria de acontecer – de músicos e artistas para tocar ali”*. Mas Clodo Ferreira também observa que o tamanho dos eventos hoje é um problema. Segundo ele, ficou muito grande e muito diferente e perdeu um pouco de sua originalidade porque tirou o gosto de participar como um coletivo, *“mas mesmo assim tem quer ser respeitado porque há critérios culturalmente válidos e de excelente qualidade, além do mais, acho legal o apoio da Petrobras e justo porque é bem aplicado”*.

Ao ocupar a rua com suas Noites Culturais, Amorim pode estar invocando o “espírito de Brasília” de que fala Holston (2010), o espírito do experimento de que Brasília foi forjada. O autor exalta o *genius loci* (o espírito de um lugar) para criticar a rigidez de suas normas preservacionistas, que, segundo ele, nega às gerações futuras de cidadãos brasilienses “o seu direito à cidade, a oportunidade de fazê-la sua e construir a cidade que eles desejam habitar, sua chance de estender esse espírito de experimentação para sua própria vida e seu próprio tempo” (2010, p. IV). Foi questão como essa que quase impediu Amorim de realizar suas atividades na rua. Por isso, foi preciso ainda um outro dispositivo legal que pudesse garantir manifestações artísticas e culturais nos espaços públicos da cidade. Só assim para que Amorim não tivesse seu projeto cerceado pela reclamação de algumas pessoas que se sentiram incomodadas pelo engarrafamento do trânsito que os eventos ocasionalmente provocam [eu mesma presenciei isto quando da realização do show de Zé Ramalho, com ruas totalmente bloqueadas por carros, impedindo as pessoas de chegarem às garagens dos prédios vizinhos] e pela burocracia que emperra projetos realizados em áreas públicas.

O dispositivo veio em forma da Lei 4.821/2012, de autoria do deputado Wasny de Roure (PT), que defendeu o seguinte argumento: “eventos artísticos e culturais nas ruas e praças contribuem para que a relação dos cidadãos com a sua cidade sejam mais afetivas, emotivas e solidárias”. Sua formulação foi debatida por produtores, artistas e grupos culturais da cidade e garante que as manifestações artísticas e culturais em ruas, avenidas e praças públicas estão livres de qualquer censura, coerção, proibição, taxas, vantagem ou lucro, tributos, impostos, autorização e inscrição.

Amorim reclama da visão tanhesca de agentes públicos que não conseguem enxergar a importância da arte na rua, o que ele considera ser uma censura subliminar. Sempre que vai realizar um evento ele tem que percorrer as mesmas burocracias, com abaixo assinados dos comerciantes vizinhos que o apoiam. O que parece caracterizar uma ausência de política cultural vinda do governo ou até mesmo uma desqualificação do próprio exercício da cultura tal como o faz Amorim.

Mas a presença do Estado é reclamada por Amorim. Ele observa a falta de apoio e enumera algumas questões que poderiam facilmente ser resolvidas pelo Estado para dar maior conforto ao cidadão. Segundo ele, deveria ter uma iluminação pública decente nas paradas de ônibus e que elas fossem mais confortáveis, mais bonitas, pois “*estão depredadas, sujas*”, além disso, na realização dos eventos, pois se tratando de arte, de cultura, o Estado deveria se colocar à disposição e não o contrário. As críticas do açougueiro ao Estado vão além quando nos reportamos à pouca leitura do brasileiro – cerca de 1,8 livro por pessoa ao ano, o que para ele é um desastre, pois “*enquanto não tivermos gestores públicos em cargos estratégicos que entenda que a arte é importante para o ser humano, infelizmente, esse quadro continuará igual, se assim não fosse, o orçamento para a área cultural não seria tão ridículo*”.

Amorim conta, ainda surpreso e indignado, da sua tentativa de colocar uma Estação Cultural na Rodoviária do Plano Piloto e o administrador do local não deixou!!! Mas, percebe-se, que ele continua fazendo suas atividades culturais pela sua crença inarredável em seus projetos como uma contribuição para um mundo melhor por meio da cultura.

Mas em que pesem os contratempos e as dificuldades que ainda enfrenta, Amorim segue tocando seus projetos, alimentando o espírito dos cidadãos e praticando cidadania. Lançou mão de um projeto chamado Viva Arte, uma espécie de Conselho Consultivo, com dez membros, que se reúne toda semana, para ajudá-lo nas programações dos debates das políticas públicas que são realizados, mas com o cuidado de não propor nada, o debate é entre o público e os convidados. E, para não ter que enfrentar constantemente problemas burocráticos, abriu uma organização não governamental (ONG), que é responsável pela captação de recursos para pagamento de cachês e despesas com os shows, “*enfim, para facilitar e organizar as questões jurídicas*”. Mas nem sempre foi assim. No início, todas as despesas eram bancadas por ele mesmo, segundo conta, todo o seu lucro era investido na arte a que ele se propôs. Atualmente, ele conta com o patrocínio da Petrobras, da Eletronorte, da Fundação Banco do Brasil, BRB, da Caixa para os seus projetos: as Noites Culturais, os debates, a Biblioteca Popular e o terminal de internet nas paradas de ônibus. Mas, registre-se que nem esses patrocínios lhe rendem qualquer dividendo. Amorim, até hoje, mora em uma quitinete com a família. Para ele, o que interessa é compartilhar conhecimento, “*é a busca da reflexão permanente*”, resume ele.

A poesia também ali encontrou abrigo. A ideia de instalar a Bienal do B da Poesia surgiu após o cancelamento da Bienal Internacional de Poesia, organizada pela Biblioteca Nacional do DF. A intenção de Luiz Amorim foi então levar a poesia à rua, num conagraçamento dos poetas da Cidade, que, na segunda edição, que teve o imortal Ledo Ivo como patrono, realizada em junho de 2012, reuniu 77 poetas e participação musical de Wagner Tiso, Beto Guedes, Fátima Guedes, João Donato e músicos brasilienses, como o Liga Tripa. O evento, como os demais, é uma grande festa, com grande público, estimado em duas mil pessoas, lançamentos de livros, bancas literárias e de poetas e autores se revezando ao microfone em um sarau múltiplo, lendo obras de sua autoria e trabalhos que os inspiram. Para Amorim, “a poesia da Cidade nunca teve o tratamento que merece, em relação à quantidade e qualidade de poetas que tem”¹²⁰. E para reforçar o seu desejo de divulgar os poetas de Brasília, lançou livro com os resultados da primeira Bienal do B de Poesia, com a

¹²⁰ Em declaração ao jornal *Correio Braziliense*, de 26/06/2012, caderno Diversão&Arte, p.8.

compilação de poemas dos participantes da primeira edição e de Thiago de Mello, o patrono da edição inaugural.

A multiplicidade de atividades culturais, vindas desse saber-fazer de Amorim, o levou a fazer palestras na Universidade de Brasília, convidado por Clodo Ferreira, para os alunos da disciplina “Criatividade na comunicação”, no curso de Comunicação Social, sobre as suas ações de política cultural ou *marketing* cultural. Segundo conta o professor, Luiz Amorim, “*que é uma pessoa altamente criativa*”, desenvolvia na época 18 ações ao mesmo tempo. Além da biblioteca e do projeto Noites Culturais, dos debates e saraus, Amorim também já editou um jornal cultural, com mais de dez mil exemplares distribuídos em pontos estratégicos da Asa Norte e Lago Norte, e que trazia, além de receitas culinárias, entrevistas com intelectuais; oferecia entretenimento para crianças enquanto os pais compravam carnes; promove o incentivo aos funcionários ao estudo; os aventais que os funcionários usam têm os dias da semana, para mostrar aos clientes a higiene, entre outras ações, que, segundo Clodo Ferreira, despertavam a curiosidade dos alunos, ao mesmo tempo que também os incentivavam à criatividade. Amorim se recorda que os alunos tiveram sim uma boa receptividade em tê-lo como palestrante e não foram poucos os questionamentos. Hoje, os convites para palestras são muitos, conta ele.

7.2. O espetáculo na rua

Oh! Sim, as ruas têm alma!, dizia o cronista João do Rio, para quem as ruas das cidades têm vida e destinos iguais aos dos homens. Como ele, acreditamos que é a estética das ruas que comanda a criação, as relações sociais que se desenham no coração das cidades, na qual coabitam personagens e espaços, na democracia das ruas. Tentar (re)traduzir o significado e a essência da prática cultural de Amorim e sua capacidade de fazer a rua “a mais igualitária, a mais socialista, a mais niveladora das obras humanas” (RIO, 2008, p. 30), é reconhecer a rua como espaço da diversidade, da diferença de que tão bem Amorim soube se apropriar, política e culturalmente – diga-se. É a rua a protagonista desse saber-fazer de Luiz Amorim; é ela que lhe influencia e abriga as suas ideias. Por isso, a necessidade de entender as sociabilidades e as várias formas de pertença à rua, ao local de atividades, no contexto do uso e da ocupação que lhe dá o açougueiro Amorim. É como João do Rio fala:

Se a rua é para o homem urbano o que a estrada foi para o homem social, é claro que a preocupação maior, a associada a todas as outras ideias do ser das cidades, é a rua. Nós pensamos sempre na rua. Desde os mais tenros anos ela resume para o homem todos os ideais, os mais confusos, os mais antagônicos, os mais estranhos, desde a noção de liberdade e de difamação – ideias gerais – até a aspiração de dinheiro, de alegria e de amor (ibidem, p. 44).

Por isso, é que se percebe que a prática de Amorim pode ser vista como uma apropriação cultural e política do espaço público, porque traz as pessoas para a rua e está ligada também a questões identitárias (coletivas e individuais) na dinâmica constante da interação e do sentimento de pertença com o local, com as atividades. É como se Amorim fosse o mediador do cidadão entre a casa e a rua, ou seja, os livros que ele coloca nas paradas e que as pessoas folheiam enquanto esperam a condução ou que os levam para casa. É assim também com os espetáculos e debates que promove, trazendo cultura e reflexão às pessoas que se dispuseram a sair de casa e ir para a rua presenciá-los. Assim é que o público pôde participar de encontros com os escritores Zuenir Ventura, Inácio de Loyola Brandão, Fernando Moraes, Frei Beto, Afonso Romano Sant’Anna, o filósofo Donald Schüler (tradutor de James Joyce, que Amorim conta orgulhoso que Schüler foi quem o procurou, curioso pelo açougueiro agitador cultural), entre outros. Ele fala com certo orgulho de que qualquer espetáculo promovido ali tem um bom público, muito além do esperado até mesmo pelos artistas que se apresentam, porque já virou uma tradição e as pessoas se sentem cada vez mais atraídas num sentimento de pertencimento ao que acontece ali.

Sabe-se que a empresa de Luiz Amorim, de acordo com a sua página na internet¹²¹, tem como especialidade a venda de carnes bovinas, suínas e a organização de serviços de bufê (almoços, churrascos etc.). Como, então, configurar esse outro fazer do açougueiro como patrimônio cultural da Cidade, carregado de referências identitárias culturais e como agregador de pessoas que vivem ou que visitam Brasília, ao se apropriar da rua? É o que também pode nos revelar aquilo que nos transformam em seres exemplarmente coletivos ao viver fatos assim considerados “extraordinários”, como o do Açougue Cultural T-Bone e o que nos leva a pensar que estamos diante do novo, de uma situação singular, eivada de intencionalidades plurais, que pode desencadear um processo histórico, no qual poderemos

¹²¹ www.t-bone.org.br

compreender a cidade não como uma coisa em si, mas em um repertório de significados. Assim, reinterpretar os atributos da rua, além de seus aspectos morfológicos, é procurar, no dizer de Holanda, “recuperar, de uma invenção milenar [a rua], suas características fundamentais: o espaço por excelência da troca, da reunião, dos conflitos e da superação, em busca permanente do novo”¹²². Daí compreendermos que a transformação do espaço, como o operado por Luiz Amorim, reforça a profundidade da ação, da experiência humana, na qual transcorre a *vita activa*¹²³.

