



Plurais Virtual

Universidade Estadual de Goiás
Unidade Universitária de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas de Anápolis

Tradução: La Géographie en fêtes, Guy Di MÉO (Organizador)

(A Geografia nas Festas)

APRESENTAÇÃO

O geógrafo Guy Di Méo professor da Universidade de Bordeaux desenvolve pesquisas, trabalhos e publicações voltados para a ciência geográfica numa abordagem da geografia social abrangendo os estudos territoriais e culturais. Esses estudos possibilitam análises que ampliam o pensamento e a capacidade de reflexão dentro do campo interdisciplinar.

No que tange a contribuição para o Programa de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais do Cerrado - TECCER – UEG a tradução de parte do livro - *La Géographie en Fêtes* - desse importante pesquisador vem contribuir para o aprofundamento teórico dos alunos do programa envolvidos com a temática, bem como os demais interessados em conhecer o pensamento de teórico atual voltado para uma conceituação de festa como “código sociocultural e simbólico, impresso no espaço geográfico”.

Essa tradução foi pensada primeiramente para fundamentação teórico-metodológica da tese de doutorado “Diversidade e Identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade - GO” defendida em 2010 – IESA/UFG. E agora será apresenta em três partes: introdução, primeiro e segundo capítulo nas edições da Revista Plurais – UEG¹.

Anápolis – Goiás, primavera de 2012.

Maria Idelma Vieira D’Abadia²

¹ Nota do editor: as traduções foram feitas por Elisa Bárbara Vieira D’Abadia, sob a supervisão teórica da prof^a dr^a Maria Idelma Vieira D’Abadia.

² Professora do curso de Geografia da UnUCSEH - Anápolis e docente do programa de mestrado interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, da UEG.

Le géographe Guy Di Méo, professeur de L'Université de Bordeaux développe recherches, travaux et publications orientés vers la science géographique dans un rapport de la géographie sociale qu'inclut des études territoriales et culturels.

Ces études permettent des analyses que agrandissent la pensée et la capacité de réfléchir dans le champs interdisciplinaire.

En ce qui concerne la contribution pour le *Programme de Maîtrise Interdisciplinaire Territoires et Expressions Culturelles du Cerrado* – TECCER – UEG la traduction de la partie de ce livre – *La Géographie en Fêtes* – de cet important chercheur qui contribue pour l'approfondissement théorique des étudiants du programme impliqués avec la thématique, ainsi que les intéressés en connaître la pensée théorique actuel orienté vers une conceptualisation de fête comme “code socioculturel et symbolique, imprimé dans l'espace géographique”.

Cette traduction était pensée d'abord pour la échouage théorique méthodologique de la thèse de doctorat “*Diversité et Identité religieuse: une lecture spatiale des patrons et leur fêtes en Muquém, Abadiânia et Trindade-GO*” défendue en 2010 – IESA/UFG. Et maintenant elle sera presente dans trois parties: introductions, premier et seconde chapitre dans les editions de la magazine “*Revista Plurais*” – UEG.

Anápolis – Goiás, printemps de 2012.

Maria Idelma Vieira D'Abadia

Contato: Professor, Université de Bordeaux, UMR 5185 ADES CNRS,
g.dimeo@ades.cnrs.fr

Capitulo 2

Festa e construção simbólica do território

O espaço social qualifica os lugares da biosfera tecidos pelo entrelaço das ligações sociais e espaciais. Trata-se então da identificação de uma nova fibra, ao mesmo tempo espacial do social e social do espacial. O conceito de espaço vivido exprime, ao contrário, a ligação existencial, muito subjetiva, que o indivíduo socializado (então informado e influenciado pela esfera social) estabelece com a terra. Ele se impregna de valores culturais

refletindo, para cada um, o pertencimento à um grupo localizado. Seu conhecimento passa pela escuta dos atores, pela consideração de suas práticas e suas representações e de seus imaginários espaciais.

Sobre o pedestal que elabora a realidade sócio-cultural, o território testemunha uma apropriação ao mesmo tempo econômica, ideológica e política (social então) do espaço pelos grupos que fornecem uma representação particular deles mesmos, de sua história, de sua singularidade. Podemos retomar aqui a célebre fórmula de Claude Raffestin: “o território é uma reordenação do espaço (...) Ele pode ser considerado como o espaço informado pela semi-oesfera”, quer dizer, pelo conjunto dos signos culturais que caracterizam essa “semiotização do espaço” ou se queremos, esses “arranjos territoriais” que nascem das articulações e das combinações de signos em diferentes escalas, constituem o que ele chama de processo “de eco gênese territorial” (Raffestin, 1986).

Nós não retomaremos em causa as grandes linhas desse princípio. Dito isto, o conceito de território que reúne as duas noções de espaço social e de espaço vivido os ajunta também, a nosso sentido, quatro significações suplementares (Di Méo, 1998).

Primo, descreve, fundando sobre os dados (espaciais) da geografia, a inserção de cada sujeito em um grupo ou mesmo em vários grupos sociais de referência. À extremidade desses percursos, ao período dessas trajetórias pessoais se constroem o pertencimento e a identidade coletiva. Essa experiência concreta do espaço social condiciona também nossa relação com os outros, nossa alteridade. Ela a mediatiza.

Secundo, o território traduz um modo de corte e de controle do espaço garantindo a especificidade, a permanência e a reprodução dos grupos humanos que o ocupam. É sua dimensão política. Ela ilustra a natureza intencional, o caráter voluntário de sua criação. Arranjado pelas sociedades que investiram-no sucessivamente, ele constitui, *tertio*, um notável campo simbólico. Alguns desses elementos, instaurados em valores patrimoniais, contribuem para fundar ou para endurecer o sentimento de identidade coletiva dos homens que o ocupam. Como o observava Halbwachs, porque o território pertence à ordem das representações sociais ele se manifesta “nas formas materiais de natureza frequentemente simbólica ou emblemática” (1938).

A territorialidade simbólica cobre uma importância social ainda maior se admitimos, ainda com Halbwachs, que “tudo se passa como se o pensamento de um grupo não pudesse nascer, sobreviver e se tornar consciente dele mesmo sem se apoiar sobre certas formas

visíveis do espaço”. Sobre tais bases simbólicas, o território identitário se torna uma poderosa ferramenta de mobilização social. D. Retaillé se pergunta se o território não é, no fim das contas, “uma forma espacial da sociedade que permite reduzir as distâncias ao interior e estabelecer uma distância infinita com o exterior, além das fronteiras?” (Retaillé, 1997).

Quarto, a importância, ao longo tempo, da história em matéria de construção simbólica dos territórios, retêm a atenção da maioria dos autores. Muito representativo desse ponto de vista, Michel Marié estima que “o espaço tem necessidade da espessura do tempo, de repetições silenciosas, de maturações lentas, do trabalho, do imaginário social e da norma para existir como território” (Marié, 1982).

Assim definido em sua acepção maior e mais global, o território multidimensional participa de três ordens distintas. Ele se inscreve, em primeiro lugar, na ordem da materialidade, da realidade concreta dessa terra de onde o termo tira sua origem. Nesse título convém considerar a realidade geográfica do mundo, a maneira onde a biosfera registra a ação humana e se transforma pelos seus efeitos. Ele levanta, em segundo lugar, a psique individual. Sobre esse plano, a territorialidade se identifica por parte à uma relação, *a priori*, emocional e pré-social do homem com a terra. Ele participa, em terceiro lugar, da ordem das representações coletivas, sociais e culturais. Elas o conferem todo seu sentido e se regeneram ao contato do universo simbólico que ele fornece a base referencial. Ajuntemos que o território, por natureza de múltiplas escalas, se orienta em diferentes escalas do espaço geográfico: do campo da localidade do ar do Estado Nação ou àquela das entidades plurinacionais. Longe de concluir, como seu homólogo político, o território geográfico fica resolutamente aberto. Ele está pronto a casar todas as combinações espaciais que tecem as coletividades humanas nos limites do entendido terrestre, como nessas, da experiência individual.

