

CAPÍTULO I

DIALOGANDO COM O FOLCLORE: CONFRONTOS ENTRE ACADÊMICOS E FOLCLORISTAS.

Antes de mais, os versos genuinamente populares, isto é, aqueles que vivem e evoluem no domínio da tradição, da inconsciência e do anonimato, podem ser encarados, devem ser encarados como num estado de elaboração permanente. (...) São como fotografias instantâneas de onda inquieta, nas quais a massa de água em movimento se deixa vêr numa imobilidade ao mesmo tempo real e enganadora.

Amadeu Amaral, *Tradições Populares*.

Quando pesquisamos o tema da cultura popular, nos deparamos, voluntária ou involuntariamente, com a “questão do folclore”. Seria o folclore uma disciplina “menor” entre as teorias contemporâneas do popular na historiografia, antropologia e sociologia? Ou um campo disperso de manifestações do povo fundamentadas num passado distante? E por quê todo ano, no mês de agosto, as escolas brasileiras trabalham com folclore? Este capítulo que iniciamos viveu a dinâmica destas questões.

Num primeiro momento, tínhamos pelos folcloristas¹ uma certa visão de senso comum, justificada pelo desconhecimento de suas produções. Foi através da bibliografia focalizada na Folia de Reis que tomamos contato com autores como Mário de Andrade, Amadeu Amaral, Camara Cascudo, Renato Almeida, Alceu Maynard Araújo e Rossini Tavares de Lima dentre outros.

Tais leituras levantaram alguns questionamentos. Primeiramente, conhecemos o viés do coletor/registrator tão acentuado neste senso comum sobre os folcloristas, mas, para além dele, surgiam questões que trabalhávamos nas disciplinas do mestrado², ligadas a conceitos contemporâneos da discussão que a historiografia realiza no campo da cultura popular. O próprio conceito de “popular”, “criação individual/coletiva”, “recepção/produção”, em Amadeu Amaral e Câmara Cascudo, “circularidade cultural”

¹ Nos referimos aos folcloristas brasileiros das décadas de 1940-1960, incluindo os pioneiros do século XX Amadeu Amaral e Mário de Andrade.

² Especificamente as disciplinas História da Cultura, ministrada pela Profa. Dra. Rosângela Patriota no primeiro semestre de 2003 e a disciplina Cultura Popular, ministrada pelo Prof. Dr. Newton Dângelo, no segundo semestre do mesmo ano.

em Amaral e nas discussões de Renato Almeida sobre a “teoria da degradação”, problemas relativos ao conceito de “tradição”, em Rossini Tavares de Lima³.

Começávamos então a construir uma trama⁴ da historicidade dos questionamentos típicos de pesquisadores das manifestações da cultura popular. Compreendendo diferenças entre posições teórico-metodológicas distintas, a partir das problemáticas comuns desenvolvidas por estes autores, poderíamos abordar as linhas gerais e as continuidades e rupturas dos debates sobre cultura popular. Como ponto central, o retorno ao confronto entre folcloristas brasileiros (especificamente das décadas de 1920-60) e historiadores contemporâneos, demarcando a historicidade de algumas obras brasileiras que constituem parte das fontes desta pesquisa (isto é, aquelas que trabalham a Folia de Reis)⁵. Inicialmente, fora este nosso primeiro projeto de primeiro capítulo.

Ao prosseguirmos a pesquisa bibliográfica, encontramos outra problemática significativa. Notamos, a partir da leitura de uma obra de Florestan Fernandes sobre folclore⁶, um intenso debate entre este e os folcloristas do movimento folclórico brasileiro⁷, donde transparece a disputa entre um sociólogo uspiano e folcloristas eruditos de formações variadas. Entre os dois lados, a disputa pela legitimação teórico-metodológica e institucional de suas disciplinas no campo de pesquisa da cultura popular/folclore⁸.

Estas leituras apontaram um caminho a ser desvendado: como o conceito de folclore foi construído no Brasil nas décadas de 1920 a 1960? Como pesquisadores e

³ Com tal apontamento não pretendemos afirmar que esses autores anteciparam os conceitos citados (respectivamente de Peter Burke, Roger Chartier e Michel de Certeau, Carlo Ginzburg e Raymond Williams), apenas iniciamos a discussão da historicidade dos questionamentos acerca da cultura popular e suas manifestações.

⁴ Nos referimos à noção de trama de Paul Veyne, isto é, uma construção metodológica do historiador para conferir sentido à sua pesquisa e à veracidade dos fatos que trabalha. Ver: *Como se escreve a história / Foucault revolucionou a história*. Brasília: Editora da UnB, 1978.

⁵ Trabalhamos o ritual da Folia de Reis no terceiro capítulo da dissertação.

⁶ FERNANDES, Florestan. *O Folclore em Questão*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

⁷ A expressão “movimento folclórico brasileiro” é de VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1961**. Rio de Janeiro: Funart/FGV, 1997.

⁸ Luís Rodolfo Vilhena trabalha com a hipótese de que os estudos de folclore possuem hoje uma posição periférica dentro do campo das Ciências Sociais. É neste sentido que defendemos a ocorrência de sua “marginalização” - ou seja, o processo histórico institucional e teórico que este autor pesquisou. Sobre a situação contemporânea do folclore afirma Vilhena que *Uma das principais hipóteses de meu trabalho é a de que o período que recortei é decisivo para se compreender o espaço relativamente periférico que os estudos de folclore ocupam hoje em nossa vida intelectual*. In: VILHENA, Luís Rodolfo. Opus cit. p.31. O autor fala em “relativamente” posto o fato de que localiza persistências da prática de pesquisa folclórica no meio universitário e em órgãos governamentais, formalizadas ainda nos parâmetros forjados pelo movimento folclórico brasileiro.

suas respectivas obras foram marginalizados dentro do contexto acadêmico nacional? E de que forma este debate se desenvolve contemporaneamente⁹?

Procuramos então trabalhar duas frentes de discussão: de um lado, abordando os conceitos criados pelos folcloristas brasileiros em suas contribuições para a situação atual da discussão acerca da cultura popular na historiografia – o que intitulamos metodologicamente de *historicidade dos questionamentos sobre a cultura popular*. Do outro lado, temos as formas como o debate folclórico foi desenrolado no Brasil no plano institucional e teórico – que denominamos de *Florestan Fernandes, crítico do movimento folclórico brasileiro*.¹⁰

Demonstraremos que essas duas frentes estão interligadas, e o *objetivo* deste capítulo é o de trabalhá-las com vistas a uma pequena contribuição ao debate sobre a cultura popular. Como *justificativa intelectual*, abordamos o trabalho sobre a memória folclórica brasileira, como *justificativa teórica*, uma crítica sobre parte das fontes escritas de nossa pesquisa, e, como *justificativa metodológica*, uma abertura teórica desta dissertação.

⁹ Ressaltamos que a obra de Luís Rodolfo Vilhena constitui a “espinha dorsal” deste trecho de nosso capítulo, pois traz à tona todo um período histórico que seria impossível para nós pesquisarmos.

¹⁰ Temos nessa construção o recorte teórico e metodológico necessário para o debate deste tópico de nosso primeiro capítulo.

1.1) Do senso comum sobre o folclore e sua rotineira crítica acadêmica.¹¹

Baseamos nossa discussão do senso comum¹² sobre folclore e sua rotineira crítica acadêmica pelo pressuposto teórico salientado por Jesús Martín-Barbero, de que

*(...) o discurso não é um mero instrumento passivo na construção do sentido que tomam os processos sociais, as estruturas econômicas ou os conflitos políticos. E que há conceitos tão carregados de opacidade e ambigüidade que só a sua historicização pode permitir-nos saber de que estamos falando mais além do que supomos estar dizendo. (...) Historicizar os termos em que se formulam os debates é já uma forma de acesso aos combates, aos conflitos e lutas que atravessam os discursos e as coisas.*¹³

Acreditamos que a busca dos significados que o senso comum adota sobre a idéia de folclore é válida pois nela poderíamos localizar um amplo feixe de questões pertinentes para o debate intelectual, tais como as representações hegemônicas da população brasileira sobre ela mesma e parte de seu passado, ou seja, como este “povo olha a si mesmo”. Outro ponto seria o de como essas representações sobre o folclore/cultura popular são trabalhadas nas escolas com a idéia de identidade local, regional e nacional.

Fundamentado em imperativos metodológicos, poderíamos ainda atentar para o modo como nossos entrevistados imaginam o que “desejamos” que eles falem nas entrevistas realizadas, quando questionados sobre seus valores envolvidos na prática da Folia de Reis. Num plano mais abrangente, como uma possível crítica erudita sobre o folclore acaba “descendo” para este senso comum popular, para a própria cultura popular.¹⁴

¹¹ Adotamos o termo *folclore* como sinônimo de um campo de estudos (universo das manifestações do povo) e como a singular disciplina que historicamente construiu-se sobre este através de suas pesquisas. Ao termo *folclorismo* empregamos o sentido de atividade do pesquisador do folclore que se identifica como folclorista.

¹² Entendemos por *senso comum* as representações usuais, costumeiras, que parte considerável da população realiza sobre determinado assunto ou tema (ver introdução desta dissertação). Quanto ao conceito *representação*, remeto sua significação na acepção de Roger Chartier, donde podemos descortinar (...) *três modalidades de relação com o mundo social: primeiro, o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe.* In: CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia. A História entre Certezas e Inquietude*. Porto Alegre: Editora Universidade / UFRGS, 2002, p.73.

¹³ MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos Meios às Mediações. Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, p.35.

¹⁴ Sobre o modo pelo qual a cultura popular representa a expressão “folclore” ressalta Brandão que *Do lado de lá da cerca que separa quem faz o folclore e quem o estuda, as pessoas do povo que criam o popular e o seu folclore não usam muito a primeira e quase sempre sequer conhecem a segunda. Ou então repetem nomes: “Folclore”, “fouclore”, “forclore”, “foclore” como algo aprendido de fora, junto*

Sobre este último questionamento, Luís Rodolfo Vilhena nos indica que

*A transformação de um termo antes meramente descritivo, que designava um objeto de estudo e eventualmente a disciplina que dele se ocupa, em um adjetivo pejorativo, que caracterizaria uma postura teórica e ideologicamente incorreta ilustra claramente a desvalorização semântica do termo “folclore”. Ela se difundiu por sua vez no senso comum. (...) O folclore é associado ao conservador, ao anedótico e, no final, ao ridículo.*¹⁵

Tais questões e seus desdobramentos deixamos a título de caminhos para futuras indagações e/ou pesquisas. Não nos cabe, pelo objetivo deste capítulo e dissertação, abordar problemáticas tão ricas e complexas. Portanto, como aqui objetivamos a rotineira crítica universitária sobre o folclore, desenvolveremos nossa argumentação com base em alguns livros e artigos que consideramos suscetíveis aos nossos propósitos.

Como sustentáculo de nossas argumentações, escolhemos, estrategicamente, cinco trabalhos que desenvolvem idéias sobre o folclore e que dialogam com a crítica rotineira a ele. Teórica e metodologicamente, duas obras de introdução ao tema da cultura popular nos auxiliam a descortinar de como é desenvolvida (e reproduzida) uma passagem sempre imperativa sobre o folclore na história do pensamento social brasileiro: *Cultura Popular no Brasil*, de Marcos Ayala e Maria Ignez Novais Ayala, e *O que é cultura popular*, de Antônio Augusto Arantes.¹⁶

Seguindo esta mesma ordem de raciocínio, temos na tese de doutoramento de Maria Clara Tomaz Machado e em artigo de Maria Antonieta Antonacci a presença de tal crítica sobre o folclore, mas, fundamentadas, em desdobramentos teóricos mais

a quem veio estudar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.25, (Grifos do autor). Acreditamos, ainda, que o tema de “como os brasileiros pensam a si mesmos” é extremamente complexo e possui uma rica gama de trabalhos sobre ele.

Sobre esta questão, focalizando relações de hegemonia e contra hegemonia entre povo e elites lembra Chauí que *As idéias não são dominantes porque abarcam toda a sociedade, nem porque a sociedade toda nela se reconheça, mas porque são idéias dos que exercem a dominação. Sendo cultura do povo, então, sinônimo de cultura dominada, caberia ao intérprete indagar como o dominado vê essa dominação e quais as vias culturais (ou não) que encontra para exprimir essa visão*. In: CHAUI, Marilena. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Editora Moderna, 1982, p.44.

¹⁵ VILHENA, Luís Rodolfo. Opus cit. p.65. Sobre o modo ao qual o meio acadêmico compreende o folclore e os folcloristas afirma este autor que *Muitos dos traços do ethos folclórico (...) são comumente associados ao diletantismo e ao cultivo do pitoresco que seriam característicos dessa área de estudos*. In: VILHENA, Luís Rodolfo. Opus cit. p.226, (Grifo do autor).

¹⁶ AYALA, Marcos & AYALA, Maria Ignez Novais. *Cultura Popular no Brasil*. São Paulo: Ática, 1987. ARANTES, Antônio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ricos.¹⁷ Por fim, observamos em Carlos Rodrigues Brandão uma abordagem não excludente ou de convergência entre os conceitos de folclore e cultura popular.¹⁸

Iniciando este debate, temos em Ayala e Ayala a afirmação da existência de uma abordagem anacrônica sobre a cultura popular, que, enviesada sobre o que seria seu caráter estático e em desaparecimento, se faz presente em

*(...) trabalhos que insistem em ver as manifestações de cultura popular como sobrevivências do passado no presente, como **práticas isoladas, cristalizadas, imutáveis**. Este tipo de enfoque é que pode ser considerado anacrônico, “atrasado”, pois desconhece estudos que vêem as práticas culturais populares da mesma maneira que **qualquer manifestação de cultura**, como parte de um contexto sociocultural historicamente determinado. Este contexto as explica, torna possível sua existência e, ao se modificar, faz com que também aquelas **práticas culturais se transformem**.*¹⁹

Conseqüentemente, esta visão anacrônica é a do folclorista sobre a cultura popular, buscando, portanto, o “registro antes que acabe” e, criando, uma série de motivos ideológicos que configurariam certo “espírito do povo” – ou seja, a essência de um modo de vida não condizente com as (novas) estruturas sociais de transformação. Os problemas do método folclórico derivariam, de certo modo, desta perspectiva primeira (um a priori teórico-metodológico equivocado) e resultariam nos questionamentos não científicos da busca de origens, difusão histórica e geográfica, variedades regionais/nacionais, motivações inconscientes (ancestrais, primitivas), dadas sob o signo da “literatura popular” ou “saber tradicional do povo”.

