

NEGAÇÃO E CONSENTIMENTO DAS ESCOLAS DE SAMBA AO PROCESSO DE PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO DO RIO DE JANEIRO

Michel Rosadas
Professor de Geografia – Instituto Federal Colégio Pedro II
michelrosadas@yahoo.com.br

As escolas de samba remetem a história do carnaval carioca como síntese de uma série de variações e reinterpretações da cultura popular do Rio de Janeiro desde as primeiras décadas do século XX. Isso se deve às transformações histórico-espaciais ocasionadas pela nossa particular experiência de modernidade que ora se constituía. Com base no exposto reiteramos que o objetivo geral deste trabalho é analisar essas agremiações carnavalescas como resultado e resultante das contradições de consentimento e negação das classes trabalhadoras ao processo de produção do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro. Iremos defender a tese de que as escolas de samba são constituídas e atravessadas por ações das classes populares em conflito e negociação com as classes dominantes desde a fundação até os dias atuais.

Palavras-chave: Escolas de samba; Produção do espaço; Rio de Janeiro;

GT – 7: “Produção do espaço urbano numa perspectiva crítica”

INTRODUÇÃO

Há mais de meio século as escolas de samba protagonizam o maior evento do carnaval carioca, tornando-se um reconhecido “signo de brasilidade” e referência festiva para outros locais do país e do mundo. Assim como muitos eventos nacionais foram contados em seus enredos sugerimos nessa investigação rever a história contemporânea do Brasil pelo prisma dessas agremiações carnavalescas.

Criadas no Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX por membros dos estratos mais baixos das classes trabalhadoras, principalmente homens e mulheres não-brancos, com baixa escolaridade e sem remuneração regular, as escolas são fruto de uma série de reelaborações de práticas carnavalescas populares e elitizadas ao longo de pelo menos um século e meio de carnaval. A segregação socioespacial imposta pela produção capitalista da urbe carioca contribuiu para a formulação de culturas populares, sobretudo nas áreas favelizadas e suburbanizadas, mediante o cotidiano e a percepção de mundo dos envolvidos, promovendo sua visibilidade e criando expressões festivas em constante transformação. Nesse sentido, defenderemos a tese de que as escolas de samba são constituídas e atravessadas por ações das classes populares¹ em conflito e negociação com as classes dominantes desde a fundação dessas agremiações carnavalescas até os dias atuais. Nas palavras de Moura (2004),

já devidamente formalizadas como pessoas jurídicas, as escolas vão entabular com as autoridades e os meios de comunicação um diálogo nem sempre ameno, mas que busca sua aceitação e mais espaço. Nesse fio de navalha, (...) tornam-se entidades ambíguas, às vezes submissas, às vezes libertárias, num jogo político de mediação nebulosa (p. 146).

Seguindo o princípio de que manifestações culturais populares, como as escolas de samba, correspondem a um resultado dialético, por assim dizer, de negação e consentimento das classes trabalhadoras à ordem hegemônica durante o movimento histórico de sua existência, sendo reatualizado de acordo com a conjuntura e o contexto da luta de classes, cabe-nos, dessa maneira, analisar o desenrolar dessa luta durante a formação da sociedade de classes no Brasil. O que nomeamos com base em Fernandes (2011), de *revolução burguesa*, trata-se em termos gerais das opções históricas de modernização, das formas de transição ao capitalismo moderno até a

¹ Apesar dos termos *trabalhadoras*; *populares*; *subordinadas* sugerirem aparentemente adjetivar sobretudo os aspectos econômicos, culturais e políticos, respectivamente, nessa investigação os trataremos como sinônimos por entendermos que a definição de classe abarque tais elementos simultaneamente e dialeticamente.

consolidação da ordem monopolista². Apostamos, em sintonia com o autor, que nosso modelo de revolução ocorreu “pelo alto”, ou seja, sem a participação efetiva de grande parte do conjunto nacional, restringindo o controle decisório às classes dominantes emergentes e em associação com as classes dominantes pretéritas, especialmente a oligarquia latifundiária, conservando elementos estruturais que impediram, ou ao menos dificultaram, o pleno amadurecimento das relações sociais de produção tipicamente capitalistas, e consequentemente, dos direitos pautados na democracia liberal. Baseamos nossa perspectiva nos estudos de Lenin (1980) sobre *via prussiana* e da noção de *revolução passiva* em Gramsci (2011).

Generalizando tais conceitos para a realidade brasileira chegamos à conclusão de que os momentos decisivos da nossa revolução burguesa, a saber, a Independência, Abolição, proclamação da República, alterações dos blocos de poder de 1930 e 1937, passagem para um novo patamar de acumulação em 1964, consolidação do capitalismo monopolista no período autocrático militar, encontraram uma resposta em que a conciliação “pelo alto” manteve marginalizadas ou reprimidas, ou seja, fora do âmbito das decisões, as classes e camadas sociais “de baixo” (PRADO JÚNIOR, 1987; FERNANDES, 2011; COUTINHO, 2012). O processo nacional apresentado sinaliza para as escassas possibilidades de manobra política e econômica das classes trabalhadoras. Por isso as suas opções de produção social, espacial e cultural eram e são extremamente limitadas e circunscritas. É no interior dessas contradições que se faz necessário questionar as opções e possibilidades de negação e consentimento à ordem vigente, analisando os limites concretos dessas classes e grupos sociais subalternizados historicamente e espacialmente, em criar uma cultura desembaraçada e/ou potencialmente reativa a uma ordem edificada e ratificada para afastar as classes populares dos canais políticos de participação republicana, democrática e cidadã.

