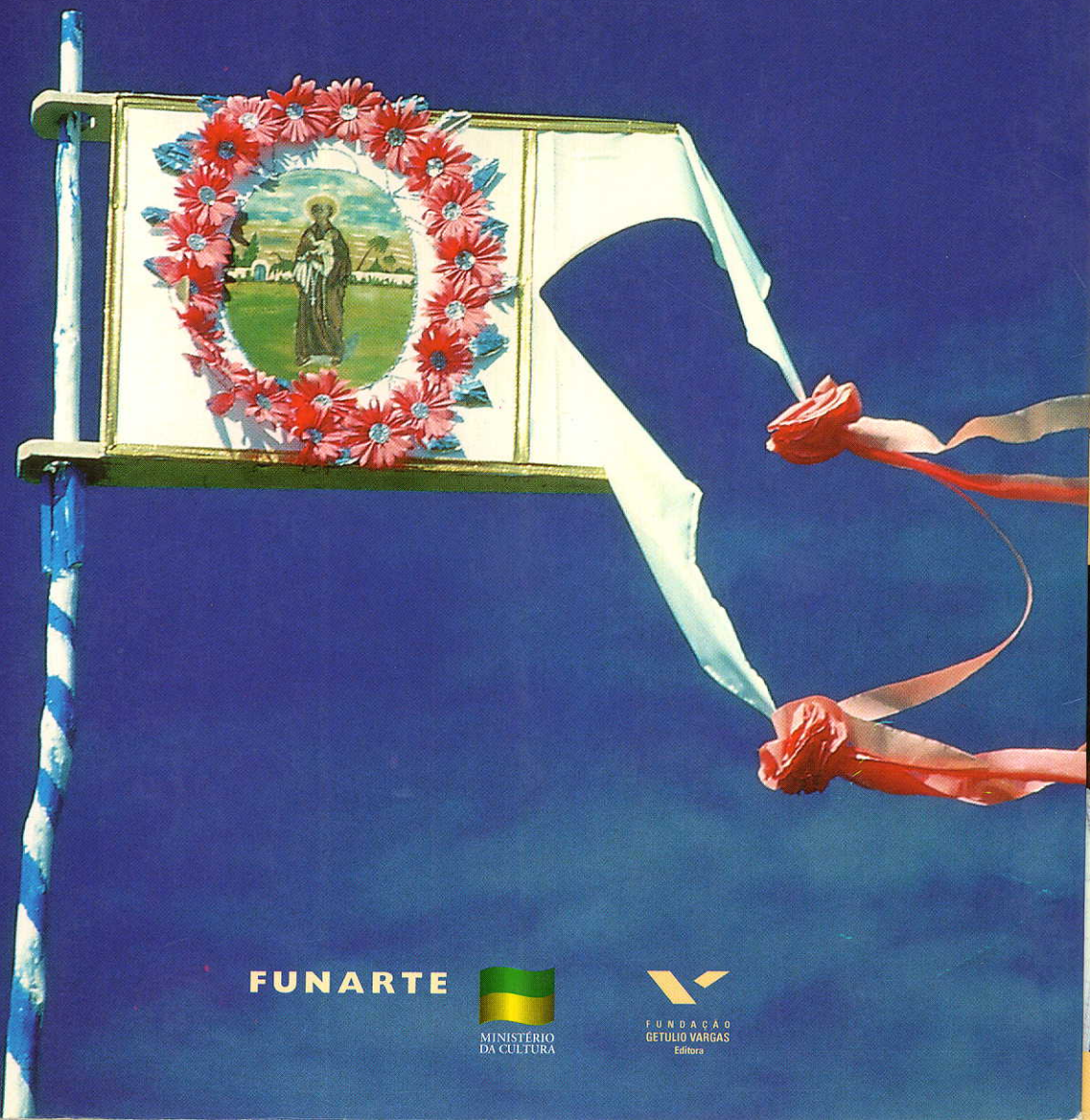


LUÍS RODOLFO VILHENA

PROJETO E MISSÃO

o movimento folclórico brasileiro 1947-1964



FUNARTE



MINISTÉRIO
DA CULTURA



FUNDAÇÃO
GETULIO VARGAS
Editora

PROJETO E MISSÃO

Presidente da República
FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Ministro da Cultura
FRANCISCO WEFFORT

Fundação Nacional de Arte – Funarte
Presidente
MÁRCIO SOUZA

Coordenação de Folclore e Cultura
CLÁUDIA MÁRCIA FERREIRA

Fundação Getúlio Vargas
Presidente
JORGE OSCAR DE MELLO FLÔRES

LUÍS RODOLFO VILHENA

PROJETO E MISSÃO

o movimento folclórico brasileiro 1947-1964



FUNDAÇÃO
GETULIO VARGAS
Editora



MINISTÉRIO
DA CULTURA

FUNARTE

Rio de Janeiro 1997

Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro

© 1997 Copyright by Luis Rodolfo Vilhena

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Este livro é uma versão resumida da tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ. Primeira colocada no Prêmio Silvío Romero da Funarte/Ministério da Cultura.

Foi feito o depósito legal na Biblioteca Nacional
ISBN 85-85781-32-7

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Fundação Nacional de Arte – Funarte
Rua da Imprensa, 16 – 7º andar
Tel.: (021) 297-6116 – Fax: (021) 262-4895
CEP: 20030-120 – Rio de Janeiro – RJ

Fundação Getúlio Vargas – FGV
Praia de Botafogo, 190 – 6º andar
Tel.: (021) 536-9194 – Fax: (021) 536-2030
CEP: 22250-040 – Rio de Janeiro – RJ

Coordenação de Edições
ANA FANFA

Editora-executiva
ALZIRA ALVES DE ABREU

Divisão de Texto
IVAN JUNQUEIRA

Coordenadora editorial
CRISTINA MARY PAES DA CUNHA

Produção editorial, projeto gráfico
e diagramação
JOSÉ CARLOS MARTINS

Foto da capa
CARLOS TERRANA
Bandeira de São Benedito,
Pirenópolis, Goiás

Edição de texto
IVAN JUNQUEIRA

Capa
ELIZABETH LAFFAYETTE

Editoração Eletrônica
R&J FOTOCOMPOSIÇÃO LTDA.

Catálogo-na-fonte
Funarte/Departamento de Pesquisa e Documentação

Vilhena, Luis Rodolfo

Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964) / Luis Rodolfo Vilhena.
Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
332 p.: fot.

ISBN 85-85781-32-7

1. Folclore no Brasil. I. Título.

CDD-398.0981

Medicamento

A Ana

*O folclore é a continuidade, la santa
continuidad, como dizia Eugene d'Ors.
Essa continuidade não o impede
de estimular a variedade das culturas
populares, que, sem ele, pintariam
de cinzenta monotonia unicolor toda a
paisagem intelectual do mundo.*

Luís da Câmara Cascudo, "Introdução" a
Romero (1954a)

*Aqui tudo parece que é ainda
construção e já é ruína.
Tudo é menino e menina no olho
da rua.
O asfalto, a ponte e o viaduto ganindo
para a lua,
Nada continua.*

Caetano Veloso, *Fora da ordem*

Agradecimentos

Este livro é o produto de uma adaptação de uma tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-graduação em Ciências sociais do Museu Nacional/UFRJ. Resultado de cinco anos de pesquisa, com interrupções, esse trabalho recebeu o apoio e o estímulo de várias instituições e uma infinidade de colegas e amigos. *Registro brevemente aqui apenas as dívidas maiores, deixando implícito o meu reconhecimento de muitos outros que permitiram sua elaboração e publicação.*

Meu orientador Gilberto Velho acompanhou a pesquisa antes mesmo de ela tornar-se tema de tese, desde quando era uma pesquisa para a qual havia sido contratado no então INF, como um projeto abrangente sobre a história dos estudos de folclore no Brasil. Inviabilizado aquele trabalho por problemas burocrático-financeiros, ele aceitou com entusiasmo que este se tornasse minha pesquisa de doutoramento, orientando-me com rigor, amizade e paciência.

Como pesquisador contratado, depois como pesquisador individual e, por fim, na fase da publicação, tive da direção dos pesquisadores e dos bibliotecários do INF (depois CPCF) um enorme apoio. Da equipe original, cujos integrantes mobilizaram minhas primeiras indagações, destaco o trabalho conjunto com Myriam Moraes Lins de Barros e Marina de Mello e Souza, de onde emergiram minhas primeiras indagações, embora os desenvolvimentos finais que receberam aqui sejam de minha inteira responsabilidade. A minha coordenadora, Maria Laura V. de C. Cavalcanti, em particular, tornou-se em seguida uma locutora preciosa, sem nenhum sentimento de "posse" por uma pesquisa que inicialmente estava sob sua responsabilidade.

O PPGAS/MN/UFRJ me deu o apoio e o ambiente intelectuais fundamentais para meu trabalho e agradeço aos mestres e colegas com os quais pude discutir minhas idéias. *Contei durante o doutoramento, em diferentes períodos, com bolsas de estudo do CNPq e CAPES, importantes para uma maior dedicação da minha parte.* Agradeço aos comentários de Mariza Peirano, Giralda Seyferth, José Reginaldo Gonçalves e José Sérgio Leite

Lopes em minha banca de tese, importantes para um amadurecimento das minhas idéias e que me facilitaram o trabalho de apresentar aqui uma versão mais condensada da pesquisa.

Em vários contextos pude debater minhas idéias sobre esse projeto com outros pesquisadores. Gostaria de destacar os colegas do Departamento de Ciências Sociais da UERJ e de Sociologia da PUC-Rio, onde leciono, do GT de Pensamento Social no Brasil da ANPOCS. Importante também foi o convite para participar do Simpósio Nacional de Ensino e Pesquisa em Folclore promovido pela prefeitura de São José dos Campos.

Meus amigos e meus familiares compreenderam a minha necessidade de me afastar e dedicar meus fins de semana à famosa "tese", que parecia nunca acabar. O incentivo e o apoio de todos foram muito importantes para mim. Em especial minha avó, Cleonice Berardinelli, encontrou tempo para rever a primeira versão da tese. Ana esteve sempre presente, tolerando o tempo que o trabalho roubava de nossa convivência, participando diretamente dos momentos em que os prazos apertavam. É a ela que dedico o livro.

Por fim, no processo de publicação do livro, agradeço àqueles que acompanharam o projeto nas duas editoras que se associaram para publicá-lo, graças aos convites e apoios de Cláudia Márcia Ferreira e Alzira Alves de Abreu.

Sumário

Apresentação / 13

Morre jovem o que os deus amam / 17

Introdução / 21

Capítulo 1

A marginalização dos estudos de folclore no Brasil / 39

Folclore e pensamento social brasileiro / 44

Folclore e história das ciências sociais / 50

Folclore e a história da antropologia / 59

Capítulo 2

Em busca da institucionalização dos estudos de folclore: o sinal para a unificação dos esforços / 75

Os precursores / 75

Projetos institucionais em tempos heróicos / 83

A CNFL: construindo a grande corrente nacional de folcloristas / 94

A CDFB: entre a mobilização e a institucionalização / 103

Caderno de imagens

Os caminhos da institucionalização / 117

Capítulo 3

Fronteiras e identidades: intelectuais, disciplinas e formação nacional / 125

Do literato ao cientista / 125

O folclore e a emergência do cientista social / 133

Os debates conceituais no congresso / 138

Etapas na constituição de uma ciência brasileira / 145

Folclore e a constituição nacional / 158

Capítulo 4

Congressos e rumos: o movimento folclórico em ação / 173

O programa de três pontos / **173**

A proteção do folclore / **186**

Folclore e educação / **191**

A estratégia do "rumor" / **197**

O ethos dos folcloristas / **207**

Caderno de imagens

Os congressos: folcloristas, autoridades e o "popular" / **233**

Capítulo 5

Conclusões, os lugares do folclore / 243

O fim do movimento / **243**

O lugar do movimento folclórico / **247**

Os lugares do povo / **267**

Epígrafe: o lugar do intelectual / **284**

Apêndice I

Quadros estatísticos / **295**

Apêndice II

A palavra *folk lore* / **305**

Bibliografia / 309

Abreviaturas usadas como referências bibliográficas / **309**

Livros e artigos citados / **309**

Transcrições de entrevistas gravadas consultadas / **328**

Documentos analisados e citados / **328**

Abreviaturas usadas nas referências à correspondências / **329**

Abreviaturas e siglas usadas no texto / **331**

Apresentação

Um livro guarda vida, sonhos e ambições, quando mais não seja o desejo de contar para os outros uma história, querer que eles a escutem e que elas lhes diga algo. Um livro é pouco diante da vida que acaba, sobretudo se trágica e prematuramente, como Luís Rodolfo Vilhena e sua esposa Ana Cavalcanti, a quem o autor o dedicou. Mas os livros podem ser muito diante da vida que continua, e neste, certamente, Luís Rodolfo nos deixou o melhor de si mesmo.

Projeto e missão: o Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964) revitaliza e atualiza, de modo tão arguto quanto fascinante, a reflexão e o próprio campo da atuação sobre o folclore no país. É um desses livros que nos deixa, ao final da leitura, num novo e estimulante patamar de conhecimento.

Luís Rodolfo teve seu interesse pelo folclore despertado pela participação na pesquisa "Os estudos de folclore no campo das ciências humanas e sociais: uma abordagem histórica e antropológica", realizada entre 1987/1990 no então Instituto Nacional do Folclore, com o apoio da Financiadora de Estudos e Projetos (Finep). Sua participação foi tão significativa que o tema seria eleito para sua tese de doutoramento, brilhantemente defendida no Museu Nacional em 1995 e com a qual ele obteve, no mesmo ano, o primeiro prêmio no Concurso Sílvio Romero, promovido pela Coordenação de Folclore e Cultura Popular (CFCP) da Fundação Nacional de Arte (Funarte). A versão que publicamos, em parceria com a Fundação Getúlio Vargas, foi integralmente revista para essa finalidade pelo próprio autor.

O interesse pelos estudos ou as tradições populares no país remonta ao final do século XIX, com os trabalhos de Sílvio Romero sobre poesia popular. Prossegue na década de 1920, tendo como expoente os estudos de Amadeu Amaral, já preocupado com a necessidade de alguma forma de atuação organizada nessa área. Seguem-se os trabalhos e a atuação de Mário de Andrade, à frente do Departamento de Cultura da Secretaria Municipal de São Paulo.

Os anos situados em 1947 e 1964 assistem a uma formidável mobiliza-

ção em torno do assunto. A partir de fina perspectiva antropológica, Luís Rodolfo trata desse período de nossa história intelectual, analisando o Movimento Folclórico Brasileiro, expressão com a qual os intelectuais e pesquisadores envolvidos designavam o conjunto das iniciativas empreendidas em prol da "salvaguarda, estudo e pesquisa do folclore nacional". Significativamente, nessa mesma época se consolidam no país as ciências sociais, cuja institucionalização se iniciara na década anterior. O encontro entre essas vertentes de pensamento e ação é cheio de riquezas e conflitos, e constitui o centro instigante e de minuciosa análise do autor.

A pesquisa folclórica, demonstra Luís Rodolfo, foi decisiva na formação da primeira geração de cientistas sociais. Os folcloristas, por sua vez, participaram intensamente dos debates que definiram a constituição do campo das ciências sociais no Brasil. O autor desvenda a densa rede de relações então tecida e mostra como, em alguns casos, os mesmos intelectuais circulavam com igual desenvoltura em meio a esses diversos grupos ao longo do período estudado.

Especialmente fascinante é a interpretação, proposta por Luís Rodolfo, do lugar central ocupado pelos *folguedos no conjunto das preocupações* do Movimento Folclórico. Melhor do que em qualquer outro tema, podia-se perceber neles a cultura popular como um *todo integrado e dinâmico*, inseparável da vida cotidiana. O folguedo é o objeto em ação, aberto e contraditório, *ligado ao passado e continuamente adaptado ao presente*. Não é à toa que com ele emerge também, e fortemente, a questão da autenticidade, tão cara à tradição romântica. Os *folguedos responderiam ainda a uma exigência crítica da construção simbólica de identidade: um caminho para captar a originalidade de formação da cultura brasileira e sua dinâmica*.

Dessa e de outras maneira, o folclore participa significativamente do *debate em torno dos temas da cultura popular e da identidade nacional*, que perpassa todo o período estudado. Os folcloristas são considerados pelo autor *intérpretes particulares da nacionalidade*, na medida em que enfatizam a dimensão cultural e popular do processo de sua formação e realçam, ainda que de modo contraditório e paradoxal, o aspecto de contínua transformação do folclore.

O Movimento Folclórico foi extremamente bem-sucedido sob vários aspectos: sua notável capacidade de mobilização e ramificação congregou intelectuais dos grandes e pequenos centros. Forjou também legados institucionais da maior valia. Dele foi herdeiro o antigo Instituto Nacional do Folclore, atual Coordenação de Folclore e Cultura Popular. Os expressivos acervos do Museu de Folclore Édison Carneiro e da Biblioteca Amadeu

Amaral tiveram suas bases então lançadas. Afastou-se, entretanto, da tradição das ciências sociais, que se consolidaria no país dentro das universidades.

O livro *Projeto e missão: o Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)* é símbolo da retomada de um debate profícuo entre essas duas tradições. O valor intelectual do trabalho atesta a fecundidade desse encontro. Suas contribuições substantivas ao estudo e à atuação no campo do folclore lançam luz sobre amplo campo intelectual e trazem o tema para um diálogo que interessa às ciências humanas e sociais de modo geral. As muitas questões generosamente semeadas por Luís Rodolfo Vilhena sugerem, por sua vez, ricas possibilidades de análise a serem trilhadas por futuros pesquisadores.

Sua publicação reveste-se de grande importância para a Coordenação de Folclore e Cultural. A compreensão do Movimento Folclórico corresponde ao reatar de laços com um passado que nos constitui e nos interessa. Entender história, em todos os seus ricos matizes, é condição fundamental para o desafio da atuação contemporânea. Com esse e outros trabalhos, Luís Rodolfo Vilhena contribuiu de modo marcante para o empenho institucional de renovação do conhecimento e da atuação no campo do folclore. Suas idéias e seu modo de afirmá-las, a um só tempo lúcido e gentil, haverão de ficar. Por tudo isso e em nome dos colegas e amigos do autor, que desfrutaram de um tão rico convívio, homenageamos sua memória.

Cláudia Márcia Ferreira
Maria Laura Viveiros de Castro
Cavalcanti

“Morre jovem o que os deuses amam”

Assim começa Fernando Pessoa o texto que escreveu sob o impacto do suicídio de seu amigo Mário de Sá-Carneiro, que se matou aos vinte e seis anos. E alonga-se em reflexões, interrompidas pela amargura que lhe causa lembrar que o amigo “não teve alegria nem felicidade nesta vida. Só a arte [...] o turbou de consolação”. E insiste: “os que os deuses fadaram seus, nem o amor os quer, nem a esperança os busca, nem a glória os acolhe”.

O vício de ler faz-nos conviventes da palavra lida, que acaba por habitar em nossa mente, exprimindo por nós o que quereríamos dizer nos momentos felizes ou nos mais dolorosos, sem a menor interferência da nossa vontade. Foi a voz de Pessoa que ouvi, a repetir o que ele diz ser “um preceito da sabedoria antiga”, quando me vi obrigada a constatar que algo de muito precioso me havia sido arrebatado.

