

SUBSÍDIOS PARA A ANÁLISE DA FESTA: O CARNAVAL VISTO PELAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Carmo Daun e Lorena

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

RESUMO

As festas nem sempre são objetos de estudo levados a sério, mas atraem há muito a atenção de cientistas sociais e outros investigadores. No entanto, a sua análise tende a restringir-se e fechar-se nalgumas conceções clássicas que, sendo relevantes e úteis, tornaram-se meros chavões e não fazem jus à riqueza e complexidade deste campo de estudo. Este artigo pretende fornecer alguns subsídios para a análise da festa, focando-se particularmente no carnaval e no modo como este tem sido tratado pelas Ciências Sociais. Começa por expor e discutir algumas recorrências teóricas – designadamente as teorias da inversão, da válvula de escape, da resistência e da *communitas* – para depois apresentar outras perspetivas de análise que olham para diferentes facetas da festa – cultural, social, económica e política – sugerindo assim abordagens mais aprofundadas e comprometidas com a realidade social e menos reféns da abstração e segura dos modelos teóricos.

PALAVRAS-CHAVE

festa; carnaval; Ciências Sociais; teoria

INSIGHTS FOR THE ANALYSIS OF THE FESTIVITIES: CARNIVAL SEEN BY SOCIAL SCIENCES

ABSTRACT

Festivities not always are taken seriously as objects of study, but they have long attracted the attention of social scientists and other researchers. However, its analysis tends to be restricted and enclosed in some classical conceptions that, although relevant and useful, have become mere buzzwords and do not live up to the richness and complexity of this field of study. This article aims to provide some insights for the analysis of the festivities, focusing particularly on carnival and the way it has been treated by Social Sciences. It begins by exposing and discussing some theoretical recurrences – namely the theories of inversion, escape valve, resistance and *communitas* – and then presents other analytical perspectives that look at different facets of the festivities – cultural, social, economic and political – thus suggesting more in-depth and committed approaches to social reality and less hostage to the abstraction and dryness of theoretical models.

KEYWORDS

festivity; carnival; Social Sciences; theory

INTRODUÇÃO

Estudar as festas, quaisquer festas, é um empreendimento analítico nem sempre animado ou descontraído, como o objeto de estudo poderia levar a pensar. As festas, numa primeira impressão, são momentos de alegria e desprendimento, mas requerem, por parte do analista, uma observação séria e uma vigilância cuidada que veja para lá da própria festa. Mesmo para os intervenientes, nem sempre a festa é só festa. Também há preocupação, tensão, desilusão. A festa não se faz só na rua e no espaço público, também se constrói em casa e na vizinhança. A festa não se vive apenas num dia ou numa quadra, mas durante todo o ano. A festa não é só um evento do presente, convoca também o passado.

As festas, quaisquer festas, seja durante, antes ou depois da sua realização, caracterizam-se sempre por uma enorme diversidade de motivações, emoções e interpretações, e encerram em si uma complexidade que muitas vezes passa despercebida no meio da euforia, da cor, dos sons e da algazarra. Para chegar a essa complexidade, ou a alguns segmentos dela, convém suspender certas observações e avaliações mais imediatistas sobre a festa. Nem sempre o que parece, é. E há muito mais em jogo do que simplesmente festejar.

As festas não são todas iguais, embora possuam muitos pontos em comum. Estar atento a essas diferenças e semelhanças permite compreender melhor certos aspetos e dinâmicas das próprias festas.

Levar a cabo este empreendimento analítico, afinal de contas sério, mas também animador pela sua riqueza, não dispensa, porém, uma armadura teórica, cujo principal sentido é ajudar a pensar essa mesma complexidade e riqueza. No entanto, os subsídios da teoria social encontram-se, a maioria das vezes, dispersos, e não existem muitas súmulas teóricas nesta área de estudo, escasseando mais ainda as que cruzam várias abordagens, problematizando-as.

Sem pretender ser exaustivo, este artigo propõe uma reflexão em torno de alguns dos argumentos centrais para o campo de estudo da festa, e muito particularmente do carnaval. As conceções teóricas e as perspetivas analíticas aqui abordadas não são, obviamente, as únicas possíveis. A festa tem um potencial de análise e desconstrução que vai muito além do que aqui é sumariado. Não obstante, estes contributos são, quase sempre, incontornáveis e podem servir como pontos de partida para futuras análises, que se espera venham a enriquecer a interpretação, tanto do carnaval, como de outras celebrações festivas. Mas convém sublinhar que estas discussões teóricas devem alimentar-se sempre de dados empíricos. E, portanto, o que aqui se pretende é apresentar algumas linhas argumentativas e, a partir delas, iniciar uma problematização teórica que abra o debate, em vez de o fechar nos seus próprios termos, fomentando assim o interesse pelo estudo das festas.

O texto começa por expor determinadas conceitualizações recorrentes na literatura, para depois avançar com uma problematização teórica que dialoga com elas mas que as supera. Assim, as recorrências teóricas – já muito gastas e por vezes demasiado

reduzidas – funcionam como alicerces teóricos de interpretações e análises de maior alcance e profundidade.

As festas são terrenos férteis de análise social. São objetos de estudo multifacetados e inesgotáveis. A pluralidade de abordagens ao carnaval pelas Ciências Sociais comprova isso mesmo e julgo ser útil visitar algumas delas.

RECORRÊNCIAS TEÓRICAS: INVERSÃO, VÁLVULA DE ESCAPE, RESISTÊNCIA E *COMMUNITAS*

O carnaval já foi objeto de amplo escrutínio teórico nas Ciências Sociais. Os carnavais da Trinidad e do Brasil (em particular do Rio de Janeiro e da Bahia) são os que receberam maior atenção e destaque, mas existem também estudos de relevo sobre carnavais na Europa e nos EUA.

O carnaval tem sido encarado das mais variadas formas. Na literatura proliferam enfoques diversos a esta festa, que cruzam várias perspectivas da teoria social e que têm gerado um vasto leque de interpretações.

Para a sua teorização, há algumas referências incontornáveis, seja porque inauguraram a análise social do carnaval, como é o caso da obra clássica de Bakhtin (1984/1965)¹, seja porque a inseriram nos debates de outras áreas temáticas, nomeadamente a antropologia do ritual, da performance e do simbólico, como fez Victor Turner (1988)², ou nos exames críticos que focaram a sua dimensão cultural e política, como fez James Scott (1990), compatibilizando-a com correntes teóricas já bem sedimentadas.

Está fora dos meus propósitos examinar aqui toda a bibliografia concernente³, ou discutir em pormenor as suas bases teóricas, mas convém lembrar e confrontar algumas das múltiplas formas como o carnaval tem sido interpretado na teoria social.