As restritas opções não impediram, no entanto, a produção de uma cultura popular. Nas relações contraditórias entre capital e trabalho, a classe trabalhadora pôde construir uma autoimagem, entre ações conscientes e inconscientes, de negação e consentimento, de conflito e negociação, apesar do processo político que a exclui do centro decisório. Assim sendo, se por um lado, vivenciam as mudanças em curso no país e, consequentemente do urbano, apartados das

² Não pretendemos, assim, negar a ideia de circularidade cultural apenas sinalizar que as interlocuções ocorrem em sociedades hierarquizadas e com relações de poder assimétricas, como ratifica Ginzburg (2008), ao propor uma análise cultural de classes, entre a *hegemônica* e a *subalterna*. O autor sustenta a pluralidade dessas culturas sugerindo interações complexas internamente e entre elas.

decisões, por outro a partir de um cotidiano comum, puderam construir laços de coesão grupal capazes de constranger a ordem hegemônica burguesa, mesmo quando se dispuseram a consentir e legitimar a existência dela. Dessa maneira, o grupo social dos sambistas e as escolas de samba no/do Rio de Janeiro são resultante e resultado da consciência possível das classes trabalhadoras nas suas limitadas inserções em nossa particular versão de modernidade. Nas palavras de Lessa (2001),

o êxito desta criação no subúrbio e na favela dá visibilidade ao lugar esquecido e, na perspectiva popular, significa a exaltação e o orgulho com sua pertinência ao lugar. A comunidade percebe a possibilidade de dar novo significado ao espaço onde vive. Desperta seu impulso de conquistar, pela sedução e por seu brilho, novos territórios. Facilmente evolui do lugar para a cidade e para a nação. Esta proeza faz dos sambistas e construtores de escola heróis populares (p. XIII).

As linhas acima servem para contextualizar as implicações espaciais do fenômeno cultural em tela como parte constituinte da totalidade histórica. Nesse sentido é fundamental desvelar a relevância da espacialidade dessa dinâmica, apontando para a ideia de que a sociedade ao

produzir-se, o faz num espaço determinado, como condição de sua existência, mas através dessa ação, ela também produz, conseqüentemente, um espaço que lhe é próprio e que, portanto, tem uma dimensão histórica com especificidades ao longo do tempo e nas diferentes escalas e lugares do globo (CARLOS, 2011a, p. 53).

De acordo com esse raciocínio consideramos a reprodução da sociedade, em sua totalidade, através da produção e reprodução do espaço. Em outra oportunidade, a autora pondera que

desse modo, o ato geral de produzir a sociedade no sentido de permitir sua reprodução enquanto espécie, como ato de produção da vida em todas as dimensões, apresentar-se-ia como ato de *reprodução do espaço*, ao mesmo tempo que este espaço aparece como condição e meio de realização de novas atividades em sua totalidade, no seio da reprodução da sociedade capitalista (...) (CARLOS, 2011b, p. 68).

Quando pensamos, portanto, que a sociedade dividida em classes produz o espaço, o faz conforme a intencionalidade de suas classes hegemônicas. Dessa maneira, precisamos investigar que classes são essas e nos ater às condições históricas que as forjaram, por isso, recorreremos ao estudo da nossa revolução burguesa, em que as classes sociais em luta se definem e atuam de acordo com seus interesses. Salientamos, portanto que a produção do espaço será resultante das classes sociais em luta. São os termos dessa mediação que a determina. Assim sendo, ao colaborar e tencionar com as classes dominantes, as classes trabalhadoras interferem sobre essa lógica.

A luta de classes, hoje mais do que nunca, se lê no espaço. Para dizer a verdade, só ela impede que o espaço abstrato se estenda ao planeta, literalmente apagando as diferenças; só a luta de classes tem uma capacidade diferencial, a de produzir diferenças que não sejam internas ao crescimento econômico considerado como estratégia, “lógica” e “sistema” (...) (LEFEBVRE, 2013, p. 113 [tradução nossa]).

O fio de condução analítica para entendermos a invenção das escolas de samba passa por reconhecer a produção do espaço urbano do Rio de Janeiro como expressão material e ideológica garantidora da reprodução do capital e mantenedora de uma hegemonia política. Concebido através de complexas e contraditórias mediações culturais entre classes e grupos sociais do Rio de Janeiro ao longo da sua evolução urbana, o desfile das escolas de samba segundo Cavalcanti (1994),

acompanhou ao longo de quase todo esse século a evolução da cidade do Rio de Janeiro. Sua natureza ritual permitiu-lhe (...) a absorção e expressão dos conflitos e relações da cidade em expansão: as camadas populares e as camadas médias, o jogo do bicho e o poder público, a zona norte e a zona sul... Essa é a base de sua permanência e atualidade: trata-se de uma forma cultural complexa e estruturada cujo conteúdo expressivo – o enredo, o samba-enredo, as fantasias e as alegorias – é o vetor da vasta rede de reciprocidade que percorre anualmente diferentes bairros e camadas sociais da cidade (p. 213-214).

Devemos ressaltar, no entanto, que tais mediações estão prenhes de relações assimétricas de poder, em que os sambistas das escolas de samba, como *grupo* derivado das classes trabalhadoras, negociam com as classes detentoras do poder, os termos de realização da sua criação popular. Dessa maneira, ratificamos a premissa de que as escolas de samba acompanham o movimento da totalidade, entre negação e consentimento.

Ao vincular os parâmetros de análise ao movimento histórico pretendemos nos afastar da reificação dos estudos culturais e da caracterização da *cultura* popular como algo imutável, que possa vir a representar algo tradicional e/ou autêntico. Esse caminho analítico sugere também o rompimento com a dualidade criada a partir de alguns estudos sobre as manifestações culturais populares, como as escolas de samba, em que essas representam um amoldamento a ordem estabelecida (AUGRAS, 1998; QUEIROZ, 1999), ou, no sentido contrário, como refúgios da resistência intransigente das classes populares (SOIHET, 1998; FERNANDES, 2001). Cabe ainda desconstruir a perspectiva evolucionista, em que essas manifestações representariam a pureza popular, a “alma do povo”, nos tempos de outrora “descaracterizando-se” com o passar do tempo

(JÓRIO; ARAUJO, 1969)³. Dessa maneira, compreender as condições históricas de consentimento e negação das classes trabalhadoras no Brasil ao longo do processo de criação e hegemonização do modo de produção capitalista, a revolução burguesa, é de especial relevância, como ponto de partida, para entender as possibilidades e limites de criação popular em que estão inseridas as escolas de samba do Rio de Janeiro. Nas palavras de Braz (2013),

a formação social (e cultural) brasileira joga, nesse sentido, um peso decisivo porque, dadas as condições da introdução do modo de produção capitalista entre nós, é a partir dela que se pode pensar o fenômeno do samba [e das escolas] na sociedade brasileira, desde sua gênese e trajetória até sua consolidação tal como conhecemos (p. 69).

