

O SURGIMENTO DAS ESCOLAS DE SAMBA NO RIO DE JANEIRO SOB UMA PERSPECTIVA TERRITORIAL

Zilmar Luiz dos Reis Agostinho *

Resumo: As escolas de samba do Rio de Janeiro têm sua origem nos espaços segregados da cidade. As classes populares – que foram deslocadas a partir das reformas urbanas realizadas na área central do Rio de Janeiro no início do século XX – obrigaram-se a criar novas estratégias que levaram a existência de uma territorialidade com seus espaços vividos. Tal territorialidade se intensificou a partir do aparecimento das escolas de samba no final da década de 1920, possibilitando uma maior identificação das classes populares com seus espaços vividos. Todas essas dinâmicas podem ser analisadas a partir do conceito de território.

Palavras-chave: Território; escolas de samba; Rio de Janeiro; territorialidade.

THE RISE OF RIO DE JANEIRO'S SAMBA SCHOOLS UNDER A TERRITORIAL PERSPECTIVE

Abstract: The samba schools of Rio de Janeiro have their origin in the segregated spaces of the city. The popular segments – which were displaced due the urban reforms made in downtown of Rio de Janeiro in the beginning of the XXth century – created new strategies that led to an existence of a territoriality with their lived spaces. The rise of samba schools at the end of 1920s intensified such territoriality, getting possible the identification of the popular segments with their lived spaces. All of these dynamics can be analyzed according the concept of territory.

Keywords: Territory; samba schools; Rio de Janeiro; territoriality.

EL SURGIMIENTO DE LAS ESCUELAS DE SAMBA DE RIO DE JANEIRO BAJO UNA PERSPECTIVA TERRITORIAL

Resumen: Las escuelas de samba de Río de Janeiro tienen su origen en los espacios segregados de la ciudad. Las clases populares – que fueran desplazadas en razón de las reformas urbanas realizadas en la área central de Río de Janeiro en el comienzo del siglo XX – crearon nuevas estrategias que llevaron a la existencia de una territorialidad con sus espacios vividos. Esa territorialidad ha sido intensificada a partir del

* Mestre em História Social e Licenciado em Geografia pela UERJ. Professor da rede municipal de ensino de Japeri e São Gonçalo/RJ. E-mail: zilmargeo@gmail.com

surgimiento de las escuelas de samba en el final de la década de 1920, haciendo posible una más grande identificación de las clases populares con sus espacios vividos. Todas esas dinámicas pueden ser analizadas a partir del concepto de territorio.

Palabras clave: Territorio; escuelas de samba; Río de Janeiro; territorialidad.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo discutir o conceito de território a partir do surgimento das escolas de samba no Rio de Janeiro. Pensar uma manifestação cultural tão complexa como as escolas de samba e trazê-las para a abordagem territorial é tarefa bastante árdua, pois as definições do conceito de território são múltiplas, dificultando a escolha de uma abordagem capaz de explicar plenamente tal manifestação.

Para alcançarmos o objetivo pretendido, temos que buscar as origens da segregação espacial ocorrida no Rio de Janeiro a partir das reformas urbanas ocorridas no início do século XX, que impôs uma nova territorialidade às classes populares. Nesses novos territórios, o samba se desenvolveu e ganhou forma, sendo posteriormente adaptado e utilizado nos desfiles festivos dessas classes, acabando por criar as chamadas escolas de samba, que são uma manifestação da territorialidade dos indivíduos com seu espaço vivido.

O problema de se estudar os movimentos populares (e suas festas) em suas origens parece “atormentar” as ciências sociais, haja vista que “a história dos movimentos populares difere de tais objetos [obras concretas] e, de fato, da maioria da história tradicional, na medida em que simplesmente não há um corpo de material a seu respeito.” (HOBSBAWM, 2008, p. 219). Muito do material que se tem sobre a origem das escolas de samba foi concebido através do relato de seus fundadores ou das pessoas que vivenciaram seu início, o que para Eric Hobsbawm (op.cit.) é um “meio

escorregadio”, já que se baseia na memória das pessoas e, como sabemos, a memória pode ser falha.

Entretanto, não podemos desanimar diante das dificuldades encontradas; nossos esforços devem caminhar a partir da análise das escolas de samba enquanto uma das possíveis concretizações da dimensão simbólica do território, onde as classes populares da cidade do Rio de Janeiro podiam manifestar as suas identidades.

A nova territorialidade das classes populares

As escolas de samba da cidade do Rio de Janeiro não deixam dúvida quanto ao seu caráter popular no que diz respeito à sua criação e desenvolvimento. Contudo, cremos que sua criação foi possibilitada a partir das reformas urbanas ocorridas na então capital da República no início do século XX.