Para essa leitura, há que se atentar para a apropriação e aproveitamento dos lugares, principalmente aqueles que se oponham às ideias de privacidade. Em Brasília, é possível distinguir, desde sua inauguração, lugares com especificidades culturais singulares, com práticas de identificação comunitária. A quadra comercial 312 norte é um dos exemplos mais fascinantes desse processo de apropriação do espaço público para o “estar junto”, para fins de lazer. A Capital do País experimentara, nas décadas de 1970-1990, um projeto cultural de ocupação de espaço público – o projeto “Cabeças”¹²⁴, que agitou a cena cultural daqueles anos e promoveu eventos também na SQN 312, com o nome de “Panelão da Arte”. Clodo Ferreira, admirador confesso do saber-fazer de Luiz Amorim, recorda da época em que morou na quadra, nas décadas de 1960 a 1980. Segundo conta, a 312 norte é “*uma quadra com tradição ligada à cultura, e a atividade de Amorim nasceu em um local já com certa tradição cultural, por isso ele conta com o apoio dos moradores*”.

¹²² HOLANDA, Frederico. A morfologia interna da Capital. In PAVIANI, Aldo. *Brasília, ideologia e realidade: espaço urbano em questão*. Op.cit. p.237.

¹²³ Segundo Hannah Arendt, “a *vita activa*, ou seja, a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo, tem raízes permanentes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, este ambiente, o mundo ao qual viemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu [...]. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos”. (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005, 10ª. edição, 5ª; reimpressão, p.31).

¹²⁴ O Projeto Cabeças destacou-se nas agitadas décadas de 1970-1990, em Brasília, com uma série de shows idealizada pelo produtor e ator Néio Lúcio, primeiro nos gramados da SQS 311 (em 1978 e 1979), em eventos itinerantes e depois na Concha Acústica do Parque da Cidade (entre 1980 e 1991, com algumas interrupções); Música, teatro, dança, artes plásticas ocupavam os espaços e revelaram diversos artistas da cidade que alcançaram projeção nacional, a exemplo de Cássia Eller e Renato Russo.

Clodo acredita ainda que a prática de Amorim alimenta nos moradores a auto-estima pelo local onde moram. Por isso, ele acredita, ser esse um dos motivos pelos quais os moradores se identificarem tanto com a prática ali exercida, mas também porque “*ela já está vinculada à cidade, já se tornou uma atividade típica de Brasília, não há similar, e já está no calendário oficial da cidade*”.

Se – como afirma Marc Augé – um espaço que não pode se definir como identitário, nem como relacional, nem como histórico, ele será então um “não-lugar”. Para o autor, a supermodernidade é produtora de não-lugares. Entretanto, nas linhas desta reflexão, vemos-nos na contingência de afirmar que há sujeitos que decidem pela transformação tanto desses não-lugares, que Augé aponta como espaços constituídos para determinados fins (comércio, transportes, lazer), “prometidos à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efêmero” (AUGÉ, 2008, p. 74), quanto de homens, a partir da possibilidade ofertada de uma compreensão mais crítica do mundo da natureza e do mundo da cultura. Ao se apropriar de uma rua destinada a comércio, que, conforme Augé, é um não-lugar, Amorim faz daquele espaço um “lugar praticado”, como defende Michel de Certeau, e que é “de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram” (CERTEAU, 2011, p. 184).

7. 3. Da presença política e humana no mundo

Luiz Amorim justifica essa apropriação da rua, do espaço público, exaltando o seu projeto como uma “Ágora”¹²⁵, para onde ele leva a arte, em todas as suas manifestações¹²⁶, mas não para interpretar a filosofia, porque ele tem “*a filosofia*

¹²⁵ Ágora, em grego, significa *assembleia, lugar de reunião*. Era a praça principal na constituição da pólis, a cidade-Estado na Grécia Antiga, onde os cidadãos costumavam ir, e é considerada como a expressão máxima da esfera pública da cultura e da política da vida social dos gregos.

¹²⁶ Amorim explica porque prefere o termo “arte” antes de “cultura”: “*Eu não confundo os termos, é uma leitura minha, a arte, para mim, é toda manifestação que transforma o homem num ser melhor, este é o papel da arte, num ser mais coletivo, num ser mais solidário, num ser mais politizado, na sua capacidade de refletir o mundo, de refletir o seu papel na sociedade, onde este homem que é mais politizado, que tem arte, vai saber diferenciar o desejo, a vontade. A arte ainda tem o papel de transformar o homem num ser livre. Eu vinculo a arte à questão da ética. A ética é a capacidade de reflexão, de questionar; nascemos com a ética (ao nascer, saímos do conforto do útero e choramos, reclamamos) e a perdemos no decorrer da vida porque perdemos a capacidade de questionar. Quanto à cultura, eu a vinculo aos valores, ela é muito ampla, é a maneira como se veste, como se come, como se convive na comunidade, a língua que se fala. A cultura independe da sua condição intelectual, você se associa a ela na comunidade porque ela está ligada aos costumes, independente de grau escolar ou não. Se acaso você for a uma fazenda no interior e conviver lá com um camponês e volta uma pessoa melhor, isso para mim foi arte, você conviveu com a arte. As*

como uma coisa dialética, prática, nunca a filosofia como uma discussão acadêmica, mas como prática, é subtrair da literatura para praticar". Segundo ele, é como ensina Nietzsche¹²⁷ que diz que o homem a tudo deve questionar, *"tudo deve ser questionado e ser revisto, não tem nada que esteja estabelecido"*. Nessa linha, é que vem os debates que ele promove para colocar a cultura no centro das discussões entre o público e os políticos e agentes públicos; já promoveu, por exemplo, debate entre candidatos a governador do Distrito Federal para que o cidadão tomasse conhecimento das propostas de política cultural.

E é nesse seu saber-fazer criativo que percebemos a sua *presença* no mundo como um *ser transformador*. Ao elegermos esse saber-fazer como uma categoria a ser analisada nesta pesquisa nos amparamos nos pensamentos de Gramsci e de Paulo Freire, que lançaram luz ao debate sobre o processo de formação do indivíduo enquanto um ser histórico. Paulo Freire coloca bem esta questão com a qual a comparamos com a prática de Amorim e que a ela se adequa:

Na medida em que nos tornamos capazes de transformar o mundo, de dar nome às coisas, de perceber, de entender, de decidir, de escolher, de valorar, de, finalmente *eticizar* o mundo, o nosso mover-nos nele e na história vem envolvendo necessariamente *sonhos* por cuja realização nos batemos. Daí então, que a nossa presença no mundo, implicando escolha e decisão não seja uma presença neutra. A capacidade de observar, de comparar, de avaliar para, decidindo, escolher, com o que, intervindo na vida da cidade, exercemos nossa cidadania, se erige então como uma competência fundamental. Se a minha não é uma presença neutra na história, devo assumir tão criticamente quanto possível sua politicidade. Se, na verdade, não estou no mundo para simplesmente a ele me adaptar, mas para transformá-lo; se não é possível mudá-lo sem um certo sonho ou projeto de mundo, devo usar toda possibilidade que tenha para não apenas falar de minha utopia, mas para participar de práticas com ela coerentes. [...] É por isso que devo trabalhar a unidade entre meu discurso, minha ação e a utopia que me move (FREIRE, 2000, p. 33).

Por sua vez, Antonio Gramsci sustenta que é preciso perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, "no qual o homem é visto apenas sob

peças têm o hábito de associar a arte com a pintura, com o quadro, com a dança, com a exposição, com a coisa física acontecendo; mas a arte é vista como consumo de uma elite, a massa não consome essa arte, a massa consome entretenimento, que não lhe dá a capacidade de reflexão, ela não é estimulada. Quando eu falo de arte eu falo no sentido mais universal, falo de literatura, de cinema, eu falo de gestos para transformar o ser humano em uma pessoa melhor." E a influência da arte sobre a cultura é, segundo ele, conforme Nietzsche, a capacidade de questionar os valores, a arte vem com a capacidade de questionar a cultura (que são os costumes).

¹²⁷ Nietzsche defendia "jamais calar, jamais se conformar, jamais deixar de lutar". (In NIETZSCHE, F. *Fragmentos finais*. Editora UnB, 2002, p. 10).

a forma de um recipiente a encher e entupir de dados empíricos, de fatos brutos e desconexos, que ele depois deverá classificar em seu cérebro, como nas colunas de um dicionário, para poder, em seguida, em cada ocasião concreta, responder aos vários estímulos do mundo exterior” (in COUTINHO, 2011, p. 53-54). Entendendo que a formação de todo ser humano é sempre um processo, no qual está explícito todo um conjunto de elementos produzidos pela história humana é que buscamos também em Gramsci essa compreensão do indivíduo em sua concreticidade enquanto um ser social e, portanto, capaz de transformação da realidade em coerência com seu sonho possível ou sua utopia. Segundo Gramsci:

É um lugar comum a afirmação de que o homem não pode ser concebido senão como vivendo em sociedade, todavia não se extraem de tal afirmação todas as consequências necessárias, inclusive individuais: a saber, que uma determinada sociedade humana pressupõe uma determinada sociedade das coisas. Na verdade, até agora, estes organismos supraindividuais têm recebido uma significação mecanicista e determinista [...], daí a reação contra este ponto de vista. É necessário elaborar uma doutrina na qual todas estas relações sejam ativas e dinâmicas fixando bem claramente que a sede desta atividade é a consciência do homem individual que conhece, quer, admira, cria, na medida em que já conhece, quer, admira, cria etc.; e do homem concebido não isoladamente, mas repleto de possibilidades oferecidas pelos outros homens e pela sociedade das coisas, da qual não se pode deixar de ter um certo conhecimento (assim como todo homem é filósofo, todo homem é cientista etc.). (GRAMSCI, 1991, p. 41).

Nesse contexto, é que considero o saber-fazer de Amorim uma objetivação que torna possível a existência humana cada vez mais livre e universal. E é nessa teia de relações cotidianas que se revelam também os testemunhos para a preservação, recuperação e conservação de bens culturais que registram os desejos e os sonhos de uma coletividade. O que é preciso compreender, contudo, é que no contexto cultural da cidade de Brasília, a descoberta de símbolos materiais e culturais de identidade foi fundamental para a gênese de manifestações culturais que se revelaram ao longo dos anos, como o bloco carnavalesco “Pacotão”¹²⁸, com suas sátiras políticas. A nossa intenção é a de expor a história que o Açougue Cultural T-Bone carrega, como uma das mais importantes expressões culturais da Cidade, e as possibilidades interpretativas que ele nos oferece. É como disse Hayden White: “a

¹²⁸ Bloco carnavalesco criado há 34 anos, por um grupo de jornalistas, após o lançamento de um pacote de medidas, no Congresso Nacional, que alterava as regras das eleições. O Bloco segue se inspirando em temas da política nacional para fazer sátiras e curtir o Carnaval com bom humor.

história tornou-se, cada vez mais, o refúgio de todos os homens ‘sensatos’ que sobressaem por encontrar o simples no complexo e o familiar no estranho”¹²⁹.