O modo de produção capitalista, suas leis gerais e tendências de desenvolvimento regem e revestem nossa formação sociocultural a ponto de determinar que a produção artístico-cultural se realize como tal em função das relações histórico-geográficas existentes⁴. Netto (2013) reconhece que a “lei geral de acumulação capitalista” opera em uma “complexa totalidade dos sistemas de mediações” com caráter universal e mundializado, mas que só pode ser compreendido a partir da “pesquisa das diferencialidades histórico-culturais (que entrelaçam elementos de classe, geracionais, de gênero e etnia) que se cruzam e tencionam a efetividade social” (p. 29). Isso significa que a modernização capitalista ganha forma e conteúdo tencionando, entre combinação e conflito, a realidade preexistente. Vale o princípio marxiano de que os homens modificam a história, mas o fazem dentro de um horizonte de possibilidades herdadas das gerações anteriores. Portanto, em cada lugar e em cada tempo, para atingir uma finalidade comum, nesse caso, a produção e reprodução do capital, a “lei geral” pode realizar-se através de diversos ordenamentos e organicidades.

A relação entre as esferas sociais constitutivas da totalidade histórica não exclui a relativa autonomia de cada uma delas. O movimento histórico é “totalidade de totalidades interatuantes e reciprocamente determinantes” (BRAZ, 2013 p. 64). Assim sendo, prossegue o autor, as conexões

³ Não poderemos nos alongar nesse debate, mas devemos salientar que esse estudo pretende confrontar a perspectiva idealizada de festa, e consequentemente de festa carnavalesca, como efemeridade, pausa do cotidiano ou inversão da realidade. Seguimos a pista de Queiroz (1999), apesar de questionarmos o discurso de amoldamento da autora, quando afirma que durante o período festivo “as instituições do cotidiano (...) não desaparecem em absoluto; estão sempre presentes, ainda quando os atores carnavalescos proclamem sua anulação total; ao que parece, apresentam-se como indestrutíveis. O aprofundamento da análise da comemoração carnavalesca (...) denuncia que as estruturas do cotidiano estão sempre presentes (...). As barreiras socioeconômicas, o prestígio das autoridades, os preconceitos de toda sorte (...) permanecem vivos e ativos” (p. 194).

⁴ Comungamos, no entanto, com a ideia de que “a fruição estética é algo extremamente complexo para ser delimitado às relações concretas que as explicam em última instância. Mas aquela não pode ser compreendida sem estas” (BRAZ, 2013, p. 66).

internas de um fenômeno se relacionam a uma complexa rede de relações que se imbricam continuamente – suscitando um interminável movimento. As esferas sociais em relação imbricada suscitam um movimento de caráter dialético. Iasi (2012) pondera que a dialética marxista supõe captar o movimento das coisas e dos fenômenos, mas se a teoria apreende apenas o movimento em um conceito fixo acaba por aniquilar o próprio objeto de análise, ou seja, o movimento. Seria então necessário dizer que a dialética busca entender “o movimento de um certo movimento em movimento, ou seja, que os próprios conceitos e categorias do pensamento estão em movimento no esforço de compreender o fenômeno” (p. 330). Netto (2011) sinaliza que as condições da gênese histórica não determinam o ulterior desenvolvimento de uma categoria. Por isso mesmo, seu estudo deve conjugar análise diacrônica (da gênese e desenvolvimento) com a análise sincrônica (sua estrutura e função na organização atual).

Diante do método de análise proposto, no qual nos interessa entender “o movimento de um certo movimento em movimento” (IASI, 2012), decidimos recorrer à noção de produção como mediação desta investigação. Adotaremos nesse contexto, de acordo com Marx (2012), a produção dos indivíduos determinada socialmente como ponto de partida. Para o filósofo alemão,

a produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável na medida em que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição. Esse caráter geral, contudo, ou esse elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes. Alguns desses elementos comuns pertencem a todas as épocas, outros apenas são comuns a poucas (...). Sem elas não se poderia conceber nenhuma produção, pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que as diferencia desses elementos gerais e comuns (p. 239).

Dessa forma, os homens enquanto seres sociais *produzem* sua vida, sua história, sua consciência, seu mundo (LEFEBVRE, 2013). Nas palavras de Carlos (2011b), o pensamento marxista permite reconhecer o real, em sua essência, num movimento ininterrupto que articula passado-presente-futuro, numa dialética entre teoria e prática, que se desdobra num segundo movimento pertencente à relação realidade-virtualidade. Nesse instante abrem-se duas possibilidades de análise: de um lado uma realidade em transformação, exigindo uma reconstrução do conhecimento, e por outro, o fato da realidade em movimento contemplar um movimento intrínseco de superação da realidade e do conhecimento. Sendo assim, prossegue a autora, no pensamento marxiano a produção como categoria central de análise contempla um duplo caráter: ela se refere ao próprio processo constitutivo do humano (enquanto ser genérico) e tem um caráter histórico: “mais do que pensar

uma produção específica, o conceito em Marx é globalizante e aponta tendências contraditórias – renovação, conservação, preservação, continuidade e rupturas” (p. 55).

É o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas que distingue “de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa” (LUKÁCS, 2012a, p.105). Para o pensador marxista húngaro a orientação essencial do pensamento de Marx era de natureza ontológica e não epistemológica (LUKÁCS, 2012b). Dessa maneira, o seu interesse não era um abstrato “como conhecer”, mas como conhecer um “objeto real e determinado” (NETTO, 2011). A ontologia do ser social de Marx constrói-se embasada em uma totalidade dinâmica, em que o todo não se constitui por partes funcionalmente integradas. A totalidade concreta e articulada é uma totalidade dinâmica em que seu movimento resulta do caráter contraditório de todas as totalidades que compõem a totalidade “inclusiva e macroscópica” (NETTO, 2011, p. 57). Essas totalidades componentes se relacionam através de mediações não somente pelos diversos níveis de complexidade como também pela estrutura singular de cada totalidade. A formulação de Lukács (2012a) ratifica o exposto.