Durante a Primeira República, buscava-se suplantar todo o atraso legado pela monarquia e pela escravidão, sendo as elites intelectuais apontadas como as únicas capazes de vencer tal atraso e inserir o Brasil na modernidade. Para alcançar a modernidade, tornava-se necessário o afastamento das classes populares na condução deste processo, pois eram vistas como indesejáveis aos seus ideais civilizatórios, exclusivamente direcionados às elites.

Fazendo um paralelo com Nísia Lima (1999), que aponta o contraste existente entre o litoral e o sertão do Brasil, podemos nos perguntar se não havia dentro do próprio litoral alguns sertões. Utilizando-se de outro nível de escala, podemos chegar a seguinte pergunta: não existiriam sertões dentro do próprio Rio de Janeiro?

Outra questão levantada por Lima, que intrigava os primeiros anos republicanos, girava em torno do modelo a ser adotado na formação da identidade nacional: se deveríamos optar pelo modelo ibérico ou pelo norte-americano. Dar uma identidade

ao país e inseri-lo na modernidade era uma tarefa extremamente difícil, haja vista que o Brasil era estigmatizado como um país atrasado culturalmente e etnicamente inferior, pois poderia até mesmo ser entendido como vítima do darwinismo social. Sobre este aspecto, vejamos as palavras de Monica Velloso (2007, p.355): “existiriam civilizações superiores e inferiores, a que corresponderiam respectivamente etnias. A nacionalidade brasileira aparecia como o elo fraco da corrente.”

Entretanto, na busca por um modelo correto de civilização, as classes populares estavam completamente alijadas de qualquer participação no processo, exclusivamente liderado pelas elites.

A civilização não implicava a democratização social, mas, antes, no esforço dos ideais aristocratizantes. No Rio de Janeiro, em particular, acabam-se criando novos mecanismos de exclusão social, já que a abolição da escravidão – pelo menos em teoria – determinava a igualdade de direitos. Os ideais civilizatórios passaram a ser claramente endereçados às elites. (VELLOSO, 2007, p. 362).

Conforme se viu, uma das formas de inserir o Brasil na modernidade significava copiar algum padrão importado de comportamento. No início do século XX, se o modelo econômico a ser copiado era o britânico, o cultural com certeza era francês. Paris passa ser o modelo de cidade ideal para as elites, que buscam reformar a então capital brasileira conferindo-lhe um “ar europeu”. As reformas postas em marcha pelo então prefeito do Rio de Janeiro, Pereira Passos, buscaram eliminar os cortiços e as habitações humildes, expulsando as classes populares da área central da cidade.

A nova área central da cidade para atender as demandas de “civildade” das elites, ou se preferirmos, atores hegemônicos, torna-se um novo território, um território usado, funcionando como “um recurso, garantia de realização de seus interesses particulares.” (SANTOS *apud* HAESBAERT, 2004, p. 59). As reformas urbanas ocasionaram o deslocamento de um grande número de pessoas para o entorno da área central e também para os subúrbios da cidade, que se tornam um abrigo para os “atores hegemônicos, buscando constantemente se adaptar ao meio geográfico

local, ao mesmo tempo que recriam estratégias que garantam sua sobrevivência nos lugares.” (HAESBAERT, 2004, p.59).

Marcel Roncayolo (1986), ao traçar um histórico do conceito de território, nos diz que uma de suas definições é aquela que o estabelece como um objeto de disputa de poder, pois na perspectiva dos atores hegemônicos, o território é visto de acordo com sua dimensão política. Aqui cabe a noção de território a que Haesbaert (2002) chama de *relacional*, fruto de relações sociais ou de poder, contrapondo-se a noção de território absoluto, visto como coisa, objeto. Já na perspectiva dos atores hegemonzados, o território pode ser visto segundo seu aspecto cultural. No primeiro caso, as classes dominantes transformam o espaço de acordo com seus interesses, impondo seu poder de decisão às classes dominadas, expulsando-as – ou “removendo-as” – em uma disputa desigual de poder. No segundo caso, o novo lugar de moradia obriga as classes populares (dominadas) a viverem novas experiências e a terem um entendimento novo da realidade que as cerca, sendo o entorno vivido um lugar de troca. (SANTOS, 2004). Essa passagem nos remete a definição de *psicosfera*, que é representada pelo “reino das ideias, crenças, paixões e lugar da produção de um sentido [...]” (SANTOS, 2004, p.256). A definição de *psicosfera* de Milton Santos se aproxima daquilo que Roncayolo (1986, p.266) chama de *psicologia individual*, que é “o espaço vivido, subjetivo, reconhecido ao longo de experiências individuais e múltiplas”.

Apesar de percebermos em sua definição de território como *abrigo* um viés culturalista, segundo Rogério Haesbaert (2004, p. 61) a preocupação maior de Milton Santos é com a perspectiva econômica desta categoria, devido à grande ênfase “à funcionalização e ao conteúdo técnico dos territórios”.

