

UTOPIA, EROTISMO E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL: DO
FESTIVAL *BURNING MAN* A UMA PRAÇA BRASILIENSE.

Marcelo Augusto de Almeida Teixeira

Arquiteto e Mestre pela FAU-UnB, doutorando em Sociologia pela UnB e Professor do
Centro Universitário UDF
marcelo.almeida@udf.edu.br

Lucas Brasil Pereira

Sociólogo SOL-UnB e mestrando em Arquitetura e Urbanismo pela FAU-UnB
lucasbrasilp@gmail.com

No Dia do Trabalhador de 2014, um espaço público entre dois blocos comerciais no Plano Piloto de Brasília foi “oficialmente batizado” pelos seus frequentadores como “Praça dos Prazeres”. O objetivo era “*celebrar e legitimar este espaço como importante ponto de encontro e fomento cultural*” – como escrito na página do evento no *Facebook*¹ –, além de protestar contra ações governamentais e de vizinhos contra um tradicional bar estabelecido ao lado dessa praça há sete anos: o Balaio Café, que se tornou um ponto de encontro de feministas, LGBTs, artistas e estudantes. Funcionando não só como bar, mas também como local de debates, exhibições de filmes, saraus poéticos, shows, oficinas e militância política, tornando-se referência dentro do Plano Piloto de Brasília enquanto local de público eclético, liberdade sexual e mobilização política. Entretanto, o estabelecimento do bar no imaginário político-sexual de Brasília também se deu em meio a conflitos com a vizinhança e com órgãos governamentais.

“*Lesbofobia, racismo, machismo, homofobia, violências contra a mulher e abuso de poder neste território não se criam!*”, dizia uma faixa estendida na Praça dos Prazeres durante

¹<https://www.facebook.com/events/236212763254055/>

o Carnaval de 2014. Essa mesma faixa apareceria durante o batizado da Praça, próxima da *disc-jockey* que discursou:

“Estamos aqui hoje, dia 01 de maio de 2014, batizando esse espaço como Praça dos Prazeres. Uma praça que pertence a todos: lésbicas, mulheres e homens heterossexuais, negros, transexuais, bissexuais, mestiços, caboclos, ricos e pobres. Enfim, a todos os brasilienses que querem uma cidade viva, com espaços públicos cheios de cultura, música, gente. Essa praça é de vocês! Estamos vivendo um momento estranho em Brasília: sob argumentos racistas, homofóbicos e sexistas, alguns querem espaços públicos vazios e uma cidade silenciada socialmente. Acreditamos que a cidade viva é uma cidade cheia de música, de diversidade, de liberdade de escolha, de expressão artística, cultura, política e sexual. É uma cidade com espaços públicos populares, democráticos, vivos, abertos a todos. É por isso que estamos aqui, batizando esta praça como Praça dos Prazeres (...). Essa praça é minha, é sua, é nossa. Convidamos a todos a defenderem esta praça como território de alegrias, prazeres, culturas e livre de racismo, de lesbofobia, de machismo e de todas as fobias que afastam as pessoas umas das outras. Aproximem-se desta praça e dos espaços públicos. Defendam-a daqueles que querem uma cidade morta, cidade vazia de gente, de música e de prazeres. Viva Dionísio! Viva a Praça dos Prazeres!²”

²<https://www.youtube.com/watch?v=bqOC0ZqxbGU>



Cartaz disposto diante do Balaio Café, adjacente à Praça dos Prazeres.

Fonte: acervo pessoal, 2014.

Pelo discurso e pelo histórico de atividades que ocorreram nesta praça (por exemplo, feiras feministas, oficinas de formação política, oficinas de Teoria Queer, encontros de militantes midialivristas, cineclubistas, LGBTs, entre outros) podemos perceber que se tornou um lugar de militância política, de formação subjetiva e identitária de seus frequentadores, tendo como um dos fios condutores a sexualidade. Difícil negar que o corpo torna-se central nas operações subjetivas, espaciais e utópicas desempenhadas no lugar.



Exemplos de cartazes de oficinas, reuniões e eventos de caráter político que ocorreram no Balaio Café.

Fonte: acervo pessoal. Da esquerda para a direita: 2010, 2011, 2013, 2011.

Em uma cidade onde siglas, ao lado da popular acusação da inexistência de praças e esquinas pululam, quais os possíveis sentidos do batizado espontâneo de um espaço como uma praça dos “Prazeres”? Ainda, se locais onde jovens se concentram seriam um dos

indícios da “dimensão erótica urbana”, como sugere o sociólogo Roland Barthes (1997), seria esta praça uma utopia *erótica*? Se Brasília foi acusada de ser uma utopia que falhou, como afirma o antropólogo James Holston em sua crítica à cidade, e se deve reimaginar a utopia como um *refazer*, no momento *presente*, dos espaços urbanos cujas capacidades estariam irrealizadas, seria essa praça uma utopia? Este artigo pretende discutir, a partir do caso da Praça dos Prazeres, de reformulações do conceito de utopia por sociólogos e teóricos *queers* e de erotismo, o papel da utopia e do erótico nos espaços públicos urbanos enquanto possibilidades de reinvenção desses espaços, de novas sociabilidades, de corpos e subjetividades, além de reimaginar, a partir do *aqui e agora*, uma cidade com diferentes sociabilidades, significados e ocupações num amanhã.