Uma das mais correntes, e que se encontra difundida muito para lá do pensamento dos teóricos, é que o carnaval expressa uma inversão da ordem social. Enquanto ideia de senso-comum, ela encontra exemplos concretos nalgumas das mais triviais encenações carnavalescas. Contudo, homens vestidos de mulheres, jovens de idosos, ou outras performances humorísticas, não nos bastam, como cientistas sociais, para ver no carnaval uma inversão da ordem social.

Visto como sátira social, como um momento de transgressão e desordem, o carnaval teria um potencial subversivo ou até mesmo regenerador. Para Bakhtin (1984/1965, p. 10), “o carnaval celebrava uma libertação temporária da verdade prevaiente e da ordem estabelecida; marcava a suspensão de todas as classificações hierárquicas,

¹ Refiro-me obviamente a *Rabelais and his world* (1984/1965). Convém lembrar que esta obra foi escrita na década de 1930 e publicada pela primeira vez em 1965, na versão russa, e em 1968, na versão inglesa. E convém ainda não esquecer os trabalhos pioneiros de Roger Cailliois, que também abordou o carnaval na sua teoria da festa (cf. Cailliois, 1988/1939, 1950, pp. 95-124 e 2001/1958).

² Stallybrass e White (1986, pp. 16-17) sustentam não somente uma convergência, mas uma antecipação de Bakhtin relativamente à antropologia simbólica.

³ Deixo também de lado as abordagens que leram o carnaval a partir de uma matriz mais folclorista ou situando-o no ciclo anual, ou ainda fazendo uso de classificações que oscilaram entre o sagrado e o profano, a licenciosidade e a abundância, o burlesco e o satírico. Para essa incursão, duas referências a ter em conta são Baroja (1965) e Heers (1987).

privilégios, normas e proibições. O carnaval era a verdadeira festa do tempo, a festa do devir, da mudança e da renovação”. Durante o carnaval, as normas e hierarquias sociais seriam suspensas, seria até permitido prevaricar, e mais, essa desobediência significaria uma subversão da ordem social.

Todavia, se para uns, o carnaval instiga a mudança, para outros, ele não passa de uma forma de assegurar a permanência. De acordo com Da Matta (1977, p. 58), “seria ingênuo supor que o Carnaval apenas neutraliza e inverte as oposições e posições sociais do cotidiano, abolindo suas dimensões de contraste. Na realidade, as inversões do Carnaval (...) terminam por provocar a confiança na ordem”.

Enquanto ritual de inversão, o carnaval tanto pode ser lido como um dispositivo de emancipação e subversão, como de controlo e conformação social.

Nesta ordem de ideias, existe uma outra conceitualização do carnaval, igualmente muito usual, que o concebe enquanto válvula de escape. Também a teoria da válvula de escape tem dado origem a interpretações diversas. Aliás, creio que sucede com ela exatamente o mesmo tipo de equívoco que com a teoria da inversão, até porque decorre desta. As suas duas principais ramificações – quer da teoria da inversão, quer da teoria da válvula de escape – estão nos antípodas uma da outra. Uma, de cariz funcionalista, e outra, salientando o potencial transformador ou até revolucionário, partem da ideia de que no carnaval se libertariam as tensões sociais. Ambas pressupõem que o carnaval é um momento *extra-ordinário*, fora dos constrangimentos habituais do quotidiano. Para certos autores, o carnaval seria um momento de libertação e uma forma de exorcismo dos males da sociedade, cuja capacidade de expurgar simbolicamente os seus demónios permitiria uma renovação social. Para outros, embora sendo tudo isto e servindo para a expressão e o alívio de tensões e opressões, o carnaval seria por fim, um intervalo inconsequente e acabaria por legitimar e manter a ordem social vigente, confirmando os agrilhoamentos e as hierarquias existentes. Mais, muitos argumentam que o carnaval é utilizado pelas elites e grupos dominantes enquanto mecanismo de controlo social. Estas duas conceções são o resultado de duas aceções da “válvula” que não são necessariamente incompatíveis, apenas sugerem desfechos distintos. A primeira, liberta para transformar, a última, liberta para manter. Na literatura, nem sempre isto é claro e frequentemente se confundem os resultados com o dispositivo⁴.

⁴ Dito por outras palavras, facilmente se fazem generalizações quanto aos conceitos, às teorias, e aos seus proponentes, o que gera confusão e pior, imprecisão teórica. Consideremos a “válvula de escape” e dois autores muito citados a este respeito: Max Gluckman e Mikhail Bakhtin. Não obstante nenhum deles ter feito uso do termo, os seus nomes surgem a ele associados, o que é perfeitamente aceitável. O problema está quando se afirma indiscriminadamente que Gluckman tomava o ritual como tal, e Bakhtin fazia o mesmo para o carnaval, sem explicitar as diferenças que opunham as teorias de um e outro. Para Gluckman (1955, 1963), que afinava pelo diapasão funcionalista, os ritos de inversão e de rebelião serviam para reforçar a ordem dominante. Quanto a Bakhtin, que tratou do carnaval, a sua abordagem da inversão levava-o à conclusão oposta: o carnaval, ao contrariar essa ordem, incitaria à mudança. No entanto, ambos poderiam ter concordado quanto à apropriação do conceito de “válvula”. E obviamente, o facto de não o terem formulado não significa que ele não esteja implícito no que escreveram. Aliás, Bakhtin levou em conta essa conceitualização do seu compatriota russo Anatoly Lunacharsky (Bakhtin, 1984/1965, p. xviii). O que é certo é que a teoria da válvula de escape (tal como a da inversão) tem sido usada recorrentemente, mas sob diferentes prismas, e o próprio termo é usado querendo dizer coisas diversas. Uns usam-no como sinónimo de subversão, outros subentendendo algum tipo de opressão. Todavia, o que está em causa e devia ser esclarecido, são as diferentes interpretações que se fazem destes conceitos.

Algo idêntico se passa quanto ao modo como se encara a inversão⁵. Nem sempre são deslindadas as bifurcações da teoria da inversão. Dizer que o carnaval é uma inversão, uma ocasião de *upside down* ou um mundo às avessas, não é tanto uma referência à performance em si, como às intenções por trás dela. Para uns, significa o mundo ao contrário que não só se apresenta, como se reclama ou deseja. Para outros, uma desordem que acaba por reverter de novo à ordem, contribuindo assim para a estabilidade e manutenção do *statu quo*. Uma vez mais, não é que se negue a inversão, é sim, uma questão de a ver durante e depois, ou só durante. Por conseguinte, nem todos os que falam de inversão querem dizer o mesmo. A inversão é sempre o ponto de partida nestas concetualizações. Em minha opinião, as perspetivas variáveis da teoria da inversão são as fundadoras das demais leituras e interpretações, discordantes e até opostas, que têm monopolizado as teorizações do carnaval. Neste domínio, prevaleceu a tendência para ver um ou outro lado da moeda, e creio que os desacordos teóricos decorrem em grande medida de oposições ideológicas.