Amorim conta que é questionado por várias pessoas por que ele não amplia seus projetos para outros lugares; para tanto, o seu argumento é bastante contundente. Ele conta que seus projetos vêm inspirados nos melhores pensadores e cita Tolstói, sob o argumento daquilo que o escritor ensinava: “*faça a sua aldeia, mude a sua aldeia, é a questão do microuniverso*”, segundo o qual, cada um quer mudar o mundo, mas ninguém pensa em mudar a si mesmo, “*mas só seremos universais se conhecermos e amarmos a nossa aldeia*”.

Com essa história, é que nos permitimos trazer a discussão metodológica dialética e abordar esse saber-fazer na sua capacidade de transformação de seres humanos. Os contornos da pesquisa articulam as categorias trabalhadas com as expectativas do nosso objeto da pesquisa, ou seja, a percepção de que o saber-fazer do açougueiro Luiz Amorim é apropriada como um patrimônio cultural de Brasília, capaz de atrair visitantes e moradores da cidade para fruir leituras e espetáculos, porque entendemos que respeitar o tombamento da cidade e seu patrimônio – como esse que se vislumbra para nós – implica preservar seus espaços de sociabilidade. Com isso, evidenciar também o sentimento de pertença de pessoas que cotidianamente se cruzam nas quadras e imediações do local dos eventos, que não raro se conhecem, mas têm ali, durante o acontecimento, o sentimento desfrutado de ser parte daquilo e de estar interagido com o outro.

As falas dos entrevistados, incluindo o açougueiro militante, dão o caminho na procura de saber dessa forte presença no mundo de Luiz Amorim, que sonha, que intervém, que transforma, e da dimensão da apropriação do uso dos espaços na cidade, confrontando ideias e representações sobre a cidade, e que iluminam o percurso desta pesquisa. Trata-se aqui de levantar representações simbólicas expressas na observação empírica dos eventos promovidos pelo açougueiro e nas

¹²⁹ WHITE, H. apud Kramer, Llyoyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra. In HUNT, Lynn (Org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 135.

entrevistas centradas, que tiveram por base perguntas simples¹³⁰, formuladas para deixar que os entrevistados falassem mais por si sós a respeito do saber-fazer de Amorim.

O motivo da escolha desse saber-fazer desponta com clareza diante de seu significado para a cidade de Brasília – essa foi a condição de partida que nos lançou a reconhecer que na nossa experiência histórico-social podemos constatar que há diferentes possibilidades de (re)inventar o futuro, com base no direito que cada um de nós tem de estar presente na história não apenas como seu objeto, mas também como sujeito, deixando na história marcas de sua ação.

Desponta, então, as falas, das quais escuto e que apontam que para compreender a individualidade humana de forma histórica é preciso ir além da análise pura e simples das relações sociais. É compreender aquilo que disse Gramsci ao indagar o “que é o homem?”. A ele interessa dizer “o que é que o homem pode *se tornar*, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode ‘se fazer’, se ele pode criar sua própria vida”. O homem é, portanto, um processo, “precisamente, o processo de seus atos” (GRAMSCI, 1991, p. 38).

¹³⁰ As perguntas foram direcionadas a identificar a profissão do entrevistado, a idade, se morador na vizinhança ou não, se era freqüentador assíduo dos eventos, se é usuário das estantes de livros nas paradas de ônibus, e, por fim, sua opinião a respeito dos eventos promovidos pelo açougueiro e se esse saber-fazer poderia ser identificado como um patrimônio cultural e ainda se poderiam atrair o turismo.

VIII - Considerações finais - Que prática é essa?

*Só conquista sua liberdade e sua vida aquele
que as conquista a cada dia.*

Fausto, personagem da obra homônima de Goethe

As reflexões levantadas neste estudo a respeito de um saber-fazer, na acepção de que nos ensinam Paulo Freire e Antonio Gramsci, e na perspectiva de que ele possa ser apropriado como um patrimônio cultural, permitem um amplo e rico debate que não se esgota tão facilmente. Portanto, não comportam resultados conclusivos, mas levam a conhecer e valorizar elementos outros que possam vir a compor um patrimônio cultural de uma cidade, como essa iniciativa do açougueiro Luiz Amorim. Igualmente, se torna cada vez mais relevante o estudo e a compreensão das identidades forjadas nessas novas interpretações do fazer cultural, em que se visibiliza os sentidos e as funções culturais.

Assim é que nos permitimos procurar compreender que a razão principal para esse conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo – a cultura – está justamente nesta entrada em cena de novas formas integradoras da vida social e cultural. Indivíduos pautam suas existências procurando dar sentido à sua práxis não no sentido do ser individual, mas na dimensão do ser social, tal como Marx um dia apregoou¹³¹. O que dizer então quando um indivíduo (falo aqui de Luiz Amorim e de seu açougue cultural) destaca-se por ir na contramão da lógica capitalista, legitimando-se por oferecer cultura não como mercadoria, mas como uma prática que é resultado de uma relação dialética entre sujeito e sociedade? Ou seja, numa sociedade em que o homem é o sujeito e não o objeto.

Para Karl Marx, os homens são produtores das suas representações, das suas ideias, “mas se trata de homens reais e ativos, condicionados por um determinado

¹³¹ Conforme Marx: “Ideias nunca podem *executar absolutamente nada*. Para a execução das ideias são necessários homens que ponham em ação uma força prática.” (MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, 2003, *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p.137).

desenvolvimento das suas forças produtivas...” (MARX, 2010, p. 98). De modo que não podemos deixar de considerar a intensidade da história vivida de homens que atribuem a si um papel histórico e com capacidade crítica para a transformação da realidade. E para que isso ocorra, é preciso também entrar em cena a sociabilidade, processo pelo qual os indivíduos compreendem seus semelhantes, pois o homem é um ser social por natureza; fato esse já confirmado por Aristóteles (384-322 a.C.), quando afirmou que o indivíduo, quando isolado, não é auto-suficiente; “no entanto, ele o é como parte relacionada com o conjunto. Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser auto-suficiente, será uma besta ou um deus, não uma parte do Estado. Um instinto social é implantado pela natureza em todos os homens...” (ARISTÓTELES, 1999, p. 147).

É nessa relação imbricada de convicções apaixonadas e das experiências históricas e sociais, em que “olhamos” o mundo e percebemos nossa própria história, é que é possível a recuperação das possibilidades críticas sempre presentes na cultura e no sujeito que a produz. Sem se imiscuir na disputa real de interesses e valores, esse tipo de agente social, ao desempenhar sua atividade, está a praticar escolhas que modificam não apenas a realidade, mas também a ele próprio.

Ao inaugurar estantes de livros em seu açougue e em paradas de ônibus da Asa Norte de Brasília para quem quiser pegar livros, ler e devolvê-los sem qualquer burocracia, sem qualquer anotação, Amorim aposta que as pessoas são “*legais*” e respeitam as coisas coletivas, “*ele acredita na cidadania*”, como relata Clodo Ferreira. Nesse entendimento, ser “*legal*” é não estragar os livros, é cuidar deles e também proporcionar a outras pessoas ter acesso a eles. Para Amorim, vale a consciência de cada um em devolver o que pega. É como se ele instigasse em cada personagem o sentimento de pertencimento nessa audaciosa história e o sentimento da co-responsabilidade sobre o objeto emprestado. Para tanto, Amorim cita Aristóteles, que entende o homem como um animal coletivo e solidário, pois, “*apesar de tentarem passar um caos social, que não existe, do medo, do terror, o homem responde muito bem a esse tipo de ação, o indivíduo pode ser complicado às vezes, mas o coletivo responde*”.

É o pertencimento a esse fenômeno, como uma das maneiras de superação da alienação, naquilo que Gramsci chama a atenção para “a consciência de cada

homem que conhece, quer, admira, cria...” (op.cit.), que percebe-se a sua apropriação pela comunidade, “arrumando os livros que o vento derruba, impedindo que vandalizem as estantes ou apenas utilizando os livros com cuidado” como conta Amorim. Ele diz que, no início, ele ficava na parada conversando e analisando o comportamento das pessoas e explicando como funcionava o projeto, enquanto ia arrumando os livros nas estantes, para poder ver como elas reagiam. “E a aceitação foi mais rápida do que eu esperava”, diz, avaliando positivamente mesmo que algumas “se empaturrassem de livros”, diz ele numa analogia à uma mesa cheia de comida quando as pessoas se servem em demasia porque há muita guloseima exposta. Mas ele considerou isso como um comportamento natural das pessoas; “elas estão na parada e vêem aquela quantidade de livros, não têm livros em casa, então é natural que levem”¹³². Foi a partir daí que ele sentiu que precisava abrir mais bibliotecas, distribuir os livros por outras paradas de ônibus, porque havia pessoas que se deslocavam até ali só para apanhar livros e reclamavam porque não havia livros na parada que elas usavam.

Mas um episódio exemplar do que falamos sobre a apropriação e o pertencimento chama a atenção. Segundo Amorim, ele foi fazer a troca dos livros nas paradas com um carro sem a logomarca do açougue, e, ao pegar uma boa quantidade de livros que estavam sem o carimbo do projeto e levar para o carro, foi abordado por um rapaz que lhe disse que ele não poderia apanhar aquela quantidade de livros e que ele lesse as instruções que estavam afixadas na parede e que ele só poderia levar um ou dois livros por vez, Amorim, então teve que se explicar até que o rapaz se convencesse da veracidade do que ele dizia. Tem também pessoas que lhe telefonam no açougue para dizer que tem gente apanhando um monte de livros de uma só vez. Esses fatos é que dão a Amorim a certeza de como as pessoas se apropriaram do projeto.

¹³² Amorim ilustra bem essa fase inicial do projeto com um episódio que o marcou. Ele estava na parada quando encostou um carro, um Monza, com o porta-malas entupido de livros, daí ele pensou que fosse doação, mas, não; o rapaz estava na verdade devolvendo os livros que ele havia apanhado lá mesmo, achando que aquele projeto não fosse dar certo, por isso apanhou os livros para colocar em sua casa, mas depois de alguns meses passou a ver livros em todas as paradas da W3-norte, então resolveu devolver para compartilhar com outras pessoas, e quando precisasse de algum, ele apanharia. É o que Amorim chama de comportamento por constrangimento.

Tanto o professor Clodo Ferreira quanto o jornalista Antonio Carlos Queiroz acreditam que a atitude dos “consumidores” dos livros é de pertencimento à ação e o apoio da comunidade aos eventos na rua é tal qual acontece em Brasília com a faixa de pedestre – os condutores têm muito mais orgulho de parar para os pedestres, do que pelo medo de ser multados. Mas Amorim credita esse sentimento da comunidade à essência das pessoas e acha que esse tipo de projeto pode dar certo em qualquer lugar e por qualquer pessoa. Já se tem notícia de várias experiências semelhantes Brasil afora inspiradas no Açougue Cultural, todos com a intenção de democratizar a leitura, e que, com novos sujeitos e subjetividades, constroem uma nova sociedade. Ele conta vários casos de pessoas que vieram pessoalmente dizer que fizeram projetos semelhantes, de pessoas que lhe escrevem ou que lhe telefonam pedindo dicas como fazer o projeto em suas cidades.