A verdadeira totalidade, a totalidade do materialismo dialético (...) é unidade concreta de forças opostas em uma luta recíproca; isto significa que, sem causalidade, nenhuma totalidade viva é possível e que, ademais, cada totalidade é relativa; significa que, quer em face de um nível mais alto, quer em face de um nível mais baixo, ela resulta de totalidades subordinadas e, por seu turno, é função de uma totalidade e de uma ordem superiores; segue-se, pois, que esta função é igualmente relativa. Enfim, cada totalidade é relativa e mutável, mesmo historicamente: ela pode esgotar-se e destruir-se - seu caráter de totalidade subsiste apenas no marco de circunstâncias históricas determinadas e concretas (p. 59).

Portanto não podemos isolar as três categorias centrais do edifício teórico marxiano, a saber: a totalidade, a contradição e a mediação. O método, portanto, de acordo com as conclusões lukacsianas, é a única ortodoxia em matéria de marxismo.

Com base no exposto reiteramos que o objetivo geral deste trabalho é analisar essas agremiações carnavalescas como resultado e resultante das contradições de consentimento e negação das classes trabalhadoras ao processo de produção do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro. Consideraremos a trajetória das escolas de samba visando entender a totalidade em processo pelas suas esferas sociais interdependentes e interativas.

ESCOLAS DE SAMBA ENTRE NEGAÇÃO E CONSENTIMENTO FRENTE À PRODUÇÃO CAPITALISTA DA URBE CARIOCA

Em uma sociedade de classes voltada para a produção e reprodução do capital, as classes trabalhadoras não detêm a possibilidade e o direito de definir os termos e as relações de sociabilidade estabelecidas entre os homens. Estão subordinadas a uma cultura hegemônica impregnada de elementos político-ideológicos que legitimam a dominação de classe e as relações assimétricas de poder entre os grupos constituintes dessa sociedade. Através dos mecanismos de coerção direta e da construção ideológica do consenso, as classes dominantes impõem um modo de vida, e conseqüentemente, um cotidiano que possa materializar e tornar possível, a acumulação privada da riqueza proveniente do trabalho humano universal. Esse modo de vida que se perpetua no tempo, essa *cultura*, perpassa pelos membros da coletividade, em que os indivíduos a percebem e reproduzem-na como algo natural, a-histórico e imutável. Desnudados e fragmentados pela concorrência e competição, seguem suas vidas inconscientes da organicidade metabólica do capital, justificando seus percalços, conceitos formulados conforme a ideologia vigente, segundo o mérito individual ou atribuindo o infortúnio ao plano metafísico da falta de sorte ou da provação divina. Nessa situação encontram-se imersos na serialidade, um coletivo de seres individualizados que não representa uma comunidade, em que a ordem e a combinação dos seres não abalam em si seus condicionantes (SARTRE, 1979).

Os limites impostos por uma sociabilidade que os contém, mas que não é produzida pelos indivíduos serializados, não impedem que em determinadas conjunturas ocorra um reconhecimento da situação análoga vivida entre membros de uma coletividade. O grupo social, nessas circunstâncias, surge da necessidade de participação efetiva e de colaboração comum visando uma finalidade qualquer. São esses grupos, as frações de classes e as classes subalternas, que a partir de ações conscientes e inconscientes constrangerão a serialidade. Através de referenciais reiterados diariamente em sua cotidianidade o grupo move-se pelos interstícios do campo prático-inerte, edificado pela cultura hegemônica, como sujeitos históricos prontos a intervir sobre a totalidade em movimento, ou seja, sobre a edificação do real. Esse conjunto de ações, conscientes ou inconscientes, individuais e coletivas, das classes trabalhadoras, em luta (mediação) com as classes dominantes pela definição dos termos da realidade chamamos de cultura popular. Uma cultura plural que negando e consentindo os aspectos constituintes da sociedade de classes corresponde a suas visões de mundo. Lembremos que consentir significa também negar esses aspectos, na medida em que esse ato ocorre a partir do entendimento individual, coletivo e classista, do que é consentimento. Portanto, não existem ações e situações

exclusivamente de permissão e conflito, mas que toda ação é portadora de uma contradição dialética entre negação e consentimento.

A revolução burguesa, longo processo de modernização que erigirá a moderna sociedade de classes capitalista, assume no Brasil a forma de uma revolução sem rupturas. As classes surgidas desse processo se amalgamando às classes pretéritas promovem transformações moleculares que garantem o avanço das forças produtivas sem desmantelar por completo as relações sociais de produção preexistentes. A combinação contraditória do novo a partir do velho, como nos lembra Fernandes (2011), mantém os elementos primordiais da dependência e da subordinação nacional impedindo a desagregação do edifício estamental e a irrupção dos princípios tipicamente capitalistas, dentre eles, os democrático-liberais. A revolução pelo alto afasta sistematicamente as classes trabalhadoras dos centros de decisão minando as possibilidades de apresentar suas demandas, como parte do conjunto nacional, o que acarreta o enfraquecimento da sociedade civil frente ao poder de Estado. Isso não significa dizer que a burguesia brasileira não tenha completado seu processo de modernização nem tão pouco que as classes trabalhadoras não participem do jogo político. Gramsci (2011) sinaliza que a realização de uma revolução passiva como “tese”, deve procurar incorporar uma parte da “antítese” para garantir o equilíbrio instável da hegemonia do bloco de poder. “Na oposição dialética somente a tese desenvolve, na realidade, todas as suas possibilidades de luta, até capturar os supostos representantes da antítese” (p. 321-322). Nessa trilha, Coutinho (2012) aponta que a captura da antítese tem como objetivo atomizar e desmobilizar as classes subalternas revelando o caráter passivo do consenso obtido.