Outra maneira de definir o território é de compará-lo a um termo vizinho, aquele de lugar, *the place*, da literatura geográfica anglo-saxônica. (Tuan, 1997; Sack, 1988; Entrikin, 1991). Michel Lussault (1996) nota fortemente justamente que “o lugar constitui a menor unidade espacial complexa”. Os lugares mais notáveis e mais evidentes, esses cuja individualização, cuja identificação imputam o menor problema, se abraçam no olhar. Sua unidade se detecta de um só olhar. São as formas da grande escala, de perto circunscritas. É que o lugar, diferente do território, abole a distância. Sua realidade sensível e palpável (“limite configurante” de Lussault) surge de seu encerramento. Enquanto que o território

geográfico repugna a delimitação, o lugar tira dela uma boa parte de sua substância. Ele “forma então um conjunto discreto (no sentido dos matemáticos) e facilmente reservado que se afirma tanto como a entidade nessa discrição” (Lussault, 1996). O lugar se define, antes de tudo, por sua breve continuidade, pela contigüidade dos pontos dos tecidos que o compõem e pelo princípio de co-presença dos seres e das coisas portadoras de um sentido espacial particular. Para D. Retaillé, “é uma idéia essencialmente geográfica, essa do meio dotado de uma força capaz de agrupar e manter um conjunto dos seres heterogêneos em coabitação e correlação recíproca”. O lugar verifica assim a “métrica topográfica” querida a Jacques Lévy (1994), com suas características de congruência, de exaustividade e de continuidade. Penetramos no lugar, nós entramos nele e saímos dele, passamos por ele e o visitamos. Se ele se distingue do território, ele o reúne tanto como o espaço qualificado pela sociedade tanto como o espaço portador de um sentido social exterior ao sujeito.

Bernard Debarbieux (1995b) interpreta o lugar como um símbolo e como figura de retórica do território. Sua espacialidade simbólica trata ao fato que ele designa tão satisfatoriamente outros objetos geográficos quanto ele mesmo. A evocação implícita do território por um dos lugares que o compõem se aparenta à figura retórica da sinédoque. B. Debarbieux distingue, como vimos mais acima, três tipos de lugares. Alegoria do território, no sentido de sua representação tanto como abstração, o “lugar atributo” apresenta o signo. É o caso da Torre Eiffel para Paris. O “lugar genérico” desaparece atrás do conceito que ele ilustra. Assim o é as barreiras para os países baixos, ou a vila para a França. Os “lugares de condensação social e territorial” exprimem o sistema de valores de uma sociedade. Lugar de condensação por excelência, o Panteão de Paris cumula as funções simbólicas do centro do território nacional (significando territorial) e do espaço apresentado, quase religioso, da reunião nacional (significando social).

Entre esses lugares, espaços restringidos de práticas e de representações dotadas de um alcance social, carregados de valores comunais. Michel Lussault distingue duas categorias hierarquizadas. Os “altos lugares”, à imagem da rua e da praça pública, do monumento, “lugar de memória” e marcador da memória coletiva, ocultam uma profunda significação social. Eles desempenham o papel de emblemas para os grupos sociais que os criam e fazem uso deles. Os “lugares domésticos” (apartamentos, casas, peças e jardins) de caráter pessoal ou familiar, pertencendo ao domínio privado dos atores sociais, constituem, ao contrário, um conjunto mais ordinário.

Para numerosos autores, o “alto lugar” tem um caráter sagrado. Ele endossa, então, um sentido mais restritivo, o que afirma Lussault. O “alto lugar” joga com as escalas. Ele relaciona o céu e a terra, o local e o global, o visível e o invisível, o material e o ideal. Assim ele está nos campos de batalha, na capital e nos diversos “lugares de condensação”: museus nacionais, Panteão de Paris, etc. (Debarbieux, 1995b).

O território reagrupa e associa os lugares. Ele os confere um sentido coletivo mais afirmativo que aquele que decorre de apenas sua prática. Esse sentido é, de alguma espécie, o de heterotopia. Michel Foucault (1961, 1975) a definiu, há pouco, como a organização global de lugares encontrando sua real significação social e política do fato de sua disposição.

Nessas condições, territorializar um espaço consiste, para uma sociedade, em multiplicar os lugares, e os instalar em redes ao mesmo tempo concretas e simbólicas. Entre lugar e território a diferença é mais frequentemente na escala e na legibilidade geográfica. O território muitas vezes abstrato, ideal, vivido e sentido mais que visualmente localizado e circunscrito (quando ele não é por essência estritamente político), engloba os lugares. Esses se singularizam, em sua diferença, pelo seu valor de uso, por sua vida cotidiana.

Assim, as pessoas sem domicílio fixo que vivem em um ambiente de uma grande estação ferroviária a territorializam em a espalhando de seus próprios lugares. Eles a requalificam por sua prática de seus lugares objetivos: o bar onde eles consomem bebidas e comidas quando eles dispõem de algum dinheiro, o quadrado onde eles se encontram em grupo, os espaços situados sob as escadas rolantes e as portas onde eles ficam para mendigar, etc. O território-estação se constrói pela disposição funcional e simbólica dos lugares de sua vida cotidiana.

Em contrapartida, para o viajante normal, para o usuário da SNFC, a estação é somente um lugar que se atravessa. É um cruzamento de comunicações fornecido com alguns serviços: venda de jornais, tabacaria, loja de souvenirs, bar onde se toma um café esperando o trem... Para o viajante, o território se estende muito além da estação, reduzido, em seu caso, à função de lugar ou de “não-lugar” (Augé, 1992).

Territorializado pelos SDF, ou, de uma outra maneira, pelos trilhos ferroviários, a estação não limita sua função àquela de um tipo de nó de transporte. Ela adquire novidades mais ou menos insólitas: habitação, espaço de sociabilidade e de alocação de recursos, de solidariedade, etc. Lugar para uns, território para outros, essas denominações exprimem bem,

nos dois casos, uma intencionalidade e uma vontade sociais. Nesse sentido ele não saberia se tratar de um espaço *stricto sensu*.

A festa, justamente, contribui para territorializar os lugares. Mas, mais ainda que uma geográfica concreta, a festa gera e descreve uma geográfica simbólica. O espaço referido cobre uma dimensão mítica, aquela de algumas passagens essenciais para as sociedades: passagens de uma estação ou de um ano ao outro, do selvagem ao civilizado, do profano ao sagrado...

Juntando-se os lugares e seus espaços intersticiais, a festa contribui para forjar os territórios da localidade. Ela os constrói ao redor dos universos políticos e ideológicos, tais como a metrópole, a cidade, a aglomeração, a comuna ou as comunidades rurais, ou mesmo o pequeno “país”. Nessa intenção, as lógicas econômicas nunca são ausentes. A história e a memória pesam também de todos seus pesos. Os bairros conjugam seus esforços para proclamar a cidade. As aldeias se aproximam para celebrar a unidade da cidade. As periferias convergem ao centro. A festa cria um território total. Ela apaga a separação do espaço público e dos domínios privados. Ela inverte as relações de força e poder entre o alto e o baixo desses mundos sociais assim estruturados da localidade.

São essas maneiras festivas de dar forma aos espaços locais que nós vamos ilustrar agora, ao fio das páginas desse capítulo.

Sacralização do espaço e territorialização dos lugares pela festa

Como escreve Jean-Bernard Racine, “o espaço profano é uma extensão informe, enquanto que o espaço sagrado é uma extensão organizada, real, forte, saturada do ser” (Racine, 1993). É desse ponto de vista que falaremos aqui, de uma sacralização do espaço pela festa. Mais exatamente por certos tipos de festas.

Todas, com efeito, não concorrem com tanta eficácia a essa transformação. Essas que reúnem melhor são, sem contestação, as festas religiosas, votivas ou ainda as festas com objetivos ideológicos ou políticos (patrióticas em particular). A um mínimo grau, as festas de calendário ou de padroeiros procedem também à essa qualificação do espaço geográfico das localidades. Porque elas se referem aos eventos de outra escala, muitas vezes nacional ou internacional, as festas comemorativas realizam com menos sucesso essa sacralização dos espaços no seu desenvolvimento e seus cortejos. No entanto, quando os eventos que elas relatam aconteceram sobre o mesmo sítio onde os comemora, a emoção popular, aumentada

pelos efeitos de apresentações inerentes das cerimônias festivas, chega frequentemente às margens do sagrado.