Esquerda e centro: eventos na Praça dos Prazeres/ Balaio Café. Direita: interdição do Balaio Café pela Polícia Civil na data de lançamento do livro do deputado Jean Wyllys.

Fontes: <http://balaiocafe.com.br/2013/03/>, <https://www.flickr.com/photos/alvarosasaki/8919232991/?rb=1>, http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2014/06/10/interna_cidadesdf,431960/cafe-e-interditado-na-asa-norte-por-poluicao-sonora.shtml. Todos acessados na data 06/12/2014.

Como chave de compreensão para a proposta deste trabalho, é fundamental compreender uma distinção terminológica-conceitual no que diz respeito aos conceitos de “espaço” e “lugar”. Acompanhando a reflexão do sociólogo Pierre Bourdieu, entende-se que “o *lugar*, *topos*, pode ser definido como o sítio em que um agente ou uma coisa se situam (...), como *localização*, ou, relativamente, relacionalmente, como *posição* (...)” (Bourdieu, 2013, p. 133). Se ainda assim desejar-se utilizar a palavra “espaço” para circunstâncias como aquela acima descrita, deve-se entender que trata-se de um “espaço físico”, uma localidade e não mais do que isso. Por outro lado, o “espaço” do qual aqui se trata é aquele socialmente elaborado numa tessitura complexa de relações, significados, símbolos, imaginários, práticas, etc. Logo, “espaço” é, para todos os fins, sempre um “espaço social”. A utopia que se desenvolve na prática no lugar configura, assim, um espaço – sempre social, ainda que também, obviamente, interacional.

De maneira similar, Henri Lefebvre discute três dimensões espaciais: o espaço concebido, o percebido e o vivido. O primeiro seria o espaço abstrato concebido pelos planejadores urbanos modernos, posto que se necessite dominar sistemas de signos, representações e fórmulas “científicas” para produzi-lo. Já os outros dois se aproximariam das práticas sociais coletivas e dos corpos, sendo o mais próximo deste o espaço vivido, ou “espaços de representação”, que estão associados ao cotidiano, aquele lado que não pode ser previsto pelas totalizações dos espaços concebidos por fórmulas matemáticas e estatísticas e que são experimentados pelos indivíduos em sua, como apontou Edward Soja, geografia mais próxima: o corpo (Soja, 2000). Ainda, o filósofo Otto Friedrich Bollnow (2009) sugere a existência de três espaços: o matemático, o vivido e o vivenciado. Para Bollnow, o espaço matemático é o objetivo, o medido, possível de ser reduzido a três dimensões, enquanto o vivenciado é o espaço dotado das “colorações subjetivas” de seu usuário, é a “experiência do espaço”. Já o vivido é o espaço em si mesmo, mas o que está conectado às experiências humanas, sendo pano de fundo para as subjetividades (Bollnow, 2009, p.17). Assim, Bourdieu, Lefebvre e Bollnow insinuam um posicionamento com o qual o presente artigo comunga: o espaço físico, o lugar, precisa de um usuário, um corpo, para deixar de ser uma marcação cartográfica, para ser tornar uma experiência vivida na pele, enfim, para se tornar um espaço social ou, simplesmente, o que entendemos como “espaço”.

Logo, entendemos que a Praça dos Prazeres foi transladada, no universo consensual de seus frequentadores e usuários, da simples definição de “praça”, um lugar, para um entendimento de espaço social evidentemente reconhecido, um espaço de caráter político, num reconhecimento de uma identidade de resistência e luta por reconhecimento diante de esforços normatizantes e homogeneizantes do território urbano da capital. Seu “batizado” foi um marco simbólico que expressa com clareza os valores que a ela foram atribuídos enquanto um espaço social, um espaço de práticas de subversão, de demarcação de um território. Nesse sentido, converge-se com o geógrafo Angelo Serpa:

“É no sistema de relações com o que lhe é externo, ou seja, com a alteridade, que a territorialidade pode ser definida. Ela está impregnada de laços de identidade, que tentam de alguma forma homogeneizar esse território, dotá-lo de uma área/superfície minimamente igualizante, seja por uma identidade territorial, seja por uma fronteira definidora de alteridade.”
(SERPA, 2007, p.20)

Há uma segunda chave conceitual importante: o conceito de utopia. Fornecer uma definição consensual de utopia é um desafio e, respeitosamente, não cabe a este trabalho criar esse ponto de clivagem. Porém, algumas questões e aspectos devem ser pautados e discutidos para que se possa analisar o caso proposto. A própria dupla origem grega da palavra já desafia definições restritas: “não-lugar” (*u-topos*) ou “lugar feliz” (*eu-topos*). Sendo uma topologia inexistente ou de felicidade, toda utopia começaria com “*a esperança que o mundo pode ser um lugar melhor, principalmente por causa da infelicidade da vida em um mundo que necessita sérios melhoramentos*” (Trahair, 1999, pg. X). A partir da publicação de “Utopia”, de Thomas Morus (1516), o conceito de utopia historicamente atou-se às descrições imaginárias de sociedades idealizadas não existentes, com prescrições acerca de relações sociais fantasiadas e das configurações espaciais desejáveis para emoldurar a idealização. Entretanto, as utopias não deveriam ser consideradas apenas como planos fantasiosos da literatura, mas também as tentativas práticas de alcançá-los. Exemplos não são raros, como as realizações de utópicos como Charles Fourier e Robert Owens no século XIX. Porém, como também afirma a filósofa Marilena Chauí (2008), há uma tendência de unir o conceito de utopia aos fracassos das revoluções socialistas, reforçando o caráter irreal das propostas utópicas, além de associar a utopia com totalitarismo e violência. Desta maneira, o consenso sobre o termo utopia problematiza-se e, com novas reconceituações postas pela contemporaneidade, permanece desafiador.