8.1. A utopia praticada

Nem todos os consumidores sabem quem é efetivamente o promotor e o mantenedor das bibliotecas, muitos pensam que são os moradores, como pudemos constatar nas entrevistas que fizemos nas paradas. Porém, sabemos que isso não importa. É como declara o professor Clodo Ferreira, *“não importa saber quem faz”*, pois o que importa realmente é o que ele faz: *“não é uma questão de marca na lógica capitalista, ele não faz isso para fortalecer a marca de sua empresa, para vender mais, senão as pessoas nas paradas saberiam quem faz, ou para uso político”*. E acrescenta: *“Amorim vive de utopias, mas realizadas; vive do que ele acredita, e é um realizador porque é o mundo que ele queria”*.

Amorim confirma e faz questão de esclarecer que nunca almejou sucesso, *“não mudou em nada a minha vida, eu faço isso no dia a dia, a minha relação com a arte é de profundidade e isso é que me deu condição de fazer as coisas assim, por um mundo melhor; não se trata de marketing para divulgar a loja. Também não sou um produtor cultural, porque estou fora do contexto comercial, sou um açougueiro que tem a sensibilidade da importância da arte, portanto, um agitador cultural”*.

Amorim afirma não estar em busca de aplausos; *“um dos requisitos para ser um homem livre é ficar longe de qualquer aplauso, você não tem que fazer algo*

esperando reconhecimento, fez porque fez, se alguém quiser reconhecer, ótimo, se não, tudo bem também". Para ele, o seu fazer é uma relação filosófica no sentido aristotélico de saber se comprometer. E o melhor resultado ele conta: "As pessoas vêm ao açougue agradecer porque conseguiram passar em concurso, no vestibular, pegando livros e apostilas nas paradas. Muitas vezes já ocorreu de eu estar em um restaurante e as pessoas virem a minha mesa agradecer e contar como usaram os livros que apanharam na biblioteca 24 horas. Já foram muitos depoimentos desse tipo".

O fundamental para Amorim é a importância da arte na transformação das pessoas, é a sua crença, ele diz, "porque eu não conheço outra forma de libertar o homem que não seja através da arte". É o que também confirma para nós o que Gramsci diz sobre a necessidade da organização da cultura para se contrapor a uma hegemonia, o que para ele se dá pela fundação de uma nova cultura. Revelando-se também o que pode fazer a cultura para romper a condição alienada das massas.

No início, Amorim conta que recebeu muitas "advertências" do tipo: "vão queimar os livros", "vão rasgar tudo", "vão roubar as estantes", "ninguém vai devolver o que levar para casa". Pois não foi nada disso que aconteceu, o que se constata é exatamente o contrário. Há um certo compromisso nessa relação, como me conta a dona de casa Ilna, de 35 anos, que resolveu voltar a estudar, faz secretariado, e diz que pega uma média de dois livros por semana na estante da parada da 512 norte e acredita que os livros ali disponíveis podem despertar nas pessoas o hábito pela leitura. Segundo ela, sua preferência é por livros da área de direito, mas pega também livros didáticos do ensino fundamental para a filha e para amigos. Se devolve? Não, ela "passa pra frente". É o que também faz a cuidadora de idosos, Elcira, 45 anos, que costuma apanhar livros na parada da 504 norte e os devolve na mesma parada ou na estante da parada de ônibus do Paranoá, organizada por moradores. Admiradora do projeto – "acho excelente porque incentiva a leitura" –, Elcira conta que ela também costuma colocar livros de sua casa, porque ela também quer compartilhar o conhecimento pelos livros para quem não pode comprá-los. Mas, para ela, "o interessante é pegar e devolver para os livros circularem para outras pessoas, mas parece que não há essa cultura de devolver, eu não vejo as pessoas devolvendo", lastima.

E para quem pensa que os livros depositados ou doados são “lixo”, “imprestáveis”, engana-se. Antônio Carlos Queiroz, para quem essa biblioteca, “*originalíssima é de todo mundo e não é de ninguém*”, conta que de uma só vez ele pegou para si os livros *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, de Marilena Chauí, um Tratado de cardiologia e uma antologia do poeta francês Saint-John Perse, Nobel de Literatura em 1960, publicada pela editora Gallimard. Fez até uma crônica sobre seus achados. Depois encontrou uma coleção de seis livros sobre os 50 anos de Brasília, com temas sobre cinema, música, literatura, artes plásticas, ainda na embalagem. Já recolheu também dessa biblioteca pública obras sobre materialismo histórico, até mesmo na língua russa, antologia do poeta Federico Lorca, livros de Carlos Drummond de Andrade e de Cecília Meireles, mas também já colocou obras valiosas, como Fernando Pessoa¹³³. Tanto é assim, que a auxiliar de enfermagem Warliana, 26 anos, conta que é comum ela ver pessoas chegando à parada apenas para apanhar livros. “*São principalmente homens, eles chegam e ficam bastante tempo separando o que lhes interessam e levam em boas quantidades*”. Ela também faz uso dos livros disponíveis e considera a iniciativa muito boa, “*porque ler é uma forma de trabalhar a mente enquanto ficamos no ponto esperando o ônibus*”.

Queiroz observa ainda que Brasília é uma cidade privilegiada por ter tantas bibliotecas públicas (do governo local, das universidades e quase todos os órgãos públicos contam com bibliotecas, além do legislativo e do judiciário) e mesmo assim ainda tem uma biblioteca pública à disposição de todos e sem controle algum. “*Este tipo de ação dá orgulho, pois percebemos um senso comunitário muito firme sobre a ação cultural; além de vender carne, Amorim alimenta o espírito*”, reforça Queiroz.

Também Zé Roberto, 65 anos, jornalista e poeta, conta que pega livros toda semana na estante do açougue e diz que Amorim “*quebrou a cadeia produtiva do livro como mercadoria (elitista e corrupta), ele quebra a cadeia produtiva do capitalismo, onde o grande vilão é o livro didático, e da indústria americana invasora, por meio dos chamados best-sellers*”. Para ele, Amorim pratica a cultura da solidariedade, “*ele faz*

¹³³ Eu também tenho o meu testemunho da veracidade disso, pois tanto já doei muitos livros, como já apanhei obras valiosas, de autores como Santo Agostinho, Henri Lefebvre, entre outros, e CDs de Vitor Jara, Noite Ilustrada, Rita Ribeiro.

tudo isso espontaneamente, sem ganhar nada, e com ele o livro deixa de ser mercadoria, passa a ter valor cultural, valor de uso”.

No Distrito Federal, já é possível ver projetos semelhantes de bibliotecas públicas nas paradas de ônibus nas cidades do Gama, do Paranoá, em Sobradinho, na Vila Planalto, que também começaram por iniciativa individual e foram apropriadas por moradores, que colocam os livros espontaneamente nas estantes. É o que me conta Cristiane, 32 anos, diarista, que aproveita os livros disponíveis na parada de ônibus para seus estudos do ensino fundamental. Cristiane também diz que aproveita o tempo de espera pelo ônibus para a cidade do Gama lendo livros da parada e que também vê outras pessoas fazendo o mesmo. *“Esta é uma boa ideia, os livros que peguei me ajudaram muito”*, diz. Devolve? Sim, *“nas prateleiras das paradas que existem nas quadras 30 e 15 do Gama, que foram organizadas por moradores”*.

Jorge Ferreira, 53 anos, empresário da noite e militante cultural, nos dá a perceber o que há de maravilhosamente novo no cenário político e cultural de Brasília ao falar de seu respeito absoluto pelo exercício de Luiz Amorim, responsável pelo despertar intelectual de muitos transeuntes que se esbarram por aí com seus livros e seus espetáculos. *“É uma experiência emocionante participar dos eventos do Açougue T-Bone. Luiz Amorim faz a diferença nesta cidade e o fazer dele é genial”*, diz Ferreira. Segundo ele, a prática de Amorim pode sim ser considerada um patrimônio cultural, pois é uma conquista para a cidade e *“o público participante pode incorporar isso como uma busca de identidade”*. A fala de Jorge Ferreira aponta para o sentido do que disse Halbwachs sobre o importante papel que as imagens espaciais desempenham na constituição da memória coletiva e da identidade, pois o lugar recebe a marca do grupo que o ocupa e o grupo também recebe a marca do lugar.

Na mesma linha, Expedito Mendonça, 51 anos, servidor público, ressalta a originalidade do saber-fazer de Amorim e resume a sua práxis em poucas palavras: *“Considero isto aqui como um patrimônio cultural, principalmente pela sua originalidade e tem que ter o reconhecimento do Estado como um projeto de altíssima relevância para a cultura local; é justificável e necessário”*. Mas também existe quem não pensa assim. Embora admirem o que faz Amorim, não consideram que essa atividade possa ser considerado um patrimônio cultural. É como pensam Valério Carioca, 62 anos, aposentado, e Sônia Palhares, 50 anos, servidora pública.

O reconhecimento do saber-fazer de Amorim é destacado por ambos. “O T-Bone tem essa função de promover esses encontros culturais com a comunidade, onde se debate a cultura, direciona as diretrizes do movimento cultural de Brasília; ele cumpre bem esse papel de movimento cultural paralelo, é melhor assim, mas não o considero patrimônio porque não cumpre os procedimentos considerados pela lei”, diz Valério Carioca. Sônia Palhares exalta a oportunidade que todos têm de assistir tanto artistas que estão em evidência como os que não são comerciais. “O grande barato aqui é a diversidade”, define. Para ela, é exagerado supor que esse saber-fazer possa ser um patrimônio cultural, “para isso, teria que dar identidade à cidade. Pode vir a se tornar um dia”.

Para a deputada distrital Arlete Sampaio (PT), o espaço cultural que Luiz Amorim construiu é revolucionário, “por isso mesmo pode ser considerado patrimônio cultural porque há reconhecimento”. Admiradora de longa data de Amorim, Arlete observa como esse “homem simples”, um açougueiro, teve essa brilhante ideia, “é algo a ser comemorado; ele é o exemplo de que se pode ter cultura em qualquer lugar. Precisamos de ter muitos exemplos iguais a esse”.

O livreiro Ivan Presença, 63 anos, também exalta o legado que Amorim deixa para a cidade, que, para ele, é uma coisa extraordinária, pois permite que pessoas possam ter contato com livros, “muitas dessas pessoas só têm contato com a bíblia, e os livros nas paradas lhes proporcionam outra visão e estimula as pessoas a ter cultura”. Para ele, o saber-fazer de Amorim é sim um patrimônio “porque a comunidade já abraçou essa causa e a legítima” – nos dando a certeza de que patrimônio, como um bem a se preservar, conforme Fonseca, “é tudo que criamos, valorizamos [...] são os saberes, fazeres e falares. Tudo, enfim, que produzimos com as mãos, as ideias e a fantasia” (*op.cit.*). O livreiro Ivan conta ainda que já presenciou pessoas vindo conhecer e agradecer a Amorim porque passou em concursos pegando livros e apostilas nas bibliotecas das paradas de ônibus.

Também a exposição ao público dessa manifestação cultural faz dela uma referência, por meio da percepção e interpretação, para opiniões, comportamentos e ações. Clodo Ferreira fala desse valor social que a comunidade dá a essa práxis, por isso ele a vê como um patrimônio cultural, “as pessoas participam exatamente por isso”. Segundo ele, os moradores vizinhos ao Açougue Cultural têm orgulho do

que faz Amorim e entre eles há uma excelente relação e as pessoas têm satisfação de fazer parte dessa ação, porque sabem o caráter dessa iniciativa. Clodo entende que para a comunidade não é o show em si que os leva a esse sentimento de pertencimento, mas o respeito pela coragem de Amorim e pela característica de sua independência frente a quaisquer tentativas de apropriação indevida de seus eventos.