Havia, portanto, o claro objetivo de dar forma a uma “separação territorial” por parte das classes dominantes, já que, “o esforço conjunto das elites e do governo oligárquico

da Primeira República ia ao sentido de contenção das assim denominadas ‘classes perigosas’, especialmente no tocante à sua herança africana.” (REIS, 2003, p. 242).

O termo *herança africana* remete-nos a questão levantada por Stuart Hall (2003) em seu trabalho sobre a diáspora. Não poderíamos aqui afirmar que a retirada das classes populares se trata de uma diáspora, mesmo que em um curto espaço, dentro de uma mesma cidade? O que as elites queriam com o afastamento das “classes perigosas” era a criação de dois territórios totalmente distintos, nos quais as classes populares deveriam limitar-se ao espaço destinado a elas, enquanto que a nova área central era o espaço das elites, fazendo, em um esforço de analogia, uma oposição entre o litoral e o sertão, só que dentro de uma mesma cidade. “Duas cidades conviviam no Rio de Janeiro do começo do século [XX]: a das casas de chá, cassinos e lojas caras, e a do trabalho, de homens de pés descalços, dos cortiços e quiosques lamacentos.” (PECHMAN; LIMA JÚNIOR, 2005). Os habitantes dos cortiços eram aqueles cuja herança africana tanto amedrontava as elites, cuja diáspora difere dos motivos levantados por Hall, que sustenta que “a pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidade podem forçar pessoas a migrar, mas que cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor.” (HALL, 2003, p. 28). Temos que concordar que os habitantes expulsos da área central do Rio de Janeiro eram todos pobres e sem nenhuma oportunidade, mas a sua, digamos, diáspora foi imposta por outro grupo social desejoso de ocupar um espaço e não somente por razões econômicas.

Claro está que as razões econômicas contribuem para essa lógica de exclusão e que tal movimento pode ser visto como uma desterritorialização, como Haesbaert (2002) define, ainda que tenha trabalhado tal conceito na ótica da globalização. A população expulsa passa a ter que criar uma ligação com seu novo território, de uma maneira ou de outra, pois a exclusão social faz com que muitas pessoas revalorizem seus vínculos básicos com o território, mesmo no seu sentido mais elementar, isto é, o da reprodução social como fonte de recursos. Todavia, devemos lembrar que o território

também envolve uma dimensão simbólico-identitária. Desterritorialização, portanto, também é um processo de exclusão sócio-espacial.

Mesmo com o claro objetivo de conter as chamadas “classes perigosas”, não lhes dando qualquer participação política e relegando-as à dependência econômica, as elites não foram capazes de eliminar as heranças culturais das classes populares, pois “o oficialismo da vida cultural sempre voltada para o cenário europeu coexistia com expressivas tradições nacionais marcadas, sobretudo, pela influência da cultura negra.” (VELLOSO, 2007, p. 363). Tal passagem acima nos permite perceber que as classes populares buscavam resistir à opressão imposta pelo grupo dominante, mantendo suas tradições vivas e, com o passar do tempo, reinventando-as.

A territorialização do carnaval

A separação entre as classes aconteceu também no Carnaval, pois a elite combatia também as manifestações festivas das classes populares, vistas como representações da barbárie e da incivilidade. Entre essas manifestações estava o entrudo, que já era praticado muito antes da abolição da escravidão e da proclamação da República, sendo identificado no Brasil já no século XVI (FERREIRA, 2005). Porém, é necessário dizer que o entrudo era praticado também pelas elites, que possuíam objetos (limões-de-cheiro, seringas) mais sofisticados que a grande maioria da população, mas sua comemoração estava restrita geralmente às residências.

Era o entrudo dos negros (e dos pobres) que era combatido veementemente pelas elites, que temiam o alvoroço causado por esse carnaval, bem como a grande massa que andava mascarada pelas ruas do Rio de Janeiro. A prática do entrudo, ainda que fosse mantida na esfera privada, precisava ser eliminada da esfera pública, das ruas, como afirmou o prefeito do Rio de Janeiro, Pereira Passos, em 1904, em entrevista ao jornal *Gazeta de Notícias*, transcrita por Moraes (1967, p.41). O então prefeito afirmava ser inaceitável que se praticasse o entrudo na rua, que para ele era uma

“distração perigosa”, mas que não podia proibir a prática na esfera privada, pois “quem quiser molhe e seja molhado.”

Além de uma simples preocupação com uma questão de saúde pública, a principal preocupação de Pereira Passos, como um político da Primeira República, era o “perigo” que o entrudo representava para os ideais civilizatórios das elites. Para elas, fazia-se necessário remodelar também o Carnaval, eliminar o incivilizado entrudo de origem lusitana e o caos que o acompanhava; e substituí-lo por um Carnaval à “francesa”, “impondo à festa a ideia de ordem, de regulamentação e de purificação, tão cara ao século XIX [e ao início do século XX]¹.” (FERREIRA, 2005, p.32).