A obstrução relativa dos canais formais de participação nos momentos decisivos da revolução burguesa amplifica as dificuldades históricas das classes trabalhadoras em desenvolver formas conscientes e organizadas de negação. Diante dessa conjuntura, de acossamento e criminalização das instituições representativas do campo formal de luta, procuram manifestar-se pelos meandros da cultura global ratificando sua condição de sujeitos históricos. Carvalho (1991) ao questionar a conjecturada passividade popular diante da proclamação da República, atribuída ao “povo assistindo bestializado o desenrolar dos fatos”, sinaliza que o restrito acesso à cidadania, concebida como privilégio, faz com que as classes populares lidem com o poder público por meio de uma ação pragmática de sobrevivência, atuando entre os tênues limites do formal e do informal, da ordem e da desordem.

O povo sabia que o formal não era sério. Não havia caminhos de participação, a República não era para valer. Nessa perspectiva, o bestializado era quem levasse a política a sério,

era o que se prestasse a manipulação. (...). Quem apenas assistia, como fazia o povo do Rio por ocasião das grandes transformações realizadas a sua revelia, estava longe de ser bestializado. Era bilontra (p. 160).

Para o autor, o bilontra é aquele que procura “tirar proveito” de alguma situação, independente das condições apresentadas. Alienado da sociedade política, comporta-se e posiciona-se com base na recompensa imediata para si diretamente ou através de seus grupos sociais⁵. A perspectiva de articulação política e da consciência de classe com vistas na superação da condição imposta pela modernização incompleta submerge diante da sobrevivência diária, que se aproxima da impossibilidade da impossibilidade sartreana. Por isso não podemos esperar da cultura popular e de suas manifestações apenas a expressão de enfrentamento sistemático e intransigente à cultura global, os elementos *populares* e *hegemônicos* estando contraditoriamente determinados e entrecruzados pelo momento histórico.

Ele [“o povo”] se relacionava com o governo seja pela indiferença aos mecanismos oficiais de participação, seja pelo pragmatismo na busca de emprego e favores, seja, enfim, pela reação violenta quando se julgava atingido em direitos e valores por ele considerados extravasantes da competência do poder. Em qualquer desses casos, uma visão entre cínica e irônica do poder, a ausência de qualquer sentimento de lealdade, o outro lado da moeda da inexistência de direitos (CARVALHO, 1991, p. 163).

Em suma, por não considerar a esfera política oficial uma arena de disputa democrática, os grupos sociais das classes populares e seus indivíduos bilontras agirão politicamente sobretudo de acordo com o momento e a necessidade. A esfera da cotidianidade será aquela privilegiada, salvo em momentos de crise e de revoltas populares, por representar efetivamente a sua possibilidade de sobrevivência em um processo de formação da sociedade de classes moderna alijada dos princípios liberais básicos e de suas típicas relações sociais de produção.

A produção do espaço urbano do Rio de Janeiro deve ser entendida e analisada no interior dessas contradições apresentadas pela revolução passiva. São as classes resultantes desse processo em luta que constituirão os parâmetros político-ideológicos da espacialidade carioca. Pensada e executada pelas classes hegemônicas derivadas da modernização incompleta e dependente, a urbe carioca será marcada pela segregação socioespacial contribuindo decisivamente para o bloqueio do exercício da cidadania e do direito à cidade para as classes trabalhadoras.

⁵ Conforme apresentado por Perlman (2002) sobre o mito da marginalidade política dos grupos favelados da cidade do Rio de Janeiro.

A cidade, centro comercial e financeiro, assume um papel estratégico para o avanço desse processo sem desagregar por completo o edifício da ordem estamental pretérita. Nesse sentido, a produção do espaço urbano, será executada pelas classes amalgamadas do velho e do novo, a partir da conformação e ação do Estado. Assim sendo, a capital do Império, e da República, o Rio de Janeiro se constituirá pela decorrência das contradições de um projeto modernizador incompleto e as consequências da dependência e subordinação da situação brasileira.

A construção discursiva e ideológica do moderno carnaval carioca é um exemplo dessa modernização em que os seus espaços de realização irão configurar-se por um tencionamento de diversas manifestações carnavalescas. Durante os festejos práticas moralmente condenáveis pelo discurso das elites, mas muitas vezes reproduzidas pelos seus membros nas ruas do Rio de Janeiro, teimam em rerepresentar-se. Já as classes populares, majoritariamente ausente das relações sociais de produção tipicamente capitalistas e dos centros de poder decisórios de uma democracia liberal-burguesa, inclusive sob o regime republicano, ao incorporar elementos do modelo de carnaval civilizado europeu proposto de cima para baixo, o faz de acordo com seu cotidiano e visão de mundo, apresentando um produto carnavalesco díspar daquele projeto inicial.

As escolas de samba surgem nesse contexto como mais uma variável dentre diversos modelos de associações e agremiações. Fruto de uma criação negociada, entre negação e consentimento, das classes populares com o poder público, essa invenção já nasce mediada e influenciada por décadas de contradições e sínteses provenientes das brincadeiras de outrora. A produção do espaço do Rio de Janeiro ganha fundamental relevância para entendermos o cotidiano das classes trabalhadoras da periferia urbana e das áreas favelizadas, de onde se constitui o grupo dos sambistas das escolas, para identificarmos os termos de negociação dessa invenção, que será alçada por meio de um complexo arranjo político-cultural à maior atração do carnaval carioca e uma das maiores expressões da identidade nacional brasileira.

O carnaval carioca como um acontecimento caracterizado pelo relativo afrouxamento das amarras sociais propicia a possibilidade de disputa político-simbólico e espacial da festa adquirindo fundamental relevância para a análise da cultura popular. Ao ocupar os espaços de sua realização, superando o papel de mero espectador, as classes populares contribuirão decisivamente para a heterogeneidade do evento. Procurando adaptar-se à versão moderna da folia momesca, grupos apresentam modelos de brincar o carnaval que dialogam de formas variadas negando, muitas vezes inconscientemente, aspectos primordiais da cultura global. Nas palavras de Ferreira (2005),

a tensão que define a festa pode ser entendida como um conflito pela hegemonia do discurso festivo. Conflito esse que se instaura por meio de qualificações e desqualificações, de lembranças e esquecimentos, de enfrentamentos, enfim, que determinam e são determinados pelo espaço festivo. A questão do espaço torna-se crucial para a própria existência da festa na medida em que ela só existe por meio do enfrentamento no e pelo espaço. Lutar por esse espaço festivo e, principalmente, definir esse espaço como festivo é a própria festa (p. 298).