Por definição, as peregrinações, os perdões, as festas votivas, as celebrações e as procissões de caráter religioso que os acompanham, marcam um tempo fortemente do território. Não seria porque eles testemunham concretamente as relações da comunidade e de Deus (ou mais exatamente de seus santos intercessores). Porém, “a religião dá às cerimônias que ela santifica um carimbo de grandeza e de perpetuidade que os permite de atravessar os séculos e de resistir às paixões humanas como “às desgraças do tempo” (Caudron, 1934). Portanto esse tipo de manifestação chega melhor que as festas profanas ao enfatizar a unidade e a identidade dos territórios da localidade. O espetáculo da comunidade reúne no desfile, sob o patronato de um santo ou de Deus, que confere sua grandeza. A eternidade divina, essa de sua mensagem, instala o grupo em um tempo sem limites decisivos á essa construção. Isto parte de um triplo ponto de vista.

Primeiramente, o espaço local funciona com uma cena sobre a qual se virariam os projetores valorizando o evento festivo ou comemorativo. Ele intervém, também, como uma caixa de ressonância, tanto mais eficaz e sonora que seu encerramento relativo, dá força e eco aos diferentes momentos que compõem a festa. Particularmente à esses que mobilizam um máximo de participantes.

Em seguida, o espaço da localidade constitui uma área econômica onde se convém garantir coletivamente a prosperidade, ou mesmo de assegurar a fecundidade, se trata de um domínio agrícola ou de extensão marítima, fonte de rendimentos para os pescadores. A procissão de relíquias através da campanha (ossos presumidamente de um santo, vestígios da verdadeira cruz, ou estátua dotada de um poder reputadamente sobrenatural...) animava ainda as festas patronais do mundo rural, em um passado bem próximo. No mês de maio, essas procissões se generalizavam à ocasião das rogações que davam lugar à numerosas cerimônias agrárias. Essas devoções pareciam indispensáveis para obter o desencadeamento esperado da chuva. Contava-se sobre elas para fazer cessar as calamidades, tais como as epidemias devastando os humanos, ou como as doenças afetando os animais e as plantas cultivadas.

Hoje, se a maioria dessas festas desapareceu, resta, no entanto, numerosos traços nos campos da Europa. Elas impregnam os lugares de uma sacralização que persiste apesar do desaparecimento de suas práticas e de suas procissões. Dito isto, em numerosas regiões, as tradições se incrustam ou renascem. Na França, a *Saint-Vincent des Vignerons*, ligada aos

ritos vinícolas, é sempre o objeto de celebrações ativas. André Juillard e Nicolas Minguet levantaram mais de 500 versões em todo o leste da França: em Bougogne e em Alsace notadamente (Juillard e Mainguet, 1992).

Enfim, a procissão, à imagem da *Troménie* que acompanha os *Pardons das vilas bretons*, fez a volta (literalmente) do proprietário à escala do território aldeão (território municipal). Ela o descreve e o encerra. Ela o materializa e o dá claramente a ver, á medir, à percorrer, sempre o abençoando. Os *Perdons bretons* não repetem os antigos percursos cerimoniais traçando os círculos protetores ao redor das casas e dos campos?

Em Alsace, até os anos 1950-1960 essa sacralização do território municipal aldeão golpeava profundamente as imaginações, durante a procissão das *Rogations* ou do *ban des vendanges*. Nessas ocasiões, desfilando na cabeça dos cortejos paroquiais, o clero abençoava os campos (Schlund, 1983). Assim se instaurava um sistema repartindo a proteção celeste de maneira equitativa, sobre as terras de cada um e de todos. Aproveitando as paradas, os participantes liam sucessivamente as passagens dos evangelhos ao pé de cada uma das quatro cruzes, limites sagrados cercando a vila e marcando as quatro direções. Essas “cruzes-voltas de recinto”, “protetoras do espaço aldeão” limitavam seu perímetro. Os calvários, as árvores (sacralizadas) e as capelas, semeadas sobre os caminhos emprestados pelas procissões, serviam de marcos entre essas cruzes. Todos esses objetos e todos esses monumentos criavam de maneira muito concreta, para a multidão feliz e recolhida, “um sistema de espera religiosa” que a acompanhava em seu lento andamento para o sagrado. Anteriormente aquilo dava direito à um certo número de dias ou anos de indulgências, parava-se diante cada um desses monumentos ou desses lugares. Recitavam-se então os “Eu vos saúdo” e o “Pai Nosso”. As velas, de antemão ascendidas por uma piedosa mãe, testemunham discretamente uma presença. Hoje para as raras *Rogations* que subsistem ou renascem, mais nenhum desses monumentos secundários, cruz ou oratórios, não suscitam a mínima demora. Aliás, sua manutenção deixa frequentemente a desejar.

O lento encaminhamento das procissões, desenhando o contorno dos territórios da vila, só conferiria ao espaço da localidade duas de suas dimensões sagradas, aquela de sua superfície e aquela de seus limites. Uma terceira dimensão se juntava aos precedentes: aquela dos volumes, do ar envolvendo e ligando aos céus tanto os celebrantes como os fiéis. Essa dimensão emanava de seus incessantes sinos que fazia soar algum criado de missa, residida na igreja durante a marcha dos paroquianos e de seu clero. Porém, “quando se conhece o mérito

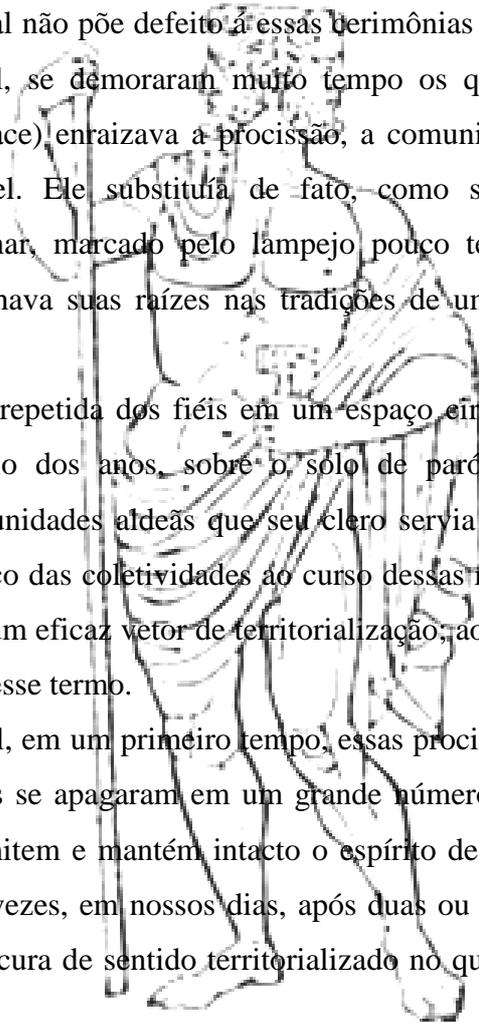
dos sinos que têm padrinhos e madrinhas, os votos, os nomes que choram, cantam, chamam e protegem (da tempestade), só podemos pensar à uma certa sacralização do espaço aéreo” (ele também!) por esses carrilhões caçando a terra os espírito maléficos. Elas constituíam para os ares, o elemento simétrico das estátuas, das cruzes, dos oratórios, dos calvários. Elas associam suas ondas sonoras às vozes, às preces, aos cânticos e à música. Elas derramavam sobre todo o percurso da procissão “tanto de virtudes protetoras, purificantes, sacralizantes” (Schlund, 1983).

A dimensão temporal não põe defeito à essas cerimônias e à seus cortejos. Um “grande carvalho”, diante do qual, se demoraram muito tempo os que compõem a procissão, de Thierenbach (vila de Alsace), enraizava a procissão, a comunidade e seu território em uma temporalidade imemorable. Ele substituiu de fato, como símbolo de eternidade, outro carvalho, mais que milenar, marcado pelo lampejo pouco tempo depois da guerra. Essa devoção a árvore mergulhava suas raízes nas tradições de um paganismo bem anterior ao cristianismo.