Mas claro que há reclamações de vizinhos, “*poucas, mas há*”, mas também não falta a Amorim os argumentos para defender o seu projeto. Porém, segundo ele, a intolerância vem mesmo é do gestor público, que não tem sensibilidade para a arte e usa toda a burocracia para atrapalhar a realização dos eventos na rua, tanto é que todas as vezes que vai fazer um evento e tem que fechar a rua, colocar som, Amorim tem de apresentar aos órgãos públicos um abaixo-assinado dos seus vizinhos de rua. Mas Amorim se diz privilegiadíssimo pelo apoio dos vizinhos, ele acredita que 90% dos moradores gostam e prestigiam os eventos do Açougue Cultural.

Sentimento esse compartilhado por todos os moradores vizinhos entrevistados, que resumem que a ação de Amorim não atrapalha o cotidiano deles, porque são eventuais e ainda “*traz cultura de graça a todas as pessoas, independente de idade, raça, religião ou classe social e expressa a identidade cultural de Brasília*”, como se manifesta o jovem advogado Mateus Veloso, 28 anos. Todos confessaram que ficam ansiosos pela próxima programação, onde participam toda a família, até mesmo crianças. Foram também unânimes em declarar que essa ação do Açougue T-Bone é um patrimônio cultural da Cidade. É como se manifestou o músico, compositor e produtor cultural Zelito Passos, 49 anos, para quem os moradores da 312 Norte, como ele, só têm a agradecer, e “*o poder público precisa perceber essa ação e apoiá-la*”. Mas não é só os vizinhos que têm essa percepção, moradores de outras cidades, como Taguatinga, Riacho Fundo, Paranoá, Guará, Vila Planalto, presentes aos eventos também indicam essa compreensão de patrimônio cultural, “*pois já virou a cara de Brasília*”, atesta a servidora pública Ana, de 25 anos.

Jorge Ferreira aponta para o futuro da Cidade como inexoravelmente uma capital cultural, a exemplo de outras espalhadas pelo mundo, e, para ele, o *fazimento* de Amorim dá a sua contribuição para isso. “*Tudo que ele faz, faz com sentimento*”, diz

Ferreira, que arrisca um palpite: “*a sua busca por conhecimento foi mexendo internamente com ele e ele devolve isso em atitudes, e, para mim, é a expressão maior do conhecimento*”. Ferreira diz ainda que a forma democrática de Amorim distribuir conhecimento, a importância que ele dá à arte e a ocupação cultural da rua faz a cidade ficar prazerosa. “*Medimos a cultura de um povo pela importância com que são tratados os poetas, os artistas, os escritores, e Luiz Amorim retribui o prazer que ele teve com o conhecimento em dobro. Para todos nós, ele é um exemplo, uma referência, uma unanimidade*”, constata ele.

Ferreira complementa: “*Ao se estudar Brasília na sua formação e na sua expressão cultural, o trabalho do Luiz Amorim tem que ser uma referência*”. Diante dessa afirmação é que trazemos o entendimento de Michael Pollak, e com o qual concordamos, quando ele afirma que a memória,

essa operação coletiva dos acontecimentos e interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis¹³⁴.

Essa relação pode ser compreendida a partir da construção de uma interpretação histórica, na qual também estão indissociavelmente ligadas a identidade e a cultura. Gastal argumenta que a memória de uma localidade pode estar presente na produção cultural de seus moradores. Diz ela ser a memória do lugar é que fica registrada na música, nos versos dos poetas; são as diferentes memórias que estão presentes no tecido urbano, “transformando espaços em *lugares* únicos e com forte apelo afetivo para quem neles vive ou para quem os visitam. Lugares que não apenas têm memória, mas que para grupos significativos da sociedade, transformam-se em verdadeiros *lugares de memória*” (GASTAL, 2002, p. 76-77).

Essa referência de que se reporta Jorge Ferreira para apontar a importância para a cidade dessa expressão cultural de Amorim parece que já está acontecendo, pois,

¹³⁴ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n.º. 3. 1989, p.9. <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417> acesso em 13/09/2011.

atualmente, o seu saber-fazer já ultrapassou fronteiras. Recentemente, ele conta, foi destaque em Portugal e nos Estados Unidos em reportagens de revistas e de sites. Mas também já foi motivo de duas publicações da Unesco, que ressaltam a excelência de seus projetos.

8.2. A cultura que motiva o turismo

Parece-me, pelas diversas entrevistas que realizei¹³⁵, que o Açougue T-Bone já virou sinônimo de cultura para todos aqueles que sabem a sua razão de existir e por isso deve ser valorizado como uma marca de identidade da Capital do País. Nesta reflexão, em que também subjaz a importância do lazer, não é surpreendente porque trouxemos para este projeto o campo do conhecimento do turismo como uma prática de cultura, não no sentido de uma prática mercantilizada que o atual sistema capitalista vem proporcionando, tendo em vista a necessidade de crescimento incessante desses setores para atender tanto à especulação quanto ao consumismo desenfreado, produzindo um turista massificado, alheio e detestável para lugares em que a condição do turista economicamente significativo não conta e não importa. Mas abordar essa questão referenciada no ponto de vista de quem vive na cidade, onde a pluralidade se impõe nos fazeres daqueles que a habitam, levando em consideração que “o ser humano é lúdico, nascido do encontro para o encontro [...]”. Nesse sentido, o turismo apresenta-se como espaço ideal para o exercício da aproximação interpessoal, intergrupar, transocial”¹³⁶.

Portanto, participar de eventos na Cidade, como os do Açougue Cultural T-Bone ou qualquer outro, revelaram que as escolhas individuais são resultado da sociabilidade dos sujeitos e traduzem o pertencimento a uma dada estrutura social. Vimos também, que, para além do usufruir dessa prática por moradores, Brasília já mostra crescimento no número de visitantes vindos de outros estados e de outros países e

¹³⁵ Foram ao todo 35 entrevistas, que não cabem aqui neste espaço, mas que me deram o rumo para compreender melhor a dinâmica do processo de formação do indivíduo enquanto um ser histórico e social.

¹³⁶ MOESCH, Norma. Turismo: virtudes e pecados. In GASTAL, S. (Org.). *Turismo: 9 propostas para um saber-fazer*, *op.cit.* p.92.

no tempo de permanência na cidade, e “se torna um destino turístico cobiçado por brasileiros e estrangeiros”¹³⁷.

De importância para a democratização da cultura, esse tipo de prática cultural parte do pressuposto de que todos os cidadãos são potencialmente públicos consumidores da cultura, quando ela não está subordinada à lógica mercantil, à lógica da chamada indústria cultural. E mais, sabe-se que de diferentes maneiras e graus, todos os indivíduos compartilham um ambiente cultural, em maior ou menor intensidade em seu acesso. É onde podemos identificar que o turismo, como o que se pratica ali, no Açougue T-Bone, que pode ser tanto turismo cidadão como turismo cultural, não pode ser mensurado apenas por sua riqueza material, mas é preciso ver em seu valor os processos de agregação, de transformação por meio de uma prática cultural. E, tomando em consideração a oferta tal como o faz o açougueiro Luiz Amorim, claro está que a sociedade já a assimila como evento de valor turístico, mas na perspectiva do uso do espaço como um valor de troca, ou seja, sob uma nova leitura e contemplação de lugares do cotidiano, dando-lhes novos significados, em que bens culturais como esse podem ser entendidos para além de sua objetividade, pois “o turismo estimula a pessoa a sair de si, levantar âncoras, abrir asas, soltar-se e deixar-se planar, espantando-se com a própria leveza”¹³⁸.

Esses fatos reforçam a análise do professor e músico Clodo Ferreira quando afirma que o Açougue T-Bone é uma atração turística porque é típico de Brasília, “*é único, com essas características, é bem brasiliense. E, não raro, pessoas que nos visitam me pedem para passar em frente ao açougue para confirmar o que ouvem sobre ele, que aquela lojinha é mágica*”. E como “*cultura sempre traz turista; turista está sempre atrás de cultura*”, declara Marcus, 50 anos, comerciante da mesma quadra do Açougue T-Bone, “*e se está na cidade e souber, ele vem para cá*”. Foi também o que motivou o morador do Rio de Janeiro e militar da reserva, Weber, 60 anos, que estava ali curioso para conhecer o açougue e assistir ao músico Wagner Tiso e teve “*uma impressão ótima*”. Ele elogiou a feliz ideia de Amorim e a afirmou como um

¹³⁷ Conforme matéria do jornal *Correio Braziliense*, “Mais gringos na capital”, de 05/05/2013. Segundo a reportagem, os desembarques domésticos em Brasília aumentaram 18% em 2012 em comparação com 2011 e os internacionais 28% e o tempo médio de estadia cresceu de dois para três dias.

¹³⁸ MOESCH, Norma. Op.cit. p.88.

atrativo turístico, “*tanto que estou aqui exaltando isto e vou levar isso para onde moro*”.

É como também se expressa Jorge Ferreira, que reforça esse entendimento, dizendo que daqui a cem anos eventos do Açougue, como a Bienal de Poesia, vão estar na história da cidade, até porque “*os entendo como atração turística, pois a cidade tem que ser boa primeiro para o morador, e é isso que vemos aqui, e depois para o turista, porque o melhor do turismo está justamente onde a cidade se movimenta*”. Amorim conta que não raro tem visitantes de outras cidades e de outros países querendo conhecer o Açougue Cultural T-Bone, tiram fotos e perguntam muito pelo projeto; já recebeu argentinos, portugueses, espanhóis canadenses, alemães, entre outros, e muitas pessoas trazidas pelas embaixadas e até mesmo pela Secretaria de Turismo do DF.

É neste *inventar cotidiano*, no dizer de Certeau, graças às artes de fazer, que podemos dizer que Amorim reapropriou-se do espaço e do uso a seu jeito, pois “o cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*” (CERTEAU, 2011, p. 38) (grifo do autor). Assim, os ritmos da cidade e as escolhas dos sujeitos se estabeleceram nesta interação que permite os usos do chamado espaço público, dando-lhe sentido como espaço de interação social, na acepção que lhe dá Hannah Arendt, pois, segundo sua análise, nenhuma vida humana é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (ARENDR, 2005, p. 31).

O importante, porém, é a capacidade de ver a história como possibilidade e perceber a subjetividade em sua relação dialética com a objetividade, para, então, apreender que os lugares turísticos podem estar condenados a ser palco do mercado espetacularizado ou podem ser promissores para a prática de uma cultura de turismo mais democrática e menos impactante. Podemos dizer que em ambas as possibilidades é preciso encarar o fenômeno turístico em sua simbiose com os lugares do cotidiano e na produção de bens simbólicos. É a maneira que temos para escapar à crença de que nessa era globalizada o mundo se impõe como uma fábrica de perversidades, de discutir a questão fundamental das oportunidades oferecidas

pelos lugares às atividades turísticas. Resumidamente, é como ensina Milton Santos: “É o lugar que oferece ao movimento do mundo a possibilidade de sua realização mais eficaz” (SANTOS, 2004, p. 338).