As manifestações culturais populares serão, dessa maneira, fruto do tencionamento e da colaboração entre a cultura(s) popular(es) e da cultura global, elaboradas e reelaboradas de acordo com a situação histórico-espacial.

De acordo com o exposto a transição da produção no espaço para a produção do espaço urbano carioca utiliza a incorporação dos elementos culturais locais, como os desfiles e as próprias escolas de samba, como estratégia corporativa de valorização imobiliária e também para a atração de capital nacional e internacional visando tornar o Rio de Janeiro uma cidade de mercado global. Sánchez (2010) qualifica apropriadamente como estratégias materiais e simbólicas na construção de um mercado mundial de cidades. Para os sujeitos históricos produtores do samba, as possibilidades de retomada do controle decisório dessas agremiações tornam-se restritas, remotas. Resta-lhes apenas a manutenção do seu papel como guardião das composições, mesmo que comerciais, e na sua ação na produção rítmica, como ritmistas das baterias das escolas. Vivemos um contexto do avanço do consentimento, baseado na dominação do espaço e um considerável recuo da negação, da apropriação do espaço. No entanto, acreditamos na possibilidade de rompimento dessa circularidade histórica para a emancipação da classe trabalhadora e conseqüentemente da sua produção cultural.

Requeridas como maior símbolo do carnaval do Rio de Janeiro as escolas de samba desempenham ao longo do tempo apresentações cada vez mais grandiosas e surpreendentes. O cosmopolitismo carioca colabora para que setores médios e membros das classes dominantes se envolvam com o evento no mesmo compasso que outras manifestações carnavalescas tendem a perder prestígio e desaparecer. Escolas e sambistas buscam por parcerias e recorrem a profissionais que garantam aos espectadores a cada ano, inclusive pelas transmissões televisivas, novas experiências imagético-sensoriais, conforme os preceitos da sociedade do espetáculo. Artistas das belas-artes e banqueiros do jogo do bicho tornam-se personas fundamentais, entre concepção e financiamento, para lidar com a crescente competitividade dos certames carnavalescos. A partir desse momento, transformações internas – de organização e preparação – e externas – estéticas e

visuais – das agremiações ocorrerão num ritmo cada vez mais acelerado. A suposta “invasão da classe média” deflagra um ardoroso debate acerca da “descaracterização das escolas” e do “fim do samba autêntico”, reatualizando os termos da dicotomia *tradição/modernidade*.

Tais transformações das escolas de samba estão inseridas em um contexto nacional de transição da ordem concorrencial para a ordem monopolista da nossa revolução burguesa. Caracterizada nessa investigação como *capitalismo tardio*, a ordem monopolista produz, para além do campo do trabalho, a alienação de todas as esferas de relações humanas, levando a uma *fetichização do cotidiano*. Nesse sentido, as manifestações culturais populares serão produzidas, em conflito e colaboração, com a lógica da cultura de massas, voltada para o consumo imediato.

Dissertando sobre o assunto, Ribeiro (2006) aponta que o carnaval oficial do Rio de Janeiro transformou-se, nas últimas décadas, numa promoção corporativa típica da manipulação mercantil do capital simbólico. A estratégia em pauta está inserida em um contexto de mercantilização espetacular das cidades, em que se faz necessário forjar uma imagem singular de cidade para vendê-la como mercadoria. Neste sentido, prossegue a autora, como a especificidade de cada cidade se encontra fortemente ligada a uma cultura local, esta passa a ser concebida como “cultura-econômica”, para ser vendida e consumida rapidamente, isto através de seu maior chamariz: o espetáculo. Baseado nas ideias lefebvrianas, Martins (1999) sinaliza que o espaço consolida sua centralidade para a reprodução do capital.

Trata-se, em verdade, do próprio movimento do mundo das mercadorias, no e pelo qual o espaço se torna objeto, não apenas de compra e venda, pois isso acompanha a imposição de atividades diversas e parcelares pela sociedade burguesa, mas sobretudo sua produção se torna objeto das estratégias que visam a impulsionar a acumulação de capital, e portanto, tende a dominar a prática social (MARTINS, 1999, p. 29).

Em um cenário de competição acirrada de metrópoles pelos investimentos internacionais, o carnaval carioca passa a operar, na virada de século, como capital político-simbólico da cidade-mercadoria Rio de Janeiro[®]. Assim sendo, as escolas de samba da era Liesa/Sambódromo serão geridas como empresas. Em suas sedes, onde estão localizadas as quadras, realizarão eventos captadores de recursos para a execução dos desfiles. Após a construção da *Cidade do Samba*, os conhecidos *barracões*, serão transmutados, segundo seus responsáveis, em *indústrias da folia*. Diante dessa conjuntura, coloca-se em xeque o caráter popular das agremiações gestadas por uma lógica empresarial em que as redes de sociabilidade estariam subordinadas a uma racionalidade estritamente mercantil.

A espetacularização manifesta nos desfiles das escolas de samba do novo século tende a dissipar os conflitos criando artificialmente um consenso em torno da reificação das festividades populares. Esse apaziguamento estreito e superficial concorre para a criação de um evento controlado e previsível segundo os ditames de uma indústria cultural promovendo o paulatino desaparecimento do *teor festivo*. Entre as escolas de samba, tanto na preparação nas quadras e nos barracões, quanto na execução, verifica-se a aplicação de modos de gestão empresarial de pessoas e recursos esvaziando o sentido das culturas de produção populares. Interessados pelo tema discutem o processo de perda da centralidade político-simbólica das escolas em seus bairros, o regressivo envolvimento das comunidades e os desfiles voltados para consumidores eventuais e turistas. Esse cenário colabora para a compressão das brechas da negação frente ao consentimento, com risco nas próximas décadas do desaparecimento dessa modalidade carnavalesca fagocitada pelo espetáculo. Nesse sentido, estamos convencidos que uma criação popular sem tencionamento, entre conflito e colaboração, esvazia seu sentido político-simbólico a ponto de decretar em tese o seu próprio fim como atividade e manifestação popular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresenta-se no horizonte dos estudos sobre cultura popular carioca o debate no interior das escolas de samba acerca dos rumos dessa forma de brincar o carnaval. Para fora dos “muros das escolas” esse debate precisa tornar-se público a fim de apontar caminhos direcionados para a ideia de que as culturas populares das escolas sejam a razão última das suas existências e não apenas fragmentos de ações conscientes e inconscientes, individuais ou coletivas, como denominamos genericamente “brechas de negação”. Sabemos das dificuldades impostas pelo poder público, associado à Liesa e as grandes corporações midiáticas e de comunicações, que vendem e lucram com o produto carnavalesco *Desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro*. Por outro lado, a elaboração espetacularizada do evento sem referenciais de reconhecimento grupal que se anuncia e se consolida tende a colocar em xeque a sua realização. A pretensa ideia de “festa de todos”, que não seja expressão político-simbólico de nenhum grupo social, nos termos sartreanos, configura-se em uma festa que não representa ninguém. Desaparece como moda passageira, como consumo imediato, próprio de uma forma padronizada sem reelaborações que perde vivacidade e atratividade.