Entre essas reconceituações da utopia, estão as provenientes da Teoria Queer, de sociólogos e de pensadores que têm em comum o entendimento que a utopia pode ser uma *prática*, um ato no *aqui e agora*, de potencialidades emancipatórias futuras, não obrigatoriamente delimitadas espacialmente, além da emergência do corpo como ator principal (“*utopia corporificada*”). Nesse sentido, apontou Elizabeth Grosz (2001),

*“Não existem espaços utópicos em lugar nenhum, exceto na imaginação. Mas esta ausência não necessariamente tem que ser restritiva (...). É para nosso benefício que não podemos acessar estes espaços porque isto significa que devemos continuar lutando na realidade, nos espaços que ocupamos agora. Nós devemos lutar por resultados que não podemos prever e que certamente não podem estar garantidos.”*³(Grosz, 2001, p.20)

³ Tradução dos autores.

Para o teórico queer José Esteban Muñoz (2009), por exemplo, deve-se sonhar e desempenhar novas maneiras prazerosas de “estar no mundo” – e, em última análise, em um “novo” mundo –, implicando em uma “*política do aqui e agora*” que ao mesmo tempo em que se rejeita o “aqui e agora” da sociedade heteronormativa, se realiza atos no presente que performatizam potencialidades futuras de novas sociabilidades. A socióloga Angela Jones (2013) sugere que uma utopia “queer” é frequentemente realizada por comportamentos individuais na *prática*, ao conformarem-se espaços nos quais discursos heterossexistas hegemônicos cessariam em regular os corpos, deslocando configurações normativas de sexualidades e de gênero do presente. Para Jones, essas utopias não são necessariamente fixas no espaço, mas espaços efêmeros e transitórios de emancipação com potencialidades para além do “aqui e agora”, espaços nos quais atos cotidianos de resistência e forças afetivas necessárias para uma vida mais suportável pavimentariam o caminho em direção a um futuro melhor.

No cerne do conceito utopia está o desejo de ser de outra forma, individualmente ou coletivamente, objetivamente ou subjetivamente, aponta a socióloga Ruth Levitas, para quem se deve reconhecer o *desejo* como o fator comum que perpassa o conceito historicamente: utopia como a expressão de um desejo de viver de maneira considerada melhor, que abrange desde as tentativas institucionais utópicas às experiências subjetivas individuais. No nível subjetivo do indivíduo, o impulso utópico relaciona-se com a realidade em torno do sujeito: este aceita a realidade, mas faz um pacto com ela, permitindo a existência de momentos de uma nova realidade social e política na qual a ordem (de afetos, de corpos e sexual) atual é suspensa, aponta o teórico da psicanálise Joel Whitebook (1995). Desta forma, converge-se para um entendimento que desloca o sentido de utopia enquanto narrativas ficcionais para uma práxis, uma crítica performatizada – e corporificada – do aqui e agora em espaços que vão da psique, passando pelo corpo, ao globo.

Para nos aproximar da utopia, devemos ter um método que permita enxergá-la e investigá-la. Eis o que propõe, por exemplo, Ruth Levitas (2013) com sua “Reconstituição Imaginária da Sociedade” (RIS). Para Levitas, esse método deve englobar três aspectos: o arqueológico, o ontológico e o arquitetônico. O primeiro diz respeito às epistemologias por trás das utopias; o segundo, aos sujeitos, corpos e afetos interpelados, negados ou valorizados pelas utopias; o terceiro, os aspectos materiais, espaciais e institucionais da sociedade reconstituída. Assim, para Levitas, a utopia é feita no *presente*. De maneira similar, o historiador Russel Jacoby (2005) nomeia como “utopias iconoclastas” aquelas cujos atores

recusam-se a desenhar imagens precisas e contornos definidos do mundo desejado, restando assim apenas *praticar* o que se deseja. Para Jacoby, os utopistas iconoclastas não fornecem imagens definidas por que o próprio ato de definição é constantemente refeito no momento presente, sendo a utopia assim um processo infindo. Este infindável processo opõe-se à visão clássica utópica de uma “história congelada” (Grosz, 2001, p.139) em um futuro sem conflitos. Na verdade, cai por terra a teleologia típica que comumente se associa às elaborações e pensamentos utópicos. Pelo contrário: é um processo contínuo de questionar o sancionado, de produção de ideais, de questionamentos ininterruptos. Enfim, de continuidade histórica (Grosz, 2001, p.150). Assim, a utopia seria uma série justaposições temporais: é um futuro que ainda não chegou, mas que é praticado no presente como se fosse futuro, ainda que ao ser praticado no presente seus contornos futuros sejam constantemente atualizados. A utopia é, nesse sentido, absolutamente subversiva e conscientemente posta como um desafio e um conflito à organização hegemônica que rege o presente. Materializa-se no agir que se coloca em contencioso com o real-aceito no período. Conforme Jacoby, seria uma “atitude indecisa” entre duas zonas de tempo: a que habitamos agora e a que poderia existir no futuro.