A forma encontrada pelas elites para remodelar o Carnaval carioca estava nos bailes de máscaras dos salões e nos desfiles das Grandes Sociedades, fazendo com que estas ocupassem as ruas do centro do Rio de Janeiro e encorajando as elites para que saíssem a elas para festejar (FERREIRA, 2005).

As camadas mais ricas, então, passam a comandar os festejos momescos através dos desfiles das Grandes Sociedades e dos bailes de máscara na nova área central da cidade, enquanto o Carnaval das classes populares se retraiu do centro para os bairros [subúrbios]² e ganhou força nos morros e favelas (SEBE, 1986). A separação ocorrida entre o carnaval das elites e o carnaval das classes populares originou o que se convencionou chamar de grande e pequeno carnaval.

O pequeno carnaval era constituído pelos agrupamentos formados pelas camadas mais baixas da população – os cordões, os ranchos e, mais tarde, as escolas de samba. O grande carnaval era o dos Fenianos, dos Tenentes do Diabo, dos Democráticos, etc., isto é, das grandes sociedades. (CABRAL, 1996, p.24).

Aqui podemos ver a mesma aceção de território tanto para as classes hegemônicas quanto para as classes hegemônicas que, neste caso, é um território simbólico no

¹ Grifo nosso.

² Grifo nosso.

qual cada grupo manifesta a sua identidade. Porém, esses territórios eram claramente delimitados, cabendo às elites a nova área central, enquanto que aos menos favorecidos, cabiam os morros e subúrbios das cidades.

Devemos lembrar que essa separação entre os “carnavais” fazia parte de todo um movimento presente no início da República que via toda e qualquer forma de cultura popular, juntamente com seus valores, como claras manifestações de atraso, que maculavam a imagem da civilidade das classes dominantes (SOIHET, 1998). Porém, a presença dessas manifestações se fazia sentir através das festas, das músicas e, principalmente, nas chamadas rodas de samba nas casas das chamadas “tias”, sobretudo na casa da “tia” Ciata (Hilária Batista de Almeida). Muitos estudiosos do assunto apontam a sua casa, na Praça XI – onde aconteciam também cultos de candomblé – como o local de nascimento do samba.

A casa de “tia” Ciata é também apontada como o local de nascimento do primeiro samba gravado que obteve sucesso – *Pelo telefone* – de autoria dos compositores Donga e Mauro de Almeida³. De acordo com Cabral (1996), essa composição estabeleceu um novo marco no carnaval carioca, pois foi a partir dela que o samba começou a assumir a primazia nos festejos da classe popular.

Paradoxalmente, o samba somente atingiu tal *status* devido a uma interação entre um segmento das elites e a elementos das classes populares, proporcionada pela atuação de mediadores culturais (VIANNA, 2007). Um encontro narrado por Gilberto Freyre acontecido em 1926 pode ser representativo da passagem anterior, no qual o próprio Freyre, Prudente de Moraes Neto, Heitor Villa-Lobos e Luciano Gallet foram a uma “noitada” de violão, cujos anfitriões eram Donga (Ernesto dos Santos), Patrício Teixeira e Pixinguinha (Alfredo da Rocha Viana Filho). Este encontro, na opinião de Vianna (2007, p. 20), foi emblemático, pois reunia, “de um lado, representantes da intelectualidade e da arte erudita, todos provenientes de ‘boas famílias brancas’. Do

³ Há quem afirme que a composição é uma obra coletiva e não somente dos dois compositores citados.

outro lado, músicos negros ou mestiços, saídos das camadas mais pobres do Rio de Janeiro”.

Tal encontro, segundo o autor, não foi o único, nem tampouco o primeiro; apenas estava inserido em uma longa tradição de contato entre a elite brasileira e as várias manifestações de musicalidade afro-brasileira. Antes mesmo do encontro entre os intelectuais e os sambistas, já se percebia a interação direta entre os sambistas e a elite política brasileira. Uma passagem marcante desta interação pode ser vista a seguir:

Foi também a apreensão de um pandeiro na famosa Festa da Penha que deu origem a uma passagem dessa mesma imbricação entre a ordem e a desordem. Nela estiveram envolvidos o afamado sambista João da Baiana, filho de baianos, e, nada mais nada menos do que o caudilho gaúcho senador Pinheiro Machado, um dos políticos mais influentes da República Velha. (REIS, 2003, p. 254).

O sambista João da Baiana (João Machado Guedes) afirma em seu depoimento ao Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro, transcrito por Cabral (1996, p. 28), que havia sido convidado para participar de uma festa na casa do senador Pinheiro Machado, mas não compareceu porque o seu pandeiro havia sido apreendido pela polícia na Festa da Penha. O senador, então, manda-o chamar no Senado e pergunta o motivo de sua ausência. Obtendo a resposta do sambista, o senador pergunta se João da Baiana havia brigado e onde poderia se fabricar o instrumento. Com a nova resposta do sambista, Pinheiro Machado lhe entrega uma ordem para que fosse feito um novo pandeiro com uma dedicatória sua. Uma espécie de passe livre, talvez.