Assim, a passagem repetida dos fiéis em um espaço circunscrito por uma coleção de monumentos gerou ao fio dos anos, sobre o solo de paróquias inteiras, muitas vezes, confundidas com as comunidades aldeãs que seu clero servia uma sorte de “fluido sacral”. Esse, transmitido ao espaço das coletividades ao curso dessas reais “cerimônias geográficas” casando os territórios foi um eficaz vetor de territorialização; ao sentido completo e complexo que demos mais acima, a esse termo.

Na era do automóvel, em um primeiro tempo, essas procissões ficaram mais raras. Seus lugares e seus marcadores se apagaram em um grande número de campos. Contudo, outras festas estivais os retransmitem e mantém intacto o espírito dessa tradição. O retorno dessas procissões se observa às vezes, em nossos dias, após duas ou três décadas de eclipse. É um sinal dos tempos e da procura de sentido territorializado no qual se comprometem, de novo, nossas sociedades.

Essa sacralização do espaço provoca conjuntamente sua territorialização. Ela designa o espaço para o grupo, comparado ao grupo, em sua relação com Deus e com seus santos. Ela traduz as alianças dos humanos e dos divinos, do céu e da terra. O espaço sacralizado se imprime nas representações e nas práticas coletivas. Ele se torna, em certos aspectos, objeto patrimonial de apropriação comunal e de veneração, crisol de identidade, bem além do tempo intersticial da procissão. Ele se inscreve a longa duração, na memória social. A prática da



procissão, ao mesmo tempo repetitiva e cíclica, o reatamento com uma temporalidade redonda e eterna de onde o relativo aos acontecimentos, o acessório, o anedótico, a história mesmo, são caçados.

Dizer que os lugares são territorializados (na ocorrência pela festa votiva e por suas procissões) voltam a afirmar que eles entram em uma nova configuração, uma heterotopia, cujo sentido (coletivo) os ultrapassa. Mais que uma rígida realidade material, concreta e palpável, o território assim forjado e constituído de lugares se identifica com uma estrutura mental socialmente compartilhada. Essa estrutura mental se adquire individualmente pela assimilação de práticas coletivas, essas da festa e de suas procissões. Podemos definir essas práticas como movimentos desencadeados por uma mecânica reproduzindo as estruturas sociais do mito. Seguidamente, esses movimentos, essas práticas e as representações que os acompanham se repetem, nos lugares territorializados, como de praticamente reflexos. Longe de traduzir uma manipulação dos atores pelo sistema sócio-espacial, eles só fazem exprimir os conteúdos psíquicos que se acomodam livremente nesse contexto.

É em função desse processo que a festa territorializa os lugares, mas também o espaço indistinto ou informe, simples métrica (ou túnel) de nossas representações, que os conecta e os associa. Na verdade, a festa tem verdadeiramente necessidade de ser consagrada para assumir essa função tanto geográfica como social. As festas profanas, *a fortiori*, aquelas que misturam o profano e o sagrado, elas participam também na territorialização dos lugares e dos espaços, muitas vezes inapreensíveis que os ligam.

No Grau-du-Roi, no Baixo-Languedoc, os tempos fortes da festa marítima se organizam ao redor de alguns lugares-marcadores: a igreja de onde se sai em procissão o busto de São Pedro, o leilão do peixe que acolha a multidão ao ar livre (presença do sagrado na festa profana), o canal do Vidourle onde as embarcações são abençoadas e onde se desenrolam os torneios náuticos, o alto-mar à direita do porto onde se jogam as flores em lembrança dos desaparecidos. Já, nesse último caso, conviria melhor, para certos (marinheiros, pescadores e iatistas) pelo menos, de falar de um território real. Para os outros, pouco levados a frequentá-la, ela só forma um espaço indiferenciado e hostil, aos horizontes infinitos.

As espacialidades mais leves, as territorialidades imperfeitas com contornos incertos emergem também dessas festas *languedociennes*. O laço das ruelas da velha cidade é daquelas. É como as procissões que as emprestam, nem os touros liberados na cidade que os percorrem não seguem um itinerário preciso e imposto. Em conseqüência, as sombrias ruelas

apenas formam um esquema territorial muito aproximativo. Qual quer que ele seja, no Graudu-Roi, uma vez ao ano, “cada pessoa utiliza ao mesmo tempo pessoalmente e com seu grupo, em datas fixas durante as festas, um canteiro de lugares cujo uso transcende a função e utilização ordinárias” (Rieucau, 1998).

O efeito de territorialização de um conjunto de lugares pela festa, no sentido que definimos esse fenômeno, mal se discute nesse caso! A apresentação e enunciação dos lugares pelas cerimônias constituíam instrumentos mais certos dessa forma de apropriação coletiva, ao mesmo tempo social e afetiva, que recupera a territorialização. Convém agora analisar um pouco melhor esse fenômeno a fim de avaliar o alcance geográfico.

A geografia simbólica das festas

Ritos e cerimônias sublinham a influência dos grupos locais sobre o espaço em festa. Esse efeito muito demonstrativo de territorialização é acentuado pelos desfiles, as cavalgadas, as procissões e os percursos que se baseiam nesse espaço ao ponto de fazer corpo com ele. Essas manifestações não se contentam de significá-lo e de qualificá-lo. Elas o tiram de volta algumas de suas propriedades maiores: buscar alegria, emoção, orgulho, espanto, um sentimento de solidariedade ou identidade, às vezes um pouco de medo, um arrepio... São as disposições topográficas dos lugares, os efeitos de surpresa e de perspectiva que sua configuração reservada, seus quadros arquiteturais ou paisagistas, que se interiorizam nas representações sociais. Eles impregnam o afeto e os sentidos dos participantes da festa.

É em parte porque ela se confunde nos espíritos com dispositivos espaciais particulares que a festa suscita uma reação emocional de adesão e de comunhão para seus participantes. Essa sensibilidade aos lugares constitui, com efeito, uma de suas características profundas.

Contudo, o espaço da festa não procura unicamente sensações espontâneas e fortes, momentos de vida intensos aos seus protagonistas ou à seus espectadores. Ele cobre também uma dimensão simbólica que marca mais duravelmente seus lugares, selecionando-os. Essa dimensão os confere uma significação mais extensa que com eles mesmos, ampliada ao conjunto de uma cidade ou de um território municipal. A geografia com perigos ou deliberada de percursos desenha formas (circulares e cercando; retilíneas, diretas e penetrantes...) que revelam a intenção social, econômica ou política dos organizadores da festa.

Existem sempre os lugares que evitamos, esses que escolhemos por sua força emblemática ou simbólica, o sentido coletivo que eles contém e que eles libertam. Existem os percursos que ligam entre eles os bairros, a periferia ao centro, os bairros prestigiosos aos

bairros desfavorecidos. Existem os percursos que encerram, a cidade ou a vila, que isolam o território para melhor o dar a ver e afirmar o afeto coletivo que se dedica. Existem também os trajetos que se contentam em cruzar em linha direta, tecidos geográficos execrados. Às vezes, essencialmente, nas pequenas localidades, os cortejos procedem ao inventário metuculoso de todas as ruas, de todos os eixos de circulação possível; como se eles os repertoriava a conta do território, antes de celebrar seu centro, seu *omphalos*.

Assim, em Barjols, no Var, a procissão empresta todas as ruas da pequena cidade antes de restituir a efígie de Santo Marcel à igreja. À tarde nessa *Festa des Tripettes*, danças provençais são executadas pela massa ao centro do distrito, sobre a Praça da Rougère.