Mesmo para as utopias, não existe teoria sem a prática, existindo, na atualidade, tentativas efetivas de se desempenhar uma utopia, delimitadas no espaço, ainda que efemeramente. Um exemplo atual marcante é o festival *Burning Man*, que pode ser considerado como uma “*comunidade utópica que ocorre em espaço real e tempo real*” (Bowditch, 2010, pg. 79), além de apresentar os aspectos metodológicos da Reconstrução Imaginária da Sociedade proposta por Ruth Levitas. Esse festival, que ocorre desde 1986 nos Estados Unidos, atualmente realiza-se no Deserto de Nevada, tendo como delimitação uma cidade efêmera chamada Black Rock City, seu suporte arquitetônico. O festival acontece durante sete dias e atrai cerca de 60 mil pessoas para formar uma comunidade guiada por dez princípios: inclusão radical, dádiva, decomoditização, autossuficiência radical, autoexpressão radical, esforço comunitário, responsabilidade cívica, não deixar rastros (*leave no trace*), participação e relações imediatas – o aspecto arqueológico. Como ator, o corpo, submetido às intempéries do deserto e como veículo de expressão radical de subjetividades, sendo encorajado a expressar sua sexualidade e a se unir afetivamente com outros corpos – o aspecto ontológico.



Fotos do festival *Burning Man*. Da esquerda para a direita:

Fonte: site oficial do festival: <http://burningman.org/>, acessado em 06/12/2014.

Como experiência urbana efêmera, mas com duração de quase 30 anos, o *Burning Man* chama atenção pelo que nossas cidades poderiam aprender com o evento⁴. Na verdade, é um conjunto de práticas que visam simular uma realidade diferente da hegemônica, sua organização e mecanismos. No referido festival há: banimento de automóveis, encorajamento à autossuficiência, a repensar o comércio, a incentivar as virtudes de seus moradores e a expressão artística. Não há ai, porém, inovação marcante. Ponderações e proposições para uma cidade utópica vêm de uma linhagem antiga, já presente em “*A cidade feliz*” de Patrizi da Cherso (1535) e em Charles Fourier, na qual a valorização do amor, da atração passional, do festivo e do corpo é central em suas utopias. Para Fourier, a ordem social deveria ser guiada pelas uniões apaixonadas: “*las passiones, digo, solo tienden a la concordia, a la unidad social de la que tan alejadas la hemos creído*” (Fourier, 1973, pg. 58). Assim, a cidade “possível”, que para a socióloga Fran Tonkiss é aquela que permite aos seus moradores construir suas vidas, vizinhanças e casas, proporciona liberdade e reforça a solidariedade, além de engendrar cotidianos intensificados, é, pode-se dizer, desempenhada no *Burning Man* como um prenúncio e efemeramente, no aqui e agora, da cidade utópica de amanhã.

É imprescindível também compreender como o erótico galga papel de relevância na construção da prática e, conseqüentemente, do espaço utópico. Para Roland Barthes (1997), por exemplo, haveria algo negligenciado nos estudos e pesquisas em planejamento urbano: a “*dimensão erótica*”, aquela na qual o desejo de “encontro com o outro” é motriz (Barthes, 1997, p. 171). Porém, Barthes alerta que a dimensão erótica não é literalmente associada ao prazer sexual, convergindo para a posição de Georges Bataille (1987), para quem o erótico não era apenas a “*atividade sexual simples*”, mas sim o desejo de “*substituir o isolamento do ser*” e de “*dissolução das formas de vida social regular*” (Bataille, 1987, pg. 15 e 18). De maneira similar, Max Weber (1915) considerava o erotismo como uma maneira de se evitar “*a banalidade da rotina cotidiana*” e de escapar das “*mãos esqueléticas da ordem racional*”. Ao

⁴http://content.time.com/time/video/player/0,32068,39616455001_1921966,00.html

lado do desejo de encontro com o outro e de escapar de um cotidiano racionalizado e ordenado, o erotismo dos espaços urbanos talvez não esteja apenas – e nem mesmo primeiramente – na fascinação com o outro, mas sim no estranhamento de si, aponta Fran Tonkiss (2005). Logo, o erótico não é associadossamente, nesta discussão, àquilo que é comumente o é: a sexualidade. A dimensão erótica que ensejamos conceituar diz respeito às sensações e impressões de estranheza e fascinação diante do outro, da não-familiaridade e o próprio estranhamento e reconhecimento de si que desperta nesse processo. Mais especificamente, é o desejo por essas sensações e experiências, é o anseio por realizá-las.