Luís Rodolfo era pouco mais velho que Sá-Carneiro: a frase antiga lhe cabia também. Da aproximação involuntária entre os dois ficou-me essa impressão e a doída incompreensão desse amor divino, difícil de aceitar. Agora, quando me pedem que faça uma pequena biografia do meu neto tão ternamente amado, volta-me a frase. Vou buscar a obra em prosa de Pessoa, leio o que acima citei e comparo. Que enorme diferença entre o poeta e o antropólogo! Ao contrário do poeta, frágil de nervos, facilmente deprimido, instável, inseguro – por isso mesmo infeliz –, Luís Rodolfo era estável, seguro, tranqüilo, equilibrado. O suicídio nunca lhe passaria pela cabeça. Era alegre e feliz. Conheceu o amor correspondido: amou e foi amado, com carinho e constância. Confiante na vida, cultivou a esperança que nunca o decepcionou. E a glória o bafejou com seu hálito perfumado. Não a glória ruidosa do sucesso celebrado e gritado nos canais de comunicação, mas aquela que conhecem os mais próximos, os do mesmo ofício, os parentes mais chegados. Aquela que a todos faz felizes e – por que não o dizer? – orgulhosos. Aquela que pude ver escrita na fita de uma palma que lhe ofereceram à despedida os seus alunos: “Ao nosso grande mestre, a nossa saudade”. A que pude ver na face emocionada de seus colegas e amigos.

Luís Rodolfo não foi, nos cursos de primeiro e segundo graus, daqueles alunos que tiram o primeiro lugar no colégio, à custa de um estudo obsessivo. Atento às aulas, inteligente, observador, analítico, assimilou plenamente o que aprendeu. E soube sempre dividir seu tempo entre o estudo e o lazer, como soube definir o rumo que queria seguir: *os estudos sociais*.

Cursando o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFICS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cedo definiu sua vocação pelo magistério e pela pesquisa, lendo muito e, sobretudo, com acentuado espírito crítico, raro na idade que tinha então. Concorreu à função de monitor de antropologia, sendo classificado em primeiro lugar e começando a dar aulas aos colegas de níveis anteriores. Estava traçado o seu caminho.

Licenciado em ciências sociais, sua primeira experiência verdadeiramente docente no magistério superior foi na Universidade Veiga de Almeida, onde, quase menino, parecia colega dos alunos, que souberam reconhecer o valor do juvenil professor, fazendo-se, além disso, seus amigos.

Inscrito no Mestrado de Antropologia da UFRJ, no Museu Nacional, era mestre aos vinte e quatro anos, defendendo brilhantemente sua dissertação perante uma banca de professores ilustres que foram unânimes em dizer que o trabalho tinha características de uma tese de doutorado. Teve a dissertação publicada por uma editora séria, que promoveu o seu lançamento, ao qual ocorreu grande número de amigos, colegas e alunos, todos dando prova de amizade e respeito pelo jovem pesquisador e docente que deles se sabia fazer merecedor.

Candidatou-se, logo após, a uma das duas vagas de professor assistente da UERJ, com diferença de apenas dois centésimos para o primeiro colocado.

Matriculou-se, novamente, no Museu Nacional, no curso de doutorado. Pouco se passou e foi convidado pelo Departamento de Ciências sociais da PUC-RJ para dar a matéria em que já era considerado um especialista competente, na qualidade de professor horista. Mais um ano e passou ao regime de tempo contínuo, como professor assistente.

Paralelamente a essas tarefas bastante absorventes e que executava com esmero, participava ativamente de congressos, escrevia ensaios e cursava as disciplinas de doutorado, terminadas as quais acelerou as pesquisas que desde algum tempo vinha fazendo no Instituto do Folclore, do qual fazia parte e onde, contando sempre com a assistência e colaboração dos colegas – amigos que também lá trabalhavam, estudava o material que havia de constituir a sua tese. Pronta esta, e aprovada pelo seu orientador, defendeu-a com a mesma segurança com que defendera a

dissertação. Com a tese – *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)* – concorre ao importante prêmio Sílvio Romero, instituído pela Funarte, para todo o Brasil, e tira o primeiro lugar. A Funarte e a Fundação Getúlio Vargas encarregaram-se de editá-la.

O título de doutor deu-lhe acesso ao cargo de professor associado na PUC-RJ, onde era coordenador da área de antropologia, e de professor adjunto na UERJ, onde era o chefe do Departamento de Ciências Sociais, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, dando aulas na Pós-Graduação e orientando um número considerável de monografias, acumulando diversas e árduas tarefas, mas nunca descuidando a participação na Comissão das Bibliotecas, empenhado em ampliá-las e aprimorá-las, tornando-as cada vez mais eficientes e mais consultadas pelos alunos.

Vários ensaios sobre assuntos de sua especialidade e adjacentes – são especialmente agudas as suas leituras de obras literárias – estão em seu computador e em suas pastas, ainda inéditos. O seu mestre, professor Gilberto Velho, que lhe acompanhou os passos com notória eficiência e profunda amizade, e os seus colegas-amigos sugerem que é preciso publicá-los e a família faz disso um ponto de honra, pronta a contribuir para manter viva a sua presença nos textos que escreveu. É digno de nota que tanto labor intelectual, tão sério e produtivo, tenha cabido em vida tão breve!

Para este esboço de retrato de Luís Rodolfo, que me foi solicitado – e como agradeço a quem o fez... – para figurar à entrada de sua tese, carreguei, até agora, nos traços que lhe desenham o perfil de pesquisador, docente e ensaísta. O seu lado mais admirável, porém, o que serve de suporte a tudo mais, é a excepcional figura humana que sempre senti reconhecida pelos que com ele conviviam, em especial nós, sua família, que lhe seguimos cada passo desde a infância. Bom, sereno, justo, conciliador, afetuoso, generoso, natural em tudo que fazia, sem alarde e com modéstia exemplar. Não creio que o meu amor de avó e colega – como ele gostava de dizer – me faça vê-lo com lentes de aumento. Que o digam os inúmeros amigos que soube fazer.

Cleonice Berardinelli

Introdução

O objeto central deste livro é a trajetória dos estudos de folclore no Brasil, concentrando-se no período que vai de 1947 a 1964, marcado por uma grande mobilização em torno desse tema, que foi identificada pelos seus próprios integrantes na época como um “movimento folclórico”. Graças à atividade de uma instituição para-estatal, a Comissão Nacional de Folclore (CNFL) – uma das comissões temáticas do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC), organizada no Ministério das Relações Exteriores para ser a representante brasileira na UNESCO –, realizou-se nesse período uma série de congressos nacionais em diversos estados do país. Nessas reuniões, além dos debates entre intelectuais em torno do tema, foram dirigidos apelos em favor da defesa de nossas manifestações folclóricas e da instituição de uma agência governamental que coordenasse esse esforço de pesquisa e preservação, criada finalmente em 1958 com o nome de Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Dessa forma, a análise do desenvolvimento dessa área de estudos durante o período em que alcançou o seu maior prestígio e sua maior publicidade, nos levará também a acompanhar o engajamento de um expressivo contingente de intelectuais na valorização da cultura popular, concebida por eles não apenas como um objeto de pesquisa, mas principalmente como o lastro para a definição de nossa identidade nacional.

Através da descrição do movimento folclórico, pretendo mostrar que, apesar de toda a vitalidade aparente desse período, ele foi decisivo na atribuição de um lugar relativamente desvalorizado ao tema do folclore em

nossa vida intelectual. O relativo sucesso que os folcloristas obtiveram na criação de agências estatais dedicadas à preservação de nossa cultura popular não foi acompanhado pelo desenvolvimento de espaços dedicados ao estudo do folclore no interior das universidades. Pelo contrário, no plano dos estereótipos, o folclorista se tornou o paradigma de um intelectual não acadêmico ligado por uma relação romântica ao seu objeto, que estudaria a partir de um colecionismo descontrolado e de uma postura empiricista. Dessa forma, os estudos de folclore são freqüentemente vistos como uma disciplina "menor" ou como um recorte temático inadequado, praticados fora das instituições universitárias por "dileta-ntes". Tudo isso enquanto se desenvolvia o movimento folclórico, apesar de os principais representantes das nossas ciências sociais daquele momento – intelectuais como Arthur Ramos, Roger Bastide e Florestan Fernandes – terem tomado o folclore como um tema relevante em debates de grande repercussão na época.

Quando localizo essa avaliação negativa no "plano dos estereótipos", estou reconhecendo que é difícil definir rapidamente a verdadeira natureza da identidade dos folcloristas que hoje prevalece de forma difusa no nosso mundo intelectual – principalmente entre os cientistas sociais –, uma vez que ela está baseada numa generalização difícil de ser formulada explicitamente nesses termos. Como primeiros indícios dessa postura, que ainda será bastante discutida ao longo deste trabalho, assinalaria apenas a naturalidade com a qual artigos de ciências sociais das últimas décadas se referem aos estudos de folclore, não como um campo de estudos onde podemos encontrar trabalhos com diferentes filiações teóricas e méritos intelectuais variáveis, mas como uma fase do desenvolvimento dos estudos sobre a cultura popular ou sobre o catolicismo rural, hoje já superada, cuja principal característica seria a sua tendência a descontextualizar os fatos que analisa.¹ Não se trata aqui de uma crítica aos autores que veicularam essa visão, muito difundida para ser atribuída apenas a segmentos específicos das ciências sociais brasileiras. O que pretendo fazer é, baseado na constatação de que a capacidade dos estudos de folclore obterem respeitabilidade acadêmica em outros contextos nacionais variou muito, demonstrar como a análise cuidadosa desse período poderá nos esclarecer os motivos pelos quais essa desvalorização se deu de uma forma específica no Brasil.

Essa referência inicial à posição desses estudos entre nós se justifica pela minha experiência prévia, possivelmente compartilhada por muitos colegas de geração, de um relativo alheamento em relação ao tema do

folclore. O ponto de partida para a formulação de alguns dos problemas que examino neste trabalho foi a descoberta paradoxal da influência e da capacidade de mobilização de que gozavam os folcloristas naquele período, difícil de imaginar se comparada ao que hoje se verifica. Isso é mais surpreendente levando-se em conta as origens históricas desse campo de estudo, diretamente relacionado à emergência das preocupações eruditas sobre a "cultura popular" e à sua constante associação ao tema da "identidade nacional" (cf. Burke, 1989: 31-49 e Ortiz, 1992). Esse último tema em particular apresenta-se ao historiador de nosso pensamento social como uma espécie de obsessão dos intelectuais brasileiros ao longo de nossa história. Apesar disso, entre os estudos sobre os "ideólogos do caráter nacional", sobre os "inventores do Brasil" etc., pouco se tem dito sobre os folcloristas, que, mesmo que não tenham sido os mais brilhantes protagonistas desse debate, a ele se incorporaram com as armas de uma tradição intelectual que está na base da associação entre o "nacional" e o "popular".

Embora esse campo de estudos, como veremos, tenha sido introduzido em nosso mundo intelectual desde o final do século passado, escolhi um período preciso como objeto de meu trabalho, que, sem deixar de fornecer referências sobre momentos antecedentes e posteriores, focalizará, como já foi dito, os anos compreendidos entre 1947 e 1964. Seria importante justificar os vários motivos que tornam essa cronologia conveniente. Se recuarmos a data inicial em dois anos, teremos diante de nós um marco temporal nítido, que delimita um determinado período de nossa história política, iniciado com o fim do Estado Novo e a conseqüente redemocratização, e concluído com o início da série de governos autoritários militares. Além disso, esse intervalo entre 45 e 64 pode também ser caracterizado, *grosso modo*, como um período de transição no desenvolvimento das ciências sociais no Brasil. Ingressando na universidade durante os anos 30, as ciências sociais buscaram consolidar, nas décadas seguintes, essa institucionalização, ampliada com a expansão quantitativa das faculdades de filosofia, e experimentar novos modelos, muitas vezes efêmeros. Em fins dos anos sessenta, já em pleno regime militar, esse quadro irá alterar-se com a série de transformações, desencadeadas em grande parte pela Reforma Universitária, que definiu um novo padrão institucional que vigora até hoje para essas ciências, incluindo a departamentalização das universidades, o surgimento de um novo modelo de pós-graduação, a consolidação do financiamento (raro até então) regular à pesquisa por agências financiadoras estatais e fundações internacionais etc.

Quase coincidindo com os limites desse período de transição para as ciências sociais e para a história política brasileiras, os anos de 1947 e 1964 assinalaram duas datas importantes para o desenvolvimento dos estudos de folclore no Brasil. Na primeira, ocorreu a fundação da Comissão Nacional de Folclore, que, em pouco tempo, se firmou como a instituição mais importante nessa área, congregando a maioria dos folcloristas brasileiros. Porém, em função do Golpe de 1964, Édison Carneiro, o primeiro diretor da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro plenamente identificado com a CNFL, é afastado, o que representou não só uma derrota para o movimento que a Comissão liderava, como também um declínio em suas atividades. Depois de muitos esforços, a Campanha permaneceu funcionando no novo regime, mas não mais serão promovidos, por exemplo, congressos como os que marcaram o auge do movimento folclórico.²

Nesse período, os folcloristas tentaram consolidar os estudos de folclore como uma disciplina autônoma no interior das ciências sociais, que teria, além de uma entidade governamental preocupada com políticas de preservação e de incentivo à pesquisa, um lugar próprio no ensino universitário, através da criação de uma cátedra específica nas faculdades de filosofia. Essa segunda reivindicação, entretanto, não obteve sucesso, ficando esses estudos fora do novo arranjo institucional daquelas ciências. Em função desse processo, é natural que a história dessa tradição intelectual seja hoje pouco conhecida e seria importante apresentar, em meio a essas considerações iniciais, algumas referências básicas.

A descrição da trajetória de qualquer ramo do conhecimento defronta-se sempre com a dificuldade de localizar um ponto de partida definido, já que para toda obra, por mais inovadora que seja, sempre se pode indicar precursores. No caso desse campo de estudo, há um marco temporal conveniente que é o da criação pelo inglês William John Thoms do neologismo anglo-saxão *folk-lore*, que foi adotado com ligeiras adaptações pela maioria das línguas européias para definir seu objeto. Porém, o próprio texto de Thoms³ reconhece que o novo termo vinha em substituição a outros – “antigüidades populares”, “literatura popular” – que identificavam a prática de recolher as tradições preservadas pela transmissão oral entre os camponeses. A idéia de neles identificar uma sabedoria (*lore*) também não era propriamente nova.⁴ Thoms cita também, com inveja, a sistematicidade com a qual estudiosos alemães como Jacob Grimm se teriam dedicado ao tema, impulsionados em grande parte pelo interesse nas tradições populares despertado pelo movimento romântico naquele

país. Porém, foi na medida em que se consagrava esse termo, graças à *Folklore Society* que Thoms fundou em 1878, que se desenvolvem os primeiros esforços sistemáticos para se definir esse campo de pesquisa como o objeto de uma ciência positiva (cf. Ortiz, 1992: 28).

As primeiras pesquisas registravam principalmente os versos e lendas transmitidos oralmente pelos camponeses analfabetos e que pareciam aos seus coletores representar uma herança antiqüíssima. Gradativamente, a abrangência foi se ampliando, atingindo, para além da poesia oral, as melodias, danças, festas, costumes e crenças das populações rurais. Essa inclusão de cada vez mais aspectos da vida cultural das camadas populares foi apenas um dos fatores que determinaram uma crescente imprecisão em relação ao objeto dos folcloristas. Como indica com argúcia Peter Burke, "povo", sendo um termo muito vago, foi definido de várias formas pelos folcloristas. No século XIX, porém, muitas delas convergiam na direção de uma definição "purista", segundo a qual o termo apenas incluiria os camponeses, que "viviam perto da natureza, [e] estavam menos marcados por modos estrangeiros", o que lhes teria permitido preservar "os costumes primitivos" por um longo período (1989: 49). Isso acabava por negar a condição de "populares" às manifestações não apenas das elites, como também às das camadas médias e às da massa urbana de artesãos e operários.

Essa busca pela cultura folclórica não era inspirada em função de um interesse meramente especulativo. Traíndo suas origens românticas, a maioria dos folcloristas buscava no "povo" as raízes autênticas e genuínas que permitiriam definir sua cultura nacional. Baseados em suas pesquisas, artistas de diversas nacionalidades emergentes no século XIX e XX procuraram elaborar linguagens originais que os libertassem dos parâmetros acadêmicos da arte estrangeira, geralmente de proveniência francesa. O interesse pelo camponês analfabeto era assim justificado em função de seu pretense "isolamento", em contraste com o cosmopolitismo típico das elites e o internacionalismo que caracterizava boa parte dos movimentos operários. Desempenhando um papel destacado no processo de construção nacional, particularmente em países europeus desprovidos de autonomia no plano cultural (Mediterrâneo, Leste da Europa, Escandinávia, além do caso paradigmático da Alemanha), o folclore, que parece ter representado no caso brasileiro um papel secundário, pode nos indicar algumas peculiaridades desse processo em nosso país.⁵

É natural que um pesquisador, ao iniciar a apresentação de seus resultados, procure justificar seu trabalho com argumentos *a posteriori*

sobre a relevância do seu objeto e da abordagem adotada. Entretanto, por mais válidas e necessárias que sejam essas justificativas, o que na prática muitas vezes determinaram tais decisões foram eventos casuais que, ao longo de sua vida profissional, o colocaram diante de um tema que o entusiasmou, ou lhe facultaram o acesso a fontes que percebeu serem preciosas. Para que eu me interessasse por meu objeto foi decisivo o convite que recebi, logo após a conclusão de meu mestrado, para participar de uma pesquisa realizada no antigo Instituto Nacional de Folclore⁶ que levantaria a história dessa tradição de estudos no Brasil.⁷ Ao começar a lidar com a literatura básica para aquela investigação, deparei-me com um conjunto de autores e obras com os quais eu não havia sido familiarizado durante a minha formação como antropólogo; falta de familiarização essa que, até onde eu podia perceber, não destoava da dos meus contemporâneos e mesmo da de meus colegas de gerações imediatamente anteriores. Porém, para minha grande surpresa, percebi que essa área de estudos, que aparecia para mim como sendo naquela época praticamente subterrânea, já fora extremamente influente, promovendo na década de 1950 uma grande mobilização em torno do estudo e da proteção das nossas “tradições populares”. A natureza das transformações que se teriam operado nas décadas seguintes e que provocaram essa reversão no grau de legitimidade concedido aos estudos de folclore se apresentou como uma questão que me intrigou desde o início do meu contato com essa produção intelectual que, embora soando tão longínqua, datava de apenas quarenta anos atrás. Dessa forma, mesmo interrompendo-se aquele projeto, decidi dar continuidade à pesquisa daquela produção, agora como uma investigação redefinida a partir dos meus interesses intelectuais próprios.