Podemos perceber nas passagens descritas acima, que cada grupo pertencia a um determinado território, onde estabeleciam seus vínculos, suas relações de poder. Contudo, isso não impedia que houvesse uma interação entre os componentes de cada território, o que nos faz concluir que o território não é algo estanque, impenetrável, mas algo fluido.

Porém, Nelson Fernandes (2001) nos faz um alerta sobre os riscos de imaginarmos que o diálogo cortês estabelecido entre o sambista e o senador, postos como exemplos de intercâmbio cultural, possam ter acabado ou sequer minimizado as perseguições aos sambistas ou a qualquer manifestação de cunho popular. Ele explica mais abaixo:

O que queremos realçar é que a presença popular nos salões presidenciais e de políticos como Pinheiro Machado não conduziu a classe dirigente a imaginar que deveria tratar os romeiros e os negros da festa da Penha como cidadãos. Ao contrário, eles permitiram que sua polícia desordeira e arbitrária se voltasse contra os grupos populares [...], desde que as condições fossem favoráveis, as forças de segurança não perderam a oportunidade de exibir irracionalidade e violência. (FERNANDES, 2001, p.85)

O preconceito profundamente encravado em nossa sociedade pós-abolição levava os mecanismos estatais (sobretudo a polícia) a empreenderem uma verdadeira perseguição. Era comum vermos nos jornais da época, notícias que davam conta de prisões de pais e mães-de-santo, além da detenção de qualquer pessoa que portasse um violão, como disse o compositor Donga em um depoimento ao jornalista Hermínio Belo de Carvalho, em 1963, novamente transcrito, parcialmente, por Cabral (1996, p.27). De acordo com Donga, a pessoa que fosse pega portando um violão era “pior que um comunista”. Ana Maria Rodrigues (1984) completa esta ideia afirmando que o fato de as festas das classes populares ocorrerem, muitas vezes, no interior das residências, esta teórica proteção não as livrava das constantes repressões policiais.

Portanto, as formas de manifestação de identidade das classes populares eram amplamente reprimidas, pois não representavam aquilo que as elites desejavam como um ideal de civilidade, nem mesmo no território destinado a elas pelos atores hegemônicos. O preconceito faz com que não se aceite o outro apenas como culturalmente diferente, mas procura estigmatizá-lo como “aculturado”, prolongando a desigualdade. Sobre isso, Haesbaert (1999, p. 176) nos diz que “a diferença identitária, cultural, portanto, tende a diluir-se na desigualdade, e o extremo desta transformação é dado pelo racismo – nele, a diferença do outro se transforma na sua estigmatização, no seu ‘rebaixamento’, na sua depreciação”.

As classes populares, subalternas ou ainda, se preferirmos, hegemônicas, tentam resistir às constantes pressões por parte da elite dirigente, incapaz de aceitar algo que “fugisse” aos seus padrões de comportamento, que lhes negava o direito de manifestar sua cultura no espaço público e também no espaço privado. Um desses meios de resistência ocorreu nas chamadas “casas de macumba” que, devido ao empenho de alguns políticos – não sabemos ao certo suas reais intenções –, passaram a funcionar legalmente. Foi justamente através desses lugares de culto religioso que o samba passou a ganhar espaço, pois os sambistas aproveitavam-se do final dos rituais do candomblé para cantar e dançar o samba. Como raramente as autoridades policiais tinham a capacidade de distinguir o samba dos cânticos religiosos, os sambistas tinham certa “liberdade” para atuar. Se falamos em certa “liberdade” é porque, em alguns casos, havia policiais que conseguiam se disfarçar e inserir-se nas rodas de samba e efetuar as prisões.

O território das escolas de samba

Mesmo com as diversas repressões sofridas, o samba conseguiu resistir e passou por uma espécie de tratamento, realizado por um grupo de jovens compositores e moradores do bairro do Estácio de Sá. Mal sabiam eles que estariam, a partir desse momento, criando uma nova maneira de brincar o Carnaval.

O objetivo principal desse grupo era adequar o samba para que se pudesse brincar o Carnaval, pois o ritmo musical não era propício ao desfile dos blocos. Com isso, resolveram criar um bloco carnavalesco que sairia pelas ruas cantando as suas composições.

Vemos que o samba moderno nasceu do atendimento consciente de uma necessidade de um tipo de música que permitisse aos blocos e cordões dançarem o samba, sendo, portanto, muito mais uma questão de inovação do que tradição. A nova música foi tão consequente em seus propósitos que resultou numa manifestação carnavalesca que revolucionará seus desfiles processionais [...]. (FERNANDES, 2001, p.47).