Por uma perspectiva psicanalítica, Eros, o deus do Amor, relaciona-se com o desejo de alteridade, com a pulsão de vida, com a criatividade, com o prazeroso e o sensual, não sendo sinônimo de sexo, mas inseparável da sexualidade⁵. Eros “*pretende juntar indivíduos isolados (...) numa grande unidade, a da humanidade*” (Freud, 2011, pg. 68). Além disso, Eros seria oposto a Logos, a razão, apontando para a importância das emoções em seus domínios. Desta forma, podemos entender o erótico como o desejo afetivo-emocional pelo Outro e pelo estranhamento de si, de suspensão do cotidiano ordenado e de imaginar-se, ainda que momentaneamente, *fora* das coerções sociais percebidas pelo sujeito que o isolam em relação a grupos maiores. Nos interstícios entre a Sociologia e a Psicanálise, Michel Maffesoli (1988; 1998; 2014) entende que a contemporaneidade demonstra cansaço com a racionalidade e o individualismo moderno, que cultuou um sujeito racional de identidades fixas agindo pragmaticamente no mundo. Esgotando-se este culto, desejamos o encontro sensual com o Outro e nos integrar a comunidades emocionais ligadas afetivamente a espaços físicos e a novas práticas sociais, nos tornando assim *homos eroticus*: aquele que vive em uma nova temporalidade, centrada na “*alegria de viver e de gozar do que se apresenta aqui e agora*”, dentro de uma “*erótica social*” (Maffesoli, 2014, p. 19). Mais do que elementos ameaçadores à sociedade, o erotismo e o orgiástico são, para Maffesoli, indispensáveis para a coesão social, sendo mais exuberantes nas rupturas festivas de grandes grupos sociais. Maffesoli afirma ainda que a sociologia falha por não reconhecer a importância dos afetos como fundamentos das relações sociais. O erotismo, assim, é o desejo pelo vínculo afetivo, pelo festivo, pela dissolução do Eu no Outro – que pode ser alguém ou uma multidão –, pelo orgiástico, por outros espaços do cotidiano, pelo utópico – ao aceitar a realidade desde que se possa subvertê-la momentaneamente.

⁵<http://www.rubedo.psc.br/dicjung/verbetes/eros.htm>

Se para Maffesoli a sociologia contemporânea falha por não reconhecer os afetos como o fundamento das sociedades, para o geógrafo Steve Pile (2010), a geografia falha também por não reconhecê-los na experimentação do espaço urbano. Para Pile, é impossível dissociar nossa experiência nos espaços da cidade com sentimentos como trauma, medo, excitação sexual, afeto. Assim, podemos vincular afetos individuais ao meio ambiente físico, conforme indicado pelo também geógrafo Yi-Fu Tuan (2012), para quem haveria laços afetivos construídos fenomenologicamente entre o indivíduo e o espaço físico, quando o espaço torna-se veículo de emoções ou percepções simbólicas. A este vínculo Tuan denomina “topofilia”: um conceito “*difuso (...) mas vivido e concreto como experiência pessoal*” (Tuan, 2012, p.19).

Ainda que seja objeto de profundos questionamentos dentro da geografia humana, a abordagem afetivo-emocional do espaço forneceria desafios à compreensão do espaço vivido e nas relações entre subjetividades e meio ambiente material (Pile, 2010), nos levando a considerar possíveis paisagens do medo e de discriminações – as “topofobias” geradas pelo medo e/ou trauma –, outras configuradas pelo receio ao outro como a “mixofobia” descrita pelo sociólogo Zygmunt Bauman (2009) ou também aquelas nascidas pela resistência frente às formas de opressão/discriminação (Keith ET Pile, 1997) e, ainda, as paisagens que são conformadas pelo erótico. Assim, os laços afetivos interpessoais e entre pessoas e espaços colocam o corpo como ator central de nossa experimentação do espaço urbano e na configuração deste. O espaço urbano configura o corpo e este o urbano, seja pelo desejo de um corpo por outro, seja pela aversão, medo, negação e pelo fato de que esses espaços são socialmente constituídos – sempre pela mediação dos corpos ou pela ausência deles. Como já indicou Richard Sennett, a cidade é, de forma muito significativa, um assentamento humano em que estranhos têm a chance de se encontrar (Sennett, 1992). Ainda, nossa relação com a realidade configura nosso impulso utópico, nossa individualização e isolamento nos leva a relacionarmos com desejo pelo grupal, pelo outro e pelo nosso próprio estranhamento para além do nosso cotidiano ordenado, sendo que o espaço urbano permeia estas relações, ao mesmo tempo em que é configurado por estas. Aqui, entendemos como indissociáveis da experiência da cidade nossos impulsos eróticos e utópicos e estes de nossa experimentação do espaço urbano, que sentimos em nossos próprios corpos. Local de encontro por essência, cidades se realizam em toda sua potencialidade inerente nos pontos onde as pessoas cruzam caminhos, interagem e vivenciam, com seus atos e percepções significantes, o espaço urbanizado. É marcante, mas não surpreendente, que os espaços públicos sejam elementos

centrais nesse processo, possibilitando os encontros inesperados e a apropriação da cidade. Há de se entender, então, que é menos racionalmente e mais afetivamente que, de fato, lidamos com o espaço e com a cidade.