“Folcloricamente”, Ayala e Ayala buscam as origens de tal método, situando-o na também folclórica carta do inglês William John Thoms à revista *The Atheneum*, em agosto de 1856²⁰, porque

(...) preocupado em documentar as “antigüidades populares” ou “literatura popular”, Thoms explica, (...) por que foi levado a criar a palavra “folk-lore”, formada a partir de dois termos ingleses arcaicos. Segundo ele, tal palavra seria mais apropriada para designar o que considerava o “saber tradicional do povo”, que, a seu ver, não chegava a constituir uma literatura.

*Na mesma carta, Thoms afirma que muito de interessante já se perdeu e que é possível, ainda, salvar muita coisa, se houver um esforço a tempo. Essas duas idéias (...) estão presentes, até hoje, em muitos estudos sobre o assunto.*²¹

Para além do marco folclórico William John Thoms, tem-se, ainda, o espírito romântico de oposição entre civilização e cultura, respectivamente, entre as estruturas

¹⁷ MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Cultura Popular e Desenvolvimentismo em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo*. São Paulo: doutorado em história, USP, 1998. ANTONACCI, Maria Antonieta. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940, In: *Projeto História*. História e Oralidade. São Paulo: PUC/SP, n.22, jun.2001, p.105-138.

¹⁸ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

¹⁹ AYALA, Marcos & AYALA, Maria Ignez Novais. Opus cit. p.08-09. Grifos nossos.

²⁰ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Opus cit. p.26.

²¹ AYALA, Marcos & AYALA, Maria Ignez Novais. Opus cit. p.10.

materiais do progresso e a destruição das essências culturais/espirituais do povo. Neste aspecto,

*A oposição entre folclore e “civilização”, combinada com a crença na tendência ao desaparecimento das manifestações culturais populares, irão desembocar, muitas vezes, na preocupação em “registrar antes que acabe”, isto é, em documentar tudo que é considerado folclórico ou parte das tradições populares, antes que se apague da memória do povo.*²²

Acreditamos que ao trazer à tona essa crítica freqüente encontrada em trabalhos sobre cultura popular iniciamos a abertura de um debate demasiadamente estático. O que insistimos, e desenvolveremos mais adiante é, por que, uma perspectiva de análise tão estéril, segundo grande parte dos comentadores das obras folclóricas, torna-se um imperativo histórico e teórico-metodológico das discussões sobre a cultura popular? Seria uma necessidade de debater a historicidade do campo de pesquisas? De legitimação científica e institucional do saber acadêmico? Ou a reprodução de uma *tradição*²³ que, se historiada, traria questões mais fecundas para o debate?

Em sua leitura sobre o folclore Antônio Augusto Arantes não diverge da perspectiva de Ayala e Ayala. O trabalharemos sucintamente, a título de exemplo e enriquecimento de nossa argumentação sobre esta rotineira crítica universitária sobre o folclore.

Segundo este autor, a concepção folclórica da cultura popular se fixa numa “idealização romântica da tradição”, localizada tanto nos trabalhos de folcloristas quanto na sociedade de classes.²⁴ A partir deste ponto, pensar a cultura popular como folclore consiste em observá-la como

(...) um conjunto de objetos , práticas e concepções (sobretudo religiosas e estéticas) consideradas “tradicionais”.

*Esse ponto de vista, profundamente arraigado entre muitos e notáveis pesquisadores, é, também, parte importante das opiniões correntes em nossa sociedade já que, freqüentemente, elas informam os livros didáticos e estão presentes nos museus e promoções oficiais de arte e cultura.*²⁵

A congruência das ponderações de Arantes em relação as de Ayala e Ayala podem ser circunscritas no caráter *anacrônico* destes olhares sobre o popular, tal como na acepção dos segundos acima esboçada. A respeito das decorrências teóricas e metodológicas de tal perspectiva, Arantes ressalta que

²² Idem. Opus cit. p.10. Sobre a oposição entre os conceitos de civilização e cultura indicamos ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador, Vol.1: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1994. WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

²³ Utilizamos o conceito de tradição como sinônimo de reprodução de uma crítica datada, que no universo acadêmico torna-se uma espécie de “senso comum”, perdendo da memória o conhecimento da historicidade do qual foi forjada.

²⁴ ARANTES, Antônio Augusto. Opus cit. p.08.

²⁵ Idem. Opus cit. p.16.

Os procedimentos de pesquisa correntes com essa perspectiva são, conseqüentemente, a simples listagem e classificação de objetos, textos e práticas selecionados segundo o critério de “tradição”, associados ao levantamento de informações sobre a sua origem e trajetória no tempo e no espaço. Pensar a “cultura popular” como sinônimo de “tradição” é reafirmar constantemente a idéia de que a sua Idade de Ouro deu-se no passado. Em conseqüência disso, as sucessivas modificações por que necessariamente passaram esses objetos, concepções e práticas não podem ser compreendidas, senão como deturpadoras ou empobrecedoras. Aquilo que se considera como tendo tido vigência plena no passado só pode ser interpretado, no presente, como curiosidade.

Desse ponto de vista, a “cultura popular” surge como uma “outra” cultura que, por contraste ao saber culto dominante, apresenta-se como “totalidade” embora sendo, na verdade, construída através da justaposição de elementos residuais e fragmentários considerados resistentes a um processo “natural” de deterioração. Justificam-se, portanto, aos olhos desses teóricos, as tarefas de seleção, organização e reconstrução da “cultura popular” que os ocupantes dos lugares de poder da sociedade atribuem a si próprios.²⁶

Devemos ficar atentos à natureza das críticas que podemos levantar sobre estes autores. Não seria correto classificá-los como intolerantes em relação ao folclore, mas, sim, de que estes desconsideram ou não trabalham em suas análises o contexto histórico da formação e desenvolvimento do movimento folclórico brasileiro em suas peculiaridades institucionais e políticas – que, por sua vez, defendemos, traz outros questionamentos para este debate. Há, ainda, o pressuposto de que as obras dos folcloristas são homogêneas, ou seja, de que todas possuem as mesmas perspectivas teóricas e metodológicas - fato que consideramos problemático, pois exige um alto grau de generalização.

Por outro lado, a própria característica de introdução ao tema da cultura popular matiza a ocorrência desta nossa crítica, mas não a inviabiliza, porque, justamente, como introdução, reproduzem por excelência o senso comum acadêmico sobre folclore. Demonstraremos, portanto, como esses autores citados trabalham com uma *tradição* de pensamento – interpretação – sobre a história do pensamento social brasileiro (inseridos os folcloristas brasileiros) fundamentada hegemonicamente na USP e na figura chave de Florestan Fernandes. Mas continuemos na contextualização da rotineira crítica acadêmica sobre o folclore.

Em sua tese de doutorado Maria Clara Tomaz Machado discute os sentidos da cultura popular entendida como folclore de forma similar aos autores anteriormente citados, portanto, reproduzindo a crítica usual ao folclore. Diz a autora que

A cultura popular quando entendida como folclore, como tradição, é uma maneira de pensar essa cultura no passado. Tal interpretação geralmente congela as práticas culturais no tempo, perde a pulsação de vida que existe no ato mesmo de sua recriação e, conseqüentemente, seu significado simbólico para os sujeitos sociais que a vivem, tornando-a uma representação artificial. O que usualmente se observa na folclorização da cultura com o intuito de preservar

²⁶ Ibidem. Opus cit. pp. 17-18.

*ou comerciar, em nome da estética e/ou da didática, é a apresentação de eventos artísticos higienizados, sem seus aspectos de pobreza ou rudeza, tornando-os palatáveis às elites.*²⁷

Mas ao mesmo tempo em que reproduz esse ponto de vista sobre o folclore, Machado busca relacionar tal problema a questões de poder na sociedade, ou seja, ao local donde emerge esta definição mistificada do popular, que, segundo ela, trabalha com as idéias de alienação e tradição. Encontrando-as tanto em setores intelectuais quanto em posições estratégicas do jogo ideológico da política, argumenta que

*Alguns intelectuais compreendem muitas das representações culturais das classes populares como caos e despolitização. Outros autores as tem interpretado como forma de recusas e resistências criadas em espaços de trabalho, lazer e moradia. A alienação não é, nessa perspectiva, a característica dos menos favorecidos economicamente: ela germina na sociedade como um todo e está expressa no discurso ideológico capitalista, tendo como indicador a valorização da cultura popular apenas sob o signo do nacionalismo demagógico, que a congela como tradição.*²⁸

Machado chama a atenção para um olhar crítico perante os locais em que são produzidas as falas sobre a cultura popular ou folclore, dentro de um cenário de conflitos sócio-culturais. Neste aspecto, a autora nos abre uma perspectiva que indica a possibilidade de investigação tanto dos discursos que são produzidos sobre a cultura popular quanto sobre os conflitos que permeiam a construção, consolidação e legitimação científica desses. Tal perspectiva abre-se no plano teórico-metodológico do questionamento do que é a cultura popular, buscando, ainda, a constante revisão crítica sobre esta mesma compreensão.

É justamente esta problemática que Maria Antonieta Antonacci nos ajuda a aprofundar um pouco mais em artigo onde aborda as problemáticas a respeito das tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos do nordeste brasileiro no período de 1890 a 1940. Antonacci defende que a possibilidade de uso crítico das abordagens dos folcloristas necessita levar em consideração o fato de que ao

(...) questionar o tratamento dispensado aos registros (...) pelos folcloristas, evitando os riscos de tratar tais sinais históricos da cultura popular como fósseis do passado, importa situar tais evidências e fragmentos em suas formas de produção, recepção e preservação históricas. Trabalhando para que expressem o mundo onde estavam inseridos, trazendo vozes, expectativas, crenças, tradições, relações experimentadas no contexto de formulação e de memorização em que folhetos, seus sujeitos e suas linguagens adquiriam e adquirem sentido, entende-se ser

²⁷ MACHADO, Maria Clara Tomaz. Opus cit. p.07.

²⁸ Idem. Opus cit. pp.05/06. Em entrevista a Luiz Carlos Jackson, Antonio Candido distingue folclore de cultura, numa apreciação que ilustra a argumentação de Machado: *As práticas culturais se tornaram propriamente folclóricas, montadas para o homem da cidade ver, com função puramente teatral. Não é mais uma prática viva. (...) Eu cresci ao lado da congada. Hoje em dia, no Sul de Minas, tentam muito preservar essas e outras práticas, mas isso é manifestação folclórica mesmo, para turista ver. Chamo de folclórico aquilo que é manipulado pelo homem da cidade, enquanto cultural é o que é praticado por necessidade orgânica da cultura. (...)* In: JACKSON, Luiz Carlos. *A Tradição Esquecida. Os Parceiros do Rio Bonito e a sociologia da Antonio Candido*. Belo Horizonte: Editora da UFMG / São Paulo: Fapesp, 2002, p.146.

*possível surpreender indícios da “arena de conflitos” em que ganham significados, manifestando dimensões da cultura popular que os engendrou.*²⁹

Entendemos que Antonacci prossegue a costumeira crítica acadêmica realizada sobre os folcloristas - ou seja, a idéia de que elaboraram a concepção de uma cultura do passado, mas propõe uma abertura do debate pela problematização da natureza das fontes referentes à cultura popular, tanto as diretas quanto as indiretas (respectivamente, as produzidas pela cultura popular e as que dizem respeito a ela). Neste viés, ressalta-se a necessidade do pesquisador em conhecer os filtros que compõem o material do qual trabalha, investigando, de um lado, sua historicidade como documento e, de outro lado, a historicidade da manifestação cultural em que se debruça. Portanto, abre-se a perspectiva das possibilidades de uso de materiais folclóricos.³⁰

Em *O que é folclore* Carlos Rodrigues Brandão desenvolve a idéia de que a definição deste se dá mediante algumas formas de concebê-lo em relação aos conceitos de cultura, cultura popular e tradição. Ao analisar o problema nestes termos, Brandão possibilita que entendamos melhor o debate que aqui desenvolvemos:

Na cabeça de alguns, folclore é tudo o que o homem do povo faz e reproduz como tradição. Na de outros, é só uma pequena parte das tradições populares. Na cabeça de uns, o domínio do que é folclore é tão grande quanto o do que é cultura. Na de outros, por isso mesmo folclore não existe e é melhor chamar cultura, cultura popular o que alguns chamam folclore. E, de fato, para algumas pessoas as duas palavras são sinônimas e podem suceder-se sem problemas em um mesmo parágrafo. (...)

*Para outros pesquisadores do assunto há diferenças importantes entre folclore e cultura popular. Vizinhos, eles não são iguais, e sob certos aspectos podem até ser opostos. Não são poucas as pessoas que acreditam que os dois nomes servem às mesmas realidades e, apenas folclore é o nome mais “conservador” daquilo de que cultura popular é o nome mais progressista.*³¹

Brandão caracteriza sua posição no debate aliando seu conceito de folclore à idéia de manifestações culturais do povo que ganharam anonimato, ou seja, que engendram a *coletivização*. Neste aspecto, o folclore pode ser entendido como a

*(...) criação popular (...) que se converte em fato folclórico (...) condição de sua dinâmica. Quando se dizia no passado, de modo mais restritivo, e quando se diz até hoje, de modo menos rigoroso, que o folclore tem a ver com as tradições populares, não raro se cai na armadilha de imaginá-lo como a pura sobrevivência intocada.*³²

²⁹ ANTONACCI, Maria Antonieta. Opus cit. p.136. Para a localização da discussão teórica em que a autora fundamentou este trecho ver CERTEAU, Michel de. A beleza do morto, In: *A Cultura no Plural*. Campinas/SP: Papyrus, 1995, p.55-85. Outras formas de uso acadêmico dos folcloristas como fontes ver LUYTEN, Joseph. Desafio e repentismo do caipira de São Paulo, In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura Brasileira - temas e situações*. São Paulo: Ática, 1992, p.75-102. SILVA, Marcos. Câmara Cascudo e a erudição popular, In: *Projeto História*. Trabalhos da memória. São Paulo: PUC/SP, n.17, nov.1998, p.317-334.