Foram vários os autores que contestaram a teoria da inversão, tomada como uma alteração da ordem social e das suas hierarquias, ou mesmo a anulação destas. Muitas das vozes críticas que se fizeram ouvir vieram do Brasil, o “país do carnaval”, onde está muito disseminada a ideia de igualitarismo promovido por esta festa⁶. Na verdade, são incontestáveis as assimetrias de classe no carnaval carioca. Basta considerar o sambódromo, cujo ingresso não está ao alcance dos mais pobres⁷. Obviamente, isso não se aplica somente ao carnaval brasileiro. E como demonstrei (2018), aplica-se inteiramente ao carnaval de São Vicente em Cabo Verde.

Se o carnaval for tomado como uma desordem temporária e, nessa medida, uma forma de manutenção da ordem, ele passa a ser teorizado como um meio de controlo social, ou seja, uma inversão autorizada, concedida pelas elites aos subordinados, uma válvula de segurança em que os excessos do momento compensariam as desigualdades de sempre. Nesse caso, o carnaval é sinal de opressão e não de libertação. Esta perspetiva foi contrariada com a teoria da resistência.

O carnaval deixa de ser controlo por parte dos dominantes para ser resistência dos dominados. Enquanto forma de resistência, o carnaval constituiria um instrumento contra-hegemónico, em que não só as assimetrias e as desigualdades seriam reveladas e questionadas, como outros mundos alternativos seriam criados e vivenciados, ainda que temporariamente. O potencial de subversão do carnaval poderia chegar mesmo a afetar as estruturas e relações de poder.

⁵ Embora o seu foco não seja o carnaval, ainda que também o considere, Balandier (1999) descreve diferentes casos de inversões, oferecendo um panorama eclético da diversidade cultural e da profundidade histórica desses rituais performativos e simbólicos.

⁶ Entre essas vozes dissonantes está Queiroz (1985, 1994), que demonstrou como no carnaval a estrutura social permanece e, na verdade, impera a manutenção das hierarquias socioeconómicas, e Armstrong (2010) que, referindo-se ao carnaval da Bahia, defende que o carnaval não é uma inversão da ordem, mas uma intensificação de uma cultura quotidiana. As práticas carnavalescas refletem os conflitos sociais e a relação dialética entre uma ordem cultural dominante e as massas subalternas. Neste sentido, o autor sustenta a relação de influência mútua entre o carnaval e a vida quotidiana. Para o caso brasileiro, ver ainda Risério (1995) e Agier (2000).

⁷ Muitos desses pobres, aliás, acompanham o espetáculo de longe, das suas favelas, seja pela televisão, seja pelo som que ecoa até ao morro. Sobre essa exclusão, ver, por exemplo, Sheriff (1999).

O paladino da teoria da resistência, nos seus “registos escondidos”, James Scott, argumenta, contudo, que a ideia de que o carnaval é um mecanismo de controlo social autorizado pelas elites não está totalmente errada, mas pode ser enganadora, pois arriscamo-nos a confundir as intenções das elites com os resultados que elas são efetivamente capazes de alcançar. Para Scott (1990), esta perspetiva funcionalista não só está eivada de essencialismo, como atribui agência somente às elites. E portanto, prossegue o autor, não é correto tomar o carnaval como se fosse montado exclusivamente pelos grupos dominantes para permitir que os grupos subordinados brinquem à rebelião, à insubordinação. A existência e evolução dos carnavais resulta sempre da dinâmica social, com os seus conflitos, e não da criação unilateral das elites. É por isso plausível ver também o carnaval como uma vitória política arrancada às elites pelos grupos subordinados. Diz-nos Scott que, ao longo da história, o que é impressionante no carnaval não é a forma como ele contribuiu para a manutenção das hierarquias existentes, mas como frequentemente foi o cenário de conflito social aberto⁸. Ainda assim, e apesar de questionar a validade da teoria da válvula de escape, Scott (1990, p. 173) afirma que o carnaval é como uma espécie de pára-raios para todos os tipos de tensões e animosidades sociais. Mas o autor acaba por considerar que:

não se pode dizer de um acontecimento social complexo como o carnaval que seja apenas isto ou aquilo, como se tivesse uma dada função, geneticamente programada. Faz muito mais sentido ver o carnaval como o lugar ritual de várias formas de conflito social e manipulação simbólica, nenhuma das quais se pode dizer, a priori, que prevaleça. Pode-se esperar, portanto, que o carnaval varie de acordo com a cultura e as circunstâncias históricas e muito provavelmente, desempenhará muitas funções para os seus participantes. (Scott, 1990, p. 178)

A conciliação de perspetivas foi também defendida por outros autores⁹. Para Abner Cohen (1980, 1993), o carnaval é um fenómeno complexo, caracterizado por contradições entre o sério e o frívolo, o expressivo e o instrumental, o controlado e o incontrollado, o conflito e o consenso. Ainda que seja um espetáculo cultural e artístico, está íntima e dinamicamente relacionado com a ordem política e com a luta pelo poder. Mas o seu significado político muda consoante o contexto. É o dinamismo do evento que confere ao seu estudo um alcance heurístico na análise de dinâmicas políticas e culturais. Cohen afirma que o carnaval se caracteriza pelo conflito e pela aliança ao mesmo tempo. Neste “tipo-ideal” do carnaval, dominação e oposição não se anulam mutuamente.

Na opinião de Nagle (2009), devemos abster-nos de valorizar estes espetáculos como demonstrações de resistência, ou de denunciá-los como mecanismos de incorporação e conformação. Eles são multidimensionais e englobam uma diversidade de motivações entre os participantes.

⁸ A este respeito, ver Le Roy Ladurie (1979) que nos dá conta, em sentido literal, das tensões sociais que opunham as diferentes classes sociais da cidade francesa de Romans e que eclodiram no trágico e sangrento carnaval de 1580.

⁹ Ver também Green (2007b, p. 79).

Não obstante as tentativas conciliatórias e de convergência de perspectivas, a variedade de leituras possível do carnaval alicerça-se, de um modo geral, não na complexidade e ambivalência própria da realidade social, como deveria ser, mas em pontos de partida demasiado estanques e profundamente contrastantes. Há uma tendência para situar o carnaval entre polos antagónicos, perspectivando-o positiva ou negativamente. Reina um certo maniqueísmo nas abordagens a esta festa. Quando assim não é, e se pretende ultrapassar esta dualidade sem procurar abandonar as dicotomias que a precedem, cai-se num registo demasiado rígido e abstrato.