Ao modificar o ritmo musical, os compositores do Estácio de Sá estavam criando também uma nova maneira de desfilar, uma reinvenção para que as classes populares se fizessem notar não somente durante o Carnaval, mas também no espaço carioca.

Parece existir nas origens do samba moderno uma feliz teleologia de uma nova geração de sambistas liderada por jovens pobres, quase todos pretos e moradores do bairro do Estácio, que muito rapidamente, como se numa operação coordenada, serão seguidos e superados por muitos dos seus pares que abundavam nas favelas e nos subúrbios, tão ou mais necessitados de exprimir sua existência na cidade, de ao menos simbolicamente conquistar a cidade. (FERNANDES, 2001, p. 47).

Podemos perceber que Fernandes diz simbolicamente porque as classes dominantes ainda negavam às classes populares qualquer participação nas decisões sobre os rumos do país. Inclusive, nas manifestações culturais populares, as elites buscavam de alguma forma intervir, primeiro permitindo sua própria existência, depois passando a patrociná-las até chegar a intervir de maneira mais direta na própria concepção dos desfiles.

De maneira inconsciente, os sambistas do Estácio de Sá estavam criando a primeira escola de samba, na qual

explorava-se o exotismo contido nas canções, nos instrumentos e, principalmente, na dança. Era como se existisse uma necessidade latente de mostrar à população branca dominante, o que os negros pobres faziam no morro. Era a forma de trazer para o asfalto sua realidade social. (RODRIGUES, 1984, p. 34).

Com o surgimento da primeira escola de samba, a Deixa Falar, e com a sua disseminação pelo espaço carioca, criou-se uma identificação das classes populares com seu território. Essa territorialidade somente é possível quando os componentes se sentem pertencentes a um mesmo conjunto [escola de samba], no qual cada membro se sente responsável e solidário, tomando uma forma afetiva (CLAVAL, 1999). Dessa maneira, o sentido de pertencimento ao território se dá através da identidade cultural e não de limites impostos. (HAESBAERT, 2002).

Sobre isso, Fernandes (2001, p.10) afirma que as escolas de samba lograram melhorar o ambiente social dos morros e favelas, tão estigmatizados como lugares de selvageria e incultura e, além disso, “muitos destes bairros e favelas não se explicam sem suas escolas de samba porque, dentre outras coisas, às vezes funcionariam como centros de resistência contra os processos e as políticas de remoção.” Podemos ver que, além de fazer com que seus componentes se sentissem pertencentes a um lugar tão estigmatizado e com carências as mais diversas, as escolas de samba permitiram que esses habitantes pudessem permanecer na única opção de moradia imposta pelas classes dominantes. Portanto, as escolas de samba criaram uma territorialidade a partir delas, um sentido de pertencimento ao território.

A Deixa Falar nunca foi, na realidade, uma escola de samba, mas sim um bloco. Ela recebeu esse nome porque o grupo, que fundou o bloco, morava – e os bares em que se reuniam ficavam – nas proximidades de uma escola que formava professores para a rede escolar do município. Se aquela escola formava professores, eles – os sambistas – que consideravam saber tudo de samba, também eram professores e a Deixa Falar, uma escola. Se os habitantes dos morros, subúrbios e favelas muitas vezes não tinham a oportunidade de se instruir nas escolas formais, e se as classes dominantes poderiam formar seus “mestres do conhecimento e da cultura”, a Deixa Falar seria uma escola e formaria os “mestres do samba”.

Além de inaugurarem um novo tipo de samba e uma nova forma de desfilar durante o carnaval, os sambistas do Estácio de Sá fizeram com que o gênero musical penetrasse cada vez mais forte no mundo do disco e do rádio, tornando-se importantes ícones do mundo artístico, o que em tese diminuiu a perseguição da polícia ao samba. A partir da Deixa Falar, novos grupos carnavalescos foram surgindo e outros tomando o nome de escola de samba no entorno da área central do Rio de Janeiro, o que, pouco mais tarde, criaria uma oportunidade de disputa entre eles.

Curiosamente, em 1931, a escola de samba Deixa Falar (fundada em agosto de 1928) decidiu transformar-se em rancho e abrir mão do título de escola de samba, poucos meses antes do primeiro desfile de escolas de samba da história, realizado no carnaval de 1932, sob promoção do jornal *Mundo Sportivo*. A última notícia que se tem registrada da existência da Deixa Falar nos é dada pelo jornal *Diário carioca*, de 29 de março de 1933, onde está assinalada a extinção do bloco (ou do rancho) carnavalesco.

Porém, jamais se negou a importância nem a primazia da Deixa Falar enquanto primeira escola de samba, cujo título foi absorvido por outros blocos carnavalescos que já existiam ou surgiram no espaço carioca, dando início a uma nova forma de brincar o carnaval.