³⁰ Adiante, trabalharemos de forma mais aprofundada esta problemática do uso das fontes sobre cultura popular.

³¹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Opus. cit. p.23/24. (Grifos do autor).

³² Idem. Opus cit. p.37. (Grifos nossos).

Portanto, isto não significa que anonimato e coletivização pressupõem o folclore no passado, como resgate ou sobrevivência de modos de vida e seus significados simbólicos como não coadunados nas estruturas sociais do presente vivificado. Contra a perspectiva que retém como sinônimas as idéias de folclore e cultura no passado (o olhar anacrônico mencionado por Ayala e Ayala) Brandão demonstra que a questão focaliza-se neste ponto, mas depende do modo como o pesquisador (seja do folclore ou da cultura popular) compreende o plano mais amplo das manifestações do povo. Portanto, abre-se a crítica usual ao folclore com a demonstração de que há uma importante variável neste âmbito, o fato de que

*Aquilo que vimos existir como folclórico não existe em estado puro. Existe no interior de uma cultura, de culturas que se cruzam a todo momento e que representam categorias sociais de produtores dos modos de “sentir, pensar e fazer”. Talvez mais certo do que dizer até que folclore é um tipo de cultura, (...) seja dizer que o folclore é uma **situação de cultura**. É um momento que configura formas provisoriamente anônimas de criação: popular, coletivizada, persistente, tradicional e reproduzida através dos sistemas comunitários não-eruditos de comunicação do saber.³³*

O que nos importa aqui é demonstrar, pelas palavras de Brandão, que a rotineira crítica universitária sobre o folclore pode ser relativizada, abrindo outras possibilidades de compreendê-lo. Neste sentido, argumentamos que, se historicizado, o contexto ao qual dialogamos revelará que tal crítica sobre o folclore é reproduzida com uma naturalidade que extrapola um dos pressupostos básicos dos saberes acadêmicos: o de ser constantemente revisado, criticado.

A análise que trabalharemos adiante é de que tal crítica desconhece ou ignora as singularidades da formação, desenvolvimento e encerramento do movimento folclórico brasileiro (1947-1964), o que, por sua vez, abre o debate sobre a historicidade dos questionamentos acerca da cultura popular, suas continuidades e rupturas, dentro do pensamento social brasileiro.³⁴

1.2) Historiar um debate: continuidades e rupturas da compreensão da cultura popular.

³³ Ibidem. Opus cit. p.56/57. Grifos nossos. Para outros textos deste autor que problematizam o conceito de cultura popular ver: *Em Campo Aberto. Escritos sobre educação e cultura popular*. São Paulo: Cortez, 1995.

³⁴ Por pensamento social brasileiro entendemos o conjunto de sujeitos e instituições que interpretaram aspectos da realidade brasileira. Neste sentido, comporta desde obras sobre tais aspectos como obras sobre a própria história deste conjunto de pensamentos, e inseridos em campos das ciências humanas como folclore, ciências sociais, história, geografia, psicologia, filosofia, economia, letras, pedagogia e artes.

Para trabalharmos este tópico, temos como fundamento a seguinte questão: a rotineira crítica acadêmica sobre o folclore desenvolve suas argumentações a partir da reprodução de idéias formalizadas historicamente (naturalizadas, em “anonimato”) ou dialoga com um contexto histórico específico que, necessariamente, não pode/deve ser esquecido?

Prosseguimos nos baseando na obra de Luís Rodolfo Vilhena para circunstanciar as questões políticas e institucionais que mediaram esta história, para, depois, adentrarmos o campo do debate teórico travado entre Florestan Fernandes (representante da USP) e os folcloristas brasileiros do movimento folclórico das décadas de 1940-1960.

Como complemento de nossas análises, buscamos as possíveis relações de continuidade/ruptura entre folcloristas brasileiros e historiografia contemporânea³⁵ em seus pontos teóricos e metodológicos. Ao final, propomos uma hipótese de trabalho sobre a compreensão da cultura popular (suas dinâmicas) e a interpretação do contexto histórico ao qual nos debruçamos neste capítulo.

1.2.1) Da historicidade dos questionamentos sobre a cultura popular no Brasil: a atuação do movimento folclórico brasileiro no período 1947-1964.

Focalizando pesquisadores que buscaram organizar instituições de estudos sobre folclore no Brasil, observamos uma determinada linha de continuidade, a partir dos primórdios do século XX com Amadeu Amaral e Mário de Andrade, até chegarmos ao movimento folclórico brasileiro iniciado em 1946/47.

Esta continuidade ocorre devido à precariedade institucional e teórico-metodológica que estes pioneiros enfrentaram em seus tempos. No caso, tem-se em Amaral as primeiras propostas e tentativas de consolidação de uma Sociedade Demológica de São Paulo e Sociedade de Estudos Paulistas, donde, inicialmente localizada nesta cidade, poderia se expandir para outros estados do país.

Nos escritos de Amaral estão contidas críticas aos estudos de “desbravadores” do folclore brasileiro como Celso de Magalhães e Sílvio Romero e o estado

³⁵ Trabalharemos a historiografia contemporânea sobre a cultura popular a partir de autores utilizados nas disciplinas do Mestrado em História da UFU, sem nos preocuparmos em esgotar a extensa bibliografia relativa ao campo hoje denominado história cultural.

contemporâneo em que o autor situava as pesquisas no qual tinha acesso. Por conseguinte, traçava critérios de coleta de material folclórico delimitando imperativos metodológicos para a mesma. Seu objetivo era criar uma espécie de rede de colaboradores pelo país - o que acabou por acontecer dentro do estado de São Paulo, propiciando parte do material que Amaral utilizava e publicava no jornal “O Estado de São Paulo”, em que era colunista.³⁶

Amaral não conseguiu a concretização de seus projetos no setor institucional, mas deixou a seus contemporâneos e sucessores as premissas de um método de análise que rompia com as dificuldades ideológicas de seu tempo sobre o popular, no caso, o sentimentalismo e a erudição diletante.

Foi com Mário de Andrade que surgiu em São Paulo a primeira instituição capaz de arregimentar pesquisadores de folclore, inicialmente, preparando-os cientificamente para, posteriormente, trabalharem em campo. A Sociedade de Etnografia e Folclore “inaugurada” no ano de 1937 compreendeu, como início, um agregado de sócios participantes interessados nos temas e objetos que trabalhavam para depois tornar-se órgão municipal. Quanto ao aspecto institucional, sua realização só fora possível graças ao entusiasmo de Mário de Andrade sobre o folclore, ao seu prestígio intelectual, e força política como então diretor do Departamento de Cultura do Município de São Paulo, também recém inaugurado no período.³⁷

Neste cenário cultural paulista de fins da década de 1930 é possível localizarmos uma pequena colaboração entre folclore/folcloristas e pesquisadores das Ciências Sociais - ou seja, da própria formação institucional destas no país. Lembremos que este período cobre a inauguração do curso de Ciências Sociais na Universidade de São Paulo (USP), que é tido como “marco fundador” autóctone das pesquisas científicas sobre a sociedade brasileira.³⁸

Claude Lévi-Strauss, recém chegado ao Brasil para assumir um posto na cátedra de sociologia da USP, jovem “missionário científico” no Brasil (lecionou de 1935 a 1938), recorda como a atuação de Mário de Andrade à época contribuiu para suas pesquisas. Em recente entrevista, recordou Lévi-Strauss que (...) *O primeiro estudo de*

³⁶ AMARAL, Amadeu. Por uma Sociedade Demológica em São Paulo, In: *Tradições Populares*. São Paulo: Hucitec, 1976, p.58.

³⁷ VILHENA, Opus cit. p.90.

³⁸ Para a compreensão deste marco institucional USP ver: MICELI, Sérgio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Vértice/Idesp/Finep, 1989. Para a crítica desta concepção ver: VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1961*. Rio de Janeiro: Funart/FGV, 1997, (especialmente capítulo1).

*folclore que realizei foi na companhia de Mário de Andrade, guiado por ele, em feiras e festas de pequenas localidades.*³⁹

Essa relação de amizade entre o antropólogo e o literato ajudou na atuação da esposa do primeiro, Dina Lévi-Strauss que, como secretária da Sociedade de Etnologia e Folclore, ministrou curso de extensão sobre folclore. Tal contexto permite inferirmos que:

*(...) nesse momento, os estudos de folclore ainda não haviam se destacado do desenvolvimento do campo das ciências sociais, [pois] verifica-se que, além de alunos de Mário [de Andrade], podem ser encontrados, entre os alunos do curso, diversos jovens estudantes dos recém-inaugurados cursos de ciências sociais em São Paulo - e que se tornarão, mais tarde, seus professores -, como era o caso de Mário Wagner Vieira Cunha e Lavínia Costa Vilela, que estudavam na USP, e de Antônio Rubbo Müller da Escola Livre de Sociologia e Política.*⁴⁰

Da consolidação da USP como local por excelência de ensino e pesquisa das Ciências Sociais no Brasil neste período, e a formação do movimento folclórico brasileiro, encontramos um fator que irá demarcar as diferenças institucionais dentre os dois campos: suas relações com o Estado.

Observamos que a consolidação da Sociedade de Etnografia e Folclore de Mário de Andrade se concretizou graças à atuação política do mesmo e a contribuição financeira de pessoas interessadas no projeto. Dinâmica parecida ocorreu com a formação do movimento folclórico brasileiro. A partir de suas particularidades políticas, traremos à tona o viés institucional de sua marginalização, posto que, até o período recortado (início do século XX), observamos uma certa congruência e/ou mútua contribuição entre projetos de pesquisa folclórica e a formação das Ciências Sociais em São Paulo.

Neste contexto, o movimento folclórico brasileiro⁴¹ começa a nascer devido a um fator externo e seu aproveitamento interno no plano político através da figura de Renato Almeida. Almeida ocupava o cargo de chefe do Serviço de Informações do governo federal no ano de 1947, emergência de seu posto inicial de escriturário do ministério das Relações Exteriores em 1927.⁴²

³⁹ USP 70 Anos (caderno especial), In: Folha de São Paulo. 23/01/2004, p.14.

⁴⁰ VILHENA. Opus cit. p.91.

⁴¹ Luís Rodolfo Vilhena define o conceito de “movimento” a partir do argumento de que (...) Embora a expressão “movimento folclórico brasileiro” também inclua as idéias e as pesquisas dos seus participantes, estas ganham todo o seu sentido no interior de uma mobilização que inclui gestões políticas, apelos à opinião pública, grandes manifestações coletivas em congressos e festivais folclóricos. O uso disseminado - mesmo que não sistemático - dessa expressão pelos próprios folcloristas traduz um reconhecimento implícito desse fato. (In: VILHENA. Opus cit. p.28).

⁴² Uma pequena parte da biografia institucional e folclorística de Renato Almeida encontramos neste trecho de Vilhena: *Além de alto funcionário burocrático do Itamaraty, Renato Almeida também foi, desde 1926, diretor do Lyceé Français do Rio de Janeiro. Como tal, fora convidado pelo governo francês a*

No ano de 1946 a UNESCO define que seus países membros deveriam criar comissões ou organismos nacionais de cooperação como agentes de ligação e assuntos variados. O governo brasileiro responde a este pedido criando em 1946, junto ao ministério das Relações Exteriores o IBECC, Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura.⁴³ O contexto estatutário desta organização favorece a atuação de Renato Almeida em seus objetivos de folclorista, pois acaba tornando-se um dos diretores do IBECC.⁴⁴

A atuação de Almeida junto ao órgão consegue inserir o folclore como nona comissão de área de conhecimento, mas, no processo ativo, esta foi a primeira a se constituir na prática. Neste âmbito, a atuação de Almeida aproveita a estrutura organizacional do IBECC para criar e expandir uma rede de folcloristas em quase todo território brasileiro, posto que o órgão possuía Comissões Estaduais em todas as unidades da federação, tendo sua sede no Itamaraty (Rio de Janeiro). No ano de 1947 surge então a Comissão Nacional de Folclore - CNFL.⁴⁵

Renato Almeida torna-se secretário-geral da CNFL, aproveitando dos funcionários do IBECC para a organização da Comissão. Cria um estatuto e rede de folcloristas membros com a responsabilidade única de comparecerem bimestralmente à reuniões da Comissão. A perspectiva dos membros da CNFL delinea-se como uma rede extensa de colaboradores mas com um grupo restrito de participantes mais ativos que se ligam a Almeida, dentre eles, Manuel Diégues Júnior, Joaquim Ribeiro, Édison Carneiro, Mariza Lira e Cecília Meireles.⁴⁶

Com o passar do tempo, enfrentando problemas financeiros, a CNFL transforma suas primeiras ambições de dinamização do folclorismo brasileiro em atuações mais modestas. A estratégia se dirige para o aproveitamento da estrutura geográfica do IBECC, ou seja, de suas ramificações por todas as unidades federativas nacionais, e constrói uma rede de Subcomissões Estaduais de Folclore nomeando em cada estado um secretário-geral responsável pela mobilização dos pesquisadores, dado que o trabalho destes não era remunerado.

visitar oficialmente o país em 1947. Durante essa estadia na Europa, manteve intenso contato com colegas franceses, como Arnold Van Gennep, André Varagnac e A. Marinus. Como resultado dessa viagem, também participou da fundação em Londres do International Folk Music Council (IFMC) - do qual se tornou membro -, e da reorganização do Centre International des Arts Traditions Populaires (CIAP), em Paris; (...) Essas relações garantiram a Renato Almeida um grande trânsito no circuito internacional de estudos de folclore. In: VILHENA. Opus cit. p.95, (Grifos do autor).

⁴³ VILHENA. Opus cit. p.94.

⁴⁴ Idem. Opus cit. p.94.

⁴⁵ Ibidem. Opus cit. p.95.