Durante o período em que trabalhei no INF, coube-me o levantamento do material sobre a história dos estudos de folclore disponível nos arquivos da Biblioteca Amadeu Amaral (BAA), pertencente àquele instituto. Tive então uma surpresa capaz de despertar a inveja de qualquer pesquisador de fontes documentais. A Comissão Nacional de Folclore tinha tido o cuidado de documentar cuidadosamente as atividades do movimento que coordenou. Encadernada em grossos volumes, havia sido organizada cronologicamente grande parte da correspondência ativa e passiva daquela comissão. Algumas pastas separavam as cartas também por temas, como as que envolviam a organização de determinados Congressos (o segundo nacional em Curitiba e o internacional de São Paulo) e as relacionadas às Comissões Estaduais que a CNFL organizou.⁸

Esse acervo não é exaustivo e deparei-me com referências a cartas não encontradas nos arquivos. De qualquer forma, ele é extremamente volumoso⁹ e inclui, como veremos ao longo de minha exposição, cartas bastante pessoais. Estas eram, como se pode imaginar, raras na correspondência expedida, representadas no arquivo da CNFL naturalmente apenas por cópias das cartas enviadas e privilegiando, portanto, aquelas de caráter mais oficial. O "espírito de antiquário", que tão constantemente é evocado para criticar os métodos dos folcloristas, e sobre o qual falaremos no decorrer do livro, forneceu-me dessa forma um material privilegiado para minha pesquisa. Na medida em que ia lendo aquela correspondência, podia perceber que grande parte da receita para o prestígio e a influência conquistados durante os primeiros anos da Comissão Nacional de Folclore foi um habilidoso trabalho de bastidores realizado por Renato Almeida, um personagem que, até então, pouco conhecia.

Além disso, uma das mais importantes iniciativas de sua gestão à frente da CNFL me propiciou um outro material de pesquisa riquíssimo, encadernado nas estantes da BAA adjacentes àquelas onde encontrara a correspondência. Nos seus primeiros meses, a Comissão criou duas séries de publicações mimeografadas que distribuía a folcloristas, instituições de cultura e bibliotecas: a dos *Documentos da CNFL* e a do *Boletim Mensal Bibliográfico e Noticioso da CNFL*. A primeira consistia em *papers* que reproduziam artigos sobre folclore, documentos importantes elaborados em encontros de folcloristas e atas de reuniões da CNFL. Publicaram-se 580 desses *Documentos*, de janeiro de 1948 a julho de 1972. Já o *Boletim* apresentava mensalmente, durante esse mesmo período, com uma periodicidade quase inteiramente regular, uma lista de artigos sobre folclore publicados na imprensa de todo o país e um noticiário relativo às atividades nesse campo de estudos.¹⁰

Por mais casual que tenha sido a descoberta desse material organizado pelos próprios folcloristas, acredito que ela me facultou perceber um aspecto constitutivo da atuação desses estudiosos, de difícil acesso à maioria dos estudos sobre história intelectual. Junto com a tradicional análise dos textos publicados dos folcloristas, irei utilizar-me aqui fartamente de uma série de informações dos "bastidores" da produção folclorística, revelados na sua correspondência. Se o uso desse tipo de dado é útil em qualquer estudo da vida intelectual, ganha maior relevância numa produção cujo interesse reside menos na sua influência sobre a produção que se seguiu, do que na impressionante capacidade que demonstrou de mobilizar a opinião pública em torno dos temas da

identidade nacional e da cultura popular. É em função disso que defino meu objeto como um *movimento*. 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.¹¹

No IV Congresso Brasileiro de Folclore, o primeiro já realizado com a existência da CDFB, refletindo a euforia que caracterizava aquele momento do auge do movimento folclórico, Rossini Tavares de Lima encerrava seu discurso afirmando que, "sem dúvida, já possuímos um lugar na história das ciências sociais e antropológicas no Brasil" (1959: 14). Poucos seriam talvez aqueles que hoje reconheceriam que essa profecia otimista se cumpriu. Independentemente da avaliação que se faça da produção intelectual do movimento folclórico, espero contribuir para a realização do desejo de Tavares de Lima, mostrando como, em diversos momentos, os folcloristas participaram intensamente dos debates que definiram a constituição do campo das ciências sociais no Brasil. Entretanto – poder-se-ia questionar – qual seria o valor de tal reconstituição? Seria sua única utilidade a confirmação do caráter evidentemente datado dessa produção? No caso dos intelectuais coordenados pela CNFL, pode parecer à primeira vista que sua atuação como um "movimento" apenas retoma a antiga vocação dos estudos de folclore de se preocuparem mais com a instrumentalização da cultura popular na veiculação de uma ideologia nacionalista, do que com seu estudo rigoroso.

Um traço recorrente da produção folclorística – que vemos poder ser facilmente localizado na sua vertente brasileira – é sua ênfase nos aspectos "autênticos" e "comunitários" das culturas do "povo", de maneira a apresentar suas manifestações como uma base adequada para a definição do caráter nacional. Associada a essa visão idealizada, encontramos, particularmente nos primeiros folcloristas, várias distorções no material coletado, nas quais os versos são corrigidos e os costumes de seus informantes são suavizados para corresponder mais fielmente a essa imagem.¹² A partir daí, toda essa tradição intelectual passou a ser alvo da acusação, por vezes justa, que lhe dirige Renato Ortiz, ao indicar a insatisfação que atinge "qualquer estudioso que tenha lido os livros dos folcloristas" ao perceber que os seus dados, na verdade, "dizem pouco sobre a realidade das classes subalternas, [e] muito sobre a ideologia

daqueles que os coletaram" (1992: 7). Baseados nesse tipo de crítica, seguiram-se numerosas análises que condenavam as obras inspiradas pela perspectiva folclorística, mostrando que aquilo que se apresenta como um resgate nada mais seria que o "seqüestro" do discurso do outro, isto é, que o projeto que se apresenta como de defesa do popular é na verdade autoritário.¹³

Antes, porém, que esses fortes argumentos condenem a produção folclórica ao ostracismo, seria talvez importante refletir que a afirmação do caráter necessariamente autoritário da relação elites/povo talvez negligencie a complexidade que está em jogo aqui. Para justificar meu empenho em estudar a forma pela qual essa tradição de estudos se desenvolveu no Brasil, partirei da idéia de que essa relação não é sempre de baixo para cima, como supõem as expressões mais ingênuas da autenticidade folclórica, nem necessariamente de cima para baixo, como denunciam os críticos dos estudos de cultura popular. Nesse sentido, inspirado em Bakhtin (1970) e Ginzburg (1987: 21), seguirei ao longo deste trabalho a hipótese de que há uma relativa circularidade entre esses dois níveis culturais, ou seja, um conjunto de trocas que não excluem a dominação, a violência simbólica e a resistência cultural, mas que nunca é unidirecional.

No caso dos estudos de folclore, uma das perguntas que emergem é: porque foi, e em que medida o foi, importante para segmentos significativos de intelectuais, em diferentes contextos nacionais e institucionais, focalizar a "cultura popular", mesmo que vista por um sem número de vieses deformantes, e tomá-la como fonte de respostas para os seus anseios de compreender e definir o caráter nacional? Ou então, colocando numa terminologia mais cara aos antropólogos, por que o "povo", ou um certo segmento desse "povo", foi "bom para pensar" (cf. Lévi-Strauss, 1962: 132) a nação? Mais que uma mera descrição de um movimento intelectual isolado, a análise da forma pela qual o folclore – perspectiva presente na história do pensamento social de praticamente todas as sociedades nacionais modernas – será apropriado especificamente no debate brasileiro em torno de seus temas tradicionais (a cultura popular e a identidade nacional) e o papel particular que ele irá desempenhar no desenvolvimento de nosso campo intelectual poderão também nos apresentar hipóteses e interpretações sobre esse desenvolvimento como um todo. Assim, aquelas perguntas genéricas sobre os estudos de folclore serão enfrentadas aqui principalmente a partir da forma particular pela qual elas foram respondidas no contexto brasileiro. Esse último obrigará nossos

folcloristas a adaptar o paradigma folclorístico para pensar a sua nacionalidade particular, o que desencadeará vigorosas polêmicas com seus colegas estrangeiros, que defendem os parâmetros clássicos dessa área de estudos. Por outro lado, lutando pela afirmação da disciplina que abraçaram, eles terão nos representantes de outras áreas das ciências sociais interlocutores que questionarão a relativa relevância daquela perspectiva para o estudo da sociedade brasileira, comprometidos que estão também com a sua perspectiva disciplinar. A perda de legitimidade do tema do folclore nasce nesses embates e o retrato que dá origem à desqualificação de seu estudo é construído a partir do perfil particular que ele ganha nesse contexto.

Tendo sido os folcloristas os primeiros a formular um discurso sistemático sobre o tema da chamada "cultura popular", rediscutir sua produção implica também rediscutir esse polêmico conceito. Conforme minha breve referência à "circularidade" da relação desse tipo de cultura com o plano "erudito" – incorporando uma discussão que vem sendo levantada por vários estudiosos do tema, particularmente na historiografia –, minha análise irá não apenas usar essa perspectiva em interpretações sobre meu objeto específico, como também fornecer alguns elementos que contribuam para a reflexão desse aspecto da problemática mais ampla lançada pelos próprios folcloristas. Este estudo procura assim se inserir na linhagem de alguns trabalhos recentes no campo da antropologia que buscam uma postura auto-reflexiva, isto é, voltam-se para o exame da história da disciplina querendo ao mesmo tempo contribuir para a discussão de alguns de seus fundamentos. Estudar o movimento folclórico não significará aqui descrever um grupo de intelectuais "exóticos" de uma fase das ciências sociais que já passou. A tradição dos estudos de folclore tem uma inserção importante na história da disciplina antropológica no Brasil e no mundo, conforme a definição de Uli Linke, segundo a qual "a pesquisa de folclore é um componente importante, embora muito negligenciado, da tradição antropológica" (1990: 119).

Um dos problemas em jogo quando se debate o valor dessa produção é a própria legitimidade do termo "folclore". Não são poucos a assinalar que o empiricismo que caracterizaria essa tradição de estudos proviria em parte da coincidência entre o termo que identifica o objeto – mais especificamente o tipo de "manifestação cultural" estudada – e o que nomeia seu estudo (por exemplo, Ortiz, 1992: 53). Os próprios folcloristas foram sensíveis a esse problema e propuseram diversos expedientes para distinguir objeto e disciplina. Alguns escrevem o primeiro com a letra ini-

cial minúscula, a segunda com maiúscula; outros, reconhecendo que tal distinção apenas é possível na expressão escrita, propõem termos e locuções que definam especificamente o nome da disciplina: folclorística, ciência do folclore, folclorologia etc. Nenhuma dessas soluções parece ter obtido aceitação consensual no campo e o uso ambíguo do conceito permanece. A isso deve-se acrescentar a suspeição crescente entre vários autores de que a pretensão de constituir-se em torno do folclore uma disciplina à parte seria abusiva. Para esse ponto de vista, teríamos apenas um campo de estudo freqüentado por especialistas de diferentes disciplinas.

Para utilizar uma linguagem que não contradiga diretamente nenhuma dessas posições, adotarei – quando estiver falando genericamente e não me referindo a definições dos autores estudados – a locução “estudos de folclore”, que tanto pode identificar um campo de estudos como uma disciplina à parte. Essa locução é por vezes usada por integrantes do movimento folclórico (por exemplo, Carneiro, 1962a e b). Para manter a distinção no plano dos adjetivos, falarei em “folclórico” quando me referir a algo relativo à cultura popular tradicional tal qual definida pelos folcloristas e em “folclorístico” como aquilo relativo ao seu estudo.¹⁴ Com essas e outras cautelas pretendo acompanhar as polêmicas do período de forma a compreender o que estava em jogo nesses debates, tentando mostrar o que representou cada uma dessas posições.

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. Em primeiro lugar, os folcloristas da CNFL influenciaram profundamente a produção folclorística de então, formando toda uma geração de estudiosos que ainda têm uma presença importante dentro dessa área em nosso país. Em segundo lugar, acredito que as opções que eles irão tomar em sua política de estruturação institucional dos estudos de folclore nesse momento – decisivo, como vimos acima, no processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil – determinou em grande parte o lugar relativamente marginal que eles acabaram ocupando nesse processo.

De maneira a articular a apresentação da trajetória e das características do movimento folclórico e a das minhas interpretações a seu respeito, o livro irá desenvolver-se em cinco capítulos. Enquanto o primeiro apresentará os pressupostos mais amplos a partir dos quais conduzirei a investigação, o último desenvolverá os desdobramentos do material levantado na pesquisa, cuja apresentação mais exaustiva caberá aos três intermediários. Na discussão bibliográfica realizada no capítulo inicial, discutirei

não só os paradigmas a partir dos quais vem sendo estudada a história das ciências sociais no Brasil, como procurarei indicar a forma como os estudos de folclore se podem inserir nesse debate. Tentarei definir claramente a posição que eles ocupam hoje em nosso campo intelectual e a maneira como esse último se estruturou, para que, por fim, se possa justificar a estratégia através da qual conduzirei a investigação. Sem querer conferi-lo o papel do "capítulo teórico" de meu estudo de caso, algumas abordagens sobre a história intelectual serão discutidas a partir de suas implicações na compreensão da formação das ciências sociais no Brasil.

Por sua vez, os três capítulos seguintes, mais descritivos, não adotarão um desenvolvimento propriamente cronológico. A seqüência de eventos que marcam a trajetória do movimento folclórico no período recortado será apresentada no segundo capítulo, para serem retomados nos dois seguintes, vistos sob outros prismas de análise complementares. Mais histórico, o segundo capítulo descreverá a constituição da rede institucional que funcionará de base ao movimento como a realização dos planos, que também irei apresentar, dos principais precursores da CNFL. No terceiro, veremos como essa ocupação de espaços institucionais e desejo de sua ampliação produzem vários debates entre o movimento folclórico e interlocutores presentes no campo intelectual brasileiro de então, todos eles dominados pelo tema da identidade. Mapeadas as posições institucionais e conceituais desse grupo, aprofundarei o estudo de seu caráter de "movimento" no quarto capítulo, onde se tratará do programa, da estratégia e do *ethos* de seus integrantes. Por fim, à guisa de conclusão, encerrarei meu trabalho relatando brevemente o período posterior a 1964 e discutindo, à luz dos dados levantados e analisados, tanto o lugar dos folcloristas na história do nosso pensamento social, quanto algumas relações entre os temas que eles levantaram e a antropologia.

As fontes utilizadas em meu trabalho são variadas. Já citei a rica documentação organizada pelos folcloristas, incluindo grande parte da correspondência da CNFL até 1958 e as suas publicações periódicas, que se encontram na Biblioteca Amadeu Amaral.¹⁵ Tive igualmente acesso a pastas com documentos internos da antiga Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, guardadas na BAA. Essa biblioteca, constituída em grande parte de doações dos próprios folcloristas, revelou-se também ao longo da pesquisa um valiosíssimo acervo de publicações não só produzidas pelos integrantes do movimento folclórico, como também de livros e periódicos que eles leram e que os influenciaram, todas elas exploradas na medida do possível e compondo minha bibliografia.¹⁶ Além disso, me

utilizei de algumas entrevistas (listadas na bibliografia, sessão 3) com folcloristas, parte delas realizada pela pesquisa desenvolvida no antigo INF que deu origem à minha, arquivadas na BAA.

Apesar da variedade de informações com que contei, devo reconhecer que elas determinaram um certo ponto de vista para minha pesquisa. Nela, o movimento folclórico será descrito do ponto de vista de seu "quartel-general" carioca, a CNFL. Articulada a esse, no entanto, havia uma imensa rede montada por Renato Almeida através de comissões constituídas em vários estados da federação, permitindo ações locais em torno da pesquisa e da defesa do folclore. Essa colaboração nos estados – que, como veremos, compõe um dos ingredientes mais característicos do movimento – só foi possível porque nesses locais existiam condições favoráveis que influenciaram parcialmente essa dinâmica global. A leitura dos livros e das cartas dos intelectuais, que não moravam no Rio de Janeiro, ligados à CNFL forneceu-me algumas indicações sobre os contextos locais do movimento, cujo estudo é fundamental para se compreender o seu conjunto. Entretanto, o tipo de fonte com a qual lidei me levou a privilegiar o movimento na sua totalidade, enfatizando mais a rede como um todo do que os fios de que era composta.

De qualquer forma, o acesso a essas fontes irá permitir-nos a percepção de como a ação dos folcloristas estava calcada na mobilização dos seus integrantes e da sociedade envolvente. Essa ação põe em prática um "projeto" tornado possível graças a um "campo de possibilidades" específico. Faço uso desses dois conceitos, sugeridos por Gilberto Velho, na medida em que eles nos permitem fugir de visões deterministas, tão presentes na bibliografia sobre nossa história intelectual, ao apresentar a dinâmica da sociedade complexa contemporânea como uma dialética de individualizações e tentativas de retotalização (Velho, 1981). Para esse autor, a "estabilidade e a continuidade" de "projetos supra-individuais dependerão de sua capacidade de estabelecer uma definição de realidade convincente, coerente e gratificante – em outras palavras, de sua eficácia simbólica e política propriamente dita" (p. 33).

Desse ponto de vista, procurarei analisar o movimento folclórico sob uma ótica não apenas política e institucional, mas também simbólica. O acesso aos bastidores de sua história nos mostrará não apenas as lutas por prestígio e poder, mas também definição de "visões de mundo" e de um *ethos* que orientam a ação dos atores sociais. Além disso, verificaremos que a CNFL não se limitou a organizar um conjunto de "folcloristas" já em atividade antes de seu advento. O momento de "transição" duran-

te o qual o movimento folclórico se organiza é o do surgimento dos primeiros esforços consistentes de romper com a tradição de intelectuais polivalentes que dominava a nossa vida intelectual e, com a consolidação de espaços institucionais a serem ocupados pela nossa *intelligentsia*, estimular um processo de especialização. A maioria dos integrantes do movimento folclórico não se considerava "folclorista" antes da mobilização coordenada pela CNFL, cujo objetivo era justamente o de criar essa "especialidade". A exclusão desse ramo de estudos do processo de institucionalização das ciências sociais – que se consolida quando já está encerrado o período em que concentro minha pesquisa – faz com que o "folclorista" sobreviva não como uma identidade "profissional" (nem mesmo como uma especialização de pesquisa para "sociólogos", "antropólogos" ou "cientistas sociais"), mas principalmente, como indiquei acima, enquanto um "estereótipo" associado a um certo perfil de intelectual não acadêmico. Essa fraqueza do saldo do movimento foi, como pretendo mostrar, sua força no momento em que se desenvolveu, uma vez que o tom missionário que imprimiu ao engajamento dos folcloristas foi um elemento essencial para a constituição do seu projeto e definição de sua "eficácia simbólica".