No caso aqui proposto para discussão, porém, a dimensão da cidade fica enevoadada. A escala é a dimensão da praça, que no universo consensual é facilmente indicada como um espaço público por excelência. Brasília é acusada com frequência de não ter esquinas e praças, sendo que esta ausência forçaria seus habitantes à interiorização, ao isolamento e à negação da espontaneidade nos encontros cotidianos nas ruas (Holston, 1999). Entretanto, a Praça dos Prazeres parece ser uma exceção a esta acusação, sendo indissociável do bar que a precede historicamente, o Balaio Café, fundado em 2006 por duas irmãs com o objetivo de ser um “bar cultural”. Situa-se no Plano Piloto de Brasília, na primeira quadra comercial da parte norte da cidade, a Asa Norte, bairro de classe média-alta e um dos mais caros do Brasil⁶. Essa quadra comercial é designada pelas siglas de “comércio local norte” (CLN) e por sua numeração (201). Fica adjacente ao designado Setor de Autarquias Norte, área monofuncional recentemente urbanizada visando futuras instalações de edifícios comerciais de alto padrão. Em frente à CLN 201, fica a superquadra residencial 202, na qual existem edifícios destinados à moradia de deputados federais, militares e de suas famílias. O Balaio Café localiza-se no edifício denominado como “bloco B”, ao lado do “A”. Entre estes blocos, existe um espaço público com dimensões em torno de 12 metros de largura por 30 metros de comprimento, plano e pavimentado, com poucos jardins e alguns bancos. Esse espaço acabou por ser conhecido popularmente como “pracinha do Balaio” e em 2014 foi batizado como “Praça dos Prazeres⁷” em um evento público promovido pela “Associação Amigas e Amigos dos Prazeres”, num ato de caráter político e marcado pela luta por reconhecimento daquela área como localidade pública e disponível para apropriação, tendo-se em vista resistências por parte das autoridades e de moradores das quadras próximas⁸.

⁶<http://exame.abril.com.br/seu-dinheiro/noticias/os-bairros-mais-valorizados-em-5-capitais#3>

⁷<http://youtu.be/bqOC0ZqxbGU>

⁸Exemplos das circunstâncias mencionadas podem ser encontrados nos *links*:

http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2014/06/10/interna_cidadesdf.431960/cafe-e-interditado-na-asa-norte-por-poluicao-sonora.shtml

<http://quadradobrasilia.wordpress.com/2014/06/11/volta-balaio/>

<http://blogueirasfeministas.com/2014/06/balaio-cafe-lutas-e-resistencias/>



Plano Piloto de Brasília. Em destaque, Quadra 201 Norte e adjacências.

Fonte: Google Earth, 2014.



Em rosa: a Praça dos Prazeres. Em amarelo: Bloco B do comércio da Quadra 201 Norte.

Fonte: Google Earth, 2014.

As quadras comerciais da Asa Norte diferem das da Asa Sul. Nesta última, Lucio Costa concebeu o comércio local com lojas dispostas “em renque” e com pequenas travessas

para as quadras residenciais, de modo que o conjunto constituísse um corpo só (Costa, 1957). Este corpo de lojas adjacentes às duas faces da via automotiva permite aproximar o conjunto à imagem da “rua corredor”. As comerciais da Asa Sul foram então construídas como oito blocos retangulares de dois andares, rigidamente monofuncionais, ao longo da via de acesso. Entretanto, este padrão não teve continuidade na Asa Norte. Segundo o arquiteto e urbanista Matheus Gorovitz (2005), “como o objetivo de eliminar a ambiguidade entre frente/fundo, via motorizada/via de pedestres, a Asa Norte reformula a disposição dos blocos e adota como projeção o formato de um quadrado voltado para os quatro lados” (Gorovitz, 2012). Assim, estas alterações posteriores permitiram, nas comerciais da Asa Norte, a construção de oito blocos maiores, quadrados e com cerca de 30x30 metros, afastados, por elevação, das calçadas, com quatro andares, com maior quantidade de lojas e uso misto (residencial e comercial), abrandando o monofuncionalismo original, e “a possibilidade de associação visual do espaço de comércio como rua” (Turkienicz et Comas, 2012, p. 351). Porém, críticos como James Holston chegaram a indicar que o novo modelo de comércio local implantado na Asa Norte contribuiria, na verdade, para uma valorização do comércio e uma acentuação no afastamento deste do pedestre e do cotidiano, rompendo ainda mais profundamente com a noção de “rua corredor”, tão cara à cidade tradicional.



A Praça dos Prazeres vazia, durante o dia, em horário comercial. À esquerda o Bloco B e o Balaio Café.

Fonte: Google Earth, 2014.