A fetichização das esferas constitutivas da realidade humana que promove o processo de esvaziamento político-simbólico das manifestações culturais populares não será revertida ou

liquidada com a plena modernização das relações sociais de produção capitalistas. Embasamos nossa análise no pressuposto de que a cultura popular é resultado de negação e consentimento das classes subalternizadas à cultura hegemônica. Na situação brasileira, o popular se manifesta sobretudo nas entrelinhas do consentimento, em grande parte, pela revolução pelo alto que não garantiu à grande parte dessas classes os direitos republicanos que permitissem o exercício regular da cidadania através, inclusive, da criação e manutenção dos aparelhos formais de contra-hegemonia. A coerção deliberada associada ao consenso passivo restringe os espaços de atuação e de manobra interrompendo-se o processo democrático em momentos de crise. A festa carnavalesca, ainda que no interior de uma cultura hegemônica, admite uma atuação inexistente ou precária em outras instâncias da vida nacional. Nessas ocasiões a cultura popular disputou/disputa os lugares da festa rompendo e reinterpretando sua condição subalternizada mesmo quando o Estado através da invenção da tradição, reproduzida para além do discurso oficial, manipula ideologicamente seus elementos em busca da conformação de uma cultura artificialmente programada para servir a uma identificação comum, uma *cultura brasileira*.

As formas de sobrevivência próximas da impossibilidade geram modos de vida e uma cotidianidade que teimam em se reaperceber como uma necessidade intrínseca à produção material da vida. Como se as classes trabalhadoras (in)conscientemente reivindicassem a todo instante a sua existência como seres humanos complexos e completos. Reivindicam até quando querem se ajustar à ordem estabelecida, ao internalizar preceitos advindos da cultura dominante repaginando-os, ainda que com exterioridade ideológica, a partir dos seus referenciais político-simbólicos. Mais do que fraqueza e submissão essa cultura popular revela uma potencialidade incomensurável, fruto da capacidade de invenção e intervenção de grupos e sujeitos sobre a realidade histórica.

A constituição do grupo social dos sambistas das escolas de samba ocorre pelo reconhecimento dos seus pares imediatos entre aqueles que se interessam pelos festejos carnavalescos, por formas coletivas de brincar o carnaval, de representar perante o restante da cidade, suas comunidades. A produção capitalista do espaço do Rio de Janeiro, o consequente fenômeno da favelização e da segregação socioespacial, conformam um modo de vida baseado nas redes de solidariedade recíprocas, na autoconstrução informal e na constituição de regras e normas de convivência derivadas da cidadania precária. Assim como favelas e periferias, a invenção carnavalesca resultante desse convívio social nasce mediada por experiências entrecruzadas anteriores e negociada com a cultura global para a sua realização.

A circularidade cultural proveniente da negociação assimétrica leva as agremiações a uma organização interna em consonância com o crescimento da representatividade desse modelo de carnaval enquadrado como uma das autênticas manifestações nacionais. O grupo social, como contraponto a serialidade e individuação dos seres, contraditoriamente prioriza a instituição em detrimento dos acordos coletivos. Nesse caso, o campo prático inerte interno reproduz o estranhamento oriundo do campo prático inerte global (IASI, 2012). Nas últimas décadas, a experiência popular carnavalesca institucionalizada enfrenta a perda do controle decisório dos sambistas como parte de um rearranjo político-simbólico voltado para a acirrada disputa das agremiações em um certame idealizado como produto turístico-cultural da cidade-mercadoria *Rio de Janeiro*[®]. Nesse caso, a análise sartreana aponta para uma inescapável armadilha que conduz ao retorno da serialidade. Por isso afirmamos anteriormente que o pleno desenvolvimento das relações sociais de produção capitalistas e o integral exercício da cidadania liberal não conduzirão a emancipação das classes trabalhadoras e, conseqüentemente, da cultura popular, inevitavelmente submetida a uma realidade produzida para mantê-las alienadas dos mecanismos de produção material da vida, restando negar e consentir, de acordo com as condições históricas herdadas e apresentadas. Em outras palavras, apesar do avanço das forças produtivas nos países de capitalismo central, por assim dizer, as classes trabalhadoras nesses e em outros lugares do mundo continuam fetichizadas da possibilidade de construção dos caminhos da sua própria existência, da criação de uma sociabilidade e de uma espacialidade portadoras de um cotidiano emancipado da objetificação e da desumanização originada pela condição de mercadoria.

Essa situação será alterada, ao nosso ver, quando os grupos sociais provenientes das classes trabalhadoras extrapolarem as relações imediatas dos seus pares para um reconhecimento de classe. Sabemos, no entanto, que isso se torna historicamente possível quando a impossibilidade da impossibilidade alcança um patamar de inexorabilidade, de impedimento da sobrevivência diária e da própria posição serial. Iasi (2012) pondera que nesses casos as particularidades que dividem os seres são superadas pelo partilhamento de uma condição comum. “Um soldado pode se identificar com um operário, e a opressão particular de um encontra-se em um campo comum com a opressão particular do outro. A ameaça comum e a ação comum produzem a fusão de um ser comum: a classe” (p. 318). O que se identifica genericamente como *classe*, se define e se reconhece em um bloco composto por diferentes setores de classe e de classes sociais distintas.