Outra ideia recorrente na literatura, e também amplamente partilhada no senso comum, é a que vê o carnaval como a festa da comunhão e da igualdade. Também Bakhtin (1984/1965, p. 10) sugeriu esse prisma de análise, quando afirmou que, ao contrário das cerimónias oficiais, do Estado e da Igreja, “todos eram considerados iguais durante o carnaval. Aqui, na praça da vila, uma forma especial de contacto livre e familiar reinava entre as pessoas que, habitualmente, estavam divididas pelas barreiras da casta, da propriedade, da profissão e da idade”. E Da Matta (1997/1979, p. 119) descreveu o carnaval como uma festa de todos, uma festa sem dono.

Da igualdade passa-se facilmente à ideia de festa democrática, transversal em termos de classe, um momento em que se apagam as diferenças e em que todos partilham de um estatuto comum. E com isto se desvenda um outro modelo teórico que tem sido muito apelativo na análise do carnaval: a *communitas*.

Roberto Da Matta integrou no estudo do carnaval a antropologia do ritual de Victor Turner (1988) e a releitura deste autor da teoria dos ritos de passagem de Van Gennep, o que deu azo a uma abertura teórica auspiciosa, mas cuja aplicação genérica e automática resulta muitas vezes em banalidade. Segundo esta abordagem, o carnaval, enquanto período liminar, proporcionaria uma ocasião de *communitas*. Esta doutrina pretendia sublinhar o carácter inclusivo do carnaval, mas acabou por acentuar a sua ambivalência. Se, por um lado, a anti-estrutura que o carnaval instituiria acabava por contribuir para a revitalização da própria estrutura, por outro, permitia expressar opostos e desfrutar de ambiguidades (Da Matta, 1977; 1997/1979)¹⁰. Para Da Matta (1977, p. 21), o carnaval é “uma grande *communitas*, onde raças, credos, classes e ideologias comungam pacificamente ao som do samba e da miscigenação racial”.

Risério (1995), que também aponta para um jogo duplo entre resistência e cooperação, sustenta que a denúncia de assimetrias socio-raciais é compatível com a festa e com a *communitas*. O autor chama a atenção para o facto de que há uma diferença entre a inversão (no caso aludido, das relações hierárquicas entre brancos e negros) e uma dramatização do desejo da igualdade, ou do reconhecimento de que ela não existe.

Parece-me evidente que o carnaval não é reduzível a um ritual de liminaridade, a um intervalo, a uma utopia. Tão-pouco se resume a um momento de afirmações ou

¹⁰ A *communitas* ritualística de Turner tem sido transposta para o campo carnavalesco por vários autores. Entre eles, Da Matta (1977/1973, 1997/1979) terá sido o mais empenhado e maior difusor, aplicando esta formulação teórica e este ideal carnavalesco ao caso brasileiro. Todavia, Maria Goldwasser e o próprio Turner também o fizeram para o carnaval carioca (Goldwasser citada em Turner, 1983, p. 117; Turner, 1983).

inversões, liberdades ou censuras, dominações ou resistências. Todos estes contributos teóricos foram importantes e decisivos, mas isolados circunscrevem demasiado o debate. Levando em consideração todas estas concetualizações, importa não perder de vista que o carnaval não tem o mesmo significado para todos os grupos e indivíduos que nele participam, e que a sociedade não é um todo homogéneo regulado por uma única ordem que possa ser invertida ou reforçada.

Além do mais, há em todas estas elaborações teóricas uma tendência para focar a natureza gregária do carnaval, em detrimento das individualidades e subjetividades que ele comporta. Na verdade, a maior parte dos estudos sobre o carnaval descarta as relações sociais que o sustentam. E também por isso, muita da teoria que lhe costuma estar associada tem de ser colocada em suspenso. Muitas destas teorizações são demasiadamente abstratas e apoiam-se pouco ou deficitariamente em pesquisa empírica¹¹. Se o carnaval nos oferece uma chave analítica para uma multiplicidade de aspetos da realidade social, temos boas razões para suspendermos os reducionismos teóricos e perseguirmos as práticas do carnaval.

INDO ALÉM DOS CHAVÕES: O CARNAVAL COMO FENÓMENO MULTIFACETADO

O carnaval vira do avesso vários aspetos da vida quotidiana, mas também espelha continuidades. Ainda assim, como espelho da manutenção de um determinado estado de coisas, ele não constitui necessariamente um reflexo límpido e simétrico. Para o caso do carnaval de São Vicente, sugeri (2018) que as premissas gerais da ordem social não se alteram, embora a sua expressão seja muito diferente, precisamente por se tratar de uma festa.

A retórica da “festa de todos”, que também se ouve em São Vicente, coexiste com a identificação, pelos próprios intervenientes, de assimetrias e hierarquias sociais. Se, por um lado, se pode argumentar que os problemas e dificuldades do dia-a-dia são esquecidos ou postos em suspenso, afinal trata-se de um momento extra-ordinário, é tempo de diversão, por outro lado, esses infortúnios e as contingências sociais e económicas são conscientemente equacionados. Ainda que tenha implícito um pressuposto de igualitarismo – contestável, como vários casos demonstram –, esta ideia de o carnaval ser de todos não deve ser menosprezada.

Mas muitas vezes, como no caso de São Vicente, torna-se evidente que o carnaval não contraria as desigualdades e traduz a ordem social. O carnaval parece atrair quase todos com a mesma paixão, mas, uma festa de todos, vivida por todos, não é necessariamente uma festa vivida por todos da mesma forma, e nem sequer constitui um momento de igualdade ou inclusão, como tantos advogam. Apesar da ideia de festa inclusiva e igualitária, a verticalidade da sociedade permanece, não obstante a aparente horizontalidade da festa.

¹¹ Há evidentemente exceções e algumas dignas de destaque, como as análises empiricamente fundamentadas de Raphael (1990), Freitas (1994, 2007), Sheriff (1999), Agier (2000), Green (2002, 2007b), Scher (2007b).

Através do carnaval, um terreno por vezes tomado como apolítico, podemos detetar posicionamentos, discursivos e simbólicos, acerca da ordem social que se vive no dia-a-dia e que se expressa na festa. Para Scott (1990), o carnaval é uma forma institucionalizada de disfarce político e é um bom instrumento analítico para dissecar a ordem social. Em concordância está Cohen (1993, p. 132) para quem “o carnaval é, portanto, política mascarada por trás de formas culturais”. Avancemos então por estes caminhos.