⁴⁶ VILHENA. Opus cit. p.95-96.

Neste aspecto, a CNFL consegue, pela primeira vez na história dos projetos de estudos folclóricos no Brasil, criar uma rede de colaboradores que extrapolou o âmbito local - elemento então ausente nos projetos de Amadeu Amaral e Mário de Andrade.⁴⁷ Com esta estrutura administrativa a CNFL atuou realizando um grande chamamento nacional aos pesquisadores de folclore. Com as Subcomissões Estaduais de Folclore, a rede de pesquisas se estendeu ao interior de cada estado, propiciando uma capacidade de registro/coleta de materiais nunca realizada no Brasil.⁴⁸

A partir desta mobilização organizaram-se várias semanas de folclore (no nível estadual), quatro Semanas Nacionais de Folclore, quatro congressos nacionais (1951, 1953, 1957 e 1963, respectivamente Rio de Janeiro, Curitiba, Bahia e Porto Alegre) e uma assembléia internacional, em São Paulo, nas comemorações do quarto centenário da cidade (1954), com participação de folcloristas de renome como Stith Thompson, Ralph Steele Boggs (ambos dos EUA), Albert Marinus (Bélgica) e Fernando Ortiz (Cuba). Em 1951, no I Congresso Nacional de Folclore, surge a Carta do Folclore Brasileiro, tida como a diretriz científica do movimento, base para os pesquisadores de todo o país.⁴⁹

Luís Rodolfo Vilhena afirma que estes congressos contrastavam - devido ao seu caráter de espetáculo e atrativo popular - com o cotidiano de dificuldades financeiras da CNFL. O autor ressalta que não havia

(...) recursos próprios significativos em apoio às atividades do movimento folclórico em suas atividades cotidianas. Apesar disso, quando se reuniam em semanas e congressos, eles eram capazes de mobilizar recursos por vezes vultosos, permitindo a realização de eventos grandiosos. O contraste entre esses grandes rituais coletivos e o difícil trabalho cotidiano do movimento folclórico são um dos traços mais característicos de sua atuação. (...) neles, há um esforço concentrado de persuasão dirigido a autoridades sobre a importância do evento que, pelo seu caráter celebrativo da cultura nacional e regional que ele assume, consegue sensibilizá-las a emprestar o seu apoio.⁵⁰

Observa-se que para os detentores de verbas (no caso, governos federal, estadual e municipal), esses eventos proporcionavam maior possibilidade de publicidade governamental do que as pesquisas e os boletins da CNFL, no caso, a Revista Brasileira de Folclore, que foi publicada trimestralmente de 1961 a 1973.⁵¹ Vilhena argumenta que este tipo de negociação entre movimento folclórico e governos ocorria porque

⁴⁷ Idem. Opus cit. p.97.

⁴⁸ Ibidem. Opus cit. p.97.

⁴⁹ LIMA, Rossini Tavares de. *Abecê do Folclore*. São Paulo: Ricordi, 1972, p.120-126. Trabalharemos os conteúdos teórico-metodológicos da Carta do Folclore Brasileiro no próximo tópico deste capítulo.

⁵⁰ VILHENA. Opus cit. p.202.

⁵¹ Idem. Opus cit. p.122.

*Um dos motivos que explicam o entusiasmo com o qual os governantes locais apoiaram a maioria das reuniões folclóricas era o caráter comemorativo de que esses eventos se revestiam. Ao invés de incluírem apenas debates intelectuais internos à comunidade de pesquisadores, eles ofereciam grandes espetáculos com grande afluência de público e ampla cobertura da imprensa. (...) Na escolha das datas dos congressos, tentava-se com freqüência relacioná-los à **comemorações de significado local**, como o II Congresso Nacional, no ano do centenário da província do Paraná, e o Congresso Internacional, encaixado entre as celebrações pelo IV Centenário da cidade de São Paulo.⁵²*

Ao trabalhar o que seria o *ethos*⁵³ dos membros mais ativos do movimento folclórico Vilhena analisa a dinâmica comemorativa destas semanas e congressos. Neste aspecto, ela decorria não somente dos oportunismos de ambos os lados, ou seja, da necessidade/interesse financeiros dos folcloristas e da publicidade política dos governantes, mas era fator intrínseco às reuniões dos primeiros e à “natureza” destes como intelectuais (o intelectual literato, em oposição ao intelectual acadêmico). Portanto,

Apesar de sua importância na captação de recursos para a realização dos congressos, a preocupação em lhes dar um caráter comemorativo não se devia apenas ao oportunismo dos folcloristas. Para eles, a despeito do que estivesse sendo comemorado na data em que se realizava o congresso, esse caráter estava sempre presente. As apresentações folclóricas, que representavam o acontecimento mais festivo das jornadas de cada reunião, eram um ingrediente essencial e constitutivo desses encontros de folcloristas. Até 1954, todas as semanas e congressos se realizavam em agosto, abrangendo o dia 22, mais tarde consagrado como dia do folclore por ter sido aquele em que teria sido publicada a carta de William Thoms propondo a adoção da palavra folk-lore. Nos anos, e mesmo nas cidades em que não houvesse congressos, a “semana do folclore” era regularmente comemorada com debates e apresentações folclóricas.⁵⁴

Podemos finalmente matizar uma crítica comum dirigida aos folcloristas - ou, no caso aqui estudado, ao movimento folclórico brasileiro - que ressaltamos no início deste capítulo.⁵⁵ Observamos que o uso da cultura popular/folclore como objeto de atração cultural para as elites ou a sociedade de classes (a cultura como tradição, higienizada e desvinculada de seu contexto social específico) não fora, nos congressos realizados pelo movimento, tão somente um objetivo de ordem intelectual, mas, sim, uma necessidade política e estratégica deste em conseguir apoio junto aos governos para que pudessem mobilizar e congregar seus pesquisadores. No mínimo, temos que matizar esta crítica não designando apenas aos folcloristas brasileiros a prática deste tipo de uso do popular.

⁵² Ibidem. Opus cit. p.215. (Grifos nossos).

⁵³ Vilhena trabalha o conceito de *ethos* em seu sentido antropológico, com o objetivo de compreender nos folcloristas (e no movimento folclórico brasileiro) (...) *um certo tom do seu comportamento, particularmente visível nos momentos em que seus integrantes se reúnem, que acabou por identificar um certo modelo de intelectual hoje comumente associado a esse campo de estudos.* (Opus cit. p.208).

⁵⁴ VILHENA. Opus cit. p.215. (Grifos do autor).

⁵⁵ Mais precisamente em dois autores acima citados: Antônio Augusto Arantes e Maria Clara Tomaz Machado.

Neste sentido, acreditamos que a rotineira crítica universitária sobre o folclore desconhece ou não atenta para esta peculiaridade histórica, institucional e política do movimento, acarretando uma lacuna importante nos debates acadêmicos sobre a cultura popular. Ao que parece, insistimos, o folclore entra nestes trabalhos e debates como um modelo anacrônico, um ponto já superado ou de persistência intelectual por determinantes ideológicas como paternalismo e/ou elitismo, que, sem desejarmos aprofundar esta questão, não deixamos de observar na atualidade, seja nas universidades, na política ou nos folcloristas.

Como exemplo, trazemos uma passagem de obra de Renato Almeida que nos intriga, justamente porque, como participantes do universo acadêmico, ouvimos semelhante ponto de vista em nossos debates cotidianos. Argumentando suas ponderações sobre as possíveis utilizações do folclore por setores não populares da sociedade, ou seja, do folclore apropriado para fins diversos, afirmava Almeida (na década de 1950) que, este transformou-se em moda porque

Despertou-se, por toda parte, o interesse pelas expressões folclóricas, interesse que, naturalmente, é explorado pela moda, com todos os preconceitos e desvantagens, mas também, forçoso é reconhecer, com a utilidade incontestável de divulgação. Nesse caso, pode citar-se a cerâmica folclórica, que passou a ser um elemento decorativo. Logo, começou a deformação, com esse folclore para turistas que se espalha em todo o mundo, mas, ainda assim, muito da arte folclórica tem sido valorizada.⁵⁶

O que desenvolvemos é a hipótese de que parte do discurso acadêmico sobre a historicidade dos questionamentos perante a cultura popular toma rumos “tradicionais”, no mesmo sentido da crítica ao conceito dos folcloristas.⁵⁷ O que este pequeno exemplo acima delineado problematiza, pois demonstra, pelo menos a partir de nossa experiência institucional, que não são diferentes as questões que hoje enfrentamos, nem também alguns posicionamentos acadêmicos em resposta a estas.

Prosseguindo a síntese do movimento folclórico brasileiro, insistindo nas estratégias adotadas por ele para driblar as dificuldades institucionais e financeiras que experimentava, poderemos contextualizar outra crítica típica realizada sobre os folcloristas: a de que entendem o folclore como sobrevivência do passado e por isso, a necessidade em ser protegido, registrado antes que se esvaneça.

⁵⁶ ALMEIDA, Renato. *A Inteligência do Folclore*. Rio de Janeiro: Editora Americana. Brasília: INL, 1974, p.289.

⁵⁷ No próximo tópico deste capítulo, sobre a historicidade dos modelos teórico-metodológicos, observaremos que ocorrem persistências nestes, ou seja, que voluntária ou involuntariamente pesquisadores da cultura popular se utilizam de técnicas e modelos folclóricos.

A necessidade da criação de um órgão federal exclusivamente dedicado ao folclore sempre esteve presente nos objetivos do movimento folclórico brasileiro. A partir de reivindicações acerca da ampliação das atividades da CNFL e maior estrutura institucional e financeira consegue-se em fins da década de 1950 a criação da CDFB, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (em decreto lei de 5 de fevereiro de 1958).⁵⁸ Novamente, têm-se a presença de interesses do governo em estreita atuação interventora frente ao movimento. Segundo Vilhena, a documentação que pesquisou demonstra muito pouco sobre a dinâmica da conquista da criação da Campanha pelo movimento folclórico, mas, por outro lado, atentando para os detalhes administrativos desta, nota-se que foi criada

uma organização com uma dualidade estrutural básica que opunha o seu diretor executivo ao Conselho Técnico. Este último, com cinco membros, seria o órgão que formalmente dirigiria a entidade, propondo e examinando projetos, tendo uma função essencialmente normativa. Porém, a ação executiva cabia de fato ao Diretor.

Para esse último cargo, o Ministro Clóvis Salgado nomeou Mozart Araújo, um folclorista de sua confiança, sem qualquer ligação prévia com o movimento folclórico (...). Com essa dualidade estrutural e colocando num dos pólos, o executivo, um folclorista cuja indicação não vinha do grupo de CNFL, tentou-se possivelmente um equilíbrio entre as demandas do movimento folclórico e os interesses do governo. Esse arranjo, porém, redundou em grandes conflitos durante os primeiros anos do órgão.⁵⁹

A CDFB atuou até o ano de 1964, criando um programa que ia da pesquisa e divulgação do folclore até sua incorporação no ensino escolar. Após os primeiros anos de conflito entre governo federal e movimento folclórico este conquista maior espaço (ou autonomia) política ao ter o folclorista Édison Carneiro como diretor da CDFB, no caso, um membro ativo da CNFL e estreitamente ligado a Renato Almeida.

Na gestão de Carneiro elaborou-se um programa de três pontos: pesquisa, proteção e aproveitamento educacional do folclore. Nos deteremos com maior ênfase na idéia de proteção do folclore, com vistas ao objetivo acima explicitado. Quanto à pesquisa em folclore e o seu aproveitamento nas escolas e universidades, nos deteremos no próximo tópico deste capítulo.

A idéia de proteger o folclore delineava-se tanto como objetivos intelectual quanto institucional do movimento folclórico brasileiro. Portanto, seus dirigentes sabiam utilizar a noção comum do folclore como manifestações populares naturais do passado e em constante descaracterização do tradicional. Neste ponto, Vilhena afirma que o movimento folclórico adotava uma “estratégia do rumor”, isto é, divulgação e apelo amplificados dos problemas a serem superados, bem como do folclore como

⁵⁸ VILHENA. Opus cit. p.103-105.

⁵⁹ Idem. Opus cit. p.105-106

identidade local, regional e nacional que precisa ser preservada. Esta estratégia fora uma das “marcas” do movimento.⁶⁰

O quesito de defesa do folclore é, paradoxalmente, o elemento que demonstra a idéia de folclore como manifestações culturais dinâmicas do povo, emergindo a problemática de que, se tais manifestações são espontâneas e transformam-se “naturalmente”, por que então protegê-las? Neste sentido, os folcloristas moviam seus esforços para o discernimento entre transformações operadas pela autonomia do popular contra imposições e apropriações de tipo turístico ou político.⁶¹

Como buscavam a distinção entre os elementos dinâmicos e espontâneos do folclore, bem como atuavam estrategicamente no rumor de defesa de identidades culturais locais, regionais e nacionais, o movimento folclórico via nos folguedos populares uma manifestação típica para estas reflexões e práticas de proteção devido à natureza de imbricação entre seus vários componentes: música, dança, artes, teatralidade e religiosidade, em suma, características orgânicas de uma totalidade folclórica e identitária.

Este paradoxo entre a espontaneidade do folguedo e a possibilidade de uma intervenção erudita e política neste era consciente nos folcloristas. O que vem à tona em texto de Édison Carneiro analisado por Vilhena:

*O tema da proteção dos folguedos foi objeto de artigo específico de Édison Carneiro (...) marcado pelo reconhecimento de um paradoxo: se ‘a proteção representa em si mesma uma intromissão erudita no campo do folclore’, era necessário que ela envolvesse, ‘ao mesmo tempo, intervenção e liberdade - muita liberdade’. Se aos fenômenos folclóricos se atribui uma autenticidade e uma espontaneidade decorrentes de sua origem popular, qualquer interferência externa, mesmo tendo como objetivo a proteção do folguedo, representaria uma potencial ameaça a essa autenticidade.*⁶²

Acreditamos, portanto, que as críticas costumeiras dirigidas aos folcloristas quanto à noção estática de cultura (o anacrônico salientado no início deste capítulo por Ayala e Ayala) devem ser matizadas, posto que acabamos de observar que para estes o

⁶⁰ Ibidem. Opus cit. p.198. O autor também ressalta outros pontos que a “estratégia do rumor” buscava atingir, como a motivação dos próprios membros do movimento (lembramos que seus colaboradores/pesquisadores não recebiam ajuda financeira) e o alcance deste frente à opinião pública.