Em Saint-Junien, em Limousin, na ocasião das *Ostensions* (essas festas religiosas se desenrolam todos os sete anos), uma procissão acompanha as relíquias dos santos fundadores e protetores da cidade e visita os lugares onde eles viveram. Seu trajeto segue a alameda que contorna os antigos muros, como para descrever o território de Saint-Junien na sua totalidade. Perseguindo sua rota, o cortejo pára diante oito monumentos de folhagem levantados em pontos estratégicos da cidade. Os grupos trajados que o compõem evocam a vida dos santos, a história da igreja, mas, sobretudo, misturada nesta, a história da cidade. Em toda parte, as ruas e as casas ultrapassam as folhagens, as coroas, bandeiras, e flores de papel. Depois de ter percorrido essas artérias, o cortejo reganha a colegial. Lá, o prefeito entrega as chaves da cidade ao “capataz”, o representante do clero. A mensagem da unidade territorial em volta da igreja e dos santos, aquela do desaparecimento necessário das autoridades civis ante o poder religioso surgem de uma festa que reúne correntemente mais de 100 000 participantes! (Schweitz, 1988).

Essa lógica territorial da festa reúne também, por um curto momento, ao seio de uma localidade recomposta, lugares que a história e diversos eventos separaram de longa data. Nas comunas de Landes que limitam a margem direita do baixo vale do Adour, aos confins do País Basco e da Gascogne de Landes, as festas aldeãs cumprem esse papel de cimento territorial. Os territórios municipais separam, com efeito, territórios de inclinações calcárias (os “séqués”) e uma baixa esplanada de inundação, ocupada por pântanos drenados (os “barthes”). Duas sociedades diferentes ocupam cada um desses domínios: o de habitat agrupado, prometido à cerealicultura, o outro de habitat dispersado, de ocupação mais recente, consagrado às pastagens e à pecuária no conjunto mais pobre que o primeiro. Tudo separado

nesses dois espaços e seus habitantes, salvo na ocasião da festa, quando os cortejos de “bandas” aproximam esses dois compartimentos das comunas. Eles proclamam ao som de seus metais e do canto dos *festayres* a unidade reencontrada do território.

Em Roquebillière, no alto país *niçois*, a velha vila foi em parte abandonada após um deslizamento de terra que se produziu no começo do século XX. Um novo burgo foi edificado sobre a outra margem da *Vésubie*. Quando vem o tempo do carnaval, a cavalgada parte sempre da velha vila. “Pareceria que o cortejo assegura a ligação entre um ponto antigo da vila e um lugar mais recente (...). Assim, os elementos importantes do espaço construído teriam sido progressivamente integrados em um conjunto comum, reconhecido como tal” (Olivier, 1985). Belo exemplo de transferência simbólica da legitimidade territorial, de um lugar à outro da vila.

Na maioria das festas dos Pirineus, os rapazes transvestidos de ursos antes do começo das celebrações representam sempre as margens, verdadeiramente um mundo estrangeiro no território aldeão. São criaturas selvagens que correm os assistidos e procuram (diz-se, deixe-se entender) abusar das garotas. O exterior do território, suas fronteiras pertencem então ao mundo da animalidade e da desordem. É um espaço igualmente freqüentado pelas almas dos mortos em procura de apaziguamento eterno. O dia da festa, ao contrário, os jovens fantasiados anteriormente de ursos desfilam nas ruas. Barbeados, retomando forma humana, as máscaras se civilizam com o contato desse espaço organizado e controlado, desse território. A máscara “tira sua cabeça ursina e se torna um belo jovem que entra na dança com a garota que ele escolheu” (Fabre, 1997).

Carnaval tradicional ou “carnaval vermelho”, como aquele que organiza a municipalidade comunista de Halluin, no Norte, em 1924 (Hastings 1986), essas exhibições aumentam uma “lógica urbana (ou rural, de fora, em outros casos) para definir imediatamente os limites”. O carnaval é então, em parte, uma festa geográfica, nós teremos longamente a ocasião de retornar em muitos capítulos desse livro.

Em Halluin, “o itinerário retilíneo que perfura a comuna se dissocia das outras manifestações festivas de Halluin, ordinário em forma de anéis”. É um traço resolutamente provocador, por sua clareza e por sua brutalidade. Nada a ver com o movimento envolvendo rogações cujas sinuosidades tranqüilizam e conjuram a má sorte. O carnaval realiza uma

função “profilática”. “Vermelho” ele se porta como um desafio. Sua cavalgada assola a igreja, desfila todo certo nas ruas ditas burguesas. Ela pára ante as trepadeiras fechadas e as sacadas desertas de belas moradias, em uma paródia de caminho da cruz. Para Michel Hastings, “por sua seção transversal que une dois territórios trabalhadores, o corte do itinerário realiza simbolicamente a invasão profana dos bairros ricos que se encontram no meio”, como tomados em refém, recrutados de força no processo festivo.

Esses exemplos testemunham, na festa, notadamente nos seus desfiles, suas cavalgadas e suas paradas que atribui itinerários proximalmente fixos, uma apropriação simbólica do espaço por uma coletividade. Essa apropriação produz *ipso facto* do território.

As festas consensuais, patronais, votivas ou comemorativas dão ênfase sobre a família e sobre uma sociedade local privada de toda distinção aparente de classes. São essas festas que traduzem em geral a apropriação coletiva maior; essas que definem com mais força uma coletividade territorial ou territorializada.

As festas com organização mais estreita, estritamente religiosa ou carnavalesca, promovidas por um poder político contestado ou mediocremente legitimado, se desenvolvem, *a contrario*, sobre os espaços mais estreitos. Elas fundam territórios mais reduzidos que os primeiros, mais imprimidos de clivagens sociais, minados por conflitos de grupos ou de classes. Elas enfatizam bem a localidade, mas elas iluminam um território fendido, contestado ou disputado.

No carnaval a festa evoca, antes de tudo, “o tempo de um poder inverso, aquele que o povo se apropria, durante alguns dias, sobre esses que o dominam habitualmente” (Lombard, 1983). O território se apropria durante alguns dias sobre os que o dominam habitualmente” (Lombard, 1983). O território o faz reviver e não exibe a grande extensão que o caracteriza durante festas mais tranqüilas e mais consensuais. O território incontestável que descreve o carnaval ou a festa partidária se estende à distância do resto da cidade ou da vila. Ele ganha as periferias, esses espaços de economias comuns que se alojam habitualmente na paz e na calma. Nas circunstâncias exatas, a apreensão que gera essas festas explosivas ou (para menos) agitadas tende à solidificar os lugares. Elas encarceram os lugares mais estreitamente que não fazem do lugar outro tipo de festas menos violentas ou menos contestatórias.

Para dizer a verdade, a festa dispõe de múltiplos meios para territorializar os espaços sociais da localidade. Ela os usa de maneira mais ou menos discreta. Esses processos de unificação territorial consistem, às vezes, em inverter a ordem das posições e das topografias no espaço social.

Os carnavais, as festas (patronais ou não) que animam as vilas, essas que renascem em nossos dias, em um grande número de bairros urbanos, usam de boa vontade, o primeiro método. Elas apagam os limites entre o espaço público e os espaços privados a fim de melhor afirmar a totalidade social, a fim de extrair-lo de suas células familiares extremamente fechadas e proclamar um território coletivo desprovido de separações privativas. As refeições feitas em comum no dia da festa sobre a praça do burgo ou em um celeiro, as mesas arrumadas nas ruas do bairro procedem dessa intenção inconsciente.

No alto país *niçois*, em Roquebillière, por ocasião do carnaval, certos grupos de jovens transvestidos entram nas casas com toda liberdade, como na casa deles. Eles mendigam junto das donas-de-casa os ingredientes necessários para a preparação dos bolinhos. Eles se comportam nessa ocasião “como se a vila e o tempo da festa fossem um só e mesmo corpo, ocupando um só e mesmo espaço.” (Olivier, 1985): bela definição territorial!

No segundo caso de figura, a festa não se contenta em inverter os papéis, os status sociais e os gêneros, para melhor formular o reequilíbrio, a agitação e a mistura simbólicas que ela tenta operar no seio da comunidade local. Ela transtorna também, certas vezes, o cronograma hierárquico dos lugares. Os bairros pobres paramentam-se de uma nova distinção festiva. Um lugar sem importância, mas significante para as categorias sociais dominadas, será promovido à categoria de símbolo identitário do território. A topografia, seus altos lugares, às vezes seus espaços escondidos, profundos e labirínticos, são evidenciados pela festa. Eles se tornam quadro ou cena do espetáculo, indiferentemente de sua função social, ou antes, com tanto mais de força e de convicção que eles refletem uma realidade popular, essa dos prazeres simples e das paixões expressivas, demonstrativas.