Recorrendo a uma formulação de Weber, Risério (1995, p. 106) afirma que “o que há é um ‘jogo de efeitos recíprocos’ entre carnaval e sociedade”. Green e Scher (2007) propõem que se veja o carnaval como uma expressão coletiva de perceções, aspirações e lutas engendradas pelas condições materiais da vida social e pelas tradições culturais das comunidades. Para estes autores, deve levar-se em conta “a natureza polissémica do carnaval como um fenómeno social, cultural, político e económico. O evento é composto por inúmeros eventos e atividades, sobre os quais de nenhum se pode dizer que seja de maior importância que o outro” (Green & Scher, 2007, p. 8). Os autores reconhecem a ambiguidade e contradição no carnaval, tal como Zavitz e Allahar (2002), que afirmam:

porque o carácter do carnaval permanece ambíguo e contraditório, não pode ser possuído. Como um símbolo da cultura e sociedade trinidadiana, o elemento mais poderoso do carnaval é a sua ambiguidade, que lhe permite expressar, simultaneamente, certos ideais e os seus opostos (...). O carnaval não é uma coisa única, monolítica ou unificada; é uma multi-complexidade de práticas paralelas com significados múltiplos e, portanto, pode satisfazer uma grande diversidade de necessidades conflitantes ao mesmo tempo. (Zavitz & Allahar, 2002, p. 143)

Scher (2002, p. 478) tem, por isso, toda a razão quando observa que “a indeterminação dos rituais públicos como o carnaval fornece mais um fórum para um debate do que conclusões claras e inequívocas”.

John Stewart (1986) refere igualmente as tensões e contradições em jogo no carnaval. Dirigindo a sua atenção para o carnaval de Trinidad, o autor vê-o como um evento no qual a sociedade comenta certos aspetos que a caracterizam e no qual se satisfazem múltiplos objetivos e impulsos sociais, contraditórios por vezes. Seguindo Geertz (1973), que afirmou que o ritual dramatiza certos aspetos e silencia outros, o autor nota que isto é particularmente visível no carnaval, e é por isso que este mantém um lugar destacado na cultura trinidadiana. O autor insiste que a experiência do carnaval está ancorada num sistema de paradoxos e decorre numa tensão entre permissão e constrangimento.

Agier (2000), no seu trabalho sobre o carnaval da Bahia, afirma que, sem ser um rito em sentido estrito, o carnaval é um *contexto ritual*, ou seja, um espaço-tempo fora do quotidiano propício à simbolização, e que encará-lo desta forma permite dar conta da heterogeneidade do investimento simbólico individual e coletivo: a simbolização ritual é diferente consoante os atores e os momentos, e essas diferenças dão conta da

segmentação desse espaço segundo as categorias sociais e socio-raciais presentes na sociedade e na festa¹².

Já Victor Turner (1988) afirmava que a relação entre o mundano, os processos socioculturais do dia-a-dia e as suas performances não é unidireccional e “positiva”, no sentido em que a performance “reflita” ou “expresse” o sistema social ou a configuração cultural, mas é antes recíproca e reflexiva, no sentido em que a performance é sempre uma crítica, direta ou velada, da vida social. Mais, as performances culturais não são simples refletores ou expressões da cultura, podem ser agências de mudança.

Enquanto reflexo das sociedades e das culturas, o carnaval é um produto histórico. Conforme argumentam Green e Scher (2007), a história do carnaval de Trinidad fez-se sempre por referência à história da própria ilha. É possível identificar esse passado no *calypso* e no *steel pan*, tal como no samba, nos blocos afro ou nas escolas de samba. As histórias destes elementos incorporam aspetos das histórias dos países, recriando-as constantemente. Nas palavras dos autores:

o que quer que seja que os carnavais possam ser nas suas muitas encarnações, eles são produtos de histórias únicas, manifestações de tensões sociais, barómetros de mudança cultural, e cadinhos para criar, descobrir e afirmar identidades. Os carnavais abrangem ideias e práticas contraditórias. (Green & Scher, 2007, p. 9)

Também a dimensão expressiva e representacional do carnaval situa-se sempre num dado contexto histórico, social e político. As expressões performativas carnavalescas não são expressões arbitrárias desligadas dos seus contextos socioculturais. Na análise do simbolismo do carnaval é então importante considerar as constelações ideológicas e os contextos políticos que lhe estão implícitos, bem como a sua “polivocalidade”, isto é, a diversidade de interpretações, inclusive conflitantes, a que ele se presta.

Scher (2002) mostra-nos como o carnaval é vendido como a festa nacional de Trinidad, desvendando os modos ardilosos como se desenvolvem os processos de preservação do património cultural e como se construiu uma narrativa cultural nacional na qual o carnaval ocupa lugar determinante. O posicionamento do carnaval como uma forma expressiva central numa identidade cultural nacional, que supostamente transcende divisões étnicas, de classe e de género, fez parte da agenda nacionalista em Trinidad. Porém, esta retórica de cariz cultural, que compõe uma narrativa nacional, assenta na celebração de determinadas formas culturais e carnavalescas, ocultando outros aspetos da história do carnaval e assim manipulando-a de acordo com agendas políticas. Ao excluir certos desenvolvimentos e transformações do carnaval, esta narrativa silencia vários elementos da sociedade¹³.

¹² Ainda a propósito da inversão, Agier (2000) sustenta que a crítica da tese da inversão é alimentada pelos estudos “externalistas”, que se centram na dimensão sociológica do ritual, isto é, na observação dos componentes externos ao rito. Inversamente, a análise “internalista” preocupa-se em construir a inteligibilidade do cenário estruturante, o desenvolvimento do evento ritual. Segundo o autor, a tese da inversão revela-se tautológica: os papéis são invertidos porque o espaço ritual é o avesso do espaço quotidiano.

¹³ Da Matta (1997/1979) também encara o carnaval carioca como um ritual nacional. Porém, a metonímia que apresenta

Zavitz e Allahar (2002) advertem também para o facto de que esta ideia muito propagada em Trinidad, do carnaval como festa nacional, serve para camuflar as desigualdades de classe. Segundo os autores, a tendência para tomar as diferenças raciais como cruciais leva a que se minimize a importância da classe para compreender a desigualdade social. Para muitos dos que vêem o carnaval como a festa nacional de Trinidad, ele é sinónimo de tradição e herança ou ancestralidade africana. Como dizem os autores, estas ideologias e retóricas assentam no uso acrítico de noções como “comunidade”, “raça” ou “etnicidade”, e transportam essencializações várias, nomeadamente uma homogeneização de África e dos africanos, inevitavelmente acompanhada por uma essencialização dos europeus e ocidentais.