A mera existência de um local sem edificação não configura um espaço público. Da mesma forma, a simples presença de bancos e a permeabilidade não definem a qualidade de

uma praça. Como mencionado anteriormente, para que uma localidade saia da categoria de um simples “lugar” para se tornar um espaço, é necessário que haja apropriação. Evidentemente, essa apropriação não se resume à presença física de indivíduos, mas sim à significação que estes imbuirão ao lugar. Isso quer dizer que o espaço carrega valor, pode ser representado imaginária e comunicacionalmente, que é fértil em significações e mesmo em expressões de subjetividade, demarcando um território específico e galgando reconhecimento. No caso particular da Praça dos Prazeres, há a preocupação dos usuários na construção de um território de acessibilidade⁹, no sentido indicado por Angelo Serpa (2013), e, além disso, de profunda e sincera civilidade. Essa civilidade é a capacidade de trato com a diferença. Ser civilizado, no sentido aqui empregado, significa exercitar um respeito e uma compreensão que faz com que o indivíduo, mesmo quando sob efeito de profunda alteridade, não crie empecilhos para que o outro seja ele mesmo com liberdade e franqueza. Zygmunt Bauman escreve: “A principal característica da civilidade é a capacidade de interagir com estranhos sem utilizar essa estranheza contra eles e sem pressioná-los a abandoná-la ou a renunciar alguns dos traços que os fazem estranhos.” (Bauman, 2001, p. 112) Nesse mesmo sentido, podemos indicar o desejo pelo que Fran Tonkiss (2005) indica ser uma positiva “ética da indiferença”: ter o direito de *não ser olhado* por sua cor, gênero ou orientação sexual no espaço público urbano. Se entendermos a utopia também enquanto práticas no aqui e agora visando uma forma prazerosa de estar no mundo, de estar junto e que podemos corporificar as utopias, podemos considerar a Praça dos Prazeres como uma utopia erótica formada, em temporalidades diversas, pelo desejo de afeto, encontro, prazeres, demonstrando, conforme sugere Maffesoli, “*um investimento afetivo que liga os lugares e as pessoas*” nas “*pequenas utopias intersticiais da vida de todos os dias*” (Maffesoli, 2014. p. 97). Ao imaginarem ser este lugar um território livre dos preconceitos da cidade ao redor, os frequentadores a deslocam espacialmente e subjetivamente, tornando-a utópica e corporificando as suas utopias por meio de suas práticas de uma sociedade percebida como melhorada. Em meio às siglas comuns aos endereços de Brasília, torna-se incomum a existência de uma “praça dos prazeres”: um contraste entre o racionalizado e o emotivo, entre o espaço cartografado e o lugar vivenciado, entre a ausência de sensações e sentimentos e o topofílico. Ao delimitar um território, ao nomear um lugar, por vezes delimitamos nossas identidades, nossas

⁹Para o geógrafo Angelo Serpa, “acessibilidade” é um conceito que diz respeito à capacidade dos indivíduos em acessar determinados espaços. O autor indica que mesmo os espaços oficialmente públicos muitas vezes não são acessíveis. Essa acessibilidade normalmente está condicionada a elementos como capital cultural e social dos indivíduos.

subjetividades, e para os corpos dissidentes de uma possível cidade heteronormativa e patriarcal, o delimitar é um ato de sobrevivência.

Delimitar territórios e lugares em meio a uma cidade percebida como heteronormativa é prática comum para corpos dissidentes. Para Jon Binnie:

“(...)sexual dissidents are acutely aware of space in our everyday lives because we constantly have to re-create it from nothing. Heterosexual space and heterosexual desire are all-pervasive – just there. Heterosexual identity is ubiquitous and thereby placeless” (Binnie, 2001, p. 107).

Assim, o imaginar e o vivenciar um espaço fora da cidade opressora sexualmente, ainda que efemeramente, seria o impulso utópico e erótico levando a transformar lugares em espaços, a procurar outros corpos e subjetividades similares, a se unir pelo afeto e empatia. Faz-se, assim, um pacto com a realidade lá fora: se aceita sua heteronormatividade, suas fobias, mas precisa-se apenas de um lugar para respirar e desempenhar, conforme Hakim Bey (2001) já indicou, uma guerrilha ontológica contra as estruturas de controle, sobretudo às ideias da sociedade normativa, ainda que efemeramente (Bey, 2001). Urge a necessidade de áreas liberadas, no espaço, na imaginação e/ou no tempo, por meio de um levante efêmero, por vezes festivo, onde bandos de indivíduos – muitas vezes compartilhando laços afetivos e eróticos – não se preocupam com o que “foi” e nem o que “será”, e sim com ataques exitosos a uma realidade consensual tida como opressora *agora* (Bey, 2001).

Segundo Grosz (2002), Brasília testemunha a incapacidade de pensar a utopia enquanto temporalidade e um “vir-a-ser” contínuo. Para Holston (1999), Brasília é uma tradução espacial fiel da doutrina urbana dos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna (CIAM) que considera utópica por querer “regenerar o presente por meio de um futuro imaginado” (Holston, 1999, p. 63). As investidas contra o Balaio Café e contra os eventos na Praça dos Prazeres indicam como determinadas práticas – especialmente as eróticas e utópicas – podem ser incômodas para a ordem estabelecida ao ponto de levarem à mobilização policial para seu cerceamento. Esses casos, além de chamarem atenção pela ousadia e capacidade de perscrutar um futuro em potencial, levam a reflexões sobre como as cidades e os lugares – quando não os próprios espaços sociais – são cerceados por zoneamentos, atribuições de uso, códigos de postura e legislações que reproduzem e sustentam o atual *status quo* heteronormativo, muitas vezes claustrofóbicas até mesmo para se vivenciar o urbano e o espaço público. A quem servem? Para onde lançam os corpos

dissidentes e os comportamentos marginalizados? Enfim, o erótico e o utópico devem ser considerados como importantes na conformação de nossas cidades, de subjetividades, identidades e corpos, construindo novas potencialidades. Devemos pensar a cidade por outras sociabilidades e alternativas, já que “qualquer sociedade que sustente a não existência de alternativas a ela mesma demonstra que não é nenhuma alternativa”¹⁰ (Hinkelammert, 2002, pg. 316).