⁶¹ VILHENA. Opus cit. p.186-191. Temos novamente outro exemplo da persistência de questionamentos sobre a cultura popular. Acreditamos que se buscássemos as diferentes perspectivas que autores da história e antropologia elaboram sobre “o que fazer” com as tradições teríamos mais um rico filão de investigações neste amplo tema. Para o descortinar de distintos olhares sobre as tradições indicamos: ALMEIDA, Maria da Conceição de. *Complexidade e Cosmologias da Tradição*. Pará: Eduepa, 2001. DAVIS, Natalie Zemon. Sabedoria proverbial e erros populares, In: *Culturas do Povo*. Rio de Janeiro: Paz e Tera, 1990, p.187-217. RIBARIC, Roberto Adrian. *Caiçara. Para Uma Arqueologia da Memória*. PUC/SP: mestrado em antropologia, 1996. THOMPSON, E.P. Introdução: costume e cultura, In: *Costumes em Comum*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p.13-24.

⁶² Idem. Opus cit. p.187. Veremos no próximo tópico deste capítulo como os critérios de espontaneidade e anonimato foram usados, desde Amadeu Amaral, para a definição do que é folclórico.

problema não estava nas transformações do folclore, mas sim na natureza destas. Para este tipo de crítica ocorre a necessidade de buscarmos em que “grau” estes folcloristas entendiam o caráter evanescente das manifestações populares, e, ainda, separarmos, o que compreendiam teoricamente, e o modo pelo qual utilizavam tal visão como estratégia de rumor e sobrevivência do próprio movimento folclórico - como resgate e manutenção das identidades culturais populares.

No plano teórico, podemos observar a recusa destes folcloristas em serem definidos como pensadores que concebem o folclore como estático e em processo de deterioração. Renato Almeida deixa explícita esta questão quando afirma:

Sempre recusei a fórmula: é preciso recolher o folclore, porque ao contrário desaparece. O folclore não desaparece, transforma-se, é voz atual do presente, (...) e o povo o mantém interminavelmente dentro dos elementos da sua criação e adaptação. A razão que nos determina recolher o folclore não deve ser salvá-lo em si, mas salvar as suas formas e expressões, em cujo estudo encontraremos constâncias e modelos normativos, capazes de nos explicar sua seqüência. Afastemos a idéia de que o folclore seja passado e o próprio elemento tradicional que o informa não pode impedir sua eclosão em formas nascentes. Já Saintyves se recusava a considerá-lo um tesouro sepulto, emprestava-lhe o sortilégio do movimento perpétuo, incorporando os traços sócio-psicológicos do meio onde vive.⁶³

Finalizando este tópico, devemos relativizar nossas críticas aos críticos do folclore. Vemos que as duas principais posturas da universidade frente aos folcloristas - de que estes concebem o folclore como tradição/passado e desenvolvem posturas paternalistas/autoritárias sobre a cultura popular - quando contextualizadas pelas décadas de 1940 a 1960 demonstram alguns desvios de compreensão. Mas não podemos generalizar os pontos de vista que aqui desenvolvemos.

Não tivemos o objetivo de caracterizar o movimento folclórico brasileiro como homogêneo em suas práticas e seus representantes, mas, apenas, como um movimento intelectual e institucional que fora marginalizado no processo histórico de 1950 em diante e hodiernamente. Neste sentido, trabalhamos com obras de folcloristas ligados à direção do movimento, teóricos eruditos que tinham maior “facilidade” em desenvolver os seus trabalhos e análises. Quanto às produções dos contribuintes do movimento, sabemos que estas se definem pelo caráter descritivo/registrador do folclorismo, fato que o movimento reconhecia e tentava solucionar através de projetos de formação científica.

Neste aspecto, esclarecemos que os argumentos aqui desenvolvidos se dirigem à trabalhos universitários que reproduzem a rotineira crítica aos folcloristas sem conhecerem as peculiaridades de seu processo histórico - e, por conseguinte, da própria

⁶³ ALMEIDA. Opus cit. p.07.

historicidade do campo de estudos em que trabalham. No plano dos folcloristas, deve-se levar em conta o fato de que trabalhamos com alguns dos teóricos do movimento folclórico brasileiro (Renato Almeida e Rossini Tavares de Lima) e, portanto, percebemos que em seus “tratados teóricos” não estão presentes elementos usados por seus críticos para os definirem.

Concluimos esta parte do debate tendo como eixo de ligação para o próximo tópico a natureza “para-estatal” do movimento folclórico brasileiro. Característica que o definiu no âmbito institucional (e o determinou quanto a algumas de suas pretensões científicas) contribuindo para a sua marginalização nas universidades. O debate teórico travado entre Florestan Fernandes e o movimento define a parte complementar deste processo, abrindo, pois, nossas conclusões sobre a historicidade dos questionamentos acerca da cultura popular no Brasil.

Qual o significado de “para-estatal”, isto é, em que medida a pouca autonomia política do movimento folclórico brasileiro pode ser encarada como determinante dos problemas que este enfrentou e como parte da marginalização exercida pelas universidades sobre os folcloristas? Na interpretação de Luís Rodolfo Vilhena significa o paradoxo entre a capacidade de mover o movimento folclórico adiante, em decorrência das verbas adquiridas nos governos estaduais, principalmente, e, ao mesmo tempo, o compromisso estreito com estes, sua zona de influência e apropriação sobre os significados do “popular”.⁶⁴

Na argumentação que procuramos desenvolver neste tópico, afirmamos que uma das dificuldades enfrentadas pelos folcloristas fora a de reconhecerem os limites de suas interpretações teóricas sobre o folclore - por exemplo, devido aos seus pesquisadores sem formação científica - e, ao mesmo tempo, terem nos governos maior interesse em propagandas administrativas via congressos do que investimentos nessa forma de capacitação profissional. Neste aspecto, uma das vias percorridas pelo movimento folclórico buscava a fixação da disciplina folclore no âmbito universitário, justamente para suprir tais lacunas - e como parte do objetivo de forjar o folclore no Brasil como disciplina científica autônoma.

Pelo movimento folclórico, houve a tentativa de estabelecer cátedras de folclore nas faculdades de filosofia brasileiras, mediante a atuação do deputado catarinense Wanderley Júnior na Câmara Federal.⁶⁵ Projeto fracassado dentro de um contexto mais

⁶⁴ VILHENA. Opus cit. p.109-111.

⁶⁵ Idem. Opus cit. p.111.

amplo de desqualificação do folclore no Brasil enquanto conhecimento científico, dado que

*(...) para além das dificuldades específicas encontradas para a aprovação desse projeto na Câmara, o diálogo com as ciências sociais que se estabelecia nas faculdades de filosofia irá tornar-se tenso na década de 1950. A forma pela qual se articulou o projeto de constituição dessas ciências como um saber legítimo e científico acabou implicando concretamente na recusa do folclore como um tema relevante e, mais especificamente, a crítica à definição dos estudos de folclore como uma disciplina científica que justificasse a criação dessa cátedra. Embora as ciências sociais universitárias se tenham consolidado no mesmo momento em que se desenvolve o movimento folclórico, ao longo desse processo suas relações terminarão por não serem tão cordiais como o foram na década de 1930.*⁶⁶

Veremos que neste mesmo período consolidava-se na USP projeto das Ciências Sociais que não concatenava-se com os caminhos percorridos pelos folcloristas. Tendo em Florestan Fernandes um dos principais intelectuais do projeto, e, ao mesmo tempo, este como crítico dos folcloristas, ocorre o distanciamento final entre o folclorismo brasileiro e as ciências sociais acadêmicas - que, acreditamos, é parte substantiva no contexto de formação da rotineira crítica universitária sobre folclore, que tanto insistimos em questionar como “senso comum” acadêmico.

Este debate teórico travado entre Florestan Fernandes e o movimento folclórico brasileiro é o foco de nosso próximo tópico.

1.2.2) Florestan Fernandes, crítico do movimento folclórico brasileiro.

Bem sabemos que as nossas interpretações sobre folclore paulistano estão eivadas de limitações e de inconsistências - a começar pela pobreza das coleções e pelo registro incompleto das situações observadas, e a terminar na elaboração interpretativa dos dados, que poderia ter maior rigor científico e outro alcance teórico. Ninguém pode negar-nos, todavia, o esforço autêntico de pôr em prática a orientação e as diretrizes que recomendamos explicitamente. Deixamos àqueles que possam julgar com serenidade a tarefa de apreciar o que fizemos e, em particular, de decidir se existe algum conteúdo positivo na extragante campanha que os referidos folcloristas vêm movendo, sistematicamente, contra os cientistas sociais.

Florestan Fernandes, *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, 1979, p.376.

⁶⁶ Ibidem. Opus cit. p.111.

Prosseguimos nosso objetivo de analisar parte da historicidade dos estudos sobre cultura popular no Brasil. Seguindo o viés teórico da *marginalização* dos estudos folclóricos, e o contexto da formação do *senso comum acadêmico* sobre folclore, trabalharemos o diálogo teórico-metodológico travado entre Florestan Fernandes e o movimento folclórico brasileiro. Neste sentido, os escritos de Fernandes que analisamos são os artigos do livro *O Folclore em Questão*, oitava obra da Coleção Estudos Brasileiros⁶⁷, coletânea do autor publicada em 1978 que circunscreve suas críticas ao folclore - principalmente na sua pretensão a tornar-se disciplina científica e presente em universidades e escolas.

Como a obra é composta majoritariamente de artigos publicados em periódicos científicos e no jornal O Estado de São Paulo nas décadas de 1940 e 1950⁶⁸, podemos observar como Fernandes tornava pública suas críticas ao movimento folclórico brasileiro - mais especificamente, à Comissão Paulista de Folclore (representando, aqui, a CNFL). No contexto histórico que rascunhamos, Florestan Fernandes representa a “escola paulista de sociologia”, mais especificamente, a USP, em seu projeto de Ciências Sociais no período.⁶⁹

No arranjo formal deste tópico iniciamos com as críticas de Fernandes ao conceito de *fato folclórico* (e, em decorrência, às dinâmicas da *tradição*) concebido pelos folcloristas na “Carta do Folclore Brasileiro”, que, por sua vez, já observado neste capítulo, foi a matriz teórica utilizada pela CNFL. Nossa análise sobre as concepções de *descrição e interpretação* do fato folclórico, Fernandes traz à tona suas críticas sobre o trabalho de pesquisa de campo e de interpretação teórica do folclore, ao mesmo tempo

⁶⁷ FERNANDES, Florestan. *O Folclore em Questão*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

⁶⁸ Os artigos publicados em *O Estado de São Paulo* datam de 1944, 1945, 1948, 1958, 1957, 1959, 1960, 1962. No jornal *Folha da Manhã* há um artigo de 1945, de 1946, dois artigos publicados no *Jornal de São Paulo*. Em revistas temos *Revista Brasileira*, artigo de 1959, *Filosofia, Ciências e Letras*, artigo de 1945, *Revista do Arquivo Municipal*, 1947 e 1949, *Anhembi*, 1957. Como capítulos de outras obras do autor temos três: Os estudos folclóricos em São Paulo, Amadeu Amaral e o folclore brasileiro, Mário de Andrade e o folclore brasileiro, publicados em *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*.

⁶⁹ Sobre a “escola paulista de sociologia” indicamos a leitura de JACKSON, Luiz Carlos. *A Tradição Esquecida. Os Parceiros do Rio Bonito e a sociologia da Antonio Candido*. Belo Horizonte: Editora da UFMG / São Paulo: Fapesp, 2002. LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro - história de uma ideologia*. São Paulo: Ática, 1992. Obra que defende a sociologia uspiana das décadas de 1940/50 como paradigma científico, no sentido de ausentar-se de problemas ideológicos característicos do pensamento social brasileiro anteriores ao período. MICELI, Sérgio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Vértice/Idesp/Finep, 1989. Sobre *Florestan Fernandes* ver: MARTINS, José de Souza. *Florestan - Sociologia e Consciência Social no Brasil*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1998. BASTOS, Élide Rugai. Florestan Fernandes e a construção das Ciências Sociais, In: MARTINEZ, Paulo Henrique (org.). *Florestan ou o sentido das coisas*. São Paulo: Boitempo Editorial / Maria Antônia/USP, 1998, p.143-156.

que define as conclusões e defesas do autor pelo folclore como *disciplina humanista*, em oposição ao projeto dos folcloristas por sua disciplina como *científica e autônoma*.

Para uma maior elucidação da discussão acerca do conceito de fato folclórico vale a pena trazermos ao nosso texto a *Carta do Folclore Brasileiro*:

A *Carta do Folclore Brasileiro* estabeleceu o seguinte conceito de folclore:

1. *O I Congresso Brasileiro de Folclore reconhece o estudo do Folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual.*
2. *Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação, e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica.*
3. *São também reconhecidas como idôneas as observações levadas a efeito sobre a realidade folclórica, sem o fundamento tradicional, bastando que sejam respeitadas as características de fato de aceitação coletiva, anônimo ou não, e essencialmente popular.*
4. *Em face da natureza cultural das pesquisas folclóricas, exigindo que os fatos culturais sejam analisados mediante métodos próprios, aconselha-se, de preferência, o emprego dos métodos históricos e culturalistas no exame e análise do Folclore.⁷⁰*

Nossa análise da Carta do Folclore Brasileiro intenta contemplar os interesses teóricos e metodológicos dos folcloristas nela estabelecidos.

No seu **primeiro tópico**, observamos o objetivo de abertura do campo de estudos que procuravam estabelecer. Abertura contida na definição do *fato folclórico* dentro de *cultura* (no sentido de modos de vida, e suas manifestações concretas e simbólicas), posto a advertência em não delimitá-lo apenas no plano simbólico, mas também no plano do que hoje denominamos “cultura material” - o *fato folclórico* demonstraria, portanto, o patrimônio cultural dos saberes e fazeres populares.