Num tom irónico, os autores lembram que o carnaval foi introduzido em Trinidad não pelos africanos, mas pelos franceses, no século XVIII e, desde essa altura, tem sido arena de negociação entre uma multiplicidade de etnias e classes, mais do que um mero campo de oposição entre brancos e negros. Assim, apesar de o património africano fazer parte do carnaval, isso não significa que ele seja uma tradição exclusivamente africana. Um afrocentrismo, a seu ver desregrado, parece prevalecer nas descrições do carnaval caribenho e ganha exagerado destaque quando se transpõe a questão do carnaval para os estudos da diáspora, mais uma vez reificando ideias de uma “comunidade” e sua suposta ancestralidade e coesão. No caso de Trinidad, estas questões são particularmente relevantes e eventualmente desconcertantes, pois estamos a falar de uma sociedade crioula cuja heterogeneidade étnica, cultural e religiosa deveria impor precaução redobrada. Como afirmam os autores, “o carnaval, com as suas controvérsias de raça e classe, é o grande espelho da sociedade trinidadiana que tem refletido historicamente as suas divisões sociais” (Zavitz & Allahar, 2002, p. 142). Assim, o carnaval é um reflexo histórico, político e social da sociedade. Mas, ao tornar-se o símbolo nacional de Trinidad, simultaneamente da sua unidade e diversidade, impõe-se uma problematização da forma como se processam estas definições e categorizações, principalmente quando o carnaval se mercantiliza sob as lógicas de orientações políticas e jogos de poder.

Também Green e Scher (2007) assinalam esta politização e mercantilização de que foi alvo o carnaval de Trinidad no pós-Independência. Segundo os autores, existem muitos estudos que promovem uma agenda nacionalista e versam sobre nostalgias de autenticidades que seria preciso recuperar, elegendo, delimitando e definindo expressões culturais supostamente mais representativas de uma cultura nacional. Enquanto dispositivo de recuperação de identidades primordiais ameaçadas, o carnaval é um campo armadilhado.

Risério (1995) dá igualmente conta destas instrumentalizações. Ao falar do processo de “reafricanização” do carnaval da Bahia, da forma como o carácter “negro” do carnaval baiano se avivou a partir da década de 1970, com o renascimento dos afoxés e o nascimento dos blocos afro, o autor refere-se ao triplo esforço de apropriação de

entre carnaval e Brasil é arquitetada sob uma perspectiva funcionalista e parte do pressuposto de que o carnaval é a festa dos dominados. O seu raciocínio é que numa sociedade hierarquizada existe um carnaval igualitário e nessa medida o carnaval é um ritual de inversão.

realidades distantes no tempo e no espaço por parte dos negro-mestiços brasileiros: apropriação do próprio passado, apropriação do presente africano e apropriação do presente negro norte-americano, notando que “o que interessa, na apropriação do distante, é se apropriar daquilo que coincide com os interesses do presente que se está vivendo. O ‘distante’ é selecionado, renovado e sobretudo justificado” (Risério 1995, p. 98). Segundo o autor, a indústria turística, com o apoio do tecido empresarial, transformou o carnaval baiano num carnaval negro-mestiço. E desse modo criam-se realidades pois, como afirma o autor, na Bahia a cultura negro-mestiça não é predominante, mas é, certamente, hegemónica.

Sheriff (1999), num inspirador trabalho sobre a questão racial numa favela do Rio de Janeiro, dá-nos conta da complexidade destas questões e expõe algumas das suas contradições: “o carnaval carioca contemporâneo, que é convencionalmente entendido como uma demonstração de democracia racial e o colapso temporário das fronteiras de classe, é o produto negociado de uma história de lutas racializadas pelo espaço público” (p. 21). O autor vai-nos fornecendo pistas valiosas: a diferença entre blocos e escolas de samba, a alteração que a construção do Sambódromo trouxe na vivência do carnaval, a exclusão dos mais pobres que não podem pagar para entrar no Sambódromo ou para integrar uma escola de samba, o jovem negro que é respeitado pelos brancos da classe média, mas apenas enquanto sambista de pagode, a ideia de que o samba é coisa do povo e de negros, etc. O autor desmistifica:

quando as pessoas no Morro do Sangue Bom criticam o carnaval carioca dos anos 1990, elas baseiam-se menos em noções de resistência e cooptação do que nos processos mais concretos e práticos de roubo – aqueles que limitam ou impedem a sua efetiva (ao contrário de meramente simbólica) participação. O ponto para elas não é que a cultura negra tenha sido apropriada e despolitizada, mas sim que o seu papel como representantes, produtores e performers, reconhecidos nacional e internacionalmente, do carnaval carioca regido pelo samba, lhes tenha sido usurpado. (Sheriff, 1999, p. 20)

Assim, o que para uns é igualdade, diversidade, inclusão, para outros é desigualdade, exclusão e marginalidade. Se, por um lado, o carnaval do Rio é promovido enquanto espetáculo exemplar da cultura brasileira, por outro, ele também é um campo onde podemos observar a marginalidade política a que determinadas franjas da sociedade estão votadas. Isto não implica que elas não participem do carnaval. Mas denota que a unidade se faz à custa de marginalidades escondidas. O mito da democracia racial é apenas um dos muitos equívocos que estão em ação quando o samba e o carnaval são apresentados como símbolos da cultura nacional e da identidade brasileira.

Conforme argumenta Da Matta (1997/1979), o ritual é uma ocasião privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores. De forma similar, para Geertz (1973, p. 448), “[a luta de galos] é uma leitura balinesa da experiência balinesa, uma história que eles contam a si mesmos sobre si mesmos”.

Como refere Agier para o caso da Bahia, tratar separadamente termos como identidade e cultura, ou racismo e mestiçagem, conduziria à constatação do carácter ambíguo de cada um deles. Para os reunir, é frutuoso abordar a ritualização de diferentes identidades. As situações de *mise en scène* da identidade são boas ocasiões para observar a cultura a fazer-se. Neste sentido, a antropologia do carnaval é uma forma de antropologia das identidades ritualizadas (Agier, 2000, pp. 228-229).

NOTAS FINAIS

Como acabamos de ver, através do carnaval é possível sondar várias facetas da vida social. Assim, as concetualizações teóricas que enunciei atrás caminham em paralelo com outras abordagens comuns da festa carnavalesca. Entre as mais usuais estão as que tomam o carnaval como uma manifestação de identidade cultural de uma região ou mesmo um símbolo nacional. Muitas vezes, a nação apresenta-se no carnaval de forma manifesta¹⁴. E nalguns países, como no Brasil e na Trinidad, o carnaval é tomado como uma festa nacional e mesmo como um dos símbolos da nação¹⁵.

O carnaval tem sido usado como ferramenta de análise de temáticas como a identidade nacional, assim como de outros aspetos candentes da vida social, como a classe, a raça¹⁶, o turismo¹⁷, ou o género¹⁸, temas que costumam surgir, aliás, intersectados. No entanto, ainda que este leque temático possa indiciar uma certa pujança das análises sobre o carnaval, ele tem sido tratado, parece-me, mais como pretexto do que como objeto em si.