Preocupado em produzir, ao fim deste trabalho, uma avaliação do significado da trajetória do movimento folclórico e da tradição de estudos que ele encarnou, deixo de lado a análise minuciosa da obra e da carreira individuais de seus participantes. Os dois que receberão de mim mais atenção, Renato Almeida e Édison Carneiro, merecem esse privilégio não pela originalidade de seus escritos, mas pela participação destacada que tiveram na mobilização em torno do folclore. O leitor irá acompanhar a partir do segundo capítulo um desfile de nomes pouco conhecidos, a maioria dos quais acompanhados apenas de informações breves salpicadas aqui e ali. Não vingando a institucionalização dessa área de estudos, aqueles que irei chamar, por comodidade, de "folcloristas", só o foram na medida em que se deu sua participação no movimento folclórico. Este era apenas parte de suas atividades como intelectuais polivalentes, que viveram trajetórias variadas que renderiam muitos trabalhos interessantes, que captariam matizes que sou obrigado a deixar de lado. Tentarei mostrar aqui que sua participação no movimento folclórico foi uma tentativa de dar sentido à atuação de cada um deles como intelectuais no Brasil e no momento histórico em que viveram. O tempo, impiedosamente, reduziu todo esse esforço gigantesco a alguns poucos traços que subsistem de forma periférica em nossa vida intelectual. No folclore, atra-

vés do estudo das tradições guardadas por estratos relativamente à margem da sociedade moderna, eles examinaram as “incontáveis rachaduras, sobrevivendo sós às destruições do tempo”, buscando uma “ilusão do timbre original, lá onde, anteriormente, ressoaram harmonias perdidas”, de forma análoga àquela pela qual, segundo Lévi-Strauss ([1952]: 139) – de quem retiro essas expressões –, agiram os antropólogos que pretendiam encontrar a marca do arcaico nas sociedades primitivas. O trabalho de reconstituição que este livro pretende apresentar é, como ocorre em muitos outros trabalhos antropológicos, uma busca desse sentido perdido, junto a uma avaliação das esperanças e ilusões envolvidas nesse empreendimento.

Notas

1 – Citamos para cada caso um único exemplo escolhido a esmo: “A cultura do povo tornou-se sem dúvida, um tema de moda. [...] À ‘fase folclorística’ dos estudos sobre as manifestações de origem dita popular está sucedendo um novo e fecundo período de confronto orgânico entre o analista científico e a realidade questionante da prática cultural do povo” (Valle & Queiroz, 1979: 9); “[Os] estudos de ‘comunidades’ rurais[...] apresentavam diversas vantagens em relação aos estudos ‘folclóricos’ do catolicismo popular. [...] pretendiam ser descrições completas das localidades focalizadas, isto é, ofereciam dados sobre diversos aspectos da vida social local, permitindo-se evitar-se a descrição ‘folclórica’ dos ritos religiosos fora do seu contexto social” (Zaluar, 1983: 14).

2 – Para se ter uma idéia da vitalidade do movimento, eis a seqüência dos congressos, sempre com participação de folcloristas de todo país: Rio de Janeiro (27 a 31 de agosto de 1951), Curitiba (22 a 31 de agosto de 1953), Salvador (2 a 7 de julho de 1957), Porto Alegre (19 a 26 de julho de 1959) e Fortaleza (21 a 26 de julho de 1963). Houve também um congresso internacional em São Paulo (15 a 22 de agosto de 1954), com vários convidados estrangeiros. Antes, foram realizadas ainda quatro Semanas Nacionais do Folclore, eventos menores, de significação mais local e com menos convidados de fora: Rio de Janeiro (1948), São Paulo (1949), Porto Alegre (1950) e Maceió (1952).

3 – A íntegra da carta de Thoms, que funciona, como veremos, como uma espécie de “mito de origem” para os folcloristas, está no Apêndice 2.

4 – Natalie Zemon Davies (1973) registra a existência na Europa, desde o século XV, de uma tradição de coleta erudita de ditados populares, frequentemente tomados como exemplos de uma sabedoria a ser usada em exercícios retóricos, o que não impedia que, em outros contextos, ela se articulasse à tentativa de corrigir as “superstições” que esse estudo revelaria.

5 – Para uma análise da história da antropologia brasileira a partir do processo de “construção nacional”, estudado por Norbert Elias (1990 e 1992), ver Peirano (1981), trabalho que será ainda bastante comentado aqui, para outro trabalho que o aplica à história dos estudos de folclore na Alemanha, ver Linke (1990).

6 – Esse Instituto era o herdeiro da CDFB, principal conquista do movimento folclórico.

7 – Essa investigação foi realizada pela Coordenadoria de Pesquisa do Instituto, do final de 1987 ao início de 1989, conduzida por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. Da equipe de pesquisadores (na qual minha entrada se deu em substituição a Silvana Miceli Araújo) participavam ainda Marina de Mello e Souza e Myrian Moraes Lins de Barros. Contando desde seu início com o apoio da Finep, a pesquisa foi suspensa devido à interrupção do fluxo de recursos para seu financiamento, causada pela aprovação tardia dos orçamentos do Ministério da Cultura e do Ministério da Ciência e Tecnologia, em 1989. A extinção do INF pela reforma administrativa do governo Collor de Mello tornou sem efeito o convênio que viabilizava a pesquisa, que retomei então a título *individual para meu doutoramento*. Apesar disso, aquele grupo produziu ainda três artigos que resumem suas primeiras conclusões (Cavalcanti *et al.*, 1992; Cavalcanti & Vilhena, 1990; Mello e Souza, 1991), um seminário que discutiu os temas do folclore e da cultura popular (cujos resultados estão em SFCP, 1992), além de um extenso levantamento de materiais e hipóteses do qual a pesquisa em que se baseia este livro se beneficiou enormemente (cf. Cavalcanti, 1990).

8 – Irei citar freqüentemente as cartas arquivadas pela CNFL, identificando-as com algumas convenções. Cada referência trará em primeiro lugar as iniciais dos correspondentes (identificadas na bibliografia, item 5) ligadas por barra – o remetente antes, o destinatário depois – e a data da carta (unidos por barras o dia, o número do mês e os dois últimos algarismos do ano) e, por fim, a abreviatura do caderno em que ela se encontra arquivada (conforme a bibliografia, item 3), cada um desses elementos separados por vírgulas. Assim, “RA/OC, 01/01/50, Corr. exp.” identifica uma carta enviada por Renato Almeida para Oswaldo Cabral no dia primeiro de janeiro de 1950, arquivada no caderno de “Correspondência expedida” da CNFL. Uma dessas três informações poderá não estar presente quando ela já tiver sido dada no próprio texto. Quando a abreviatura “tel.” seguir-se à data, isso significa que trata-se de um telegrama.

9 – Contando-se apenas a correspondência até 1952, arquivada na BAA, encontramos 864 cartas expedidas e 970 recebidas. O número de cartas aumenta no ano seguinte, em função da realização do Congresso Internacional de Folclore e vai diminuindo até o ano de 1959, quando ela se interrompe. Isso demonstra uma diminuição do ímpeto documentador de sua história por parte dos folcloristas, a qual acompanha, como veremos, um declínio do seu “movimento”.

10 – Numa informação prestada em 1957 por Renato Almeida à diretora do Serviço de Bibliografia do Instituto Brasileiro de Bibliografia e Documentação, informa-se que a tiragem dos Boletins era de 800 exemplares (19/08/57, Corr. exp.). Pode-se supor que a tiragem dos Documentos fosse equivalente, podendo aumentar no caso da divulgação de documentos particularmente importantes. O conjunto de Documentos e de Boletins editados até 1964 foi integralmente lido e fichado durante minha pesquisa. A evolução do número total de documentos publicados até 1963 é apresentada no quadro 2 do Apêndice 1.

11 – O termo movimento pode ser encontrado com freqüência em artigos e textos dos folcloristas congregados em torno da CNFL. Para citar apenas alguns entre os vários exemplos disponíveis (alguns dos quais incidentalmente aparecerão ao longo deste trabalho em citações), em 1952, em um discurso, Renato Almeida cita Manuel Diégues Júnior como “uma das figuras centrais do movimento folclórico brasileiro” (1951: 1); o primeiro, por sua vez, é qualificado por Guilherme dos Santos Neves em outro discurso como o “grande e inteligente dinamizador

do movimento folclórico no Brasil" (1961:1); enfim, na apresentação do primeiro número da *Revista Brasileira de Folclore*, editada pela Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Edison Carneiro, seu diretor, afirma que esse seria o primeiro periódico nacional do "movimento folclórico brasileiro".

12 – Nesse sentido, há casos clássicos, sendo o mais notório o dos versos épicos de um pretense bardo das *Highlands* escocesas, Ossian, que atraíram a admiração de vários artistas românticos como Goethe, e que na verdade foram inteiramente forjados por James MacPherson (Trevor-Hoper, 1984: 27-9). No campo das "adaptações", que não chegaram à ousadia falsificadora dos escoceses, veja-se a descrição das versões originais de contos populares como o de "Chapeuzinho Vermelho", cuja extrema crueza foi suavizada pelas coletâneas dos irmãos Grimm, a partir das quais costumam ser conhecidas hoje (Darnton, 1986: 26-34).

13 – A radicalização dessa linha de argumentação acaba levando à recusa de qualquer definição do conceito (mais aceito do que o de "folclore") de "cultura popular" (cf. Revel *et al.*, 1989).

14 – A única exceção a esse princípio será a da expressão, já consagrada, "estudos folclóricos" (e expressões sinônimas), que irá evidentemente referir-se aos estudos dos folcloristas, uma vez que, sendo definida como o oposto do erudito, à cultura folclórica não se poderia atribuir, sob risco de contradição conceitual, algo como o "estudo".

15 – Pude também consultar uma documentação organizada pelos atuais reorganizadores da CNFL, que, pretendendo produzir um livro sobre a correspondência de Renato Almeida, vêm tentando recolher cartas que ele enviou a folcloristas de todo o Brasil. Não lhes foi possível reunir um grande acervo, comparável ao da BAA, mas, graças à gentileza de Cássia Frade, tive acesso a algumas cartas de Almeida não arquivadas naquela biblioteca, que cito algumas vezes neste trabalho.

16 – Uma vez que eles também se apresentam para o meu trabalho como "documentação", procurei na medida do possível citar os livros de minha bibliografia a partir de suas edições originais. Quando estiver me utilizando de uma reedição ou de uma coletânea, ao fazer uma referência no corpo do texto através do sobrenome do autor entre parênteses, colocarei o ano da publicação original (ou o de uma reedição ampliada, quando for o caso) entre colchetes, constando o ano da edição consultada na Bibliografia.

A “marginalização” dos estudos de folclore no Brasil

[...] os fatos sociais são, se posso me exprimir assim, não superfícies, mas volumes; devemos lhes aplicar a geometria do espaço, esperar que cada fato social se apresente com uma infinidade de facetas diferentes, todas em dependência umas das outras e cujo conjunto, porém, constitui um todo particularizado [...]

Arnold van Gennep (1924: 37)

Folclore e ciências sociais

A falta de familiaridade com o campo dos estudos de folclore que experimentava antes de iniciar a pesquisa, confessada na introdução e que tomei como um índice do lugar relativamente periférico que essa área de estudos hoje ocupa na formação de nossos cientistas sociais, concorreu para sua ausência nos principais trabalhos que procuraram traçar um panorama da história do pensamento social brasileiro. Tal ausência, que será demonstrada com exemplos mais adiante, contrasta no entanto com a grande vitalidade desse campo de estudos, pelo menos no período recortado por minha pesquisa. Falei inicialmente em congressos e reuniões folclóricas. Porém, do ponto de vista das publicações, os folcloristas também estiveram bastante ativos entre o fim do Estado Novo e meados da década de 60.

Gláucia Villas Boas realizou, em sua tese sobre as ciências sociais brasileiras entre 1945 e 1964, um minucioso levantamento de todos os livros publicados no período disponíveis na Biblioteca Nacional na área de ciências sociais. Um dos resultados que apresenta indica que, do total de títulos de antropologia levantados do período (141 livros), a maioria (48) era sobre folclore, isto é, sobre “tradições populares” (1992a: 117). A rubrica identificada pela autora que apresenta a segunda maior frequência (“grupos étnicos específicos”) registra apenas um título a menos, mas abrange diferentes universos etnográficos: tanto os “grupos indígenas” (35), quanto “os negros no Brasil” (9) e os “imigrantes” (3) (p. 126-7). No contraste entre esse levantamento estatístico aberto de Villas Boas e a pouca atenção que os folcloristas receberam dos historiadores de nossa produção

intelectual do período, temos mais um indício da pequena valorização que os estudos de folclore recebem hoje.

De forma a obtermos indícios mais objetivos do lugar efetivamente ocupado por essa área de estudos em nosso campo intelectual, podemos lançar mão de uma fonte preciosa para esse balanço que provém de uma iniciativa dos próprios sucessores contemporâneos do movimento folclórico, congregados por uma reorganizada Comissão Nacional de Folclore: o Simpósio de Ensino e Pesquisa em Folclore, realizado em São José dos Campos em 1992. De fato, o objetivo explícito de seus organizadores foi justamente o de, constatando o relativo declínio da produção desde os tempos áureos da CNFL, convidar estudiosos da área de vários estados do país para produzir um diagnóstico sobre a situação atual do campo.¹ Não seria aqui o caso de examinar os interessantes debates ocorridos naquele evento, que nos falam de um outro momento dos estudos de folclore, mas os relatórios de cada um dos convidados, apesar de heterogêneos quanto à exaustão dos dados apresentados, nos permitem traçar um panorama geral relativamente abrangente. Para cada um dos estados dos participantes,² foi apontada a presença do folclore tanto em instituições universitárias, quanto em órgãos culturais de apoio e proteção. Aproximando esses dados, constata-se o que Gláucia Villas Boas já havia sugerido em um outro trabalho onde apresentava os resultados de sua pesquisa. Após ressaltar as polêmicas em torno da delimitação das fronteiras entre esses estudos e as demais ciências sociais, conclui que, por um lado, "os estudos de folclore não alcançaram o estatuto de disciplina científica tal como pretendiam alguns de seus estudiosos e defensores", mas, por outro, "sua prática foi institucionalizada em institutos, museus, órgãos do governo estadual e federal" (1992b: 96).

Esse saldo ambíguo aparece na medida em que comparamos os resultados do movimento folclórico nos campos da política cultural e da institucionalização universitária. No primeiro plano, no caso da esfera federal, pode-se dizer que o órgão que o movimento folclórico ajudou a fundar no final dos anos cinqüenta sofreu com a conhecida ausência de continuidade da política cultural de nosso país. Apesar disso, tem sobrevivido à mudança de siglas e a períodos de retração e de expansão do investimento federal em cultura que se alternaram ao longo de sua história. Ao lado das suas iniciativas na área de documentação, pesquisa e incentivo à atividade cultural – lutando com a exigüidade das verbas e a dificuldade em imprimir às suas linhas de atuação a continuidade que seus formuladores desejavam –, consolidou-se um acervo importante,

representado principalmente pelo Museu de Folclore Édison Carneiro e pela Biblioteca Amadeu Amaral, os mais importantes existentes em nosso país em sua área.³

Dentro das regiões cobertas pelo Seminário, podemos perceber que, influenciados pelo exemplo do governo federal, diversos governos estaduais desenvolveram iniciativas na área do folclore, algumas vezes com o apoio das Comissões Estaduais de Folclore, que ainda estavam em atividade na época em pelo menos nove estados (Alagoas, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Santa Catarina, Sergipe). Por exemplo, em Sergipe, o presidente da comissão local era também o diretor executivo da Fundação Estadual de Cultura Augusto Franco, que promovia anualmente os Encontros Culturais de Laranjeiras, marcados sempre para janeiro para coincidirem com as festas de Reis (p. 61). O governo catarinense, por sua vez, apoiou, de 1948 até hoje, a publicação do *Boletim* da comissão de folclore daquele estado (p. 196). Mesmo onde não havia comissões, existiam, em alguns casos, órgãos oficiais que cuidaram do folclore, como a Divisão de Folclore do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico no Rio de Janeiro, ou o Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore ligado à Secretaria Estadual de Cultura. Já a representante do Paraná, embora não faça referência a uma instituição governamental semelhante e relate que a comissão do estado se encontrava "em recesso" há oito anos, registra que o governo do estado realiza anualmente, desde 1959, um Festival Folclórico Internacional (p. 317).

Também a de São Paulo não faz menção a nenhuma instituição estadual semelhante. O principal núcleo local é a instituição privada que mantém o Museu de Folclore Rossini Tavares de Lima (nome que homenageia seu fundador e secretário geral da Comissão Paulista de Folclore desde sua fundação) e que igualmente mantém uma "Escola de Folclore", única do gênero no país, cujo curso tem a duração de dois anos. O que mais chama a atenção na leitura das participações paulistas ao Simpósio é a menção a três comissões municipais (em Olímpia, Guarujá e São José dos Campos). Essa evidência de aparente municipalização corre o risco de ser superestimada se não levarmos em conta que o evento se realizou em São Paulo, o que fez com que o número de participantes daquele estado fosse maior do que o dos demais. Entretanto, podemos conjecturar que, caso se confirme, tal tendência refletiria naturalmente a relativa prosperidade econômica do seu interior, associada ao cultivo de uma identidade "rural" adequada àquelas regiões cuja riqueza provém principalmente da agropecuária. Em Olímpia, um grande festival folclórico, que permitiu à cidade se auto-intitular a "capital do folclore"

do Brasil, é patrocinado pelo maior banco privado do país; enquanto que a Comissão de São José era então fortemente apoiada pela prefeitura, que *financiou integralmente o Simpósio e a publicação de seus Anais*.

Esses indicadores, evidentemente insuficientes para um quadro mais preciso, pelo menos nos mostram que, mesmo que não na *proporção em* que a CNFL pretendeu, o folclore conseguiu tornar-se um item significativo da agenda de política cultural do país nas esferas federal, estadual e mesmo municipal. Esse sucesso relativo, porém, não parece ter sido alcançado na área acadêmico-universitária.

Preocupados, como o título da reunião indica, com a situação do ensino e da pesquisa folclóricas, seus participantes privilegiaram em *seus relatos a situação dessa área de estudos nas universidades de cada estado*, sabendo ser essa uma instância fundamental no país, não apenas no primeiro campo, como também na atividade de pesquisa. Uma das poucas referências ao ensino básico provinha das várias queixas quanto à falta de orientação da enxurrada de estudantes que invadem as bibliotecas e instituições dedicadas ao tema para realizar suas "pesquisas" sobre o tema no mês de agosto, que, como veremos, em resposta a um esforço do próprio movimento folclórico, passou a ser definido oficialmente como o "mês do folclore"⁴ (ver, por exemplo, SNEPF, 1992: 93, 214, 284 e 339). O motivo do despreparo dos alunos seria a falta de informações dos próprios professores, reflexo da ausência de referências adequadas durante sua formação universitária.

Qual é a situação nesse contexto universitário, tão estratégico nas áreas de ensino e de pesquisa? Uma descrição geral da leitura comparada dos diagnósticos de cada um dos estados brasileiros pode ser apresentada a partir da análise da relação complexa entretida entre o tema do folclore e as "ciências sociais", definidas em suas várias acepções. Ao definir essas ciências, podemos utilizar tanto o seu sentido "lato" – que inclui um conjunto indeterminado de disciplinas, aplicadas e básicas, que se opõem às chamadas "ciências naturais" –, quanto o seu sentido "estrito", que ganhou uma acepção disciplinar nítida no Brasil, designando o curso de graduação que abrange sociologia, antropologia e ciência política. Ao contrário do que desejavam os integrantes do movimento folclórico, os estudos de folclore não possuem uma formação universitária específica, sendo sempre uma cadeira ou tema abrangido no interior de formações dedicadas a cada uma das ciências sociais, *lato sensu*.