Quanto ao objetivo científico, notamos a procura de um diálogo entre disciplinas afins (antropologia e “disciplinas culturais”) com o intuito de trocas entre conhecimentos - sem perder a identidade do Folclore como disciplina autônoma. O que definira esta autonomia do Folclore seria justamente o *fato folclórico*, pois, tal como Émile Durkheim, os folcloristas estabeleciam as diretrizes de sua ciência através de um objeto de estudo específico. O paralelo entre *fato social* e *fato folclórico* não é fortuito, mas *intencional*.⁷¹

⁷⁰ ALMEIDA. Opus cit. p.21, (Grifos nossos).

⁷¹ Para a localização do modo ao qual Durkheim define a Sociologia como estudo dos fatos sociais ver: DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

Este paralelo traçado pelos folcloristas entre *fato social* e *fato folclórico* fica mais explícito no **segundo tópico** da Carta. Para o sociólogo francês, o fato social consiste em *maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências individuais*⁷², e que demarcam as fronteiras e relações existentes entre sociedade e indivíduo e grupos específicos. Segundo a Carta, o fato folclórico, consistindo em formas de pensar, sentir e agir, estaria localizado, principalmente (mas não necessariamente) nos círculos populares, e com relativo isolamento da cultura erudita e instituições científicas e religiosas “hegemônicas” ou “oficiais”, retendo portanto a idéia de certo isolamento necessário para a sua existência e sobrevivência.

Sobre a *dinâmica* do fato folclórico (a natureza de suas transformações no espaço e no tempo) tem-se na Carta a ligação entre as idéias de tradicionalismo e reprodução mediante imitação. Neste aspecto, podemos observar o intuito dos folcloristas em complementar a definição de seu objeto de estudos pelas dinâmicas do anonimato, da aceitação coletiva/mentalidade coletiva e patrimônio cultural específico, por exemplo, como identificadores de manifestações folclóricas de determinado grupo.

Como continuidade às definições precedentes, o **terceiro tópico** da Carta problematiza o uso dos caracteres anteriores. Acreditamos que os folcloristas “trocaram” o conceito de *tradição* como identificador do *fato folclórico* para os conceitos de *anonimato* e *aceitação coletiva* dentro de um setor *popular*. Fundamentação que pode ser evidência do objetivo teórico de saída da concepção de *tradição* como algo estático, ainda reproduzindo a identificação do *popular* pelo passado, mas atentando para suas transformações constantes. Nesta acepção, o folclore se apresenta como parte da dinâmica cultural, um modo *popular e específico* de dotar o mundo de significados, manifestados, nos planos simbólico e material. No mesmo raciocínio, o conceito de *aceitação coletiva* poderia também se referir a casos de incorporações a partir do patrimônio folclórico/cultural anterior, demarcando dinâmicas de “folclorização” por contatos e difusões culturais.

O **quarto tópico** da Carta do Folclore Brasileiro traz à tona preocupação metodológica dos folcloristas. Com o *método histórico* se daria o trabalho de pesquisa do passado de determinada manifestação folclórica, encontrando suas transformações no espaço e tempo (gênese e difusões). O *método culturalista* abordaria os modos ao qual

⁷² DURKHEIM. Opus cit. p.32.

um grupo social específico reproduz o folclore (isto é, como este se dinamiza): motivações e significações coletivas e individuais.⁷³

Iniciaremos a caracterização das críticas realizadas por Florestan Fernandes sobre os folcloristas, em sua interpretação sobre o conceito de **fato folclórico** contido na Carta do Folclore Brasileiro. Os textos que utilizamos neste tópico datam originalmente de 1944, 1945, 1956/57 e 1958, o primeiro publicado no jornal *O Estado de São Paulo*, os outros três, respectivamente, na revista *Filosofia, Ciência e Letras* e no suplemento literário daquele jornal. Com isso, reforçamos nosso argumento de demonstração do modo como Fernandes tornava pública suas críticas ao movimento folclórico brasileiro (posto a natureza editorial destes artigos).

Utilizamos longas citações para ilustrar nossos argumentos. Justificamos este recurso dado o fato de que estamos trabalhando estes textos como *documentos históricos*, e não apenas como fontes de discussão teórica e metodológica.

Florestan Fernandes interpretou a construção do conceito de *fato folclórico* pelos folcloristas como próximo à concepções teóricas das ciências sociais. Este elemento seria, justamente, o que demonstraria os problemas de suas definições, porque, o *pressuposto central* do autor focaliza a infecundidade da mistura dos campos do folclore e das Ciências Sociais.

Neste aspecto, a própria intenção científica dos folcloristas em delimitar o fato folclórico como objeto específico de seus estudos não fora bem sucedida, pois, tal como afirmamos acima, exploraram o folclore dentro do campo mais aberto da *cultura* - que seria então o local de pesquisas de disciplinas como a antropologia e a sociologia cultural:

(...) não existe um conjunto de fatos folclóricos relacionados causalmente, cuja natureza o caracterizasse como objeto específico de uma ciência nova, com um campo de estudos sui generis - o folclore, no caso. Os fatos apresentados e caracterizados como folclóricos estão compreendidos numa ordem de fenômenos mais ampla - a cultura - e podem ser estudados como aspectos particulares da cultura de uma sociedade, tanto pela sociologia cultural quanto pela antropologia. Aí se coloca, portanto, o problema, e também se aclara. Porque, se existe uma ordem de fatos mais ampla, e essa ordem de fatos é estudada por uma ciência, qualquer tentativa para definir os fatos folclóricos como objeto de uma ciência à parte não tem fundamento lógico, [citando Durkheim] “pois uma ciência só tem razão de existir quando possui por matéria uma ordem de fatos que não é estudada pelas demais ciências.” Os fatos folclóricos não passam de um aspecto da cultura totalmente considerada e são fatos que se referem a modalidades diferentes dessa cultura e, por conseguinte, só podem ser explicados a partir dessa mesma cultura.⁷⁴

⁷³ Para a compreensão do modo ao qual os folcloristas entendiam estes métodos ver: ALMEIDA, Renato. Metodologia do folclore, In: *A Inteligência do Folclore*. Rio de Janeiro: Editora Americana. Brasília: INL, 1974, p.205-229. LIMA, Rossini Tavares de. Interpretação, In: *Abecê do Folclore*. São Paulo: Ricordi, 1972, p.64-68.

⁷⁴ FERNANDES. Opus cit. p.46, (Grifos do autor).

Saindo do campo da delimitação do objeto científico e focalizando os conteúdos conceituais da Carta do Folclore Brasileiro, Florestan Fernandes a criticou em três fundamentos: um, a insistência em demarcar o fato folclórico como modo peculiar de ação de determinados grupos sociais (em consequência, inculcando-lhes a identidade de primordialmente folclóricos); dois, a localização do folclore apenas em “sociedades civilizadas”, isto é, negando ao folclore o seu pertencer a sociedades ditas “primitivas”; três, a necessidade em compreender o lugar do folclórico como relativamente isolado de influências de instituições sociais eruditas ou “oficiais”. O pressuposto seguido pelo autor continua sendo o dos problemas que os folcloristas criam quando objetivam a definição de seus campos de estudos mediante um paralelo estreito com as Ciências Sociais.

O trecho que sintetiza estas críticas pertence ao artigo publicado em 1958. Sobre o modelo teórico e metodológico dos folcloristas argumentava Fernandes que, no momento da escrita do artigo, lhe interessava mais criticar os problemas da mistura dos campos do folclore e das ciências sociais do que propriamente os conteúdos teóricos da Carta:

Não nos importa, no momento, fazer crítica ao conteúdo dessa sugestão. São perceptíveis alguns dos defeitos básicos, que a credenciam como uma tentativa logicamente gorada. Assim, ela põe em relevo a noção de experiência de vida peculiar da coletividade, mas é sabido que nem toda experiência dessa espécie pode ser considerada como folclórica. Portanto, a definição carece de especificidade. Doutra lado, a delimitação operada restringe o folclore ao que ocorre em “sociedades civilizadas”, o que é um retorno a noções dos folcloristas do século passado, contra as quais lutam, com razão, tanto seus sucessores hodiernos, quanto os cientistas sociais. No caso, já não se poria em dúvida a conveniência de uma delimitação inclusiva, válida para as “sociedades primitivas” e para as “sociedades civilizadas”. Por fim, outras noções são igualmente discutíveis, como as que se referem à “influência direta ou das instituições” na estrutura e no funcionamento do folclore. Tanto o controle pessoal e direto, quanto a operação de instituições têm importância e chegam a fazer parte estrutural e funcional dos sistemas de ação, que abrangem componentes folclóricos. Todavia, no presente artigo apenas pretendemos ressaltar quão grande pode ser a confusão, quando os critérios de trabalho do folclorista e dos cientistas sociais são misturados, sem o necessário discernimento.⁷⁵

É interessante notar que estas três críticas decorrem justamente do esforço teórico dos folcloristas em saírem da idéia reificada de concepção do folclórico pela *tradição* (que é a “sugestão” indicada acima por Fernandes) - e, por conseguinte, desta como modelo de comportamentos estáticos, sofrendo transformações impostas e

⁷⁵ Idem. Opus cit. p.26. (Grifos do autor). Como salientamos em nossa análise da Carta do Folclore Brasileiro e estando também presente nas análises de Florestan Fernandes, a proximidade da conceituação de fato folclórico pelos folcloristas com as Ciências Sociais faz com que o próprio Fernandes utilize de idéias típicas destes. Neste trecho, quando o autor critica a ausência de folclore em outros tipos de sociedades podemos perceber que acaba ressaltando implicitamente os critérios de anonimato, aceitação coletiva, mentalidade coletiva na definição da natureza dos fatos folclóricos, posto que factíveis de presença em “sociedades primitivas”.

destruidoras da identidade folclórica. Para tanto, e fundamentando-se em Durkheim, são as “maneiras de pensar, sentir e agir” na definição da *dinâmica do comportamento folclórico* que Florestan Fernandes utiliza para refutar as construções teóricas da Carta (que denominou de “motivação do fato folclórico”):

Por poder de motivação do fato folclórico se tem vista que, sendo ele uma expressão da experiência peculiar de vida da coletividade, é constantemente vivido e revivido pelos componentes desta, inspirando e orientando o seu comportamento.

Como expressão da experiência, o fato folclórico é sempre atual, isto é, encontra-se em constante reatualização. Portanto, sua concepção como sobrevivência, como anacronismo ou vestígio de um passado mais ou menos remoto, reflete o etnocentrismo ou outro preconceito do observador estranho à coletividade, que o leva a reputar como mortos ou em via de desaparecimento os modos de sentir, pensar e agir desta.⁷⁶

A crítica mais ampla do sociólogo sobre o conceito/idéia de tradição se processou através de leitura histórica, ressaltando que o folclore participou, no século XIX, do espírito científico evolucionista de explicação dos desníveis de *progresso* entre povo e desenvolvimento geral da sociedade.⁷⁷ Fato que engendrou outro desvio típico dos folcloristas: o de observarem na dupla “popular/tradicional” uma *mentalidade popular*, isolada do restante da sociedade que a engloba (e, novamente, uma sobrevivência do passado).

Neste ponto, situamos a leitura histórica de Fernandes sobre o folclore e, ainda, a ampliação da compreensão das dinâmicas do fato folclórico pelo mesmo:

(...) o fato de serem os elementos folclóricos considerados isoladamente fez com que, até o presente, persistisse essa tendência de atribuir uma distinção fundamental entre o “povo” e as outras grandes camadas da sociedade, quando de fato existe apenas uma distinção de grau. Se aqueles folcloristas não tivessem desligado os elementos folclóricos dos fatores de ambiência social e cultural que os explicam, verificariam apenas que a situação dos indivíduos na escala social pode implicar uma utilização maior ou menor desses elementos. Aqueles valores considerados “sobrevivências”, são mais acessíveis a um número maior de indivíduos porque sua transmissão se faz por meio de processos informais, pelo “intercâmbio cotidiano”, enquanto a educação sistemática, veículo comum do pensamento científico, abre-se ainda hoje, na maioria dos países, a um número bem mais restrito de pessoas. Além disso, há outros elementos que devem ser considerados, os quais dizem respeito aos tipos e intensidade de contatos entre os indivíduos, ao meio rural ou urbano em que estes interagem, à estratificação social rígida, como nas sociedades de classes, os tipos predominantes de atividades econômicas etc. portanto, a situação social dos indivíduos determina as condições gerais de seu modo de vida, permitindo e fazendo-os participar de certa maneira do patrimônio cultural de seu grupo.⁷⁸

A partir destas falas, podemos argumentar que Fernandes delega apenas aos cientistas sociais a propriedade de explicação da dinâmica do fato folclórico⁷⁹. Ponto de

⁷⁶ Ibidem. Opus cit. p.25.

⁷⁷ FERNANDES. Opus cit. p.38-40.

⁷⁸ Idem. Opus cit. p.42-43. Nota-se o viés marxista adotado pelo autor, principalmente ao final do trecho transcrito, sobre a determinação da condição sócio-cultural de indivíduos e grupos a partir da “situação social” do qual participam.

⁷⁹ Porque seriam estes que compreenderiam as relações entre peculiaridades de determinada manifestação e todo o contexto social envolvente, ou seja, a estrutura social, as relações de produção, o trabalho, a

vista que ficará mais claro adiante, quando demonstrarmos o que o autor considerou como projeto de pesquisas em folclore: deste enquanto “disciplina humanista”, com foco nos aspectos formais e estéticos das manifestações folclóricas.

Finalizamos este ponto da discussão com a conclusão geral de Fernandes sobre o conceito de fato folclórico, para trabalharmos os argumentos do autor sobre os problemas decorrentes das pesquisas folclóricas baseadas na Carta do Folclore Brasileiro.