Com seu itinerário sempre relativamente seletivo, a festa carnavalesca ou política realiza uma integração mais social que espacial dos grupos que compõem a localidade. Ela é para tanto menos produtora de território? A resposta à essa interrogação pode ser apenas nuançada. Primeiramente porque carnaval preenche um papel de sinédoque para conta do

espaço social integral da sociedade que o acolha. Sua simples evocação reenvia, com efeito, à globalidade do território que produz e o subtende. Assim, o *Carnaval de Dunkerque* dá sentido ao território de uma cidade portuária que se representa, imediatamente que se pronunciou sem nome, em uma visão espontânea. Em seguida, porque mesmo se os cortejos, as máscaras ou os foliões não passam por todo lugar, eles se arranjam, na maioria do tempo, para incluir no seu ar de celebração os altos lugares emblemáticos da localidade. Esses últimos conferem à festa uma dimensão de primeira instância territorial.

Se tomamos o exemplo dos carnavais do Norte da França, a dimensão da vila intervém, de fato, muito mais que a natureza da festa para explicar sua relativamente grande cobertura pelas manifestações festivas. “Quando o espaço é reduzido como em Trélon, o percurso esquadilha o conjunto dos bairros e o cortejo cuida de não ignorar nenhum dos lugares históricos ou institucionais do burgo. Por outro lado, quando se tem negócio em uma grande cidade, como em Dunkerque, o itinerário é mais seletivo” (Lombard, 1983).

Qual seja a festa, a categoria social dos habitantes intervém também de maneira decisiva na experiência territorial que eles retiram dela. Na Normandia, para todos os residentes das vilas as representações territoriais da festa só integram o centro de aglomeração habitado. No que concernem os trabalhadores, para os quais a comuna forma antes de tudo a área residencial, os desfiles, as manifestações que eles organizam se inscrevem escrupulosamente em seus limites. Para os agricultores mais ricos, as fronteiras da festa, como aquelas do espaço vivido e, mais e mais, aquelas do espaço de trabalho, não se confundem com limites comunais demasiadamente estreitos.

Em suma, calma ou mais agitada, consensual ou contestatória, a festa participa sempre da unificação dos lugares e dos espaços que compõem seu território. Em termos de representações ela não sobrepõe sistematicamente aquele ao espaço administrativo, comunal ou intercomunal que carrega seu nome. Contestatória, ela tende a desenhar um território vivido de dimensão mais reduzida que os territórios administrativos que servem de referência geográfica à ele. Consensual, familiar e calma, ela tende, ao contrário, à abrir o território vivido, sobretudo para os mais ricos e mais móveis além de seus limites oficiais.

A dialética festiva do todo e das partes, ou a linguagem política da unidade do território

A festa, tanto na sua preparação como durante seu desenvolvimento, mobiliza frequentemente grupos de indivíduos que se definem pelos lugares e pelos territórios que eles habitam ou que eles representam. Esses grupos, através da festa, consolidam ou, às vezes, criam territórios mais vastos que os lugares (a rua, o bairro, a comuna...) que acolhem a manifestação. Quando eles começam a forjar entidades territoriais de escala superior (a cidade, a aglomeração, o “país”...), a festa lá se desenvolve frequentemente segundo um cronograma particular. Esse exprime uma espécie de dialética das partes (os lugares) e do todo (o território) resultante à sua função.

Os bairros, as comunas ou os “países” entram então em uma lógica coletiva de concepção e de realização da festa. Cada um traz sua contribuição exibindo sua própria identidade e de seus membros, a qual se fortalece nessa ocasião.

A festa se torna o espetáculo dos grupos de base, com seus carros, suas cavalgadas, seus desfiles e seus cortejos. Cada um dos bairros ou cada uma das comunas descreve nessa ocasião seu próprio território. Os grupos identitários de protagonistas ganham em seguida o centro de um território comum que o acesso coletivo contribui para designar e fundar. Nesse epicentro de uma territorialidade cuja demonstração reclama esforço e convicção de todos, a forma simbólica de cada parte, de cada componente, se funda no todo da festa. Todos celebram desde durante uma cerimônia única e esplendorosa, um tempo forte cuja lembrança marcará os espíritos e as memórias. Esse evento pode se tornar, ao fio de suas repetições periódicas, objeto patrimonial e lugar de memória. Ele acaba por se impor tanto como símbolo de uma totalidade territorial (jogo social, política ou econômica) que convém sem cessar manifestar a unidade e identidade para que ela exista e perdure.

De fato, o território demasiadamente abstrato que se afasta de uma alta frequência de práticas coletivas, produto puramente ideológico ou político, jamais vai de si mesmo. Para que sua ideologia, para que sua representação social faça raiz, deve-se continuamente manipular e expor os símbolos. As retóricas festivas participam dessa tradição ostentatória, criadora e reprodutora de figuras e de laços territoriais.

Os exemplos não faltam que ilustrem o tema da fusão pela festa das partes e de um todo territorial superior que os engloba. O capítulo desse livro consagrado às *Festas de Caen* é muito eloquente sobre esse ponto. Ele descreve de fato uma manifestação suficientemente

difundida cujos alguns exemplos merecem menção, seria apenas para mostrar a regularidade e a frequência do modelo, além da variedade das áreas geoculturais onde ela acontece (figura 1).

Em Dommartin e em Remiremont em Lorraine, a festa dos *Kyriaulés*³, organizada todos os anos na segunda de Pentecostes, reúne os cortejos de oito paróquias diferentes. Eles convergem todos em direção à um mesmo centro, aquele da igreja abacial de Remiremont onde acontece, nessa ocasião, uma celebração comum. A fim de distinguir os cortejos uns dos outros, os participantes trazem e vibram os ramos de diferentes espécies de árvores, de arbustos ou de plantas: genebra para Dommartin, o lírio do vale para São Amé, a sarça para São Nabord, a cerejeira para Santa Étienne, o sabugueiro para Vagney, o carvalho para Rupt, o pinheiro para Ramonchamp, o salgueiro para Saulxures. Encabeçando cada cortejo é levada também uma bandeira que a identifica em seu pináculo. Quatro outras paróquias, distinguidas segundo o mesmo princípio, não enviam uma delegação todos os três anos.

Cada grupo de representantes de uma comunidade, precedido de sua bandeira, percorre as ruas principais da cidade para se entregar à igreja. Ele empreende então a volta do coro e do altar, um pouco como se ele desejasse se impregnar de seu símbolo. O território, evocado e, de uma certa maneira, recriado pela renascença dessa festa à origens muito anciãs, é aquele que controlava outrora a grande abadia de Remiremont. No passado, essa cerimônia era a ocasião de oferendas às “nobres Damas do capítulo”. Nesse objetivo, as comunidades submissas se rendiam em procissão à abacial. Ao lado do desfile e da missa, a festa era acompanhada também de numerosas manifestações, com vezes alegres e cordiais. Nessa ocasião se efetuavam ritos de troca (essencialmente sob forma de distribuições e de libações de vinho) entre as freiras e o povo das vilas, mas também entre os burgueses e os nobres.

Se a dimensão econômica intervinha assim seguramente na festa é porque o território, sem suas origens, repousa sempre sobre a necessidade vital para os homens de se reunir, de se reagrupar para produzir, compartilhar e sobreviver. Essa organização coletiva necessária, esse modo de produção para retomar a terminologia marxista, cobriu as formas sócio-culturais variáveis ao curso do tempo e em função dos lugares.

³ Nota de rodapé: “Kyriolés”, diminutivo de Kyrié, e também o nome dos cantos, espécie de ladainha que cantam as diferentes paróquias durante as procissões.)