Resumindo sua situação numa fórmula, podemos dizer que quanto mais eles se aproximam do "núcleo duro" dessas ciências – das disciplinas "pu-

ras" e do seu sentido "estrito" –, mais se rarefaz a presença dos estudos folclóricos. Assim, nos cursos de graduação, quando é oferecida uma cadeira específica sobre o tema no currículo de ciências sociais, tende a ser optativa, enquanto é muito mais comum e quase sempre obrigatória nos cursos ligados à ciência social aplicada da educação (pedagogia, educação física) e às artes (educação artística – que se enquadra também na categoria anterior –, letras e literatura, música e teatro), assim como em algumas carreiras profissionalizantes da área (como turismo e comunicação).⁵

Na pós-graduação, como se sabe, as grades curriculares tendem a ser muito mais flexíveis e os programas das disciplinas são elaborados de forma muito mais livre. Assim, os indicadores mais confiáveis para a verificação da importância de um tema nesse nível são as linhas de pesquisa existentes nos programas de mestrado e doutorado e as dissertações e teses por eles produzidas. Os dados aqui são mais escassos ainda, mas o contraste constatado na graduação pode ser também verificado nas poucas referências disponíveis. José Jorge de Carvalho (1992a) realizou um levantamento do conjunto de dissertações e teses de três dos mais importantes centros brasileiros de pós-graduação em Antropologia (UnB, USP e PPGAS/MN/UFRJ), verificando uma baixíssima percentagem de trabalhos cujo tema era o folclore (4 %). Em compensação, há referências a linhas de pesquisa em programas de mestrado e doutorado em letras da UFPB e da UFBA, assim como no mestrado em música da UFRJ (cf. Alcoforado, 1992; Santos, 1992; Zamith, 1992).⁶

Todos esses indícios desenham um balanço bastante negativo dos resultados do movimento folclórico no que diz respeito ao *front* universitário. A relação com a literatura e com a música já existia quando ele emergiu, como podemos constatar através da importância do tema do folclore na obra de Sílvio Romero e de Mário de Andrade,⁷ respectivamente, personagens centrais da tradição de estudos dedicados a cada um desses temas no Brasil. Poderemos verificar a seguir que o movimento não apenas queria, ao buscar para ele um lugar próprio no espaço acadêmico, transformar os estudos de folclore em uma ciência social autônoma, como também, para isso, tendeu a recusar uma identificação muito estreita de sua área de estudos com a arte, motivo pelo qual as posições de Florestan Fernandes sobre o estatuto da disciplina foram tão mal recebidas por esse movimento. Entretanto, o que os dados do Simpósio indicam é que o plano das ciências sociais, *stricto sensu* – exatamente aquele no interior do qual o movimento folclórico pretendeu penetrar – é, em última análise, o que se revela menos permeável ao folclore.

Folclore e pensamento social brasileiro

Constatada a distância que hoje prevalece entre o campo das ciências sociais e os estudos de folclore através dessa análise de suas posições no campo universitário, podemos reconhecer nela um dos motivos pelo qual esses estudos estariam ausentes da maioria das descrições históricas do pensamento social brasileiro, uma vez que essas são geralmente produzidas no âmbito daquelas ciências. A exceção representada pela referência ao trabalho de Gláucia Villas Boas certamente explica-se pela abrangência de sua amostra, construída sobre um levantamento de livros. Porém, quando outras recensões que se pretendem abrangentes preferem concentrar-se em autores e obras que julgam particularmente representativos do período que examinam, os folcloristas não estão presentes. Analisando os pressupostos dessas seleções, podemos ter mais algumas indicações sobre essa posição relativamente marginal dos estudos de folclore.

Em um artigo, hoje clássico, Wanderley Guilherme dos Santos (1978) distinguiu três matrizes pelas quais a historiografia da "imaginação social brasileira" costumou dividir o conjunto de autores que estudava: a "ideológica", a "institucional" e a "sociológica". Esse autor distribuiu entre essas três rubricas os textos de uma listagem relativamente exaustiva de trabalhos sobre esse tema. Para resumir essa tipologia em uma fórmula, podemos dizer que cada uma dessas matrizes privilegia um dos três planos que, com diferentes graus de distância, envolvem a produção intelectual. A primeira, partindo de uma perspectiva que alguns gostam de chamar de "internalista", relaciona o discurso do autor examinado à visão de mundo e às categorias em que ele se desenrola. Nas duas seguintes esse discurso é articulado a dois níveis cada vez mais externos à sua produção: respectivamente, ao contexto institucional em que o autor produz e à sociedade envolvente a que esse contexto pertence. Santos, comentando trabalhos que procuravam organizar o conjunto de autores que compõem o pensamento social brasileiro, apresenta a escolha de cada uma das três matrizes como possibilidades excludentes. Mas, quando nosso objetivo é analisar um segmento preciso desse conjunto, acredito que os três fatores devem ser igualmente tomados como relevantes para a compreensão e a explicação do seu discurso.

Defendendo a matriz ideológica como a mais adequada para a classificação da "imaginação social brasileira", Santos critica em seu artigo as análises anteriores que oscilavam entre as duas outras alternativas. Essa oscilação é bem ilustrada pelos trabalhos de Florestan Fernandes, que,

em diferentes momentos de sua obra, se utilizou de cada uma delas. Santos critica a vertente institucional por propor uma periodização "rudimentar", na qual se atribui à criação dos cursos universitários de ciências sociais "o caráter de divisor de águas entre o período pré-científico e o período científico da produção intelectual brasileira" (p. 26). Enquanto que, para esta perspectiva, o fator explicativo principal seria a criação de instituições capazes de propiciar as condições adequadas à produção de um conhecimento mais "objetivo" da realidade social, a matriz sociológica tomaria como principal referência essa mesma realidade:

Por matriz "sociológica" entende-se a análise que se desenvolve tomando como parâmetro características da estrutura econômico-social, quer como no caso de Fernandes [...] para explicar variações ocorridas sobretudo no conteúdo das preocupações dos investigadores sociais, como decorrência de modificações processadas na estrutura sócio-econômica, quer, em casos extremos, para deduzir os atributos ou dimensões do pensamento social dos atributos e dimensões do processo social. (1978: 27)

Apesar do reconhecimento implícito da heterogeneidade dos trabalhos agrupados nessa rubrica – como revela a atribuição de uma maior sofisticação à versão de Florestan Fernandes dessa matriz, comparada aos "casos extremos" –, o autor reconhece em todas elas o que classifica de "tentativas 'manquêes' de sociologia do conhecimento" (p. 28) (daí o adjetivo com o qual as classifica, que não tem assim relação necessária com a disciplina sociológica). Embora qualifique de "ideológica" uma outra vertente, o conceito de "ideologia" propriamente dito parece estar muito mais presente na matriz sociológica. Nesse sentido, ela reflete frequentemente uma influência mannheimiana e marxista.

Um dos temas que caracterizam grande parte dos trabalhos agrupados nessa rubrica é o do caráter "ideológico" das reflexões que se esforçaram no passado em definir o que seria o "caráter nacional brasileiro" ou a "cultura brasileira". Essas duas expressões remetem a dois dos principais trabalhos dessa tradição de estudos: respectivamente, *O caráter nacional brasileiro; a história de uma ideologia*, de Dante Moreira Leite; e *Ideologia da cultura brasileira*, de Carlos Guilherme Mota.⁵ Ambos apontaram de maneira exaustiva a obsessão com a qual os intelectuais brasileiros buscaram caracterizar a originalidade da cultura brasileira. Os folcloristas, embora praticamente não citados por nenhum desses autores, participaram intensamente desses esforços, em sua busca dos traços culturais autênticos do Brasil.

Como os títulos das duas obras indicam, a procura de um caráter e uma cultura "brasileiras" é definida pelos seus autores como sendo de

natureza fundamentalmente ideológica, exprimindo uma visão nacionalista simplificadora da realidade social, que perderia de vista a sua dimensão conflitiva. Os diagnósticos acerca das possibilidades de "superação" dessas formulações ideológicas variam, já que os dois trabalhos foram escritos em momentos políticos extremamente diferentes: o otimismo desenvolvimentista dos anos 1950, em que Leite escreve a tese que deu origem a seu livro, e o sentimento de impotência experimentada pela esquerda no auge do regime militar, expresso por Mota. Assinalando a matriz "sociológica" comum a que se filiam, o último toma o primeiro como um interlocutor com o qual dialoga (1977: 239) e cujo trabalho tem sua importância destacada. Porém, Mota radicaliza essa matriz comum, encontrando no precursor ainda uma ideologia residual, a de que o pensamento ideológico pudesse ser superado (p. 244).

É graças a uma expressão tardia da linha de estudos, que interpreta a produção intelectual brasileira através do conceito de ideologia, que os folcloristas brasileiros receberam, na dissertação de mestrado de Alcione Fernandes Baptista (1985), a única análise pormenorizada de que tenho notícia. Essa autora optou por estudar a obra de dois dos principais representantes dos folcloristas reunidos em torno da CNFL: Renato Almeida e Édison Carneiro. Embora os trabalhos desses dois autores focalizados por Alcione Baptista não estejam circunscritos a esse período, a pesquisa se concentra em um intervalo temporal análogo ao que adotei aqui, indo de 1945 a 1964. Dentro da orientação que caracteriza a vertente "sociológica", a de analisar a produção intelectual a partir dos conflitos político-sociais, a autora justifica sua cronologia afirmando que seus "marcos obedecem ao calendário populista" (p. 11).

Mesmo que a posterior descoberta de outro trabalho mostre não ser esse o único trabalho acadêmico de fôlego que mereceram até aqui os folcloristas, Alcione Baptista parece se ressentir do fato de ter escolhido "um tema que sempre esteve ausente dos meios universitários" (p. 5). Na sua introdução, ela confessa que sentiu

hesitação em abordar um tema, de certa forma, exaurido e, para alguns, até mesmo bizarro, que talvez ficasse melhor se acompanhado pelo silêncio. A reconstituição de um tema de antiquário poderia configurar um truismo, o arrombamento de portas abertas, um ponto de partida para chegar a resultados consabidos, que dispensariam esta travessia. (p. v)

Assim, a autora mostra, ao longo de todo seu trabalho, um certo desconforto por estar tratando de "uma literatura extremamente anacrônica" (p. 5), escrita sob uma "perspectiva 'pré-científica'", uma vez que, se-

gundo ela, hoje em dia, a "cultura dita popular, em sua maioria, passou a ser discutida à luz dos mecanismos de dominação econômica e extra-econômica do sistema capitalista e dos confrontos entre as classes sociais" (p. 6). Entretanto, embora considerasse que, "do ponto de vista da produção cultural de 'ponta'", essa fosse "uma linha de estudo aparentemente morta", Alcione Baptista escolheu o folclorismo como objeto por estar convencida que ele "parece constituir-se numa idéia poderosa", contando "com alguns refúgios" (p. 7). Temos aqui novamente apresentado, com tintas mais duras, o contraste entre o fracasso dos estudos de folclore no plano acadêmico e o reconhecimento relativo obtido no plano da política cultural. Essa constatação justifica a escolha dos dois autores que estuda, uma vez que foram aqueles que tiveram um maior "desempenho na institucionalização do folclore, em nível nacional" (p. 8), tendo eles estado à frente tanto da CNFL quanto da CDFB.

Dois dos três primeiros capítulos do seu trabalho são dedicados a uma crítica às formulações de Renato Almeida relativas à cultura popular. Associado à ala mais conservadora do movimento modernista, de que participou, Renato Almeida representaria uma espécie de último estertor da visão das elites agrárias decadentes que teriam, segundo a avaliação de Mota, em Gilberto Freyre seu principal ideólogo (p. 3). A valorização das manifestações populares, assimiladas à cultura oral agrária, examinada sem qualquer relação com as "condições materiais de existência", seria responsável por sua reificação como símbolo de uma cultura nacional que ocultaria as "contradições de classe". Dadas as premissas teóricas de Alcione Baptista, provenientes de uma visão de mundo radicalmente diferente daquela que se encontra na base das idéias dos folcloristas, não é difícil para ela apontar o caráter "retrógrado" das formulações de Renato Almeida. Mas, diante das posições explicitamente marxistas de Édison Carneiro, essa linha de argumentação torna-se mais difícil de ser sustentada. Isso faz com que a autora, no seu último capítulo, faça uma aproximação entre as idéias de Édison e as de outro grupo de "ideólogos da cultura brasileira", os intelectuais reunidos em torno do antigo ISEB,⁹ associando-o ao "nacionalismo populista". Para isto, utiliza-se abundantemente de um outro exemplar da tradição de estudos do pensamento social brasileiro marcado pela perspectiva "sociológica", escrito por Caio Navarro de Toledo (1977), que se dedicou especificamente à crítica do grupo de intelectuais reunidos por aquela instituição.

Essa interpretação da convergência entre intelectuais "ideologicamente" tão afastados como Renato e Édison acaba, porém, por contradi-

zer um dos principais argumentos da análise de Carlos Guilherme Mota. Para ele, Gilberto Freyre é o principal representante de um conjunto de intelectuais provenientes da aristocracia agrária decadente que elaborou a idéia de "cultura brasileira" – expressa sob um estilo caracterizado pelo "eruditismo e o bem escrever [que] constituem o revestimento do ensaísmo social característico dos filhos das oligarquias sociais" (1977: 59) – como a expressão de "uma busca do tempo perdido" de uma "elite aristocratizante que vinha perdendo o poder" (p. 58).¹⁰ Entretanto, no pós-guerra, através de acontecimentos marcantes como a publicação da coletânea *Plataforma de uma geração* ou o I Congresso Brasileiro de Escritores, ocorreria uma mudança global de perspectiva da intelectualidade brasileira na qual "a noção de cultura brasileira", embora surja "crystalizada", passa a aparecer em meio a uma "concepção [...] explicitamente política" (p. 110-1). A politização que emerge no período que se segue ao Estado Novo teria dividido nossos intelectuais em duas vertentes, uma desenvolvimentista, ilustrada paradigmaticamente pelo ISEB, outra "radical". Ao contrário dessa última, que denuncia o caráter desigual da sociedade brasileira, o nacionalismo da primeira faria com que ela permanesse utilizando o conceito ideológico de "cultura nacional", "mascarando todos os diagnósticos sobre a realidade brasileira" (p. 157).

Sem entrar ainda no mérito dos julgamentos expressos por Carlos Guilherme Mota, deve-se assinalar que, para ele, na passagem das concepções conservadoras de Gilberto Freyre – que Alcione Baptista associa a Renato Almeida – para o "pensamento progressista [...] mas não revolucionário" (p. 153) dos desenvolvimentistas – que nossa autora atribui a Édison Carneiro – poderiam ser notadas "as diferenças significativas entre os *intelectuais orgânicos* e os *intelectuais tradicionais*" (p. 51, grifo do autor). A utilização dessas distinções conceituais – propostas originalmente por Gramsci (1981) – assinala uma associação, típica da matriz "sociológica", entre as transformações no plano intelectual e as no plano social. Porém, embora sua análise se haja concentrado em Renato Almeida e Édison Carneiro em função de sua participação no esforço político de institucionalização desses estudos – deixando de lado autores talvez mais influentes, mas que participaram menos do "movimento folclórico", como Luís da Câmara Cascudo (p. 8) –, Baptista acaba construindo toda sua análise apenas utilizando os trabalhos escritos dos dois autores, sem qualquer referência mais detalhada ao seu engajamento. Se isso fosse feito, talvez se solucionasse a dúvida que permanece com o leitor após a leitura de seu trabalho: como intelectuais de perfil tão diferente, a julgar pe-

los pressupostos apresentados pela própria autora, teriam desenvolvido uma colaboração tão íntima?

Minhas principais críticas a esse trabalho não se dirigem propriamente à pesquisa da autora, mas aos defeitos da matriz interpretativa "sociológica", utilizada por ela na sua versão mais redutora, ou seja, a que apenas deduz "os atributos ou dimensões do pensamento social dos atributos e dimensões do processo social" (Santos, 1978: 27), sem se preocupar em indicar os nexos históricos concretos que existem no caso estudado. Em última análise, o estudo sofre das contradições que atravessam a abordagem sociológica como um todo. Para Santos, essa vertente toma

por premissa exatamente o que incumbe demonstrar, isto é, que os processos sociais são de racionalidade cristalina, a qual pode ser captada imediatamente, com escassas possibilidades de engano, permitindo assim aos atores sociais descobrirem facilmente onde se encontram os seus interesses. (1978: 28)

Nesses trabalhos, as idéias dos intelectuais são reduzidas a expressões de demandas sociais precisas de grupos e classes sociais; e, se esses por acaso se equivocam, nunca o fazem em relação a seus interesses objetivos, mas apenas às possibilidades reais de implementação de seus projetos, freqüentemente condenados pela dinâmica histórica, o que explicaria por fim o fracasso das "ideologias" regionalista, desenvolvimentista etc. Seria possível, estendendo esse diagnóstico de Wanderley Guilherme dos Santos, dizer que, na literatura sobre o pensamento social brasileiro, na medida em que se fez uso do conceito de ideologia, a enumeração dos autores e teorias quase sempre se transforma em um desfilar de equívocos na avaliação das possibilidades de implantar seus projetos.

Certamente não é difícil encontrar "ilusões" nas trajetórias dos intelectuais brasileiros, muito pelo contrário. Procurando descrever o processo de formação de uma *intelligentsia* no Brasil, Luciano Martins mostra que ela nasce em meio a um sentimento de "isolamento social", ressentindo-se da ausência de reconhecimento do valor de sua atividade, num país de analfabetos e dominado pela "cultura ornamental" (1987: 75). Mesmo decepcionada com os resultados finais de seus primeiros engajamentos em favor da superação de nosso atraso, que se identificaria com o triunfo das causas abolicionista e republicana, essa *intelligentsia* vai se engajar nos projetos de modernização que começam a ser articulados a partir da Revolução de 1930. A intensa participação da maioria de seus integrantes nas iniciativas educacionais e de política cultural, através das quais eles se aproximam do Estado, visto como uma força capaz de vencer a

inércia de nossa sociedade "atrasada", tinha como motivação principal, segundo Martins, a constituição de um "campo cultural" que produzisse um lugar social legítimo para esses intelectuais (p. 79). Toda essa atividade é justificada a partir de uma idéia de "missão", segundo a qual eles seriam o elemento capaz de orientar esse processo de modernização nacional. Entretanto, na medida em que a sociedade civil ainda era incipiente em nosso país, o Estado acaba sendo o principal ator desse processo, que teve como consequência uma centralização que impediu a desejada autonomia do campo cultural. Presa entre os dilemas da cooptação e a incompatibilização com o regime, a *intelligentsia* vê seu projeto distorcido pelos diferentes interesses que presidiram a ação estatal.

Poderíamos talvez dizer que a reconstituição de Martins superestima a vontade de autonomia dessa *intelligentsia*. Estudando no primeiro terço de sua pesquisa exatamente a mesma geração, Daniel Pécaut (1989) enfatiza a vocação que esses grupos atribuem a si mesmos de "organizar" a sociedade, tomando sua aproximação do Estado como o resultado não da fragilidade das estratégias da autonomia do campo intelectual, mas de uma "cultura política" dirigista específica. Podemos, porém, ver esses dois aspectos como extremos de uma tensão: a missão de dar forma a uma sociedade inorgânica reivindicada pela *intelligentsia* exige tanto a constituição de lugares sociais que consagrem o seu reconhecimento social, quanto a de mecanismos que assegurem a sua capacidade de influenciar políticas nesse sentido.