Florestan Fernandes conclui suas críticas à Carta com o *pressuposto central* que defendeu: de que o folclore não deve “invadir” o campo de atuação das ciências sociais. O erro dos folcloristas, na elaboração do conceito de fato folclórico, deveu-se ao objetivo de que

Em vez de insistirem sobre caracteres formais, igualmente relevantes para folcloristas e cientistas sociais, combinaram critérios exclusivos de trabalho. Isso se revela na maneira de considerar o folclore como parte da situação social de existência dos agentes, procedimento típico dos cientistas sociais; no apego à fórmula que faz dele um segmento cultural característico de coletividades que pertencem a “sociedades civilizadas”, procedimento típico dos folcloristas do passado etc. Apesar do sentido altamente positivo da caracterização (pelo menos do ponto de vista das ciências sociais), ela possui escassa importância para os folcloristas e conduz ao risco de aumentar a grande confusão já existente entre o folclore como disciplina autônoma e as ciências sociais.⁸⁰

A ligação estabelecida entre os problemas do conceito de fato folclórico, sua relação com as dinâmicas da tradição, a infecundidade do procedimento de correlação com questões “restritas” apenas às das ciências sociais estaria, segundo Florestan Fernandes, vinculada aos métodos de **descrição e interpretação** das manifestações folclóricas operadas pelos folcloristas. Neste aspecto, o autor localiza uma contradição teórico-metodológica nas pesquisas folclóricas, que, por sua vez, deixam-nas de fora da natureza científica de explicações em Ciências Sociais. Observa-se, portanto, que a problemática da descrição e interpretação dos fatos folclóricos é o ponto central dos problemas da pesquisa folclórica. Fernandes explicita este ponto de vista no seguinte trecho:

política e a cultura “em geral”. Localizamos em Amadeu Amaral esta preocupação, fato que talvez revele um dos elementos pelos quais Fernandes o colocara junto a Mário de Andrade como os dois melhores folcloristas brasileiros. Assim, segundo Amaral, os “produtos” da arte do povo (...) *são inseparáveis dos usos e costumes: impossível explicar completamente a poesia da roça, sem a música, a dança e os hábitos de trabalho da roça, que com ela nascem e com ela evoluem, formando um todo psicológico indissolúvel; impossível decifrar muitas alusões, ideias e formas encontradas nos contos, versos, dizeres populares, sem o conhecimento das crenças e credences, das usanças e práticas do povo; impossível compreender os esconjuros e rezas, sem os actos e gestos que os acompanham e completam. Convém então ampliar o registro daqueles productos com a descrição cuidadosa e fiel desses consecrários.* In: AMARAL, Amadeu. Os estudos folclóricos no Brasil, In: *Tradições Populares*. São Paulo: Hucitec, 1974, p.10, (Grifos nossos).

⁸⁰ FERNANDES. Opus cit. p.27.

Na verdade, o que caracteriza a abordagem do folclorista é a maneira pela qual ele considera os fatos folclóricos, no plano da descrição e no plano da interpretação. Ao contrário do cientista social: 1.) no plano da descrição, ele precisa focalizar o folclore nas condições imediatas totais, que cercam a atualização dos elementos observados, pondo ênfase nas particularidades que fazem da situação descrita algo único e inconfundível; 2.) no plano da interpretação, ele tem de abstrair, nos limites em que isso é possível mediante a indução circunstancial, os elementos analisados do contexto psico-cultural e social em que eles se inserem. Por causa da primeira implicação do ponto de vista folclórico, a descrição folclórica constitui uma modalidade histórica de representação da realidade: os fatos são incorporados na discussão mais complexa do “acontecer”, em que contam todos os elementos da situação, independentemente do papel relativo que cada um deles possa preencher na determinação dos fatos registrados (sejam eles estáveis ou instáveis). Por causa da segunda implicação, a interpretação folclórica tende para o modelo da explicação estética: apanha os aspectos estáveis da realidade nas condições em que eles se apresentam como partes de um “sistema fechado”, que tem capacidade de reproduzir-se preservando, ininterruptamente, os componentes essenciais da estrutura do sistema; e compreende os aspectos instáveis da realidade nas condições em que eles se associam a influências particulares irreversíveis. Esse tipo de abordagem contrasta de modo tão flagrante com a abordagem inerente à explicação científica - tanto no plano da descrição, quanto no da interpretação da realidade - que é indispensável insistir sobre tal assunto.⁸¹

Estas observações de Florestan Fernandes são muito importantes porque fundamentadas no cerne do saber antropológico. Sabemos que o trabalho de descrição e interpretação da realidade pesquisada constitui a base do conhecimento antropológico: os “atos” de etnografia e etnologia. Neste sentido, Florestan observa uma contradição ou erro intrínsecos à operação folclórica. Os folcloristas, ao mesmo tempo que ressaltam a natureza específica da manifestação folclórica que pesquisam (tomemos como exemplo um folguedo) objetivam/necessitam descrevê-lo em suas características “formais” totais: estrutura da música, dança, vestimentas, cantorias e/ou preces, número de participantes, seus instrumentos. Em plano mais geral, todo o ciclo de feitura do folguedo: todos os “rituais” implicados em todos os dias de sua realização.

Segundo Fernandes, ao tomarem estas descrições do “acontecer”, os folcloristas tendem a enfatizá-las dentro da problemática das permanências e mudanças formais. Ao estabelecerem-las, caem na explicação “estética”: argumentam sobre as continuidades formais da manifestação, localizando suas transformações *apenas* neste aspecto do real. Portanto, sobre a dinâmica de determinada manifestação, tendem a isolar os aspectos que imaginariamente constroem como “sistema fechado”, que se reproduz e se preserva ao mesmo tempo. Ignorando, então, a natureza das determinantes funcionais que operam nas suas transformações, isto é, a própria realidade do “acontecer” que acompanharam. A **contradição** estaria justamente no objetivo de *descrever* um determinado fenômeno enquanto folcloristas e, tentarem, *interpretar* a realidade como cientistas sociais.

⁸¹ Idem. Opus cit. p.26-27, (Grifos nossos).

Podemos notar que o diagnóstico que Florestan Fernandes dá ao folclore cai no problema do desconhecimento ou incapacidade deste em se utilizar das ciências sociais - o que, ao final, corrobora o *pressuposto central* do autor que acima já salientamos. Neste raciocínio, tem-se, ainda, que o apego aos caracteres formais das manifestações folclóricas engendraria, devido à busca das transformações ocorridas neles ao longo dos espaços e tempos em que se reproduziram, outro erro e excesso dos folcloristas: as *origens* como fontes de explicação, como meio de observação das essências populares. Assim, ao final de tantos erros, o folclorista *isola* o fato folclórico da realidade mais ampla ao qual este pertence - e que é indispensável à compreensão de suas dinâmicas.

Deste contexto teórico-metodológico, Fernandes observa que a interpretação do folclore fica comprometida porque

A falta de familiaridade do folclorista com essas disciplinas acarreta outra consequência ainda mais grave: o folclorista deixa de encarar o elemento folclórico como parte de um conjunto cultural mais amplo, ou melhor, de uma configuração sócio-cultural onde ele tem forma, uso, significado e função característicos. Toma-o isoladamente, estuda-o sob o ponto de vista genético - quando o faz ou o pode fazer - e depois o agrupa numa das categorias do folclore material ou do folclore espiritual! Esse tipo de estudo elimina quase que por completo a possibilidade de descobrir as causas dos elementos folclóricos considerados no início, nas condições de sua função, e de sua transformação, posteriormente, já que elas só poderiam ser isoladas dos fatores de ambiência social e cultural. Apresenta-se como uma verdadeira determinação das “origens”, entendendo-se por origem o lugar onde provém o dado e se possível a época, mesmo que hipoteticamente. E embora seja “preciso procurar as origens, antes que as causas”, como o quer Maunier, não há dúvida de que o trabalho todo de muitos folcloristas não passa, às vezes, de simples “biografias” de certos elementos folclóricos. Aí a contribuição do folclore às ciências sociais pode ser considerada precária, sujeita a restrições, e a utilização ampla de seu material de valor duvidoso.⁸²

Mas, afinal, quais seriam as possíveis contribuições dos folcloristas às Ciências Sociais? Ao criticar o trabalho dos folcloristas, Florestan Fernandes não deixou de estabelecer o que seria o melhor projeto disciplinar e/ou estatuto de pesquisas em folclore. O autor estabeleceu estes parâmetros em suas ponderações sobre os intuitos folcloristas de estabelecimento de sua disciplina como **científica e autônoma**. Já observamos que Fernandes referia sua crítica ao folclore como não possuindo um objeto de estudos *científico* específico (que é princípio central na impossibilidade de desejarem autonomia científica). Vejamos portanto como o sociólogo estabelecia o que seria o domínio disciplinar específico do folclore.

Florestan Fernandes definiu o folclore como disciplina humanista para deixar claro a impropriedade científica deste em seus objetivos de disciplina autônoma e

⁸² Ibidem. Opus cit. p.55-56. Para a compreensão da maneira ao qual Fernandes estruturava o estudo do folclore em suas relações com o contexto social envolvente sugerimos: FERNANDES, Florestan. O folclore de uma cidade em mudança, In: IANNI, Octavio (org.). *Florestan Fernandes*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1986, p.198-224.

positiva - que o autor caracterizou como herança da pretensão histórica dos estudos folclóricos brasileiros anteriores à institucionalização das ciências sociais no país.⁸³ Para definir o campo do folclore, Fernandes trabalhou o viés da “compreensão estética”, própria das artes, literatura e filosofia, ou seja, de critérios especulativos em detrimento de critérios explicativos, e, assim, focalizando os elementos formais das manifestações folclóricas:

*O campo de trabalho dos folcloristas é simétrico ao dos especialistas no estudo das artes, da literatura e da filosofia. Apenas duas diferenças parecem relevantes: a) o folclorista precisa fundir, com frequência, indagações que podem ser feitas separadamente por aqueles especialistas; b) quando o folclorista trata de expressões orais ou dramáticas do folclore, muitas vezes se vê obrigado a documentar, ele próprio, os exemplares que pretende investigar. De qualquer forma, parece claro que as **tarefas específicas do folclorista começam depois de constituídas as coleções de materiais folclóricos**, como nos sugerem os trabalhos de Aarne e Thompson. Eles se revelam na análise dos temas, no estudo de sua distribuição cronológica e espacial, na comparação deles entre si, através de diferentes sistemas folclóricos, tudo dentro de [citando Marian W. Smith]“**uma atmosfera puramente humanística**”.*⁸⁴

Portanto, observamos nesta passagem a presença implícita do pressuposto central de Fernandes que trabalhamos: a necessidade de separação disciplinar entre folclore e ciências sociais. A natureza do folclore decorreria do fato de que

*Sua especificidade, como disciplina autônoma, não procede das investigações científicas, mas das indagações humanísticas. Estas é que podem considerar sistematicamente, acima dos limites do psiquismo individual e do condicionamento sócio-cultural, **as regras, os ideais e os estímulos da produção artística, literária e filosófica de natureza folclórica**. Em outras palavras, o folclore, como disciplina humanística, versa conhecimentos que escapam ao âmbito das investigações científicas ou que caem dentro dele de forma parcial e fragmentária. De um lado, isso indica que o estudo científico do folclore não nos oferece - nem poderia oferecer - os conhecimentos que podem ser descobertos pelas investigações folclóricas propriamente ditas, de inspiração humanística. De outro, nos conduz a colocar em outras bases a questão da interdependência entre o folclore e as ciências sociais.*⁸⁵

Apesar deste texto de Florestan Fernandes ser de difícil compreensão do que o autor define como produção artística, literária e filosófica de tipo folclórico, pensamos que, de modo sucinto, ele objetivou declarar o folclore como estudo das artes e pensamentos populares, donde, o folclorista, de forma aproximativa, recolheria grandes montantes destas manifestações e estabeleceria elos estéticos e formais entre eles - isto é, de forma “humanística”, nunca com estatuto de explicação “científica”. O folclorista teria uma capacidade de aproximação, assimilação e empatia com o folclore diferentes, por exemplo, do trabalho de alteridade do antropólogo (no caso, a assimilação e distanciamento), que, por conseguinte, estariam no estatuto epistemológico das artes e

⁸³ FERNANDES. Opus cit. p.82-84.

⁸⁴ Idem. Opus cit. p.93, (Grifos do autor. Grifos nossos em negrito).

⁸⁵ Ibidem. Opus cit. p.96, (Grifos nossos).

não das ciências. Fernandes, inspirado na postura positivista da ciência, excluía desta a possibilidade de interseções com a arte, como forma de compreensão da realidade.

Destas diferenças epistemológicas decorreria finalmente a especialização de cada campo e a natureza das mútuas contribuições. Após um longo levantamento dos trabalhos de ciências sociais que pesquisaram temas de folclore, Florestan Fernandes estabelece a seguinte diagnóstico e proposta para ambos:

Como se vê, são mais numerosos os trabalhos que tratam do folclore no mundo rural do que entre populações indígenas. Mas, mesmo nessas áreas, as contribuições dos etnólogos e dos sociólogos não prescindem da análise dos dados, que pode ser feita pelo folclorista. Tendo de encarar o folclore como parte das constelações sócio-culturais mais amplas, aqueles especialistas acabam deixando de lado - tanto nas investigações monográficas, quanto nas comparativas - muitas questões cruciais, que dizem respeito à elaboração formal dos temas folclóricos e às implicações literárias dos padrões práticos, estéticos ou filosóficos, inerentes à produção intelectual de cunho folclórico. Não obstante, elas podem ser enfrentadas e resolvidas por investigadores como os folcloristas, que possuem recursos para concentrar o esforço de observação e de análise dos processos da vida intelectual peculiares a formas de criação artístico-filosófica e a padrões de gosto estético que se exprimem através do contato pessoal, em situações grupais. E se diferenciam e perpetuam pela transmissão oral. Por aqui se evidencia, mais uma vez, o caráter especializado das tarefas dos estudiosos do folclore - ou seja: do folclorista em face do etnólogo e do sociólogo - e a interdependência desses estudos, que tomam por objeto a mesma realidade, mas de pontos de vista diferentes. Assim como a etnologia e a sociologia puderam beneficiar-se dos materiais acumulados pelos folcloristas brasileiros, a análise folclórica propriamente dita terá muito que aproveitar das contribuições dos etnólogos e dos sociólogos ao conhecimento do folclore brasileiro. É de presumir que essa interdependência se torne mais nítida e frutífera nos próximos anos, com o progresso das duas ordens de investigações do folclore em direção a alvos humanístico-literários ou científicos, que as justificam e as orientam para centros de interesse diversos.⁸⁶

Concluimos este tópico com o objetivo de compreender o debate acima, delineado a partir de sua historicidade, ou seja, justificando as diferentes concepções entre Florestan Fernandes e os folcloristas como decorrentes de um cenário intelectual brasileiro de especialização disciplinar nas ciências sociais, e a efetivação da USP, enquanto instituição e projeto científico da “escola sociológica de São Paulo”.