O que também se revela para Everaldo Costa como um “processo evidente nas cidades transformadas pela nova lógica do trabalho humano que (re)produz o tempo livre e o lazer na tendência da atividade turística” (COSTA, 2010, p.27) e que dá um sentido global sobre o local e dinamiza e transforma o espaço geográfico. Por isso, não se pode deixar de dar importância ao fenômeno turismo nesse processo complexo e dialético da produção do espaço, onde as contradições se afloram, e o qual nos faz entender a realidade social, levando-se em conta o papel que tem ele nas relações que se estabeleceram historicamente desde que o homem se distinguiu enquanto ser social e, sobretudo, cultural.

8.3. Do sujeito da ação

Quando Amorim fala que o retorno que ele quer – por meio de sua práxis – não é o financeiro e tão pouco pretensões políticas partidárias, mas “*compartilhar conhecimento e saber que alguém se tornou melhor por meio dos livros*”, pode ser tomado como um exemplo fiel da ideia difundida por Marx e Engels em *A ideologia alemã* de que as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias (MARX e ENGELS, 2002, p. 36) e confirma o princípio da teoria do conhecimento do social “segundo o qual as condições objetivas determinam as práticas e os limites mesmos da experiência que o indivíduo pode ter de suas práticas e das condições que as determinam” (BOURDIEU, 2011, p.190).

Para uma leitura mais pragmática da ação de Amorim, encontramos a fala de Clodo Ferreira, para quem Luiz Amorim é “*um exemplo de pessoa que produz cultura em seu melhor sentido e da melhor forma possível, pois proporciona momentos históricos inegáveis, sem se desvincular da sua atividade principal, que é a de açougueiro*”. Para Clodo, a práxis de Amorim pode ser vista sob três aspectos: primeiro, pela criatividade, pois embora existam outros semelhantes, o dele tem características diferentes; segundo, pelo fato de tê-lo mantido longe de questões políticas partidárias; em terceiro, mesmo sendo uma atividade comunitária, ele não é paternalista, na linha da “*forcinha amiga*”, que alguns poucos incautos solicitam ou

que ainda venham pedir *franchising*. Clodo reitera que os projetos de Amorim não possuem o caráter personalista, por isso também que ele não dá a eles a característica paternalista, “*ajuda a quem precisa sem pieguice*”. Além do mais, “*ele não é ingênuo, ele percebe as injunções políticas partidárias*”.

Embora a cidade que abriga esse saber-fazer, não seja fruto de um processo dialético, pois foi planejada e construída “artificialmente”, o mesmo não podemos dizer da prática de Luiz Amorim. É a dimensão da dialética que pôde nos possibilitar perceber o apoderamento das categorias pelo sujeito da ação e, assim, observar que a ação de Luiz Amorim, mesmo que ele não se dê conta disso, está legitimada nas categorias da dialética pelos seus usos que lhes foram dados e assimilados pelos participantes dos eventos. Assim, nos é pertinente a observação de Lukács, em seu estudo sobre os princípios ontológicos fundamentais de Marx, de que o agir social pode ser incompreensível para quem o produz, pois “*abre livre curso para forças, tendências, objetividades, estruturas etc., que nascem decerto exclusivamente da práxis humana, mas cujo caráter resta no todo ou em grande parte incompreensível para quem o produz*” (LUKÁCS, 1979, p. 52).

Aí está uma das razões para considerar que uma reflexão crítica sobre determinada prática impõe um fio condutor da relação teoria/prática, pois a partir de um saber, pode-se programar uma ação. E como para o método dialético a “transformação da realidade” é o problema central, “a unidade da teoria e da prática não existe somente na teoria, mas também *para a práxis*” (LUKÁCS, 2003, p. 131). E, se de um lado, a produção de cultura, que é sempre carregada de significados, pode produzir reconhecimentos, de outro, pode provocar estranhamentos.

Mas, em qualquer dessas situações, é possível perceber o valor social imputado a essa manifestação cultural, pois provoca o debate de ideias e a reflexão sobre práticas cotidianas com intervenção na vida da Cidade, capazes de tornar não-leitores (a grande maioria) em leitores¹³⁹, e que são exemplares do que disse Manguel sobre a leitura: “Os livros talvez não alterem nosso sofrimento, talvez não nos protejam do mal, talvez não nos digam o que é bom ou é belo, e, certamente,

¹³⁹ Segundo Amorim, o projeto tem a capacidade de fazer circular cerca de mil livros por dia e 300 mil por ano.

não nos resguardam do fado comum da sepultura. Mas livros nos dão a possibilidade de tais coisas, a oportunidade de mudança, a eventualidade de iluminação”¹⁴⁰.

Exatamente como ocorreu com uma senhora que encontrou Luiz Amorim na parada da 712 norte, – ele, sem se identificar, como costuma fazer –, e lhe disse que queria agradecer ao autor daquele projeto (ela não sabia que era ele), pois ela estava numa tremenda depressão, pensando “*em fazer uma besteira*”, conta Amorim, e ela encontrou um livro na parada e foi para casa lendo-o, no dia seguinte pegou outro e mais outro. O seu depoimento é extraordinário: *os livros salvaram a vida dela*. Em um outro episódio, um senhor, com 60 anos, aproximadamente, disse a Amorim, bastante emocionado e chorando, que havia encontrado ali um exemplar do seu primeiro livro, que ele havia ganhado do tio, aos 11 anos de idade; o livro sumiu, e, ele, depois, buscou por outro exemplar, sem sucesso. Categórico, disse a Amorim que não iria devolvê-lo, mas doaria outro no lugar.

Por esses motivos, é que Amorim apregoa que os livros têm de circular, não deveriam ficar guardados em casa¹⁴¹, em bibliotecas com acesso a poucas pessoas, “*biblioteca nas paradas de ônibus e qualquer pessoa poder pegar, tanto o universitário quanto o lixeiro, isso é democracia pura, e o público mais humilde das paradas se sentiu privilegiadíssimo*”.

Outra lição que Luiz Amorim nos ensina está em outro caso exemplar; um amigo lhe telefona para lhe dizer que o seu projeto das bibliotecas nas paradas, tão bacana, não estava dando certo porque as pessoas não estavam colaborando e narra-lhe que estava em um bar e passou um rapaz vendendo livros em bom estado e pediu R\$ 20,00 por vinte livros, ele gostou dos títulos e os comprou, ao chegar em casa, a surpresa, os livros estavam com o carimbo do açougue cultural. Indignado, o amigo lhe diz que sua conclusão era que a pessoa havia pegado os livros na biblioteca da parada para vender. A resposta de Amorim, que não viu crime algum no ato do rapaz pegar os livros e vender, é a expressão maior de que seu saber-fazer revela a

¹⁴⁰ MANGUEL, Alberto. “O destino da leitura na era da web”. Artigo publicado na revista *Veja*, em 27 de dezembro de 2000, p.100-106.

¹⁴¹ Amorim declara não guardar livros em casa.

verdade de sua existência: *“Não vejo nada grave aí, porque você não comprou os livros, você não pagou R\$ 20,00 por vinte livros, isso não existe em lugar nenhum, você pagou sim foi pelo serviço dele. O que ele fez foi pegar os livros na parada e dar pra você! E, aí, você já devolveu os livros para a parada de ônibus? [a resposta foi afirmativa]. E, então, se já devolveu o projeto já cumpriu a função social dele”*.

E se Brasília praticamente não consolidou os lugares planejados em sua concepção destinados à vida coletiva, como em demais cidades, pelo seu traçado urbano, no qual não temos movimento de pessoas pelas ruas, mas nos espaços fechados dos tantos *shopping centers* espalhados pela cidade, é que podemos comprovar a prática de Amorim como um “inventar” em meio à monotonia da segmentação espacial de que foi feita Brasília. *“Lugar de arte para mim é na rua, é democrático”*, afirma categoricamente Amorim, que acredita também que esse modelo de arte na rua já está sendo copiado maravilhosamente por outras pessoas em Brasília.

“Ele conjuga forças livres da sociedade brasiliense em lugares não convencionais”, constata o poeta, contista, romancista e professor aposentado da UnB Antonio Miranda, 71 anos, para quem o bacana de Amorim é trazer a participação das forças vivas da cultura de Brasília e das cidades satélites, colocando-as ao lado de grandes nomes da cultura nacional. *“É uma liderança por causa dessa abertura que ele tem para dialogar e assimilar valores que estavam desconhecidos, dá uma cara nova para a cidade, e atrai pessoas para essa tarefa e rompe barreiras, ele conquista as pessoas, a mídia ... traz artistas que estão no imaginário das pessoas, de várias gerações de brasilienses”*. Miranda é enfático ao afirmar que há uma identidade assimilada porque *“ele faz renascer identidades através das histórias de vidas das pessoas em sua relação com as músicas ali tocadas”*. Para o professor Miranda, Amorim é um exemplo, *“ele gosta de levar cultura de forma aberta e solidária, possui uma ideologia de partilhar, de romper fronteiras”*.

8.4. A força simbólica de uma ação e o sujeito social

À medida que eu realizava as entrevistas, mais eu me convencio do acerto da minha escolha do tema para esta dissertação, pois agora compareço com outra perspectiva que não a de espectadora, agora vejo com mais curiosidade os olhares felizes de quem está ali participando ou de quem usufrui dos livros de graça, dando-me a

certeza de que o que se impõe a nós, pesquisadores, é tentar entender as razões de ser e do valor da vida na sua universalidade, confirmando o alerta de Haguete de que as metodologias qualitativas – que foi a nossa escolha – derivam da convicção de que a ação social é fundamental na configuração da sociedade e se apóiam “na crença da importância dos aspectos subjetivos da ação social” (HAGUETE, 1992, p. 21).

E ao levar em consideração que a exigência da memória tem um peso significativo sobre a narração, sobre o lembrar para transmitir, com atenção no tempo presente para fazer do exercício da palavra a interpretação, lembramos que a partir da escrita ficou mais factível perpetuar experiências e ampliar o conhecimento sobre fatos passados. Por essa razão, podemos atribuir à memória uma função social, considerando que ela pode ser uma comunicação, uma informação. É como afirma Halbwachs, para quem a memória é entendida como algo social e não apenas como capacidade psicológica, e, como fenômeno social, a memória existe a partir dos significados construídos pelas experiências coletivas de diferentes indivíduos e grupos. E “isto acontece porque jamais estamos sós” (HALBWACHS, 2011, p. 30). Foi em concordância com o autor que nos propusemos narrar um saber-fazer, amalgamado justamente em uma cidade nascida de uma utopia, e dele procurar extrair uma compreensão que pudesse ser partilhada, atribuindo-lhe uma condição de patrimônio cultural.

E como o ser humano está naturalmente sujeito à lei do esquecimento, temos, pois, nós, pesquisadores, de usar os instrumentos necessários para colocar em prática o “fazer recordar” (do verbo *monere*, em latim). Nesse processo, temos que considerar a relação tempo e memória, visto que o tempo pode apagar ou transformar os rastros de um evento. A intervenção de Amorim no espaço público evoca a noção de Pierre Nora sobre os lugares de memória, pois, nesse contexto, ele é responsável por possibilitar que seus espectadores possam, em conjunto, partilhar memórias e sentimentos de identidade e construir laços e afetos com o lugar.