Ana Maria Rodrigues (1984, p. 19-20) nos diz que “as escolas de samba nasceram como associações voluntárias e de caráter integrativo, tendo o seu surgimento sido motivado pela necessidade social do grupo negro de manter algum tipo de identidade”. As escolas de samba, portanto, permitiram ao grupo social estigmatizado criar – ou recriar – uma nova territorialidade com seu espaço vivido (conforme dissemos anteriormente), fazendo com que este grupo passasse a se sentir pertencente ao restante da cidade. De acordo com Fernandes (2001, p. 10): “com esta instituição [a escola de samba]⁴, a favela, o subúrbio e a periferia deixaram de ser a barbárie e conquistaram a civilização”, ou pelo menos já não se poderia mais afirmar que estes eram apenas territórios estranhos à cidade, domínio da selvageria e da incultura.

Essa identidade territorial nos remete novamente a Roncayolo, quando ele nos diz que o conceito de território também está ligado à formação de uma identidade, particularmente social.

A ligação a um território não é facilmente separável de um conjunto de relações sociais de hábitos, de ritos, de crenças. Nas regiões em que se verificou uma grande estabilidade histórica das populações, a identidade

⁴ Grifo nosso.

deriva mais deste conjunto social do que de um laço particular que se crie em relação a uma *terra* rigorosamente definida. (RONCAYOLO, 1986, p.267).

Essa identidade só se torna possível porque “ela recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência ‘condense’ a memória do grupo [...]” (HAESBAERT, 1999, p. 180). Santos (2004, p. 326) complementa esta ideia ao dizer que “a cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio.” Podemos inferir, a partir destes trechos, que as identidades, ou territorialidades, surgidas em torno das agremiações tornaram-se possíveis porque estas foram capazes de tornar coletivas as memórias dos grupos.

Sendo frutos dos espaços segregados da cidade, as escolas de samba definiram, segundo Marcelo Souza – pegando emprestado um termo de Norbert Elias – um limite entre *insiders*, que neste caso são representados pelos sambistas, e os *outsiders*, os de “*fora do mundo do samba*”. (SOUZA, 1995). Definida a segregação espacial, não mais havia alternativa aos *insiders* senão criar vínculos com seu território, que não pode ser definido por um princípio material de apropriação, mas como uma parte da identidade, uma relação afetiva com o espaço, não sendo mais possível compreender o sambista sem o seu território. (BONNEMAISON *apud* HAESBAERT, 2004; SOUZA, 1995). Ainda que a escola de samba representasse algo coletivo, havia lideranças em seu interior, que não era exercida necessariamente pelo presidente da agremiação, mas também por uma figura respeitada na comunidade, tal como Paulo da Portela (Paulo Benjamin de Oliveira). Eram figuras como essa que se encarregavam de se relacionar com os organismos alheios ao seu território – os *outsiders*, expediente que, com o passar dos anos, tornou-se cada vez mais recorrente. (LEOPOLDI, 1978).

Podemos notar que o contato entre as escolas de samba e as pessoas externas já era algo bastante comum, mas a relação entre as partes, a princípio, não passava de uma simples troca de favores – patrocínio por votos, por exemplo. Esse contato entre sambistas e “não-sambistas” possibilitou o primeiro concurso entre as escolas de

samba que não poderia ter outro lugar que não a Praça XI de Julho, um lugar apontado como o do nascimento do samba e que ficava no centro da região ocupada pela comunidade negra do Rio de Janeiro, além de oferecer fácil acesso aos moradores dos subúrbios da Zona Norte da cidade, pois se encontrava (e ainda se encontra, mesmo que descaracterizada) nas proximidades da Central do Brasil. Foi grande o sucesso do primeiro desfile das escolas de samba que se tem notícia, haja vista que, mesmo com o fim do seu primeiro promotor, o jornal *Mundo Sportivo*, no ano seguinte as escolas contariam com a promoção do jornal *O Globo*. Devemos lembrar, é claro, que as escolas de samba ainda levavam desvantagem na preferência dos cronistas que cobriam o carnaval, pois as Grandes Sociedades ainda possuíam a proeminência dos assuntos carnavalescos.

Mesmo começando a ter as suas manifestações culturais percebidas, as classes populares ainda tinham que festejar nos lugares destinados a elas pelas elites, longe do entorno da Avenida Rio Branco, lugar reservado aos festejos da elite carioca.

As escolas de samba eram obrigadas não só a concorrer entre si e com outras festas populares, mas também estavam sujeitas a disputar a atenção com as manifestações carnavalescas das elites, o que nos faz afirmar, de acordo com Fernandes (2001), que a consolidação das escolas de samba ocorreu num espaço festivo múltiplo e não singular ou ausente. Havia, portanto, se não uma disputa pela primazia da festa, ao menos uma tensão. Vejamos:

Devemos também considerar que as festividades populares não só concorrem entre si como também disputam a cena pública com os grupos de elite e suas festas oficiais. Estudos e crônicas do Carnaval carioca registram que até os anos 30 ele era dominado por manifestações associadas aos grupos superiores e médios como as grandes sociedades, ranchos e corsos. Assim, a afirmação das escolas de samba não se deu num espaço festivo vazio, onde no máximo havia rituais decadentes, sobrevivências do tempo colonial, da sociedade escravista ou do mundo rural. (FERNANDES, 2001, p. 6).