Por fim, a análise de Martins possui também o mérito de fugir à redução desse sentido de "missão", onipresente em nosso pensamento social, a uma mera ideologia que mascararia seus verdadeiros interesses de classe. Ao colocar-se como porta-voz de interesses nacionais, que transcenderiam seus interesses políticos ou de classe, nossa *intelligentsia* não apenas responde a interesses políticos, mas visa também à produção de uma identidade própria:

Se a "missão social" preocupa mais o intelectual latino-americano do que a função crítica da inteligência – a capacidade da razão para organizar a sociedade segundo seus próprios critérios, e os limites desta capacidade – é porque, através desta missão, que ele se atribui, ele busca a sua própria identidade: numa sociedade em que sua própria condição de intelectual o aliena de sua sociedade. (p. 86)

Folclore e história das ciências sociais

As pesquisas, que recentemente se generalizaram, sobre a história das ciências sociais são o produto de um recorte particular dessa tradição

mais ampla de estudos sobre o pensamento social brasileiro e denotam o avanço do processo de autonomia dessas ciências no Brasil. Na prática, isso exigiu um critério que identificasse a sua especificidade dentro daquele conjunto mais amplo do qual emerge. Esse problema de um "critério de demarcação" surge na década de 1950, sintomaticamente naqueles autores que a produção recente iria classificar como os precursores desse novo tipo de conhecimento.¹¹ Ele também é o ponto de partida da vertente que Wanderley Guilherme dos Santos qualificava de "institucional", ao sistematizar o conjunto de trabalhos sobre o pensamento social produzido até aquela época.

Permitindo matizar a constatação do relativo "fracasso" histórico de nossa *intelligentsia* em constituir um campo cultural autônomo, encontramos em Luciano Martins um contraste, citado de passagem, entre a experiência da Universidade do Distrito Federal, de 1935, e a da Universidade de São Paulo, de um ano antes. Ambas sintetizavam algumas das propostas mais importantes relacionadas à renovação do ensino e da produção de um conhecimento desinteressado, reivindicadas pela nossa emergente *intelligentsia*. Porém, com a queda do prefeito carioca Pedro Ernesto e de seu diretor no Departamento de Ensino, Anísio Teixeira, que se seguiram à repressão ao levante de 1935, o projeto da UDF naufraga e a ele se sobrepõe a política centralizadora do Ministro Gustavo Capanema que, em aliança com os setores católicos, desfigura a proposta original, incorporando-o à recém-criada Universidade do Brasil. Ao contrário do que ocorreu na então capital do país, "a potência econômica de São Paulo" teria permitido que a USP sobrevivesse sem precisar do apoio do governo federal, reforçando a "autonomia (relativa) que a Constituição de 1934 deixava aos Estados da Federação em matéria de ensino". Para Martins, esse desenvolvimento peculiar "exercerá um papel importante e paradoxal no que toca à estruturação do campo cultural" (1987: 82).¹²

Interrompendo sua análise no ano de 1940, o artigo de Luciano Martins não explora as conseqüências produzidas por essa diferenciação no interior de nossa *intelligentsia*, uma vez que, até aquele momento, as principais posições na USP eram ocupadas por professores estrangeiros. Ao contrário, a pesquisa coordenada por Sergio Miceli avança até o período em que seus primeiros e mais talentosos alunos completaram sua formação e foram incorporados por aquela universidade. É sintomático que Fernando Azevedo e Florestan Fernandes – aquele fundador da USP, este o mais destacado cientista social por ela formado – sejam aqueles identificados por Wanderley Guilherme dos Santos como os grandes re-

presentantes da “matriz institucional” (Santos, 1978: 25-27). Não é difícil atribuir a proposta desses dois autores de estabelecer como marco divisorio do pensamento social brasileiro a criação de cursos universitários de ciências sociais ao seu esforço para legitimar as transformações que a inovação institucional da qual participaram poderia produzir na vida intelectual em nosso país.¹³ Por outro lado, ao identificar no conjunto de reflexões que compõem o pensamento social brasileiro um segmento emergente que caracteriza como propriamente científico, Fernandes não deixa de estar inaugurando a vertente de estudos sobre a “história das ciências sociais” no Brasil, mesmo que essa história ainda seja, na época, muito curta para se tornar inteiramente autônoma da tradição mais ampla da qual emerge.

Em uma das mais abrangentes pesquisas sobre a história das ciências sociais em nosso país, coordenada por Sergio Miceli, por sua vez, as instituições são mais do que elementos causais decisivos, estando na base do próprio recorte do objeto. O ponto de partida escolhido é a criação dos primeiros cursos de ciências sociais na década de 1930. Nesse momento, segundo o autor, os diferentes destinos que têm a USP e a UDF acabam por resultar em “dois padrões de consolidação institucional” em nosso país (1989a: 72), que destacariam São Paulo dos demais centros do país. Sua pesquisa também teria concluído que as clivagens que hoje separam as três disciplinas constitutivas das ciências sociais *stricto sensu* não seriam ainda importantes no período pesquisado, sendo na verdade produtos do perfil em que se organizaram os programas de pós-graduação nos últimos vinte anos. Nesse sentido, Miceli destaca que prevalecia na forma de organização daquelas ciências muito mais uma diferenciação regional do que disciplinar. Essa segmentação se expressa, em primeiro lugar, na oposição já mencionada entre os contextos carioca e paulista e, em segundo, no contraste entre esses centros, que iniciaram seu processo de institucionalização mais cedo, e os estados em que ele se implantou tardiamente, como Minas Gerais e Pernambuco (1989a: 6). Em todos esses casos, “o tipo de arranjo logrado pelos praticantes das novas disciplinas no âmbito do ensino superior” em cada um desses diferentes cenários teria determinado a variação do “perfil intelectual das ciências sociais brasileiras” (1989b: 74).

Seguindo essa orientação, os seus recortes tomaram como referência as diferentes características dos contextos institucionais de cada região. O contraste entre os destinos da USP e da UDF são os pontos de partida para a análise das produções paulista e carioca, enquanto que os estados

em que as ciências sociais se institucionalizaram tardiamente tornaram-se vítimas das vicissitudes de sua posição política e intelectual na Federação.¹⁴ A pesquisa também abordou formas institucionais de grande prestígio no período anterior à fundação dos primeiros cursos universitários, mas que se teriam enfraquecido quando da decadência de seus modelos institucionais e dos paradigmas teóricos que os sustentavam: os museus enciclopédicos (Schwarcz, 1989a) e os institutos históricos (1989b).

O contraste entre os contextos paulista e carioca domina o conjunto das interpretações. O fracasso da experiência pioneira da UDF fez com que, no Rio de Janeiro, a pesquisa em ciências sociais se fizesse desvinculada da Universidade e do ensino, quase sempre em instituições isoladas, que teriam sido inteiramente destruídas pelo Golpe de 1964¹⁵ (cf. Almeida, 1989: 214-5). Essa fragilidade institucional, segundo Sérgio Miceli, seria o produto da "fortíssima ingerência das autoridades governamentais" e dos "obstáculos [...] impostos pelo controle confessional católico". A condição de capital federal explicaria essas circunstâncias como também faria com que a produção intelectual se voltasse para perspectivas engajadas, generalistas e pouco preocupadas com um maior rigor acadêmico. Miceli descreve essa produção de forma severa: "No mais das vezes, tratava-se de um exercício calcado em alguma teoria desenvolvimentista, fazendo-se tábula rasa das cautelas e rigores científicos de praxe nos seus congêneres paulistas." (Miceli, 1989a: 15).

Já a esses "congêneres" é atribuído um perfil exatamente oposto. Produtos de um processo de institucionalização que teria contado com uma rede de apoio social muito mais sólida, não apenas na USP, mas também na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), instituição privada, apenas eles poderiam ser chamados de "profissionais acadêmicos" (1989b: 87). Enquanto o Rio de Janeiro padecia por sua condição de capital federal, as ciências sociais em São Paulo se beneficiariam dos "efeitos da progressiva transformação do estado no centro interno mais dinâmico dos processos de industrialização e urbanização" (1989a: 13). Nesse sentido, Miceli conclui que a "ciência social enquanto tal constituiu uma ambição e um feito paulista, podendo-se associar tal orientação acadêmica a uma postura de neutralidade doutrinária em relação à política prática [...]"¹⁶ (p. 15).

Embora esse contraste surja da comparação entre as "experiências institucionais" cariocas e as dos dois principais centros paulistas de ciências sociais, a USP e a ELSP, a idéia de que "o Rio de Janeiro está para a política assim como São Paulo está para a ciência" (Miceli, 1989b: 89)

emerge em diversos outros momentos da pesquisa e chega mesmo a ser pronunciada pelas disputas, anteriores à entrada das ciências sociais na Universidade, entre o Museu Nacional, sediado no Rio, e o Museu Paulista (cf. 1989a: 60). Na experiência mineira, é detectada uma afinidade com a perspectiva desenvolvimentista e jurídicista da ciência social carioca (Miceli, 1989: 91-93 e Arruda, 1989), enquanto a pernambucana se relacionaria muito mais a um modelo anterior em decadência, como revelaria sua filiação a um intelectual "tradicional", Gilberto Freyre (Miceli, 1989a: 18 e Freston, 1989).

Esse modelo dualista é potencialmente polêmico graças ao contraste extremo que estabelece entre duas histórias institucionais e duas produções acadêmicas que, internamente, são bastante diversificadas. Certamente, as diferenças entre as experiências universitárias carioca e paulista representam uma dimensão importante da história intelectual do país, com grandes conseqüências já apontadas por outros autores.¹⁷ Miceli procura explorar exaustivamente os desdobramentos desse contraste, que, entretanto, se revela empobrecedor quando queremos, a partir dele, conhecer de forma mais aprofundada as formulações dos protagonistas desse desenvolvimento em nosso país. Em nota, Lília Schwarcz concorda com a crítica de Wanderley Guilherme dos Santos à desqualificação de produções intelectuais relacionadas a um paradigma historicamente superado, caracterizadas como "pré-científicas", afirmando ser importante "restituí-lo em sua lógica interna, distinguindo o paradigma de seus desdobramentos e mesmo de sua aplicação pragmática e política" (1989a: 71, n. 55 e 70, n. 52). Apesar dessas observações, isso nunca é feito nos artigos que compõem a primeira coletânea dessa pesquisa.¹⁸ Muito pouco é dito acerca das teorizações substantivas propostas por nossos precursores, reduzidas a tabelas temáticas ou apresentadas através de suas trajetórias institucionais e profissionais. A ênfase na diferença entre as formas de organização da atividade acadêmica em cada um dos dois centros principais do país acaba por obscurecer os aspectos comuns à comunidade de ciências sociais da época, derivados tanto dos paradigmas teóricos que foram importados dos grandes centros internacionais quanto das questões políticas e sociais que a realidade brasileira colocou diante dos pesquisadores.

Foge aos objetivos do meu trabalho, porém, propor qualquer sistematização do conjunto da história das ciências sociais alternativa à de Miceli e sua equipe. Se examino criticamente seus pressupostos é por reconhecer, por outro lado, a importância de seu esforço e perceber que a forma

pela qual ele organiza esse material e formula sua visão de conjunto oferece algumas hipóteses úteis para as dificuldades dos estudos de folclore em sua institucionalização no Brasil. Baseados em instituições ligadas diretamente ao Estado, praticados por autores polígrafos sem treinamento acadêmico especial, voltados para um aproveitamento político imediato de suas pesquisas, esses estudos, no período coberto por minha pesquisa, parecem ser uma hipérbole do modelo de ciência social que o processo de institucionalização nesse campo estaria marginalizando.

Não há dúvida de que a inexistência de uma estrutura institucional que garantisse uma relativa autonomia em relação ao plano político contribuiu para a "marginalização" dos estudos de folclore (Vilhena, 1992b: 193). Por outro lado, esse setor não só desenvolve antes de 1964 uma forte identidade disciplinar como não se encaixa dentro de uma classificação regionalizada das iniciativas institucionais que aquela pesquisa supõe caracterizar como o campo intelectual brasileiro no período. A sede da Comissão Nacional de Folclore estava no Rio de Janeiro em função da sua condição de capital federal; mas, como começarei a descrever no capítulo seguinte, conseguiu, através de suas comissões estaduais, arregimentar intelectuais de todo o país em seus esforços de institucionalização de sua área de estudo, sendo a Comissão Paulista a mais ativa nesse sentido. Assim, se o diagnóstico sugerido implicitamente pelos trabalhos de Miceli e sua equipe nos dá elementos para que possamos supor alguns motivos que teriam levado ao processo de sua "marginalização", ele não é suficiente para a identificação das causas que levaram esses intelectuais a optar por esse modelo historicamente derrotado.¹⁹

Esse quadro nacionalizado do movimento folclórico também contraria hipóteses incidentais de um outro autor, um dos poucos que produziram um trabalho específico sobre os estudos de folclore, embora se concentrando em suas origens européias. Interessado em estudar, inicialmente para o caso brasileiro, as formulações em torno da cultura e da identidade nacionais, e verificando como o conceito de "cultura popular" pôde aí desempenhar um papel importante (1985a), Renato Ortiz realizou um amplo levantamento de periódicos folclóricos ingleses e franceses do final do século passado e do início deste com o objetivo de identificar as características do pensamento daqueles que formularam pela primeira vez esta problemática (Ortiz, 1985b).

Esse autor generaliza uma conclusão que o historiador Peter Burke havia proposto especificamente para o contexto europeu, em que este

afirmava que os estudos folclóricos se desenvolveram com maior vigor na “periferia cultural do conjunto da Europa e dos diversos países que a compõem” (Burke, 1989: 41). Isso significa dizer, em primeiro lugar, que houve um entusiasmo maior pela pesquisa das manifestações populares em países que ainda não possuíam autonomia cultural ou uma língua literária própria, onde suas elites fizeram extenso uso da poesia oral como fonte para a elaboração de uma expressão lingüística e cultural que refletisse “autenticamente” a “identidade nacional”. Nos países em que o Estado Nacional já se encontrava fortalecido, por sua vez, as pesquisas folclóricas teriam veiculado resistências regionais aos processos de centralização. Assim, o folclorismo inglês se concentrou no estudo das manifestações escocesas; o francês, no das bretãs; o italiano, no das sicilianas; o espanhol, no das andaluzas; etc (p. 42). Ortiz confirma essa hipótese ao examinar os periódicos franceses e britânicos, mas, sem ter levantado uma massa de indícios equivalente, estende-a ao Brasil, país não europeu e periférico. Citando Sílvio Romero, define o interesse pela cultura popular ilustrada por seus estudos folclóricos como “uma espécie de consciência regional que se contrapõe ao traço centralizador do Estado” (1985b: 68). Em um trabalho posterior, repete essa afirmação e acrescenta:

Não é casual que os folcloristas predominantemente se concentram em regiões periféricas como o Nordeste, e que o folclorismo se institucionalize no Brasil na década de 30. Penso que, no momento em que a elite local perde o poder no processo de unificação nacional, tem-se o florescimento do estudo da cultura popular; um autor como Gilberto Freyre poderia talvez ser tomado como representante paradigmático dessa classe que procura reequilibrar o seu capital político através da temática do regional. (1988: 162)

Porém, outro dado que poderemos verificar em minha descrição do movimento folclórico é o de que, apesar dos esforços de intelectuais *paulistas*, como Amadeu Amaral e Mário de Andrade, o folclore não se institucionalizou naquela década, uma vez que a criação da CDFB, que foi o que mais se aproximou disso, é de 1958. É curioso verificar que, não obstante a leitura cuidadosa que realiza de periódicos e manuais em busca dos traços característicos do folclorismo europeu, estendendo suas conclusões para o Brasil, Ortiz cometa essas imprecisões, que parecem trair a influência da historiografia do pensamento social brasileiro e das ciências sociais que venho resenhando.²⁰

Mesmo que, por sua brevidade, minha descrição não tenha conseguido fazer inteira justiça aos esforços recentes no estudo da história das ciências sociais no Brasil, vemos como é ainda forte, mesmo depois da

publicação da crítica de Wanderley Guilherme dos Santos, a influência das matrizes "institucional" e "sociológica". Apesar de podermos identificar em trabalhos específicos uma ênfase maior numa ou noutra dessas duas perspectivas, pudemos também perceber, na medida em que passávamos em revista aqueles trabalhos, como elas na verdade se articulam. A institucionalização é frequentemente descrita como um elemento que, ao produzir uma mediação entre o intelectual e as influências da sociedade inclusiva, pode anular os efeitos dessa última. Porém, os processos sociais e políticos mais amplos, por outro lado, podem explicar a forma pela qual a institucionalização se processa: forte em São Paulo ("centro interno mais dinâmico dos processos de industrialização e urbanização"), fraca no Rio (capital federal), débil nos estados periféricos.²¹ O resultado da precariedade institucional seria, desse ponto de vista, a manutenção da influência mais direta das questões sociais sobre os cientistas sociais, o que também permite a realização de um juízo de valor *a priori* sobre as obras produzidas nesse contexto, desvalorizadas por serem mais datadas e engajadas, ao contrário da perenidade dos trabalhos academicamente orientados.

Quando o estudo de Carlos Guilherme Mota assume um tom mais "sociológico", podemos nos perguntar se isso não se deve em parte à *experiência histórica vivida por sua geração, em que as cassações de professores universitários a levaram a relativizar as possibilidades de autonomia intelectual propiciada pela universidade*. Nesse sentido, afirma que, nas poucas vezes em que a institucionalização levou à produção de um discurso independente e crítico, teria havido uma reação política que estancou esse processo (cf. Mota, 1977: 23). Porém, o *locus* onde ele se teria excepcionalmente dado no Brasil é o mesmo apontado por Miceli: a FFCL da USP. Lá despontam Antônio Cândido e Florestan Fernandes (p. 174), os dois intelectuais "radicais" que não teriam aderido à ideologia desenvolvimentista do ISEB – instituição que é o paradigma do contexto intelectual carioca para a pesquisa coordenada por Miceli –, o primeiro combatendo o culturalismo vigente no período do pós-guerra e o segundo demonstrando as contradições do capitalismo periférico que inviabilizavam o pacto populista defendido pelos isebianos.

Condensando todos os defeitos que o processo de institucionalização viria a abolir da vida intelectual, Gilberto Freyre é evocado em todos os trabalhos analisados. Permanecendo fora da universidade e da política ideológica, ele consegue atrair as críticas tanto intelectuais quanto políticas de todos os comentadores. O ensaísmo, o ecletismo teórico, a indefinição

disciplinar, todas essas características condensariam um modelo de intelectual "tradicional" e "arcaico". Todos esses traços, somados à sua obsessão pelo tema da nossa "identidade nacional", parecem associá-lo à visão tradicional que se tem dos folcloristas, constituindo potencialmente uma espécie de modelo paradigmático que permitiria, numa análise rápida, classificá-los, a confiar nas referências dos autores que analisei acima, na nossa história intelectual.