Como pretendi mostrar através do caso cabo-verdiano, o carnaval é uma lente privilegiada para analisar o social e ajuda a pensar uma diversidade de temas, da estratificação social às relações com o passado, das identidades culturais e nacionais às relações interpessoais. Contudo, independentemente de um enfoque a uma escala mais micro ou macro, não devemos desconsiderar as dinâmicas próprias do carnaval em si. O carnaval não deve ser somente pretexto, deve ser foco. Assim, grandes temas não nos devem distrair do mais importante, que é olhar para o carnaval com todos os sentidos apurados e como o verdadeiro material da nossa pesquisa. Se nos dispusermos a ver, ouvir e

¹⁴ Este uso do carnaval para fins nacionalistas nem sempre é espontâneo. No carnaval do Rio de Janeiro, desde a década de 1930 (durante o governo de Getúlio Vargas) até aos anos 1990, havia a obrigatoriedade de as escolas de samba terem enredos com motivos nacionais. Turner (1983, p. 112), Queiroz (1985, p. 20) e Raphael (1990, p. 77), por exemplo, assinaram essa situação e Fernandes (2001, pp. 86-89) problematizou-a e enquadróu-a.

¹⁵ Seria inviável elencar aqui os inúmeros trabalhos que versam esta temática, mas veja-se, por exemplo, para o caso da Trinidad, Freitas (1994), Ho (2000), Scher (2002), Zavitz e Allahar (2002) e para o caso brasileiro, Da Matta (1997/1979), Sheriff (1999). No caso brasileiro, o símbolo nacional pode ser o carnaval em si ou a sua suprema expressão musical, o samba. A este respeito, vejam-se os trabalhos de Sodré (1998/1979), Vianna (2002/1995) e Chasteen (1996).

¹⁶ Como fizeram Raphael (1990), Morales (1991), Agier (1992, 1996, 2000), Freitas (1994), Risério (1995), Zavitz e Allahar (2002), Armstrong (2010) e que  , quase sempre, indissociável da classe.

¹⁷ Abordado normalmente em articula o com as temáticas da tradi o, da autenticidade e da mercadoriza o (Green, 2002, 2007a, 2007b; Scher, 2007a) e, nesse sentido, da memória (Green, 2007b; Scher, 2007b, que abordaram diferentes nostalgias implicadas no carnaval da Trinidad e, sobre memória nacional, ver Scher, 2007a).

¹⁸ Como no caso de Scheper-Hughes (1992), Freitas (1994, pp. 249-272; 1999) ou Agier (1996).

sentir a realidade social, chegaremos aos diversos sentidos por trás da festa, aos mundos vividos, com os seus valores, lógicas e significados.

Os grandes teóricos ressaltaram isso mesmo. Bakhtin (1984/1965, p. 211) deu assim o mote: “as imagens festivo-populares tornam-se meios poderosos de compreender a realidade”. E Turner (1983, p. 104) reforçou-o: “possivelmente, a forma como as pessoas brincam é mais profundamente reveladora de uma cultura do que a forma como trabalham, dando acesso aos seus ‘valores nucleares’ [‘heart values’]”.

Em sintonia com Michel Agier (2000), entendo que o carnaval é uma instituição-chave adequada para analisar a sociedade na medida em que instaura uma “fábrica de identidades”. Como argumentou Vale de Almeida (1997), numa síntese de outros autores, a identidade é uma atividade e não um estado existencial, mais, ela atualiza-se de forma performativa. As festas são, portanto, boas ocasiões para observar essa ação a desenrolar-se.

Essa fábrica, onde se fazem e refazem identidades, é composta por várias linhas de montagem e trabalha com inúmeras matérias-primas. As identidades possíveis de desvendar no carnaval são múltiplas e nem todas ostensivas ou imediatamente apreensíveis. Tanto podemos olhar para identidades nacionais, como para identidades regionais e locais. E tanto podemos descortinar o modo como estas se constroem, como a forma como são promovidas e exibidas. Tanto podemos colocar a tónica na participação coletiva e nos sentimentos de pertença das comunidades, como filtrar identidades de raça, classe e género. Tanto podemos captar a forma como o património e a tradição são forjados na processualidade histórica, como encará-los como dispositivos de promoção turística no presente. Tanto podemos olhar para as narrativas oficiais, como para os discursos de quem faz e sente, de quem participa e de quem é excluído. E são estas várias perspetivas analíticas que originam abordagens mais aprofundadas e comprometidas com a realidade social e menos reféns da abstração e segura dos modelos teóricos.

Como mostram as reflexões dos autores aqui apresentadas, olhando atenta e criticamente para o carnaval, é possível examinar as facetas culturais, sociais, económicas e políticas desta festa. E tudo isto é extensível a muitas outras festividades. Cabe aos cientistas sociais, e aos investigadores de uma forma geral, usar este património intelectual e enriquecê-lo com outros ângulos de análise e outras festas, quaisquer festas.

FINANCIAMENTO

Este texto tem por base o capítulo da conclusão da tese de doutoramento em Antropologia da autora, intitulada *Classe, memória e identidade em Cabo Verde: uma etnografia do carnaval de São Vicente* e defendida em 2018 no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, e cuja pesquisa foi apoiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/77522/2011).

A tradução do artigo teve o financiamento do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, ref.^a PTDC/COM-CSS/31975/2017.