Todavia, do ponto de vista da formação de um sujeito social que se move contra a dominação estruturada de uma classe social que passa a representar um “impasse geral”,

permitindo a unificação daqueles que passam a representar um projeto societário alternativo a esta dominação, não haveria problema algum em tomar este bloco como classe (p. 319).

Desencadeia-se um período revolucionário em que a negação da realidade pode conduzir a uma negação da negação, ou seja, de negação da existência daquela ordem. A classe trabalhadora como classe em si se reconhece como classe para si.

Neste sentido, a força totalizadora da fusão de classe está ao mesmo tempo no presente da negação e no futuro como projeto de negação da negação, está simultaneamente na classe em si, como classe do capital, e na classe para si, que, reconhecendo o papel que ocupa nas relações do capital, como seu projeto a superação das relações do capital, constituindo-se em um ser-em-e-para-si, numa classe que projeta sobrepujar-se a si mesma em uma sociedade sem classes (IASI, 2012, p. 325).

Conforme aponta o autor, a emancipação das classes trabalhadoras cumpriria a função histórica de abolir não somente a sociabilidade que as subalternizam como também extinguiria a sociedade dividida em classes. Nesse sentido, a cultura popular potencialmente livre com o fim do modo de produção capitalista perde sua adjetivação hierárquica diferenciando-se somente pelas suas práticas e manifestações. A circularidade cultural percorrendo grupos que colaboram e tencionam em seus interiores e entre si seria proveniente de um cotidiano edificado por uma sociabilidade desembaraçada da fetichização e da acumulação privada da riqueza produzida pelos homens. A partir desse momento, a *sociedade urbana*, oriunda de uma produção do espaço voltada para o atendimento das necessidades humanas, promova uma cotidianidade que contemple suas múltiplas vontades e capacidades. Somente assim pode se realizar a mudança de concepção e dos parâmetros do direito à cidade. Seguimos Lefebvre (2011) ao afirmar que

o direito à cidade não pode ser concebido como um simples direito de visita ou de retorno às cidades tradicionais. Só pode ser formulado como *direito à vida urbana*, transformada, renovada (...), lugar de encontro, prioridade do valor de uso (...). O que pressupõe uma teoria integral da cidade e da sociedade urbana que utilize os recursos da ciência e da arte. Só a classe operária pode se tornar o agente, o portador ou o suporte social dessa realização (...). Ela nega e contesta, unicamente com sua presença, a estratégia de classe dirigida contra ela (...). Ainda que em novas condições, ela reúne os interesses de toda a sociedade, e inicialmente de todos aqueles que *habitam* (p. 117-118).

Sabemos que os sambistas das escolas de samba como parte da cultura popular não representam um bloco monolítico de pensamento e ação livres das amarras político-ideológicas da sociabilidade existente mas a sua experiência histórica sinaliza que os indivíduos e grupos sociais provenientes das classes trabalhadoras são sujeitos capazes de intervir sobre a realidade histórico-

espacial e que possuem a chave da transformação e superação da ordem dominante capitalista abrindo a possibilidade de abolição em definitivo das “ordens”, e conseqüentemente, das acepções adjetivadas, estereotipadas e hierárquicas de culturas *subalternas* e *hegemônicas*.

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. **O Brasil do samba-enredo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BRAZ, Marcelo. Antes do samba: a peculiaridade da criação artístico-cultural. In: BRAZ, M. (org.). **Samba, cultura e sociedade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

CARLOS, Ana Fani. Da organização à produção do espaço no movimento do pensamento geográfico. In: CARLOS, A. F.; SOUZA, M. L.; SPOSITO, M. E. B. (orgs.). **A produção do espaço urbano**. São Paulo: Contexto, 2011a.

_____. **A condição espacial**. São Paulo: Contexto, 2011b.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

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

COUTINHO, Carlos Néelson. **Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. São Paulo: Globo, 2011.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. **Escolas de Samba: Sujeitos Celebrantes e Objetos Celebrados**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 2001.

FERREIRA, Felipe. **Inventando carnavais**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GRAMSCI, Antonio. **O leitor de Gramsci**. COUTINHO, C.N. (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

IASI, Mauro. **Metamorfoses da consciência de classe**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

JORIO, Amaury; ARAUJO, Hiram. **Escolas de samba em desfile: vida, paixão e sorte**. Rio de Janeiro: Poligráfica, 1969.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2011.

_____. **La producción del espacio**. Madri: Capitán Swing Libros, 2013.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O programa agrário da social-democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1907**. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.

LESSA, Carlos. Prefácio. In: FERNANDES, Nelson da Nóbrega. **Escolas de Samba: Sujeitos Celebrantes e Objetos Celebrados**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 2001.

LUKÁCS, Gyorgy. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012b.

MARTINS, S. Crítica à economia política do espaço. In: DAMIANI, A. L.; CARLOS, A. F.; SEABRA, O. C. L. (orgs.). **O espaço no fim de século – a nova raridade**. São Paulo: Contexto, 1999.

MARX, Karl. **Trabalho alienado, propriedade privada e comunismo**. In: *O leitor de Marx*. NETTO, J. P. (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MOURA, Roberto M. **No princípio, era a roda**. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

_____. “Questão social”: elementos para uma concepção crítica. In: BRAZ, Marcelo (org.). **Samba, cultura e sociedade**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2013.

PERLMAN, Janice. **O mito da marginalidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

PRADO JÚNIOR, Caio. **A revolução brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval brasileiro: o vivido e o mito**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. A acumulação primitiva do capital simbólico. In: JEUDY, H. P.; JACQUES, P. B. (Orgs.). *Corpos e Cenários urbanos: territórios urbanos e políticas culturais*. Salvador: EDUFBA; PPG-AU/FAUFBA, 2006.

SÁNCHEZ, Fernanda. **A reinvenção das cidades para um mercado mundial**. Chapecó: Argos, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires: Losada, 1979, v.1 e 2.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.