Na época feudal, mais tarde nos tempos modernos, a vassalagem, os trabalhos pesados e as realezas em caráter, absolvidas pelas comunidades de camponeses em benefício de seus senhores laicos ou eclesiásticos, formavam a base econômica das relações sociais do Ocidente Medieval. As cerimônias que acompanhavam algumas dessas oferendas obrigatórias cobriam, em Remiremont como fora, um caráter simbólico e festivo. Esse reenforçava a legitimidade daquelas, enfatizando a troca entre os grupos sociais. Dessa maneira, essas cerimônias entranhadas de valores e de ritos sagrados apagavam a impressão embaraçosa de um dom em sentido único (sem contra-dom), consentido à seus mestres por camponeses ou por burgueses laboriosos.

A constituição dessas comunidades camponesas e burguesas à escala de um território transbordando aquele de cada paróquia, estruturado na ocorrência em volta da abadia de Remiremont, traduzia uma intenção política que a festa visualizaria. As cerimônias dos *Kyriaulés* contribuíam grandemente nesse sentimento de identidade coletiva selada na mudança da abadia. Em consequência, essa festa fez muito para uma unidade territorial que confortava o poder da abadia sobre os homens; Os *Kyriaulés* mostravam também o interesse concreto de uma cooperação das paróquias na área razoável e raciocinada de sua extensão geográfica comum. Para que um sistema sócio-econômico eficaz se concretize, para que um mínimo de solidariedade o afete, seria devido que ele se espacialize à escala geográfica ótima, ultrapassando as fronteiras de uma localidade demastadamente limitada onde a troca se anemia?

A saber, e em contrapartida, as oferendas feitas ao poder abacial, as cerimônias de distribuição de vinho constituíam o contra-dom. Elas simbolizam a função social indispensável da troca, a seguridade, a prosperidade, a justiça e o bem ser que ele procura. Apreende-se melhor, à luz desse exemplo de qual maneira a festa se inscreve de todo tempo na lógica de construção territorial. Os objetivos desta, mais ou menos escondidos, permanecem na exploração econômica, dominação política, hegemonia ideológica exercidas sobre os homens comuns pelas elites... Marx, sobre esse ponto, não estava errado!

Na célebre *Festa Du Palio de Siena*, na Itália central (Toscana), encontramos uma dialética territorial (essa das partes e do todo) similar. Ela é marcada pela mesma demonstração de identidade, tanto social como territorial, manifestada por dezessete bairros

urbanos, distintos, mas englobados na mesma cidade. Em Siena a construção do território urbano empresta as modalidades da abordagem dialética, com isto perto que a ordem dos símbolos se encontra invertida. É a unidade da cidade que atinge primeiramente. A personalidade e a identidade dos bairros, sua competição e seu afrontamento só intervêm em seguida, em um segundo tempo. Eles se apagam na sua vez, após a corrida e a retomada *du palio* (bandeira simbolizando a cidade), ante a unidade reencontrada da cidade.

A *festa du palio* começa, de fato, pela consagração do território da cidade em sua totalidade. Sua inauguração cobre a forma de um desfile cujos costumes firmam a intenção histórica, a ancoragem do território percorrido pelos cortejos em uma longa duração portadora de legitimidade identitária. Todos os bairros, distintos nos enfeites de seus representantes, singularizados por seus estandartes e seus emblemas, mas reunidos na manifestação, desfilam para uma suntuosa representação de unidade e de identidade urbanas. Eles comemoram assim (símbolo suplementar de identidade e de singularidade em relação aos territórios circunvizinhos) a antiga República de Siena antes de sua integração ao ducado de Toscana (século XVI).

Em um segundo tempo, cada um dos dezessete bairros ou “contrade”⁴, representado por uma associação, prepara seu campeão e colabora para a organização da dura jornada a vir: essa da confrontação dos cavaleiros, sendo a corrida *du palio* propriamente dita. Ao curso dessa, cada bairro (dez de fato, tirados na sorte dos dezessete), defendido por um corcel⁵, se esforça para chegar na frente de todas as maneiras, e compreendidas essas de uma violência codificada. O vitorioso recebe esse símbolo de identidade territorial de Sienna: o *palio*. A organização da competição sobre a praça do “Campo”, coração simbólico e político da cidade, soma ao efeito unitário desse rito repetido depois de muitos séculos.

Estima-se que em média de 15 a 20000 pessoas, estando entre um quarto e um terço da população urbana total, participam dessas diferentes tarefas. Ao curso dessa fase preparatória que dura vários meses, a aparente contradição entre originalidade (cada um se ocupa de seu campeão) e fusão dos bairros (preparação coletiva da festa) se liga e se manifesta plenamente. A menor conversa com os Sienneses⁶ revela que todos conhecem perfeitamente os bairros da

⁴ N.T. Distritos de Sienna

⁵ N.T. Corredor

⁶ N.T. Moradores de Sienna

cidade; seus emblemas figuram, aliás, nas esquinas das principais ruas. Cada Siennois (ou quase) experimenta desde sua mais jovem idade um sentimento de afeição por seu bairro de origem. Tanto que ele execra os outros “contrade”, catalogados sem nuance verbal de “bairros inimigos”.

Já, Commynes⁷ não via nessa exaltação da diferença e na aversão, na luta entre territórios de uma mesma cidade, uma maneira de salvaguardar sua identidade após o doloroso reatamento à Toscana? Isso ao preço do conto apresentado e coletivamente interpretado das lutas de facções específicas na cidade, provas de alguma espécie de sua identidade. Qual que seja a oposição do conjunto géo-semântico “*Palio*-centro único e histórico comum da cidade” e do elemento simétrico “contrade – dezessete bairros antagonistas no tempo da festa”, constitui um dos principais motores da vida comunitária de Siena. Essa situação persiste sem descontinuidade depois de mais de quatro séculos.

A unidade e identidade do território siennois resultam bem de sua capacidade social e política, amplamente simbólica (papel essencial da festa nesse título), em gerar o conflito latente que mina as relações entre suas partes constitutivas: os bairros. Ela emerge também dessa capacidade que a festa tem de expor a singularidade ativa de um território, sua diferença com esses que a visitam. Tinha-se tendência de pensar que essas lutas (largamente artificiais e pré fabricadas) entre bairros apenas constituíam um pretexto. Elas funcionam como maneira de uma prevenção, de uma segurança contra todos os riscos de fratura e de desagregação que ameaçam em permanente toda sociedade territorializada.

Nesse jogo, os bairros epigrafados pela festa exprimem, sobretudo, uma metáfora, das dissensões potenciais, suscetíveis de surgir em permanência entre os grupos, classes e as facções. Sabe-se bem que todos esses componentes de um território têm interesses objetivamente contraditórios. Eles formam, no entanto, assembleia, por sua reunião, a localidade. Nessas condições, a festa tem o imenso mérito de dissimular os reais riscos de mobilizar a agressividade e os rancores cuja expressão violenta colocaria em perigo a cidade. Ela cria uma diversão. Ao mesmo tempo, ela desloca os antagonismos das classes e dos grupos sociais em direção aos bairros, depois em direção à uma espacialidade. Essa translação realizada, a regulação se opera pelo espetáculo da unidade. Ela prossegue na exposição das

⁷ N.T. Philippe de Commynes. Político francês do Séc. XVI

diferenças. Ela chega á sua pausa durante o regulamento lúdico do conflito imaginário, criado em todas suas peças pela festa, símbolo de todos os conflitos bem reais e escondidos. A autorização do recurso de uma violência mensurada se carrega, durante a conquista do *pallio* por um cavaleiro, não convém dulcificar demais essa resolução simbólica dos conflitos no seio da cidade. Ela confere à luta um mínimo de credibilidade. Assim, apresentando as tensões (reais ou potenciais) da cidade, fazendo-as justiça, a festa representa um papel preventivo.

Uma vez mais, o espaço territorializado intervém em matéria de mediação social. Ele favorece a purgação das paixões e das abominações coletivas. A territorialização apresentada e utilizada pela festa consolida, de sorte, o espírito local.