REFERÊNCIAS

- Agier, M. (1992). Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia. *Cahiers d'Études Africaines*, 32(125), 53-81. <https://doi.org/10.3406/cea.1992.2088>
- Agier, M. (1996). As mães pretas do Ilê Aiyê: nota sobre o espaço mediano da cultura. *Afro-Ásia*, (18), 189-203. <http://dx.doi.org/10.9771/1981-1411afro-ásia.voi18.20905>
- Agier, M. (2000). *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille: Éditions Parenthèses.
- Armstrong, P. (2010). Bahian carnival and social carnivalesque in trans-Atlantic context. *Social Identities*, 16(4), 447-469. <https://doi.org/10.1080/13504630.2010.497722>
- Bakhtin, M. (1984/1965). *Rabelais and his world*. Bloomington: Indiana University Press.
- Balandier, G. (1999). O inverso. In *O poder em cena* (pp. 67-94). Coimbra: Minerva.
- Baroja, J. C. (1965). *El carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid: Taurus.
- Caillois, R. (1988/1939, 1950). O sagrado de transgressão: teoria da festa. In *O Homem e o sagrado* (pp. 95-124). Lisboa: Edições 70.
- Caillois, R. (2001/1958). *Man, play, and games*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press.
- Chasteen, J. C. (1996). The prehistory of samba: carnival dancing in Rio de Janeiro, 1840-1917. *Journal of Latin American Studies*, 28(1), 29-47. <https://doi.org/10.1017/S0022216X00012621>
- Cohen, A. (1980). Drama and politics in the development of a London carnival. *Man*, 15(1), 65-87. <http://doi.org/10.2307/2802003>
- Cohen, A. (1993). *Masquerade politics: explorations in the structure of urban cultural movements*. Oxford; Providence: Berg.
- Da Matta, R. (1977/1973). O carnaval como um rito de passagem. In *Ensaio de Antropologia estrutural* (pp. 19-66). Petrópolis: Editora Vozes.
- Da Matta, R. (1997/1979). *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Fernandes, N. da N. (2001). *Escolas de samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados. Rio de Janeiro, 1928-1949*. Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.
- Freitas, P. A. de. (1994). *Playing mas': the construction and deconstruction of national identity in the Trinidad carnival*. Tese de doutoramento. Hamilton: McMaster University.
- Freitas, P. A. de. (2007). The masquerader-anthropologist: the poetics and politics of studying carnival. In G. L. Green & P. W. Scher (Eds.), *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival* (pp. 48-61). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books.
- Gluckman, M. (1955). The licence in ritual. In *Custom and conflict in Africa* (pp. 109-136). Oxford: Basil Blackwell.
- Gluckman, M. (1963). Rituals of rebellion in South-East Africa. In *Order and rebellion in tribal Africa* (pp. 110-136). London: Cohen & West.

- Green, G. L. (2002). Marketing the nation. Carnival and tourism in Trinidad and Tobago. *Critique of Anthropology*, 22(3), 283-304. <https://doi.org/10.1177/0308275X02022003759>
- Green, G. L. (2007a). 'Come to life': authenticity, value, and the carnival as cultural commodity in Trinidad and Tobago. *Identities*, 14(1-2), 203-224. <https://doi.org/10.1080/10702890601102670>
- Green, G. L. (2007b). Authenticity, commerce, and nostalgia in the Trinidad carnival. In G. L. Green & P. W. Scher (Eds.), *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival* (pp. 62-83). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Green, G. L. & Scher, P. W. (Eds.) (2007). *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Heers, J. (1987). *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Dom Quixote.
- Ho, C. G. T. (2000). Popular culture and the aesthetization of politics: hegemonic struggle and postcolonial nationalism in Trinidad carnival. *Transforming Anthropology*, 9(1), 3-18. <https://doi.org/10.1525/tran.2000.9.1.3>
- Le Roy Ladurie, E. (1979). *Le carnaval de Romans. De la chandeleur au mercredi des cendres 1579-1580*. Paris: Gallimard.
- Lorena Santos, M. do C. (2018). *Classe, memória e identidade em Cabo Verde: uma etnografia do carnaval de São Vicente*. Tese de doutoramento. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Morales, A. (1991). Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. *Caderno CRH*, 4, 72-92. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v4i0.18844>
- Nagle, J. (2009). The carnival and status reversals: multicultural public spectacles. In *Multiculturalism's double bind. Creating inclusivity, cosmopolitanism and difference* (pp. 101-123). Ashgate Publishing, Ltd.
- Queiroz, M. I. P. de. (1985). Escolas de samba do Rio de Janeiro ou a domesticação da massa urbana. *Cadernos CERU (Centro de Estudos Rurais e Urbanos)*, (1), 7-35.
- Queiroz, M. I. P. de. (1994). A ordem carnavalesca. *Tempo Social*, 6(1/2), 27-45. <https://doi.org/10.1590/ts.v6i1/2.84999>
- Raphael, A. (1990). From popular culture to microenterprise: The history of Brazilian samba schools. *Latin American Music Review*, 11(1), 73-83. <https://doi.org/10.2307/780359>
- Risério, A. (1995). Carnaval: as cores da mudança. *Afro-Ásia*, 16, 90-106. <https://doi.org/10.9771/1981-1411afro-ásia.v0i16.20848>
- Scheper-Hughes, N. (1992). Carnival. The dance against death. In *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil* (pp. 480-502). Berkeley: University of California Press.
- Scher, P. W. (2002). Copyright heritage: preservation, carnival and the state in Trinidad. *Anthropological Quarterly*, 75(3), 453-484. <https://doi.org/10.1353/anq.2002.0054>
- Scher, P. W. (2007a). The devil and the bed-wetter. Carnival, memory, national culture, and post-colonial consciousness in Trinidad. *Western Folklore*, 66(1/2), 107-126.
- Scher, P. W. (2007b). When 'natives' become tourists of themselves: returning transnationals and the carnival in Trinidad and Tobago. In G. L. Green & P. W. Scher (Eds.), *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival* (pp. 84-101). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

- Scott, J. C. (1990). Rituals of reversal, carnival and fêtes. In *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts* (pp. 172-182). New Haven: Yale University Press.
- Sheriff, R. E. (1999). The theft of carnival: national spectacle and racial politics in Rio de Janeiro. *Cultural Anthropology*, 14(1), 3-28. <https://doi.org/10.1525/can.1999.14.1.3>
- Sodré, M. (1998/1979). *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad Editora.
- Stallybrass, P., & White, A. (1986). *The politics and poetics of transgression*. Ithaca; New York: Cornell University Press.
- Stewart, J. (1986). Patronage and control in the Trinidad carnival. In V. Turner & E. M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of experience* (pp. 289-315). University of Illinois Press.
- Turner, V. (1983). *Carnaval in Rio: dionysian drama in an industrializing society*. In F. E. Manning (Ed.), *The celebration of society: perspectives on contemporary cultural performance* (pp. 103-124). Bowling Green: Bowling Green University Popular Press.
- Turner, V. (1988). *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- Vale de Almeida, M. (1997). Ser português na Trinidad: etnicidade, subjectividade e poder. *Etnográfica*, 1(1), 9-31.
- Vianna, H. (2002/1995). *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; Editora UFRJ.
- Zavitz, A. L. & Allahar, A. L. (2002). Racial politics and cultural identity in Trinidad's carnival. *Identity*, 2(2), 125-145. https://doi.org/10.1207/S1532706XID0202_02

NOTA BIOGRÁFICA

Carmo Daun e Lorena é licenciada em Sociologia (2003) pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com mestrado em Antropologia Social e Cultural (2009) e doutorada em Antropologia (2018) pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS) da Universidade do Minho no âmbito do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado” e investigadora colaboradora do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3756-8092>

Email: carmodaunlorena@ics.uminho.pt

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga, Portugal

Submetido: 15.05.2019

Aceite: 04.10.2019