O primeiro ponto é um paradoxo. Percebemos que os folcloristas foram criticados justamente nas questões teóricas em que buscaram romper as visões tradicionais sobre o folclore, isto é, deste entendido como cultura do passado e subordinada a processos de desenraizamento. Sobre este problema na Carta do Folclore Brasileiro Luis Rodolfo Vilhena afirma que o único ponto ao qual ocorre uma definição mais fechada do fato folclórico - e, em conseqüência, uma postura menos integrada aos usos das ciências sociais - situou-se no

(...) no segundo item, onde se delineia uma oposição entre a “tradição popular” e os “círculos eruditos e instituições”. Das várias oposições que caracterizaram tradicionalmente o pensamento folclorístico (anônimo/autoral, tradicional/moderno, espiritual/material), o

⁸⁶ FERNANDES. Opus cit. p.110, (Grifos nossos).

*movimento folclórico prefere reter apenas uma, a que distingue a cultura que é transmitida pelo próprio povo daquela que é difundida por escolas, igrejas, indústria cultural, academias etc., ou seja, por núcleos institucionalizados de difusão cultural.*⁸⁷

Ora, podemos notar que esta abertura teórica dos folcloristas da CNFL fora criticada por Florestan Fernandes justamente devido a seu objetivo de atuar conjuntamente em diferentes frentes disciplinares, e, ainda, ao localizar como objeto de estudo um fato social que pertence a outros domínios, no caso a sociologia e antropologia por excelência.

Mas há um fator central que historiciza as críticas de Fernandes dirigidas aos folcloristas: o interesse científico sobre a sociedade brasileira no período 1950-60. Luís Rodolfo Vilhena esclarece que ocorreu

*(...) um contraste entre o estudo da construção sociológica da nação brasileira que domina os trabalhos das décadas de 1950 e 1960, concentrados no tema da “integração de estratos”, e a preocupação com a “integração cultural” que se afirma - ou é recuperada - a seguir. Entretanto, vimos que os folcloristas são herdeiros de uma perspectiva anterior à essa cisão. Se uma definição da identidade brasileira é formulada, via folclore, no plano cultural, seu caráter singular seria também, conforme a “fábula das três raças”, um produto histórico de “integração” dos estratos étnicos que compuseram a sociedade brasileira.*⁸⁸

Vemos portanto que os folcloristas inseriam-se na tradição do pensamento social brasileiro tido por alguns como “cultura dos bacharéis”, do intelectual erudito e não especialista, que escrevia grandes tratados sobre a formação brasileira e seus respectivos rumos. Situando a formação nacional a partir da miscigenação das “três raças formadoras” - branco europeu, negro africano e indígena autóctone - os folcloristas reproduziram, segundo Vilhena, a preocupação da “fábula das três raças”⁸⁹, e ficaram no contrapé da “escola paulista de sociologia”.

Esta objetivava, neste período, compreender a formação brasileira segundo suas especificidades no plano geral da formação econômica do capitalismo, do Estado nacional e dos conflitos de classe segundo suas *diferentes formas de integração* nesta formação. Ao romperem a concepção dualista do Brasil arcaico contra o moderno, sugeriam que as características tradicionais do país se explicam no próprio movimento da modernização nacional, seja esta econômica, social, cultural, política e intelectual.⁹⁰

⁸⁷ VILHENA. Opus cit. p.141.

⁸⁸ Idem. Opus cit. p.159.

⁸⁹ Vilhena se utiliza do conceito elaborado originalmente pelo antropólogo Roberto Da Matta.

⁹⁰ Sobre este contexto intelectual e os estudos a partir de novos objetos, afirma Antonio Candido (um dos expoentes da “escola sociológica paulista”): *A importância (...) foi deslocar a sociologia brasileira das classes dominantes para as classes dominadas. Os grandes nomes da sociologia brasileira eram Gilberto Freyre e Oliveira Viana, que estudavam as classes dominantes, na perspectiva da história. A realidade imediata do Brasil contemporâneo foi estudada pela Escola de Sociologia [e Política - ESP] e pela Faculdade [referindo-se a USP] em suas camadas humildes. Samuel Lowrie fez a pesquisa sobre o*

Segundo Élide Rugai Bastos, podemos compreender este contexto e a presença de Florestan Fernandes a partir

*(...) da superação dos dualismos que marcou as interpretações anteriores. Ao demonstrar a complementaridade das dimensões do tradicional/moderno, velho/novo, atrasado/Atual, Florestan Fernandes coloca em outro patamar a discussão e permite a crítica às interpretações culturalistas que se fundam nas teses sobre o estilo de vida dos povos, as teses sobre a diversidade. (...) O autor aponta para as peculiaridades da formação social brasileira como forma **particular** de realização do sistema capitalista, distinta tanto das experiências clássicas do capitalismo originário quanto das experiências nos países latino-americanos. No Brasil, em que pese ter-se dado a transição capitalista com atraso em relação aos países do capitalismo originário, esse sistema apresenta um dinamismo que o diferencia dos outros países do continente, que resulta numa base produtiva diversificada. No entanto, apesar desse aspecto dinâmico, persiste, na sociedade brasileira, a exclusão social e regional, resultado de uma relação estrutural entre modernidade e arcaísmo.⁹¹*

A este cenário de compreensão da integração dos estratos sociais na sociedade de classes, outro fator demonstra a marginalização dos estudos de folclore no Brasil: a especialização acadêmica e disciplinar como referência para a qualidade da produção intelectual.

Este trecho de Renato Almeida nos serve para ilustrar como os folcloristas concebiam o folclore como ciência “interdisciplinar”, e como tal visão poderia suscitar críticas à uma sociologia cada vez mais voltada para às especificidades teórico-metodológicas que a envolviam:

*O fato folclórico pode ser tratado por vários processos científicos, acentuando-se os valores pertinentes a tal ou qual centro de interesse. Se tomamos uma **Marujada**, por exemplo, podemos estudá-la: historicamente, vendo na sua formação o desenvolvimento, a origem e os caminhos que atravessou no tempo; geograficamente, se verificamos as regiões donde veio, por onde passou e onde se radicou, as influências recebidas do meio ou sobre ele exercidas; psicologicamente, se, através do seu entrecho e personagens, descobrimos nela os traços de psicologia social contidos e os complexos condensados; etnograficamente, se descrevemos os seus elementos de cultura material; antropológicamente, quando a focalizamos como um fato cultural e procuramos os traços nela congregados e o modo pelo qual se difundiu; socialmente, se observamos como resultado das relações do grupo onde se criou, as suas forças de solidariedade e a sua função na vida da comunidade. E assim por diante. Serão esses prismas pelos quais o folclorista deve encarar o fato, mas sem se deter exclusivamente em nenhum deles, pois seu fim é conhecer, no meio do povo, o que representa, como costume e prática, criado ao influxo de todos aqueles e outros fatores mais, adquirindo porém o seu sentido folclórico, de **lore** do povo, como um todo independente e com realidade própria, autônoma e específica.⁹²*

*lixero; Gioconda Mussolini estudou os caiçaras; eu estudei o parceiro rural; Egon Schaden, o índio destribalizado; Florestan, o negro. Por assim dizer, nós radicalizamos a sociologia brasileira. In: JACKSON, Luiz Carlos. *A Tradição Esquecida. Os Parceiros do Rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido*. Belo Horizonte: Editora da UFMG / São Paulo: Fapesp, 2002, p.160.*

⁹¹ BASTOS, Élide Rugai. Florestan Fernandes e a construção das Ciências Sociais. In: MARTINEZ, Paulo Henrique (org.). *Florestan ou o sentido das coisas*. São Paulo: Boitempo Editorial / Maria Antônia - USP, 1998, p.151-152 (Grifos da autora). Para a localização do modo como Florestan Fernandes concebia o papel do intelectual nestas problemáticas ver: MOTA, Carlos Guilherme. Uma trajetória radical: Florestan Fernandes. In: *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. São Paulo: Ática, 1980, p.181-202.

⁹² ALMEIDA, Renato. Opus cit. p.15-16, (Grifos do autor).

Podemos observar então que o que é próprio ao folclore para Almeida é justamente o que Florestan Fernandes salientava como impossibilidade deste em erigir-se como disciplina científica e autônoma, ou seja, a inexistência deste domínio como exclusivo ao folclore. Podemos conjecturar, ainda, que num cenário de especialização, tal visão ampla do processo de pesquisa e compreensão do folclore seria tido como impraticável por apenas um pesquisador e ao mesmo tempo infecundo quanto à compreensão obtida.

Sobre o clima de especialização do intelectual uspiano no período 1950-60, esta fala de Maria Sylvia de Carvalho Franco (uma expoente da escola) é significativa, pois nos lembra que a orientação fundava-se no

(...) projeto de estabelecer as ciências sociais como disciplinas científicas autônomas, desdenhando-se tudo o que as aproximasse de “impressionismo”. Havia o esforço decidido de transformá-las em saber positivo, desprezando-se seus aspectos humanísticos. Esta orientação definiu-se como crítica à “cultura de bacharel”, encarada com desconfiança, vista como retórica superficial, estranha à reflexão gerada nas condições estruturais de nossa realidade.⁹³

Obviamente, não pretendemos caracterizar a “escola sociológica paulista” como um grupo homogêneo de intelectuais e suas conseqüentes idéias, mas apenas demonstrar que o projeto de especialização disciplinar, ocorrido no período 1950/60, em conjunto com a seleção de novos objetos e problemas de estudos em ciências sociais, contribuíram para a alheamento teórico dos folcloristas da CNFL.

Para ilustrarmos este clima intelectual, valemo-nos da recepção acadêmica no período de *Os Parceiros do Rio Bonito*⁹⁴, tese de doutorado em sociologia de Antonio Candido. Hoje esta obra é tida como exemplo de pesquisa em ciências sociais⁹⁵, mas, se observarmos algumas críticas que ela obteve quando de sua defesa, descortinamos tal cenário acadêmico referido.

Como primeiro ponto que salienta o cenário de especialização disciplinar da USP no período, vemos que a tese de Antonio Candido fora criticada por este trabalhar com esquemas teóricos variados, como o funcionalismo inglês e o marxismo. Assim argumenta Luiz Carlos Jackson:

Escrito na década de cinqüenta, quando a grande preocupação era buscar orientação cada vez mais científica na USP, PRB afastou-se do “espírito” acadêmico vigente e causou estranhamento. Embora tenha sido bem recebido - o livro teve nove edições entre 1964 e 2001 -

⁹³ FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. Apud: JACKSON, Luiz Carlos. Opus cit. p.77 (grifos nossos).

⁹⁴ Candido, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito - estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2001.

⁹⁵ JACKSON. Opus cit. p.142.

*foi criticado por misturar esquemas teóricos incompatíveis e também por apresentar linguagem pouco científica.*⁹⁶

A linguagem pouco científica que o autor se refere é a literária, donde Antonio Candido segue a tradição dos ensaístas brasileiros anteriores à institucionalização universitária do pensamento social brasileiro. Neste aspecto, lembra Jackson que outro ponto de crítica recebida pelo trabalho de Candido fora esta relação implícita com a tradição ensaísta brasileira, que constituiu outro ponto de ruptura das ciências sociais no período 1950/60, possuindo, ainda, relação com o interesse folclorístico, como, por exemplo, Sílvio Romero.

Sobre o “grau” de mistura operado por Antonio Candido entre a tradição ensaísta do pensamento social brasileiro e a postura científica da USP no período aventado, conclui Jackson que

*Distanciado dos ensaios histórico-sociais dos anos trinta e quarenta pela tradição teórica e metodológica aqui fixada pelos professores franceses e americanos, PRB, não obstante, se aproxima pela preocupação geral de compreender o processo de formação da sociedade brasileira, indicar os problemas que o emperram e propor mudanças para superá-los. Temos, aqui, portanto, a forma de Raízes do Brasil ou de Formação do Brasil contemporâneo. A preocupação de escrever literariamente, sem abusar de jargões, recupera a tradição. (...) A ‘tradição esquecida’ da cultura caipira e dos parceiros recupera, assim, na escritura de Antonio Candido, a longa tradição de nosso pensamento, em relação ao qual o saber acadêmico da USP procurava se diferenciar nos anos cinquenta e sessenta.*⁹⁷

Podemos argumentar que este caso aqui salientado nos fornece subsídios para a localização de Florestan Fernandes como figura hegemônica das ciências sociais no período, e, assim, indicarmos o quão efetivas foram suas críticas para a marginalização teórica e institucional sofrida pelos folcloristas da CNFL no período aqui delineado.

Fechamos este tópico considerando que estes fragmentos de parte da historicidade dos questionamentos acerca da cultura popular no Brasil, em conjunto com o processo de marginalização do movimento folclórico brasileiro nos planos institucional e intelectual trazem à luz a possibilidade de novas orientações para o debate deste tema na universidade. Neste sentido, o que denominamos de “rotineira crítica acadêmica sobre folclore” reproduz este contexto desconhecendo suas particularidades enquanto processo histórico.

O mais grave, portanto, situa-se nos fazeres de historiadores que pesquisam a cultura popular e desconhecem a própria historicidade do campo de pesquisas no qual trabalham. Ao reproduzirem a rotina crítica sobre os folcloristas tais pesquisadores dão mostras deste desconhecimento/esquecimento específicos.

⁹⁶ Idem. Opus cit. p.62.

⁹⁷ Ibidem. Opus cit. p.73-74 (grifos do autor).

Portanto, ao trazermos um processo histórico “esquecido”, buscamos delinear um contexto necessário de debate, e não a realização de uma defesa gratuita ou romântica dos folcloristas brasileiros.