Esse modelo festivo, talvez inventado por Siena, que encontramos de *Caen* (ver o capítulo IV redigido por Pascal Buléon) até Lorraine, existe tanto como em outros endereços. Após 1979, por exemplo, as *Festas da rosière de Nanterre* não funcionam sobre uma base parecida? Já que elas concedem doravante um lugar de escolha para as manifestações organizadas por seis comitês de bairro.

Em Tarate, velha cidade têxtil, a *Festa dos Mousselines* remonta à 1893. Ela divide o território em oito bairros para melhor os reunir na sua preparação. Durante a festa, eles se confundem sob os cabos esticados, cobertos de véus de musselina que envolvem a cidade em um grande casulo. Em Suresnes, após a Segunda Guerra Mundial, a pequena comuna de periferia se torna uma cidade de 40 000 habitantes espalhada em bairros. O comitê da festa multiplicou as celebrações localizadas no centro da cidade e no coração das periferias mais residenciais: *Festas de vendanges, da rosière, do Senna, da música, da infância, do 14 de julho*, etc. O objetivo visa nada menos que criar uma atmosfera provincial suscetível de fundar uma personalidade urbana e de escapar do estatuto ao mesmo tempo uropígio e impessoal, fator do mal-ser social dessa cidade-residência.

A construção dialética⁸ dessa categoria de festividades se revela, parece particularmente eficaz em matéria de controle político e de regulação social, no seio do universo da localidade. É de menos o que parece demonstrar alguns exemplos de manifestações desse

⁸ Nota de rodapé: exposição-confrontação depois fusão das partes para formar um todo ao mesmo tempo social, político e territorial.

tipo, sobretudo quando elas são organizadas em réplica às festas mais partidárias, visando, seja pousar a influência de uma facção sobre o território, seja contestar o poder no lugar... Quando não se trata dessas duas intenções confundidas!

Foi assim as *Félibrées da Santa Estela*, organizadas em várias remontagens (particularmente em 1965 e em 1985) pela Félibrige e a municipalidade de esquerda de Saint-Junien em Limousin. Essas *Félibrées* foram concebidas pelos eleitos na intenção declarada de reagir às famosas e muito populares *Ostentatios* (descritas mais acima). O caráter religioso desses últimos e a hostilidade ao poder de esquerda, eleito na cidade que elas manifestavam, convidaram o conselho municipal a replicar utilizando, por sua vez, a ferramenta simbólica da festa.

As *Félibrées* repousam sobre o princípio de uma divisão da cidade em sete bairros, cada um representando uma das sete “Manutenções” ou “Províncias” (occitanas) do Félibrige. De fato, não se deve enganar, a municipalidade encontrou no pretexto dessa tradição o modo de fabricar (artificialmente) uma divisão, uma diferenciação simbólicas de territórios distintos, orientáveis no seio da cidade. Isso, mais certamente que a manifestação, consiste na deambulação, depois na convergência dos cortejos de seis bairros ditos periféricos em direção ao centro da cidade. Esse forma, então, o sétimo bairro. Assim, a municipalidade de esquerda afirma e demonstra sua vontade de unificar a cidade em seu território, todas as categorias sociais confundidas. Ela afixa sua intenção de fundi-la simbolicamente, à favor de uma figura retórica de sinédoque, essa da Occitana, do Sul. Isto é, imagens geográficas cuja amplitude e a força visam “exceder sobre seu terreno a festa religiosa” (Lautman, 1988). A Occitana e a laicidade são assim manejadas em frente à Igreja e suas *Ostentations* para fazê-las barragem.

Além disso, a *Félibrée da Santa Estela* mostra seu caráter verdadeiramente reunidor. Ela dá esse caráter à sua natureza de celebração laica. As geográficas comparadas das *Ostentations* e da *Santa Estela* revelam esse problema da festa laica de se medir sua concorrente religiosa, de igualá-la e mesmo de sobressaí-la sobre o terreno da legitimidade territorial. Ela se sente menos igual às *Ostentatios* na sua tomada de posse simbólica da cidade. Seus cortejos fazem-na a volta e circulam em suas principais artérias. Elas emprestam o mesmo percurso, mas invertido: da periferia em direção ao centro. As capelas disseminadas na cidade e, justificando as paradas da procissão religiosa, são substituídas pelos monumentos

das “Manutenções”. Esses últimos representam ao mesmo tempo, com uma ambigüidade deliberada, as diversas províncias occitanas e os bairros que defendem suas cores. Mas a *Santa Estela* não se contenta em igualar as *Ostentations* sobre seu terreno privilegiado da unificação do território. Ela mostra que a municipalidade de esquerda é, ao mesmo tempo, capaz de tolerar e mesmo de honrar as diferenças, materializadas pelos bairros, depois de ultrapassá-los no interesse público da localidade.

Conclusão: modelos de construção simbólica dos territórios pela festa

Alguns exemplos que evocamos nessas páginas nos permitiram mostrar que a festa participa plenamente do processo intensamente complexo de construção simbólica dos territórios da localidade. A figura 1 lembra algumas das modalidades dessa elaboração. Ela constrói uma tipologia retomando os exemplos que havíamos apresentado nas páginas desse capítulo. Entretanto, construções simbólicas e construções políticas vão frequentemente juntas. Porque o território se identifica sempre, mais ou menos, com uma ferramenta do poder que se impõe sobre os homens, a festa, na sua territorialidade mesmo, constitui um jogo político central.

Constatamos que muito frequentemente a festa revela, com a ajuda de códigos, para melhor ultrapassar e resolver um conflito sócio-espacial latente ou virulento. Em Strasbourg, o *Carnaval dos Voyous* nasce do conflito larvado que opunha os faubourgs, trabalhadores sub-equipados, e que falam dialetos, o centro da cidade dotado do comércio, “bom gosto” e cultura elitista. Conflito que esgueirou progressivamente em direção a um antagonismo entre as exigências da produção industrial e essas da qualidade da vida. Que após deu lugar a uma confrontação dos jovens proletários (todas origens confundidas) com o resto da população (Cerf, 1982).

Nessas condições, o percurso dos cortejos festivos constitui um jogo político de primeira ordem. A escolha das ruas emprestadas se carrega de significação. A festa popular deve passar nos bairros burgueses? Ela deve se alojar nas ruas trabalhadoras? A resposta trazida à essa questão não é desprovida de abordagem política.

Mais amplamente ainda, a festa contribui para forjar com eficácia a identidade e a unidade territoriais dos espaços sociais onde ela se desenvolve. Porque ela confere a esses

(indivíduos, associações ou grupos) que a organizam a mestria da produção da imagem simbólica da localidade (rural ou urbana), ela constitui um novo jogo político, diferente do precedente. Desde o começo e durante, quase não é surpreendente que os poderes da ocasião se esforcem para recuperar as festas. Que eles tentam reagrupá-las em seu campo e de impor sobre elas suas próprias regras, em particular essas do respeito à ordem que eles representam. Assim, na Suíça, por exemplo, “a exigência de um carnaval limpo e que evite os excessos requer o apoio de uma organização hierarquizada” (Röllin, 1987) de caráter político. Essa organização, representativa das forças políticas dominantes, transfere sobre a estrutura do carnaval modelos sociais conformistas. A participação das sociedades carnavalescas, sua tomada de controle, se inscrevem nas estratégias do poder local. Esse visa tomar uma ferramenta mágica, capaz de neutralizar as tensões coletivas acumuladas nos domínios muito variados da sexualidade, das ligações sócio-econômicas, do governo da cidade, das relações inter individuais geradas pelos pertencimentos de classes ou de grupos... Além disso, tantos riscos suscetíveis de ameaçar e de arruinar a ordem social da localidade.

Nos dois capítulos que seguem, é a capacidade, tanto política como simbólica, de unificar e identificar (aos seus próprios olhos como aos dos outros) a localidade pela festa que será exposta. No caso de Malmédy, a agregação dos grupos territoriais resulta em uma marcha festiva fundada sobre a unidade indivisível da cidade. Em contrapartida, no exemplo de Caen, é a singularização dos bairros que conduz progressivamente ao reconhecimento coletivo e fusional de uma entidade de nível superior: essa, da cidade, da aglomeração urbana intercultural nos conteúdos sociais tão variados.