Leva também a perceber que a cidade desempenha um papel social, mais do que a sua permanência física, seus monumentos, suas ruas, e que ela oferece formas de sociabilidade que, em seus usos e percepções, permite que diferentes grupos sociais se comuniquem entre si e partilhem memórias, podendo ressignificar o

passado como presente, ou seja permanece aquilo que tem valor pelos membros de um grupo social. Apostamos, pois, na escrita com a intenção de perpetuar a memória do saber-fazer de Amorim, que carrega uma áurea simbólica forte e capaz de unir a comunidade ao redor e a que vem de longe, tornando-as espectadoras de uma transformação do real, e, portanto, lhe emprestam, como constatamos, a condição de patrimônio da cidade de Brasília.

Falamos em “emprestar a condição de patrimônio” porque não está aqui determinado que, a partir da constatação do reconhecimento dessa condição pelos entrevistados, que está em jogo como proposta ao órgão oficial que cuida da patrimonialização esse saber-fazer de Amorim como de fato um patrimônio cultural, mas reconhecer o seu valor histórico e, portanto, de permanência. Patrimônio esse que pode ser percebido como um semióforo, um acontecimento, que pode possibilitar, acreditamos, novos olhares, novas percepções sobre o patrimônio cultural e seus significados. Segundo Marilena Chauí, a partir da obra de Krisztoff Pomian,

semióforo é alguma coisa ou algum acontecimento cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica, por seu poder para estabelecer uma mediação entre o visível e o invisível, o sagrado e o profano, o presente e o passado, os vivos e os mortos, e destinados exclusivamente à visibilidade e à contemplação, porque é nisso que realiza sua significação e sua existência (CHAUÍ, 2006, p.117).

Como já dito anteriormente em outras palavras, sabe-se que a sociedade não é algo abstrato, se faz na totalidade das relações dos seres sociais, e como também já afirmado e reafirmado pelo senso comum que o homem não pode ser concebido senão vivendo em sociedade, temos para nós que toda luta, seja coletiva ou individual, pela garantia de direitos essenciais do cidadão, ela existe em função da movimentação dos seres humanos em seu universo. É uma luta que se apresenta em conformidade com os movimentos históricos, que vão fazendo seus sujeitos sociais em seu tempo histórico, que também está em constante transformação. Essa é uma das razões que nos motivaram a perseguir a produção cultural com que Amorim nos brinda, pois é a expressão de sua forma de viver, seu modo de vida e o instrumento que ele escolheu para reproduzi-la no conjunto da dinâmica humana e coletiva. Sua trajetória de vida e seu compromisso militante de uma causa cultural costuraram um saber-fazer original e crítico, que nos conduz à reflexão para

compreender as relações entre subjetividade e objetividade, entre práxis e teoria, entre contradição e mediação, que, conectadas entre si, estão expressas no modo de vida dos sujeitos que vivem e fazem a história da humanidade.

É como percebemos que o fazer de Amorim, ao reterritorializar a rua, tem a capacidade de construir um local de referência, no interior do qual todos podem fruir o prazer e a liberdade e compartilhar o direito a ter direitos, como o acesso à cultura tão admiravelmente oferecido por ele, assegurando a indivíduos a cidadania cultural e compreendendo o campo social em que ele se insere. Podemos comprovar essa análise com base na história vivida de Durley Soares, ex-morador de rua e hoje um empresário de sucesso, dono de loja de tapiocas no Plano Piloto. Com história semelhante à de Luiz Amorim, Durley também chegou criança, aos sete anos de idade, a Brasília e enfrentou muitas adversidades. Começou a trabalhar cedo para ajudar no sustento da família, que morava em Planaltina. Mas aos 17 anos, por questões de violência doméstica por parte do pai, larga tudo e vai morar na rua, e em suas andanças, encontrou pelo caminho livros que o ajudaram a dar novo rumo em sua vida, os pegava no lixo, na rua. Ele conta que pegava e lia indiscriminadamente, sem se importar para os assuntos. Lia tudo que podia. Mas isso tudo é passado. Hoje, ele conta que além das pessoas que o ajudaram também agradece aos livros. E nessa trajetória, mas já não mais morando nas ruas, com trabalho e casa, também encontrou pelo caminho a biblioteca das paradas de ônibus, que ele diz ser admirador confesso porque ele bem sabe da importância que os livros tiveram na sua vida. Tanto já apanhou livros nas paradas como já colocou outros tantos, inclusive fazendo campanha de doação entre seus clientes.

Temos também o caso de Alex Santos, um ex-menino de rua que passou no vestibular para psicologia. Também de infância sofrida encontrou na leitura o seu conforto e foi nos livros da Biblioteca 24 horas nas paradas de ônibus que buscou o conhecimento e que lhe deu a chance de frequentar a universidade. Segundo ele, lia de tudo que conseguia pegar nas estantes. Da rua, para um abrigo, que lhe deu condições de estudar o ensino médio e ser aprovado no vestibular. Mas ele agradece mesmo é aos livros¹⁴².

¹⁴² In <http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL869736-16022,00-EXMORADOR+DE+RUA+E+APROVADO+NO+VESTIBULAR.html>

8.5. O patrimônio como uma questão de valor

Diante do observado e do apreendido nas entrevistas, tenho, para mim, que o saber-fazer de Amorim seja apropriado como um patrimônio cultural da cidade de Brasília, pois a construção de um patrimônio cultural constitui também uma narrativa sobre o local em que ele se dá, visto que nesta narrativa estão as impressões dos narradores, seja na figura do produtor, de quem domina o saber-fazer, ou dos espectadores, os destinatários da prática social. Narrativas essas que nos constroem, condicionando nossas relações com o viver, com o pulsar da cidade, pois elas só despontam num contexto marcado pelas relações sociais, por laços afetivos.

E retomando aqui a interpretação foucaultiana de que nós, pesquisadores, devemos investigar não “o que está por trás” de textos, documentos ou matérias jornalísticas, nem “o que se queria dizer” com aquilo, mas, sim, procurar descrever quais as condições de existência de um determinado discurso, de um enunciado ou ainda de um conjunto de enunciados, é que nos foi possível focar e perceber o que está evidente, percebendo o lugar, o espaço, o território em que se dá a materialidade dos discursos desse fazer cultural, e distinguindo-os no jogo de relações em que está imerso e as condições de suas singularidades.

Temos o entendimento de que a preservação de uma prática social e ou cultural por si só não constitui um patrimônio. Mas também sabemos que tanto o remetente, o produtor, quanto o destinatário, o espectador, dessa prática social reconheçam e agreguem valores a esse saber-fazer, que poderá ser transmitido de uma geração para outra, como também poderá ser partilhada em sua mesma geração. François Hartog, historiador francês, cuja contribuição para os estudos historiográficos nos levam a compreender como o passado e o futuro se entrelaçam no presente, fala de como a memória e o patrimônio são palavras-chave para compreender a nossa relação com o tempo. Em suas palavras:

Muito solicitadas, abundantemente comentadas e declinadas de múltiplas formas, estas palavras-chave não serão mais desdobradas, aqui, por elas mesmas, mas tratadas unicamente como indícios, sintomas também de

nossa relação com o tempo – formas diversas de traduzir, refratar, seguir, contrariar a ordem do tempo: como testemunham as incertezas ou uma ‘crise’ da ordem presente do tempo¹⁴³.

Porém, temos claro de que no debate a respeito de tombamentos e de patrimônios culturais não há por parte de “especialistas” a neutralidade. Queremos dizer com isso, que nessa questão fica evidente o que é levado em consideração é sempre a história oficial, em detrimento da voz do povo. Por exemplo, ao fazer o tombamento do Plano Piloto, é preciso saber quem foram os beneficiados e por que as cidades despontadas pelos acampamentos de operários não foram contempladas. Não se trata aqui, porém, de querer banalizar a ação de patrimônio, mas contribuir para a ampliação de práticas como essa com todos os sentidos que tem para os diferentes destinatários e com interesse evidente para a sociedade. Por isso há que se destacar que, como relata Amorim, a parte cultural do açougue, hoje, é mais sobressaída que o próprio açougue em sua finalidade, “*não esperávamos essa dimensão toda, mas muitas pessoas vêm somente para consumir o nosso produto cultural*”

Assim é que ao se discutir o patrimônio cultural de Brasília é possível confrontar-se com uma possível tensão. De um lado, a avaliação de que patrimônio cultural encerra o entendimento de que sua aplicação é universal, pertence a todos os povos do mundo, mas sem deixar de entrever quais jogos de interesse e poder estão implicados nessa questão, sem que a população possa participar das escolhas. De outro lado, a dimensão social que se quer dar à interpretação de patrimônio enquanto riqueza de um povo e herança para futuras gerações, o que inclui uma compreensão concreta sobre o patrimônio cultural mais próxima dos interesses da população, ou seja, dar maior importância ao protagonismo social, inscrito na história da Cidade. Exemplos desse protagonismo não faltam em Brasília; são muitos fatos, já aqui lembrados. que, com passagens memoráveis, marcaram

¹⁴³ HARTOG, F. Tempo e patrimônio. Tradução de José Carlos Reis. In *Varia História*, Belo Horizonte, vol.22, nº 36, p. 261-273, jul/dez 2006 <http://www.scielo.br/pdf/vh/v22n36/v22n36a02.pdf> consulta em 02/11/2012.

sobremaneira as lutas reivindicatórias em seu percurso e que foram capazes de realizar Brasília como “a capital da cidadania”.

A cidadania é vista aqui como um referencial de conquista, pois sua própria acepção confunde-se com a história das lutas por direitos humanos e oferece ao cidadão a possibilidade de participar ativamente da vida e do governo de sua cidade. Assim, entre utopia e realidade, a transformação da sociedade vai se fazendo nesse reinventar dos indivíduos, produzindo formas alternativas de sociabilidade pela ocupação dos espaços públicos e nutrindo, com ideias novas, a população culturalmente. Nota-se que “a força da utopia reside justamente na capacidade de elaborar uma crítica da sociedade existente e, ao mesmo tempo, considerar a possibilidade de transformação do modo como os homens organizam a produção de sua existência social”¹⁴⁴.

No entanto, os fatos aqui narrados não esgotam, com certeza, tantas histórias ali vividas, naquela rua da Asa Norte, e o quanto ainda há para se contar, mas é possível afirmar que as falas das pessoas entrevistadas ilustram que da memória individual é possível constituir a memória coletiva, que vai dar sentido e forma à práxis transformadora de Luiz Amorim. Quisemos mostrar o que dessas intervenções pode nos revelar para a criação de novos espaços de encontro, de cultura, de sociabilidade, em que se pode compartilhar ideias, valores e identidades, mantendo, assim, a nossa capacidade de acreditar que a transformação da sociedade é possível. O que também se revelou ali é que o espectador/visitante/turista cidadão não é reduzido a um mero espectador alienado e passivo, mas sujeito atuante, participativo e capaz de partilhar e se identificar com o grupo ali presente. Daí é que podemos perceber o espaço dos eventos do Açougue Cultural T-Bone não apenas como um espaço físico da cidade, mas em sua possibilidade de interferência, enquanto espaço de diálogo e de transformação do ser humano pela arte.