Os valores de autonomia acadêmica e rigor científico são alguns dos que sustentam a atividade intelectual das ciências sociais hoje. Ao elegê-los como referências fundamentais para a explicação do passado dessas ciências, os representantes das matrizes institucional e sociológica correm o risco de, apesar desse apelo a referências empíricas aparentemente "objetivas", recaírem no que George Stocking chama de "presentismo". O autor define essa postura historiográfica ao afirmar que ela

reduz os processos de mediação pelos quais a totalidade de um passado histórico produz a totalidade de seu conseqüente futuro a uma busca pelas origens de certos fenômenos presentes. Ele procura no passado fenômenos que parecem se assemelhar àqueles de interesse no presente e então movem-se adiante no tempo traçando linhagens até o presente num simples movimento seqüencial. Quando esse procedimento sintético está carregado de um compromisso normativo a fenômenos cujas origens são buscadas, seu movimento linear significa "progresso" e aqueles que parecem incitá-lo são progressivos. ([1965]: 3-4)

O presentismo localizável na linhagem de historiadores analisada transparece quando constatamos que a hierarquização de autores que todos realizam é bastante semelhante e que os princípios "institucionais" e "sociológicos" de que se utilizam já estavam presentes na obra do autor que é tomado quase sempre como "herói fundador" das ciências sociais acadêmicas no país: Florestan Fernandes.

Dante Moreira Leite foi contemporâneo da "revolução metodológica", operada pela Escola Paulista de Sociologia de Fernandes, e seu livro é muito mais rígido ao opor as antigas perspectivas às novas, das quais faz parte. A dimensão valorativa na análise dos autores é bem mais pronunciada e o conflito entre "ideólogos" e "cientistas" é representado quase como um duelo entre "filhos das trevas" e "filhos da luz" (cf. Stocking, [1965]: 4). Já o estudo de Carlos Guilherme Mota se dá em um período de endurecimento do regime militar, durante o qual a sociologia paulista havia sido seriamente atingida pelas cassações. Critica o "otimismo" de Dante Moreira Leite e traça um quadro muito mais indefinido. Há também maior politização do debate e a consolidação de um pensamento

acadêmico é menos importante do que a de um pensamento "crítico". Por sua vez, os textos recentes de "história das ciências sociais" foram realizados quando já se considerava consolidada a institucionalização dessas disciplinas e as ameaças à liberdade acadêmica pareciam afastadas, o que naturalmente produziu uma relativa despolitização do discurso. O grupo coordenado por Miceli, ao propor-se a historiar essas ciências, separa-as do conjunto do pensamento social brasileiro e busca seus precursores na década de 1950. A dimensão engajada da sociologia paulista é menos enfatizada para que sua defesa do conhecimento acadêmico seja o elemento a ser valorizado no seu confronto com as ciências sociais cariocas. São convenientemente deixadas em segundo plano as polêmicas acerca do nacional-desenvolvimentismo que também faziam parte da agenda dos debates entre os intelectuais do ISEB e seus colegas de São Paulo.

Todos esses trabalhos não deixam de trazer contribuições valiosas quanto à descrição e à interpretação da história do nosso pensamento social. Identificando na sociologia paulista nossos "pais fundadores", sem dúvida apontam para um corte fundamental ocorrido nessa trajetória. Porém, se a auto-representação de "herói civilizador" que Florestan Fernandes produziu para si foi necessária para que ele operasse esse corte, o mito que ele nos forneceu não precisa mais permanecer nos orientando. Esse mito, como vimos, se atualiza diferentemente nos diversos contextos em que é acionado. A dimensão acadêmica e a política são extremamente fortes em sua obra e nela convivem numa grande tensão. Essa tensão constitutiva, como a "contradição irresolúvel" que, segundo Lévi-Strauss (1958: Cap. XI), estrutura todo mito, explica sua riqueza e sua capacidade de se manter sempre atual.²² Somos todos hoje descendentes desse "pai fundador" (embora não só dele), mas assim como ele rompeu com os mitos que aprisionavam o pensamento social brasileiro em sua época, temos que romper com aqueles que se teceram à sua volta.

Folclore e a história da antropologia

Vimos no início deste capítulo que, dentre os segmentos que compõem as ciências sociais, *stricto sensu*, a antropologia era a disciplina que ainda mantinha um vínculo um pouco menos tênue com os estudos de folclore. Poderemos mais tarde perceber como isso reflete uma proximidade alimentada durante o movimento folclórico com o campo antropológico. Esse campo também tem sido aquele que mais tem se preocupado

em discutir a sua história, o que nos leva a procurar, na recente produção sobre a constituição da Antropologia no Brasil, indícios acerca da posição dos estudos de folclore nesse processo.

O crescimento de pesquisas sobre a história dessa disciplina é uma tendência internacional, exprimindo uma tendência auto-reflexiva que vem marcando os estudos antropológicos. Um dos sintomas desse crescimento é a coleção *History of anthropology*, dirigida pelo mesmo George Stocking acima citado. Na medida em que o estudo de sua história se torna um setor importante de uma disciplina social, não se pode fazer de conta que se está lidando com um objeto alheio ao pesquisador e a seus métodos de trabalho. Na introdução da coleção que coordena, ressalta Stocking que

a história da antropologia difere significativamente de certas pesquisas. Para o historiador da física, os métodos e conceitos daquela disciplina têm talvez relevância apenas como objetos. Para o historiador da antropologia, eles não são apenas o objeto da pesquisa, mas podem também proporcionar os meios pelos quais ela é empreendida. Como [A. Irving] Hallowell argumentou várias décadas atrás [1965], a história da antropologia deve ser abordada como "um problema antropológico". (Stocking, 1983: 6-7)

Isso implica, conforme já percebia Marisa Peirano – uma das primeiras representantes brasileiras dessa vertente –, uma "antropologia da antropologia" (título de sua tese); o que não deixa de representar problemas específicos para uma disciplina que inicialmente se definia como interessada no estudo do "outro". Se no presentismo criticado antes o risco consiste em não se conseguir estabelecer a distância adequada entre a perspectiva do pesquisador e a do período histórico estudado, tratar o objeto como inteiramente alheio ao primeiro significa ignorar que essa perspectiva é, em parte, produto dessa história e seu estudo não deixa de ter reflexos nas concepções que a antropologia tem sobre si mesma.

Um dos trabalhos mais abrangentes relativos à antropologia brasileira é um roteiro bibliográfico elaborado por Júlio César Melatti (1984), onde podemos encontrar uma referência aos estudos de folclore. Ela aparece em um subitem intitulado "A abordagem funcionalista do folclore", que registra a polêmica provocada pela negativa de Florestan Fernandes em reconhecer nos estudos de folclore uma ciência social, despertando respostas de Édison Carneiro.²³ Ao descrevê-la, os folcloristas anteriores a esses dois autores são caracterizados como produtores de trabalhos, em sua maioria, de mero "caráter descritivo", que "quando chegam à interpretação", tenderiam "a tomar um cunho difusionista" (p. 15). As tentativas de Carneiro de realizar uma abordagem mais teórica são qualifi-

cadadas como fruto de "uma pouco elaborada interpretação marxista". Em contraste, os trabalhos de Fernandes – assim como os de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Octavio Ianni e Oswaldo Elias Xidieh, todos ligados à USP – são apresentados como de importância para a antropologia, mesmo que tenham sido "desenvolvidos por sociólogos", por serem responsáveis pela introdução do método funcionalista no estudo do folclore (p. 16). Melatti nos indica, portanto, mais indícios sobre a ambígua inserção dos estudos de folclore na história das ciências sociais, pois, embora reconheça essa área de estudos como pertinente para a trajetória da disciplina que, dentre estas ciências, estaria mais próxima deles, seu levantamento afirma que, curiosamente, não foram os etnólogos (como identifica em seu artigo os antropólogos), dentre os quais inclui Édison Carneiro, os responsáveis pelos parcos momentos em que seu estudo se mostrou teoricamente relevante.

Tais observações também nos permitem supor que, pelo menos no que diz respeito à inserção dos estudos de folclore, o estudo da história da antropologia no Brasil passa por uma reflexão das relações dessa última disciplina com a sociologia. Tais relações são abordadas no já citado trabalho de Peirano, que, sem pretender a abrangência do levantamento de Melatti e privilegiando a análise em profundidade da obra de alguns dos autores-chave nessa trajetória, procura traçar uma visão de conjunto do desenvolvimento da disciplina. Peirano estabelece como premissa para sua análise a relação entre as "ideologias nacionais" e o desenvolvimento das ciências sociais, afirmando que o estabelecimento dessa correlação "não necessariamente afeta a validade científica de uma obra particular" (p. 19). Iniciando seu estudo com a análise dos debates da década de 1930, quando os intelectuais tomam a questão educacional como a chave para a resolução dos impasses envolvidos no projeto de modernização do país, mostra como a criação dos primeiros cursos universitários de ciências sociais foi um elemento importante desse programa. Nesse sentido, a expectativa de que os novos cientistas produzidos pela universidade rompessem com um discurso "ideológico" acerca da nação, incorporada pela matriz institucional, estava presente nos próprios fundadores desses novos cursos (p. 62-4).

Ao final do seu trabalho, Peirano reconhece que um discurso de natureza distinta passou a ser produzido nas universidades, em parte, sem dúvida, devido a uma "autonomia relativa" que a posição acadêmica permite; mas isso não significou o afastamento dos novos intelectuais universitários das questões nacionais (p. 254). Pelo contrário, a maioria deles, inclusive

através das entrevistas que Peirano realizou, reafirmou a visão, generalizada em nosso país, de que os intelectuais possuiriam necessariamente uma missão política e social, embora esse ideal fosse posto em prática de forma diferente em cada um dos casos (p. 254-5). Apesar das diferenças, constata que, nas décadas de 1950 e 1960, há uma enorme ênfase na questão da "construção nacional" (*nation-building*). Essa seria, resumindo um tanto ou quanto esquematicamente seus capítulos intermediários, a preocupação que determinaria a pequena repercussão das incursões de Florestan Fernandes à antropologia no início de sua carreira, quando produziu os seus brilhantes estudos sobre a sociedade tupinambá, assim como o desenvolvimento de uma etnologia menos preocupada com o estudo das sociedades indígenas em si mesmas do que com sua relação com a sociedade nacional. Dentro do processo de integração nacional, o problema da "integração de estratos" teria se tornado o foco central de investigação, o deslocamento do interesse de Fernandes pelo tema da posição do "negro na sociedade de classes" e o dos estudiosos das sociedades indígenas pelas relações entre esses grupos e o "mundo dos brancos". Essas últimas relações, entretanto, teriam se mostrado mais problemáticas do que a posição do negro, o que fez com que a tradição de estudos que se construiu em torno delas deslocasse seu interesse para o campesinato e para as fronteiras internas em movimento. A ênfase na construção nacional, que já havia "sociologizado" a etnologia, acabou por tornar o estudo das sociedades indígenas pouco relevante.

A tese se encerra com a análise da obra mais recente de um antropólogo – Roberto DaMatta – e a reavaliação da trajetória peculiar de um contemporâneo de Fernandes – Antônio Cândido –, nas quais o Brasil deixaria de ser estudado preferencialmente em termos da integração de estratos ou de integração territorial, ganhando o primeiro plano as diversas dimensões da "integração cultural" (p. 221). Se esses autores abordaram objetos que, segundo eles, definiriam o Brasil como uma nação – respectivamente, o carnaval e a literatura –, o fizeram a partir de um perspectiva relativista e universalista, rompendo com a tendência introduzida em nossa ciência social por Fernandes, na qual a ênfase do Brasil enquanto nação como a "totalidade última" a ser interpretada produziu uma crescente rejeição a influências teóricas estrangeiras (p. 174).

A análise de Peirano cobre aproximadamente o mesmo período abrangido pela pesquisa coordenada por Sérgio Miceli, procurando analisar o desenvolvimento da antropologia a partir de sua situação no conjunto das ciências sociais como um todo. No entanto, ao contrário daquela ou-

tra investigação, ela reconheceu no desenvolvimento dessas ciências uma dinâmica disciplinar.²⁴ Essa autora parece identificar, nas décadas de 1950 e 60, um predomínio da perspectiva sociológica – talvez fosse melhor dizer, de uma certa perspectiva sociológica – na qual conceitos e objetos tradicionalmente associados à antropologia, como a cultura e as sociedades indígenas, tenderam a ficar em segundo plano. Essa reconstituição da história das ciências sociais nos fornece, então, novas pistas, agora no plano do debate teórico e não institucional, acerca da marginalização dos estudos de folclore. No momento em que a integração de estratos assume o primeiro plano na agenda do processo de construção nacional, desenha-se um cenário desfavorável para essa tradição, irremediavelmente comprometida com o tema da identidade cultural, buscada no interior de um estrato social específico, que seria relevante exatamente por sua diferença como estrato.

Uma vez que uma identidade disciplinar nunca pode ser substanciada, mudando de sentido em diferentes períodos e em diferentes contextos, uma outra estudiosa da história da antropologia no Brasil, Mariza Corrêa, irá propor que se adote um critério simples para a condução de suas pesquisas que também cobrem períodos de fraca definição de fronteiras, de maneira a que possamos determinar quem poderia ser identificado como "antropólogo":

Uma resposta óbvia [...] parecia ser a mesma que a Comissão Pro-Índio deu certa vez à Funai [...]: índio é todo aquele que se define como índio. Outra tinha a ver com temas, orientações teóricas ou de metodologia de trabalho. Sem ser preciso invocar regalias para o papel institucional, parecia-nos que antropólogos eram aqueles que tinham contribuído para a construção de um "nicho antropológico" [...]. (1987: 15-6)

Essa formulação nos oferece, portanto, uma alternativa à perspectiva institucional, sem excluir o papel das instituições na história intelectual. Tomar como antropólogos aqueles que se identificam como tal é praticar o tradicional princípio antropológico de valorizar as classificações nativas. Essas, evidentemente, não devem ser reificadas, mas cultural e historicamente contextualizadas. Seu estudo revela as concepções, sempre mutáveis, pelas quais os atores pautam sua ação. Seja qual for o valor dessa perspectiva para a análise do pensamento social brasileiro como um todo, é particularmente estratégica para o estudo da história dos estudos de folclore. Até por possuir uma fraca densidade institucional, a adesão à identidade de "folclorista" torna-se o critério decisivo para a identificação desse domínio da vida intelectual brasileira. Fazer uma antropologia

dos estudos de folclore – esse ramo periférico da antropologia – implica, portanto, analisar antropologicamente as classificações envolvidas na adesão a essa “categoria nativa”.

Já me referi anteriormente ao fato de que o termo “folclore” designa igualmente a área de estudos e o seu tema. Mesmo as denominações alternativas para a disciplina, que relacionei, continuam empregando esse termo em sua formulação, indicando que, mesmo que a identifiquemos como uma disciplina científica, sua definição sempre se remete, de forma direta, ao objeto. A identificação desse, além disso, é produto de uma classificação que, como todas as classificações, tem uma carga de arbitrariedade relativa e na qual um conjunto de manifestações culturais é incluído numa categoria que se pretende discreta, a dos fatos “folclóricos”. Os critérios pelos quais esse corte é realizado têm implicações não apenas “científicas”, mas também estéticas e de política cultural. Esse problema classificatório, portanto, não só é a base da delimitação do meu objeto, como é também uma das principais questões que devem ser problematizadas ao investigá-lo. Assim, o destino desta categoria nativa, “folclore”, tem muito mais a ver com o destino dos estudos que se construíram em torno dela do que normalmente se pensa.

Na verdade, o termo parece ter sofrido recentemente no Brasil uma degradação semântica que acompanhou a marginalização da disciplina. Vários exemplos podem ser dados desse fenômeno e começaria pelo de Suzel Ana Reily que, embora possua um mestrado em folclore nos Estados Unidos, defende a substituição desse conceito pelo de “cultura popular”. Segundo ela, “a não-utilização da palavra ‘folclore’ se fundamenta em questões de ordem teórica bem como de ordem ideológica, estando o termo associado a uma visão de sociedade e de cultura considerada reacionária” (1990: 22). Temos nesse exemplo o caso de uma antropóloga que teve contato com uma tradição dos estudos de folclore que se institucionalizou academicamente, como a norte-americana – e que parece tê-la influenciado teoricamente (cf. p. 18-22) –, aceitando a dupla estigmatização de que o folclorismo foi vítima no contexto intelectual brasileiro, que, como ela própria expressa, é “teórica” e “ideológica”. A descrição e a análise desse processo é a tarefa dos próximos capítulos, mas, a partir de alguns elementos já esboçados neste primeiro capítulo, gostaria de avançar um pouco mais nessa direção de maneira a precisar a posição dos estudos de folclore no contexto intelectual brasileiro hoje.

Vimos que esses estudos se identificaram com os intelectuais tradicionais, criticados na década de 1950 pelos emergentes intelectuais acadêmi-

cos por seu "conservadorismo" e seu "diletantismo". A figura paradigmática desse modelo de intelectual seria Gilberto Freyre. Ora, em um artigo recente, no qual busca justamente revalorizar a contribuição desse último autor para o estudo da sociedade patriarcal brasileira, Luís Antônio de Castro Santos concorda parcialmente com as críticas que foram feitas na década de 1950 à análise feita pelo sociólogo pernambucano da contribuição do "negro" a essa formação social, empregando uma expressão que sintetiza essas críticas: Freyre teria produzido uma "folclorização" do negro brasileiro (Santos, 1985: 95).²⁵ Se partirmos do pressuposto de que o momento decisivo do ponto de vista teórico da emergência da ciência social acadêmica e socialmente comprometida em nosso país, que é tradicionalmente associada à obra de Florestan Fernandes, reside mais precisamente nos seus estudos sobre as relações raciais em São Paulo, que teriam denunciado o "mito da democracia racial", é curioso constatar que a principal acusação à perspectiva que se buscava superar era a de ter sido – sem o saber – "folclorista".²⁶

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. Maria Laura Cavalcanti (1987), por exemplo, citou em um pequeno artigo quatro utilizações curiosas que recolheu do termo, e que irei rapidamente enumerar: a de um "ilustre político e *sociólogo* [grifo meu]", em um seminário às vésperas da implantação da "Nova República", alertando que "se a sociedade civil não se organizasse com relação à área cultural, [...] 'Talvez [apenas] nos deixassem preservar o 'folclore' "; a de um carnavalesco, negando boatos acerca das excentricidades de seu comportamento, dizendo: "Isso é folclore!"; a de um prefeito do interior, elogiando a existência de certos traços específicos de uma festa religiosa local, afirmando que "Isto, sim, é que é folclore!"; e, por fim, a de uma técnica do Ministério da Cultura, ridicularizando a tentativa de tombamento de "uma porca e seus porquinhos", que seriam valorizados em certa cidade, dizendo que aquilo era assunto para o Instituto Nacional de Folclore.²⁷ Fora a exclamação ufanista do prefeito, as demais utilizações do termo o desvalorizam de diversas formas. O folclore é associado ao conservador, ao anedótico e, no final, ao ridículo. Imagino que a maioria dos leitores está familiarizada com várias dessas utilizações do termo. Elas consagram o processo de "marginalização" dos estudos de folclore e fazem

com que, mais do que lutar contra uma visão na qual eles estão associados a uma abordagem conservadora e pré-científica, o folclorista tenha que combater esses usos depreciativos generalizados do termo que identifica sua disciplina.