Percebemos aqui que as classes populares participantes das escolas de samba tinham que, além de resistir ao preconceito das elites, conviver e disputar a atenção com o carnaval dessas elites, num jogo de poder desigual.

Contudo, já se tornara impossível não reconhecer o sucesso das escolas de samba como parte do carnaval carioca, importância esta que foi atestada a partir de sua oficialização, registrada pelo decreto municipal assinado pelo então prefeito Pedro Ernesto, datado de 02 de fevereiro de 1935. Este decreto garantia não só o caráter oficial das escolas de samba como partes integrantes do carnaval carioca, mas, sobretudo, permitia a subvenção direta da prefeitura aos desfiles.

A subvenção e a oficialização garantiam o destaque às escolas de samba no cenário do carnaval carioca, assim como a manifestação das identidades territoriais – para usarmos o título de um dos trabalhos de Haesbaert – das classes populares, que eram inteiramente responsáveis pelo planejamento, elaboração e execução dos desfiles, desde a escolha dos enredos, passando pelas fantasias e alegorias.

Esse cenário permaneceu praticamente imutável até o final da década de 1950, quando chegam às escolas de samba profissionais que mais tarde passaram a ser conhecidos como carnavalescos, que passam a centralizar a concepção do desfile em suas mãos, criando uma nova forma de relação territorial entre esses profissionais e as classes populares que criaram as escolas de samba. As mutações na forma e na territorialização das escolas de samba a partir desta profissionalização dos desfiles envolvem questões que merecem um cuidadoso debate posterior.

Conclusão

A partir do que foi exposto neste artigo, podemos chegar a conclusão que as escolas de samba do Rio de Janeiro, sendo manifestações culturais criadas pelas classes populares da cidade, foram desencadeadoras de identidades e sua temática ainda é

passível de estudos cada vez mais aprofundados, sobretudo se nossa tentativa consiste em analisá-las a partir da discussão do conceito do território. Tal tarefa é bastante árdua, porém não menos instigante. Mais que uma geografia das escolas de samba, a abordagem territorial permite captar os laços de poder, de classe e de cultura e as tensões existentes neste rico período da história da cidade do Rio de Janeiro.

Referências

CABRAL, Sérgio. **As escolas de samba do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumiar, 1996.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: EDUFSC, 1999

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. **Escolas de samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados – Rio de Janeiro, 1928-1949**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca/Secretaria das Culturas, 2001.

FERREIRA, Felipe. **Inventando carnavais: o surgimento do carnaval carioca no século XIX e outras questões carnavalescas**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

HAESBAERT, Rogério. Definindo território para entender a desterritorialização. In: HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. Cap. 2, p. 35-98.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton et al. **Território, territórios**. Niterói: UFF/AGB, 2002.

_____. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p.169-190.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

HOBSBAWM, Eric. A história de baixo para cima. In: HOBSBAWM, Eric. **Sobre história**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Cap. 16, p. 216-231.

LEOPOLDI, José Sávio. **Escolas de samba, ritual e sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**. Rio de Janeiro: Revan; IUPERJ; UCAM, 1999.

PECHMAN, Robert M.; LIMA JÚNIOR, Walcler de. Flirts no footing da Avenida Central. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro. n. 5, p.34-37. nov. 2005.

Zilmar Luiz dos Reis Agostinho, O surgimento das escolas de samba no Rio de Janeiro sob uma perspectiva territorial.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. O que o rei não viu: música popular e nacionalidade no Rio de Janeiro da Primeira República. **Estudos afro-asiáticos**. São Paulo. n. 2, p. 237-279.

RODRIGUES, Ana Maria. **Samba negro, espoliação branca**. São Paulo: Hucitec, 1984.

RONCAYOLO, Marcel. Território. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**. v.8. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986.

SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano. In: SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2004. Cap. 14, p. 313-330.

SEBE, José Carlos. **Carnaval, carnavais**. São Paulo: Ática, 1986.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo Vargas**. Rio de Janeiro: Edfgv, 1998.

SOUZA, Marcelo José Lopes. O território sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná E. de; GOMES, Paulo C. da Costa; CORRÊA, Roberto L. (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

VELLOSO, Monica Pimenta. O modernismo e a questão nacional. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. (Org.). **O Brasil republicano: o tempo do nacional-estatismo – do início da década de 1930 ao apogeu do estado Novo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 2, p. 353-376.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.: Ed. UFRJ, 2007.