Bibliografia.

- BARTHES, Roland. 1997. Semiology and the urban. In. LEACH, Neil (Ed.). *Rethinking architecture: a reader in cultural theory*. Nova York: Routledge.
- BATAILLE, Georges. 1987. *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM.
- BAUMAN, Zygmunt. 2009. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BAUMAN, Zygmunt. 2001. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BINNIE, J. 2001. The erotic possibilities of the city. In. BELL, David et al (Ed.). *Pleasure zones: Bodies, cities, spaces*. Syracuse University Press. P. 103-128.
- BEY, Hakim. 2001. *TAZ: Zona Autônoma Temporária*. São Paulo: Conrad.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. 2008. *O homem e o espaço*. Curitiba: UFPR.
- BOURDIEU, Pierre. 2013. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. *Estudos Avançados* 27 (79). São Paulo: p. 133-144.
- BOWDITCH, Rachel. 2010. *On the edge of utopia: performance and ritual at Burning Man*. Chicago: Chicago University Press.
- CHAUÍ, Marilena. 2008. "Notas sobre utopia." *Ciência e Cultura* 60. SPE1 : 7-12.
- CHERSO, Francesco Patrizida. 2011. *A Cidade Feliz*. Campinas: Editora Unicamp.
- CLAEYS, Gregory. 2013. *Utopia: a história de uma idéia*. São Paulo: Edições SESC SP.
- FOURIER, Charles. 1973. *La armoniapasional del Nuevo mundo*. Madrid: Taurus.
- FREUD, Sigmund. 2011. *O mal estar na civilização*. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras.
- GOROVITZ, Matheus. 2012. Brasília - sobre as áreas de vizinhança. In. XAVIER, Alberto; KATINSKY, Julio. (orgs.). *Brasília: Antologia crítica*. São Paulo: CosacNaify, P. 254-267.
- GROSZ, Elizabeth. 1995. *Space, time and perversion: essays on the politics of bodies*. Nova York: Routledge.
- GROSZ, Elizabeth. 2001. *Architecture from the outside: Essays on virtual and real space*. Cambridge: MIT Press.

¹⁰ HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Chapecó: Argos, 2002.

- GROSZ, Elizabeth.2002. The time of architecture. In BINGAMAN, Amy; SANDERS, Lise; ZORACH, Rebecca. *Embodied Utopias: gender, social change and the modern metropolis*. Nova York, Routledge.
- HINKELAMMERT, Franz J.2002. *Crítica da razão utópica*. Chapecó: Argos.
- HOLSTON, James.1993. *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das letras.
- JACOBY, Russel.2005.*Picture imperfect: Utopian thought for an anti-utopian age*. Nova York: Columbia University Press.
- JONES, Angela.2013.*A critical inquiry into Queer Utopias*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- KEITH, Michael; PILE, Steven (Ed.).2013. *Geographies of resistance*. Nova York: Routledge.
- LEVITAS, Ruth.2011. *The concept of Utopia*. Oxfordshire: Peter Lang.
- LEVITAS, Ruth.2013. *Utopia as method: the imaginary reconstitution of society*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- MAFFESOLI, Michel. 2014. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense.
- MAFFESOLI, Michel.1996.*De la orgia: aproximacion sociológica*. Barcelona : Ariel.
- MAFFESOLI, Michel.2014.*HomosEroticus: Comunhões emocionais*.Rio de Janeiro: Forense.
- MUÑOZ, José EstebanMuñoz.2009.*Cruising Utopia: the then and there of a queer futurity*. Nova York: NUY Press.
- PILE, Steve.2010. Emotions and affect in recent human geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, v. 35, n. 1, p. 5-20.
- SENNETT, Richard.1992.*The fall of public man*. New York: Norton.
- SERPA, Angelo.2013.*O espaço público na cidade contemporânea*. São Paulo: Editora Contexto.
- SOJA, E. W. 2000. *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*. Oxford: Blackwell.
- SWEDBERG, Richard; AGEVALL, Ola.2005. *The Max Weber Dictionary:Key words and central concepts*. Nova York, Stanford University Press.
- TONKISS, Fran.2005.*Space, the City and Social Theory*. Cambridge: Polity.
- TONKISS, Fran.2013.*Cities by design: the social life of urban form*. Cambridge: Polity.
- TURKIENICZ, Benay; COMAS, Carlos Eduardo.2012. Brasília, História e análise. In. XAVIER, Alberto; KATINSKY, Julio. (orgs.). *Brasília: Antologia crítica*. São Paulo: Cosac Naify, P.348-354
- TRAHAIR, Richard CS (Ed.).1999. *Utopias and Utopians: An Historical Dictionary*. Londres: Fitzroy Dearborn.
- WHITEBOOK, Joel1996..*Perversion and Utopia: A study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge: MIT Press.