Concluindo as reflexões que compõem este ponto de partida, interessa-nos observar que, com tamanhas credenciais, esse saber-fazer de Luiz Amorim incita a curiosidade e a busca pelas dimensões simbólicas que carrega. Por isso, ao lançar

¹⁴⁴ VELOSO, Marisa. Op.cit, p.92.

luz sobre o assunto, polemizá-lo, nosso desejo é, se possível, despertar interesses e abrir questões que poderão ressignificar os usos dos espaços das cidades. Sabe-se que a cultura globalizada das cidades contemporâneas articula identidades fragmentadas, mas que se reunificam e transmitem outras formas identitárias, por intermédio de experiências localizadas e de práticas culturais como essa do Açougue Cultural T-Bone. No dizer de Stuart Hall a cultura como “práticas vividas”, ou “ideologias práticas” (*op. cit.*) pode capacitar uma sociedade, grupo ou classe a experimentar, definir, interpretar e dar sentido às suas condições de existência.

Nesse contexto, estratégias puramente individuais, como esse saber-fazer do açougueiro Amorim, não são indiferentes por não se tratar de um ativismo cego, mas na compreensão de que se a história ainda está sendo feita, “em medida inaceitável, pelos *outros*, então o problema está em passarmos a fazê-la mais decisivamente *nós mesmos*. E se as formas de organização criadas para isso estão funcionando de maneira insatisfatória, o problema está em ativá-las ou em mudá-las, conferindo-lhe a eficácia que deveriam ter” (KONDER, 1987, p. 78).

Histórias como essa, que transmitem prazer e emoções, com interferências diretas na vida de todos nós que apreciamos a espontaneidade, definitivamente não são histórias de vidas banais. Trazer à tona o âmago dessa práxis foi uma tarefa, posso dizer, mais do que prazerosa, foi de compromisso com uma estética de vida. Assim, procuramos mostrar que existe algo mais além de um simples fazer, e que o saber-fazer é que pode ser capaz de materializar uma transformação real, confirmando uma das características essenciais da dialética, que é o espírito crítico e autocrítico, como ensina Konder:

A dialética não dá “boa consciência” a ninguém. Sua função não é tornar determinadas pessoas plenamente satisfeitas com elas mesmas. O método dialético nos incita a revermos o passado à luz do que está acontecendo no presente; ele questiona o presente em nome do futuro, o que está sendo em nome do que “ainda não é”. Um espírito agudamente dialético como o poeta Bertolt Brecht disse uma vez: “O que é, exatamente, por ser tal como é, não vai ficar tal como está” (KONDER, 1987, p. 85-86).

Por isso, entendemos que não se pode mais falar em patrimônio cultural de Brasília sem antes contemplar o que ocorre nas paradas de ônibus ou num certo açougue chamado T-Bone, na quadra comercial da 312 Norte, mesmo que a compreensão

desses eventos não encontrem a ressonância adequada ao seu tamanho simbólico. Mas a práxis de Luiz Amorim fala ricamente por si mesma.

Diante de todo o exposto nestas mais de 200 páginas, eu não poderia terminar esta dissertação sem acrescentar este pequeno poema que nos dá a dimensão da relação entre o indivíduo e a humanidade:

Janela sobre a memória

Um refúgio?

Uma barriga?

Um abrigo onde se esconder

quando estiver se afogando na chuva,

ou sendo quebrado pelo frio,

ou sendo revirado pelo vento?

Temos um esplêndido passado pela frente?

Para os navegantes com desejo de vento,

a memória é um porto de partida.

(Eduardo Galeano - do livro As palavras andantes)

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: Fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor. *Adorno*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- ALVES, Rubem. O que é religião In *O que é religião, igreja, mito*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Círculo do Livro (edição por cortesia da Editora Brasiliense), (s./d.).
- ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio*: Ensaio contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002, 5ª. edição, 2ª. reimpressão..
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, 10ª. edição, 5ª. reimpressão.
- ARISTÓTELES. *Política*. Coleção Os pensadores. Tradução. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares*: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papyrus Editora, 2008, 7ª. edição.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para o consumo*: A transformação das pessoas em mercadoria. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida em fragmentos*: Sobre a ética pós-moderna. Tradução Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*: Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo, vol. III. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991, 2ª. edição.
- BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas*: Magia e técnica, arte e política, vol. I. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008, 7ª. edição, 11ª. reimpressão.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 4ª. edição.

BOTTOMORE, Tom (Ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, 2ª. edição.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. 2002, 5ª. edição.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, 7ª. edição.

BRANDÃO, Helena H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Editora Unicamp, 2012, 3ª. edição revisada.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Cap. III - Da Educação, da Cultura e do Desporto, art. 216: Da Cultura.

CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de S. Paulo. Coleção Biblioteca Folha, 2003.

CANCLINI, Nestor Garcia. *A globalização Imaginada*. Tradução Sérgio Molina. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede: A era da informação – Economia, sociedade e cultura*. Tradução Roneide Vanancio Majer. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999, 13ª. reimpressão.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2010.

CATALÃO, Igor. *Brasília, metropolização e espaço vivido: práticas espaciais e vida cotidiana na periferia goiana da metrópole*. São Paulo: Editora Unesp/Cultura Acadêmica, 2010.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, 17ª. edição.

CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, 2ª. edição.

CHAUI, Marilena. *Cidadania cultural: O direito à cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia: O discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez Editora, 2011. 13ª. edição.

CHEPTULIN, Alexandre. *A dialética materialista: categorias e leis da dialética*. Tradução Leda Rita Cintra Ferraz. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2004.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do patrimônio*. São Paulo: Editora Estação Liberdade e Editora Unesp, 2001.

COSTA, Everaldo Batista da. *A concretude do fenômeno turismo e as cidades-patrimônio-mercadoria: Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2010.

COSTA, Lucio. *Registro de uma vivência*. Brasília: Editora UnB / São Paulo: Empresa das Artes, 1995.

COUTINHO, Carlos Nelson (Org.). *O leitor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DEMO, Pedro. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo. Editora Atlas, 2011, 8ª reimpressão.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma introdução*. Tradução Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Unesp e Boitempo Editorial, 1997

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Tradução: Sandra Castelo Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

ECO, Umberto. *A estrutura ausente: Introdução à pesquisa semiológica*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, 7ª. edição, 3ª. reimpressão.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

FARACO, Carlos Alberto, TEZZA, Cristovão e CASTRO, Gilberto de. *Diálogos com Bakhtin*. Edição comemorativa dos 100 anos de Mikhail Bakhtin. Curitiba: Editora da UFPR, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, 8ª. edição.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ / Iphan, 1997.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.

FUNARI Pedro Paulo e PINSKY, Jaime (Orgs.). *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

GASTAL, Suzana (Org.). *Turismo: Investigação e crítica*. São Paulo: Editora Contexto, 2002.

GASTAL, Suzana e MOESCH, Marutschka. *Turismo, políticas públicas e cidadania*. Coleção ABC do Turismo. São Paulo: Editora Aleph, 2007.

GASTAL, Suzana (Org.). *Turismo: 9 propostas para um saber-fazer*. Coleção Comunicação. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008, 4ª. edição revisada.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991, 9ª. edição.

GRAMSCI, Antonio. *Escritos políticos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Volume 2: Os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010, 5ª. edição.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Volume 1: Introdução ao estudo da filosofia, a filosofia de Benedetto Croce. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, 5ª. edição,

HAGUETE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Petrópolis: Editora Vozes. 1992, 3ª. edição.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomas Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2006, 11ª. edição.

HALL, Stuart. *Da diáspora, identidades e mediações culturais*. Vários tradutores. Coleção Humanitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. Tradução Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2005, 2ª. edição.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2011, 4ª. edição.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2011, 2ª. edição, 5ª. reimpressão.

HOLSTON, James. *A cidade modernista: Uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 2ª. edição.

IPHAN. *Patrimônio cultural imaterial: para saber mais*. 2012.

JOFFILY, G.I. *Brasília e sua ideologia*. Brasília: Thesaurus Editora, 1977.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, 17ª. edição.

KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

KOSIK, Karel. *A dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.

KRAMER, Llyoyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra. In HUNT, Lynn (Org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Centauro, 2010, 5ª. edição, 2ª. reimpressão.

Le GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas: Editora Unicamp. 2008, 3ª. reimpressão.

LEMOS, Carlos A.C. *O que é patrimônio histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2010.

LUKÁCS, Gyorgy. *Existencialismo ou marxismo*. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, Gyorgy. *Ontologia do ser social: Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, Gyorgy. *Pensamento vivido: Autobiografia em diálogo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.

LUKÁCS, Gyorgy. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, Gyorgy. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. Coleção Mundo da Arte. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, 2ª. edição.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Tradução Bertha Halpern Gurovitz. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. 4ª. edição.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. Tradução Luis Cláudio Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A sagrada família: A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura – textos escolhidos*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, 1ª. edição, 5ª. reimpressão.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008, 2ª. edição.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004,

MOESCH, Marutschka. *A produção do saber turístico*. São Paulo: Contexto, 2002.

MONASTA, Attilio. *Antonio Gramsci*. Coleção Educadores. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 2010.

MORIN, Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Tradução Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 8ª. edição, 2008.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

NIEMEYER, Oscar. *Minha experiência em Brasília*. Rio de Janeiro: Editora revan, 1999.

OLIVEIRA, Márcio de. *Brasília: o mito na trajetória da nação*. Brasília: Paralelo 15, 2005.

OLIVEIRA, Maria Marly. *Como fazer pesquisa qualitativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, 2ª. edição.

PAVIANI, Aldo (Org). *Brasília: Moradia e exclusão*. Coleção Brasília. Brasília: Editora UnB, 1996.

PAVIANI, Aldo e GOUVÊA, Luiz Alberto de Campos (Orgs). *Brasília: Controvérsias ambientais*. Coleção Brasília. Brasília: Editora UnB, 2003.

PAVIANI, Aldo et alii (Orgs). *Brasília 50 anos: da capital a metrópole*. Brasília: Editora UnB, 2010.

PAVIANI, Aldo (Org.). *Brasília, ideologia e realidade: espaço urbano em questão*. Coleção Brasília. Brasília: Editora UnB, 2010, 2ª. edição.

PEDROSA, Mário. *Dos murais de Portinari aos espaços de Brasília*. Organização de Aracy A. Amaral. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981.

PELLEGRINI, Sandra C.A. e FUNARI, Pedro Paulo. *O que é patrimônio cultural imaterial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

PELLEGRINI, Sandra C.A. e FUNARI, Pedro Paulo. *Patrimônio histórico e cultural*. Coleção Passo a Passo. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009, 2ª. edição.

PELEGRINI, Sandra C.A. *Patrimônio cultural: consciência e preservação*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2009.

POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no ocidente, séculos XVIII-XXI: Do monumento aos valores*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2009.

RANIERE, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria do devir*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Vários tradutores. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, 2ª. reimpressão.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento – seis ensaios da história das ideias*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora, 2010a, 3ª. edição.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez Editora, 2010b, 13ª. edição, 1ª. reimpressão.

SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003, 16ª. edição, 9ª. reimpressão.

SANTOS, Milton. *Testamento intelectual*. São Paulo: Editora Unesp, 2004a.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp, 2004b, 4ª. edição.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Edusp, 2009, 5ª. edição.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Edusp, 2007, 7ª. edição.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: Do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011, 20ª. Edição.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, 2ª. edição.

SIQUEIRA, Deis. *História social do turismo*. Rio de Janeiro: Editora Garamond / Goiânia: Editora Vieira, 2005.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005, 3ª. edição.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánches. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Editora Expressão Popular / Buenos Aires: Clacso. Tradução Maria Encarnación Moya. Coleção Pensamento Social Latino-Americano, 2011, 2ª. edição.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: Usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Tradução Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008, 3ª. edição.