Toda a bibliografia sobre a história do pensamento social brasileiro e seus ramos específicos que analisei aqui mostraram como o folclore foi se tornando, até pela forma com que geralmente era omitido das descrições, um tema esquecido e anacrônico. Na introdução ao trabalho de Alcione Baptista, chega a ser impressionante a preocupação que a autora tem em rebater uma já antecipada “estranheza” dos leitores pela insólita escolha do tema. Renato Ortiz, tomando por base a literatura folclórica da passagem do século e desprovido de predisposições ideológicas contra essa produção, apresenta uma descrição minuciosa em que, mesmo assim, se revela o espanto que a sua leitura pode proporcionar ao cientista social contemporâneo. Esse sentimento é ressaltado no exame da “metodologia” dos folcloristas, onde ele estranha o relativo desinteresse por esta questão numa disciplina que tanto se esforçava para ser reconhecida como uma ciência:

Um dos poucos manuais de folclore que existem [sic], e talvez um dos primeiros a serem escritos, é o de Georges Gomme; nele, um dos capítulos é dedicado ao procedimento empírico. [...] A sugestão [contida naquele capítulo] é no mínimo ingênua, [...]. Conseguiria uma ciência positiva erigir-se sobre um alicerce tão frágil e conjuntural? Nosso autor parece não se dar conta dessas contradições e seu argumento envereda por um terreno cada vez mais instável e movediço. (1992: 42)

[...] os folcloristas são contidos quanto à explicação do método, mas loquazes quanto à “captura” última, ao mapa gerado pelo acúmulo de material coligido. Para eles, nada é mais sedutor do que digressões classificatórias – provérbios, lendas, estórias, costumes, tudo deve ser minuciosamente ordenado. No entanto, o esforço realizado é inútil e o resultado tão confuso e insatisfatório quanto a pluralidade dos fatos. Como compreender que uma produção tão abundante tenha resultado em algo tão insignificante? (p. 47)

Essa citação ilustra perfeitamente a estranheza que a literatura folclórica produz em Ortiz, análoga à que leva Alcione Baptista a reconhecer o “anacronismo” do seu tema. O clima intelectual em que se desenvolveu o movimento folclórico brasileiro é evidentemente outro e seus debates em muito diferem dos analisados por Ortiz. Mesmo assim, ao ler seus trabalhos ou as descrições de seus congressos, fui tomado do mesmo sentimento de estranheza; por exemplo, ao constatar que o principal debate nos primeiros números dos *Documentos* publicados pela CNFL girava em torno das origens e dos diferentes significados do “bodoque”,

brinquedo infantil utilizado na caça a passarinhos, numa longa seqüência de discussões sobre um assunto que todos nós hoje classificariamos como irrelevante para motivar tantas discussões.²⁸ Isso é inevitável, uma vez que somos herdeiros das transformações que as ciências sociais sofreram ao longo daquele período e que, não por acaso, relegaram ao ostracismo aquela produção folclórica.

O "exotismo" que encontramos nessa literatura sugere uma dimensão na qual a já citada idéia de que "a história da antropologia deve ser antropológica" mostra sua utilidade para meu trabalho. A compreensão do significado do movimento folclórico hoje exige uma relativização das concepções que o pesquisador possui sobre o trabalho intelectual; caso contrário, corre-se o risco de não se compreender como uma produção "sem sentido" tenha sido "tão abundante" num certo momento da nossa história. Dessa forma, minha pesquisa não corresponde apenas a uma investigação sobre a história da antropologia – ou de um de seus ramos –, mas também implica, nos termos das indicações citadas de Marisa Peirano, uma "história antropológica", isto é, o desenvolvimento de um olhar antropológico sobre as minhas fontes.

Isso nos coloca novamente diante da questão do "presentismo" nas análises da história das ciências, abordada por George Stocking [1965]. Se examinamos a produção intelectual do passado dominados inteiramente pelas concepções que predominam no presente, a especificidade das problemáticas da época nos escapa, submersas nas interpretações e valorações a que as submetemos. É o que verificamos nas matrizes "institucionais" e "sociológicas" dos estudos sobre o pensamento social brasileiro. Stocking expressa a necessidade de romper com esta postura ao propor que se pratique, quando se estuda o passado da antropologia, uma história que valorize mais os "contextos" do que as "causas" (1987: xii). Não que estas não devam ser investigadas, mas não são tão evidentes como a ilusão presentista nos faz crer. Para que possamos compreender as determinações do processo histórico, é necessário visualizá-las no interior do momento histórico do qual fazem parte. Como já havia observado num trabalho anterior, na história das ciências, a natural tendência de se construir teleologias devido à aparência de continuidade que o tempo histórico produz se encontra reforçada pelos valores intrinsecamente evolucionistas que presidem sua prática (Vilhena, 1988: 118-121). Todos os participantes do "jogo" de que é feita a ciência acreditam no valor-progresso, mesmo que lhe atribuam significados diferentes. Stocking reconhece esse problema na tensão, constitutiva da historiografia das ciên-

cias, entre os conceitos de "paradigma" e de "tradição", representando o caráter simultaneamente sincrônico e diacrônico de sua dinâmica (p. xiv). Sua proposta de se subordinar o segundo pólo desta tensão ao primeiro mostra que, além das influências explícitas de Thomas Kuhn e Franz Boas, seu trabalho também revela uma reflexão sobre a perspectiva estruturalista acerca da mudança histórica.

Na verdade, como o próprio Stocking já reconhecia em suas primeiras reflexões sobre o tema, a oposição entre o presentismo e o historicismo – este último definido como o inverso perfeito do primeiro – é falsa. Tenho aqui insistido nas insuficiências do primeiro; entretanto, uma ênfase excessiva na segunda atitude também é equivocada, pois corre o risco de cair num falso relativismo que pretenderia fazer equivaler todas as valorações culturais,²⁹ presentes em cada momento histórico. Na idéia de se examinar antropológicamente a história desta disciplina, está implícito que é como antropólogos de nosso tempo que o fazemos. As perguntas que fazemos ao passado, como aquelas que fazemos a culturas diferentes da nossa, são determinadas por nossas questões presentes; mas, se queremos aprender algo com nossos "objetos", temos que perceber que eles também são "sujeitos" e procurar compreender o seu "ponto de vista".

Ao formular a oposição entre as três matrizes de análise de nossa história intelectual, Wanderley Guilherme dos Santos mostra sua simpatia pela perspectiva "ideológica", definida como a mais adequada para a organização de um panorama abrangente desse conjunto. Apropriando-me dessa tripla classificação para analisar, no início deste capítulo, as várias visões de conjunto sobre a trajetória do pensamento social brasileiro, preocupado em situar o movimento folclórico nesse contexto, acompanhei as críticas daquele autor às outras duas vertentes não para recusar inteiramente a importância das dimensões "institucional" e "sociológica", mas para indicar que, cada vez que enfatizamos de forma unilateral esses dois aspectos, corremos o risco de não compreender a produção que estudamos e reificar alguns dos "mitos" a partir dos quais os seus formuladores procuraram legitimar-se. Não há dúvida de que uma interpretação histórica do movimento folclórico relativamente sistemática deve procurar integrar as determinações institucionais e sociológicas envolvidas, e não irei esquecê-las nos próximos capítulos. Mas o que nos permite escapar do risco de determinismo inerente à ênfase unilateral nessas abordagens é a atenção antropológica à forma pela qual em cada contexto existiram valores e categorias mediando as relações entre os atores e a realidade em que agem.

Essas questões nos mostram que, como a citação de Stocking ilustra, o exercício de uma "história da antropologia" nos leva também a uma "antropologia da história", isto é, a uma discussão sobre como a preocupação antropológica com o caráter simbólico da vida social permite uma compreensão mais profunda dos fenômenos históricos. Essa aproximação entre essas duas disciplinas nos leva a contestar igualmente a visão de que as estruturas culturais nos impediriam de captar as mudanças históricas, assim como a idéia oposta de que essas últimas seriam apenas o produto da ação de forças materiais dadas (cf. Sahlins, 1985). A preeminência que confiro aqui ao fator "ideológico" – nos termos de Wanderley Guilherme dos Santos – e a importância do tema da definição da identidade dos intelectuais na constituição do campo intelectual – sugerida por Luciano Martins – apontam para a necessidade de se contextualizar, histórica e culturalmente, a forma pela qual, em dado momento, incidem as determinações "externas".

Um elemento fundamental da caracterização fornecida por aquele autor acerca de nossa *intelligentsia* foi o sentido de "missão" pela qual esta justificava sua atuação, criando uma tensão entre uma vertente "institucionalizante", pela qual procura-se constituir um campo intelectual que expresse o reconhecimento de sua função social, e outra "intervencionista", de aproximação com o Estado. Apesar das múltiplas dificuldades desse esforço, até os anos 40 elas estão muito próximas, fazendo Daniel Pécaut afirmar que, para esse período, encontraríamos uma mistura entre os campos intelectual e político (1989: 75). Vimos também que Sérgio Miceli acredita que, na década seguinte, esses dois campos, pelo menos em São Paulo, se tornam autônomos e as duas vertentes se separaram inteiramente, encarnadas, respectivamente, nas ciências sociais "paulista" e "carioca". Mas se essa autonomia corresponde a um "projeto" de nossa *intelligentsia*, talvez seja um pouco cedo para supor-se que esse sentido de missão tenha deixado de ser relevante para compreendê-la.

Conforme procurei indicar em minha introdução, ao evocar o conceito de "projeto", proposto por Gilberto Velho, encontramos uma busca tanto de "eficácia política", quanto de "eficácia simbólica". Seguindo as indicações de Miceli, poderíamos ver na idéia de "missão", mesmo ao encontrá-la na emergente ciência social acadêmica que polemizou com os folcloristas, um resíduo que tende a desaparecer na medida em que avança a institucionalização. Inteiramente profissionalizado, o cientista social teria então definido sua identidade social e agiria a partir de critérios específicos do seu campo de atuação. Mas, se a "missão" de nossa *intelligentsia*

procura definir o sentido dos seus primeiros projetos – que hoje certamente não são mais os mesmos e ganham outros “sentidos” –, expressa também a percepção de que “projetos sociais” têm sempre uma “dimensão política” (Velho, 1981: 33). Dessa forma, a vida social não se desenvolve de uma forma automática, mas inclui sempre uma dimensão de negociação. Mesmo que possamos retrospectivamente reconhecer variáveis que determinaram o curso dos eventos, no momento em que eles ocorreram, essa realidade aparece como relativamente “aberta”, e compreender esses processos significa restituir essa abertura vivida pelos sujeitos sociais (abertura que lhes permite “projetar” e, assim, agir socialmente) e explicar porque tais eventos tomaram o seu curso histórico preciso.

Notas

1 – Na verdade, os objetivos do Simpósio iam bem além: alguns de seus principais organizadores buscaram retomar o esforço mobilizador de décadas passadas e resgatar a posição dos estudos de folclore, como se percebe pelo tom militante dos discursos de abertura (cf. Carvalho Neto, 1992; e Benjamin, 1992). Esse não é o lugar para discutir o momento atual desses estudos, mas pode-se dizer que as visões do campo nessa reunião estavam bem menos homogêneas do que as do período que descreverei neste trabalho.

2 – A reunião apresentou um grau de diversidade notável, no que diz respeito à proveniência de seus participantes. Embora houvesse apenas um da região Norte (do Pará) e um da Centro-Oeste (Distrito Federal), todos os estados do Sul e do Sudeste estavam representados. Da região Nordeste, só estavam ausentes os do Piauí e do Rio Grande do Norte. Com essas exceções, e as dos estados do Amazonas e de Goiás, apenas não foram representados os estados que, no período áureo do movimento folclórico, não chegaram a possuir comissões estaduais de folclore (Acre e Mato Grosso) ou os que foram criados após a década de 1970 (Mato Grosso do Sul, Tocantins e os antigos territórios federais).

3 – Ricardo Gomes de Lima (1992) fornece um histórico resumido da trajetória da CDFB e do INF, instituição que lhe sucedeu, descrevendo particularmente a sua difícil reestruturação como *Coordenadoria de Folclore e Cultura Popular, dentro da nova estrutura da área cultural* resultante da traumatizante reforma administrativa empreendida pelo governo Collor de Mello.

4 – Durante as pesquisas (não de campo, mas bibliográficas), pude testemunhar essas barulhentas “invasões” na BAA.

5 – A referência à área de letras e artes nos coloca no que poderia ser classificado, sem qualquer julgamento de valor, como “periferia” das ciências sociais, isto é, nas “humanidades”, área próxima pela temática àquelas ciências, mais próxima ao campo artístico do que ao científico. Essa classificação corrente nos introduz o lugar em que os estudos de folclore são alocados por Florestan Fernandes, um dos principais adversários das pretensões do movimento folclórico de integrar-se às ciências sociais (cf. Cavalcanti & Vilhena, 1990).

6 – Na comparação acima, não levei em conta os cursos de pós-graduação descritos como de *lato-sensu* ou aqueles sobre os quais não há indicação de que sejam de nível de mestrado ou de doutorado.

7 – A obra folclorística desses dois autores, muito influente no movimento folclórico, será analisada nos capítulos seguintes. Para a importância do tema no conjunto de cada obra, ver, respectivamente, Matos (1994) e Moraes (1983: 74-139).

8 – Wanderley Guilherme dos Santos omite o texto de Leite, que – ao contrário do de Motta – já estava disponível no momento em que ele publica seu artigo. Não acredito que essa última omissão seja por desconhecimento. O autor pretendeu analisar os estudos do que chamou de "pensamento político-social" no Brasil, o que implicou certos recortes no interior do que venho preferindo chamar aqui, através de uma rubrica mais ampla, de *pensamento social brasileiro*. Quando se estuda essa história (ou qualquer história) há sempre a necessidade de recortes *a priori*. Um dos motivos pelos quais ele critica Florestan Fernandes, assim como outros autores comentados em seu artigo, é a naturalização dos critérios de demarcação de que se utilizaram. Na verdade, tais critérios podem ser definidos "segundo diversos ângulos, em obediência aos interesses de investigação do historiador" (Santos, 1978: 56). Preocupado naquele estudo com as dificuldades encontradas na implantação da ordem burguesa no Brasil. Wanderley Guilherme dos Santos privilegia as questões "político-sociais", em prejuízo das que poderíamos chamar de "culturais".

9 – Fundado em julho de 1954, o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) era subordinado diretamente ao Ministério da Educação e Cultura, organizado sob a forma de um centro de altos estudos sobre os problemas brasileiros. Com sede na então capital da República, era composto por um grupo de juristas, economistas, filósofos e sociólogos que anteriormente haviam se reunido no IBESP (Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política) com o objetivo de influenciar as elites políticas, técnicas e empresariais brasileiras para a adoção de uma política nacionalista e desenvolvimentista. Ao longo de sua trajetória, irá conhecer uma série de conflitos internos que acompanham o clima de radicalização política do período, até que será extinto pelo governo militar que toma o poder em 1964 (cf. Abreu, 1975).

10 – Para uma crítica aguda da interpretação que Mota propõe da significação histórica da obra de Gilberto Freyre, ver Vianna (1995: 61).

11 – Esses historiadores não só discordam quanto a esse critério, como também na preferência por investigar essas ciências no seu sentido estrito ou lato. No primeiro caso está a pesquisa que comentarei adiante, coordenada por Sérgio Miceli, esclarecendo que "as disciplinas que são [seu] objeto central" são a "sociologia, antropologia e a ciência política" (1989a: 6); Gláucia Villas Boas, porém, corresponde ao segundo, já que os livros levantados se situavam "nas disciplinas que em definições correntes integram as ciências sociais: sociologia, antropologia, ciência política, geografia humana, história, economia política e psicologia social" (1992a: 21), uma vez que sua pesquisa teria percebido "como se complementavam e interpenetravam" todas elas, levando-a a não se limitar "às perspectivas [dos] três campos de conhecimento" que "costumam ser reconhecidos no Brasil, com base na organização de departamentos, faculdades e institutos universitários" (p. 23).

12 – O artigo de Martins utiliza-se do termo "campo cultural" num sentido "neutro, descritivo", o do "espaço, ao mesmo tempo abstrato e físico, onde se concentram as atividades culturais e suas instituições" (p. 79n). Ao explicitá-lo, distingue seu emprego da significação precisa que o conceito de "campo" tem na obra de Pierre Bourdieu, que leva às últimas conseqüên-

cias o princípio de que a organização daquele espaço permite uma relativa autonomia dessas atividades, que passam a ser em grande parte influenciadas pelo conjunto de forças e regras de legitimidade que constituem esse mesmo campo (cf. Bourdieu, 1977). Para poupar discussões teóricas que nos afastariam da análise do caso a que me dediquei em minha pesquisa, é também nesse sentido descritivo que usarei aqui essa expressão.

13 – Em alguns dos textos de Fernandes ela é apresentada como a oportunidade de criar-se a “*intelligentsia* socialmente desvinculada”, teorizada por Karl Mannheim (1980: 180-1): “[...] o trabalho do cientista social pode e deve ser examinado à luz das obrigações, dos procedimentos e dos ideais que possuem caráter ‘universal’. São as obrigações, os procedimentos, e os ideais que não derivam das comunidades servidas pelas instituições científicas; mas, diretamente, da própria institucionalização das atividades científicas” (Fernandes, [1958a]). Evidentemente, Florestan Fernandes admite que as coisas podem não se passar assim, mas isso seria devido à incipiência ou a falhas no processo de institucionalização.

14 – Em relação à curta experiência do curso de sociologia e política da UFMG, Maria Arminda Arruda destaca “a penosa sustentação das ciências sociais no ambiente intelectual mineiro” (p. 312). Para o caso pernambucano, onde a institucionalização passa pela criação de um órgão de pesquisas federal, conclui Paul Freston: “O regionalismo gilbertiano [...] é fundamental para o IJN/Fundaj. [...] Não só para a criação, mas também para a continuação do projeto, o regionalismo é fundamental. Além de aglutinar a intelectualidade local, ele rende a nível federal através da constante reivindicação de recursos para o Nordeste empobrecido. É a ilustração bem sucedida da trajetória de uma elite numa região decadente.” (1989: 353).

15 – Enfatiza-se o papel secundário que teria tido a Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil no plano da pesquisa em ciências sociais, comparada a instituições como ISEB, o Centro Latino-Americano de Ciências Sociais, o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais e o Instituto de Ciências Sociais – todos, porém, de vida breve (Almeida, 1989: 14).

16 – Em outro momento, numa nota, Miceli admite que os “únicos” representantes da ciência social paulista nos seus primeiros tempos que se dedicaram à militância política foram Florestan Fernandes e Antônio Cândido (1989b: 89, n. 18). A julgar pela influência que ambos adquiriram ao longo de suas carreiras e que exerceram sobre as novas gerações de cientistas sociais, mesmo que concordemos com esse diagnóstico, essa é talvez uma exceção muito importante para não colocar em risco a regra que ela contraria.

17 – Além da referência de Luciano Martins, já mencionada acima, pode-se também citar Schwartzman *et al.* (1984: 226-7).

18 – Depois de encerrada a pesquisa e a tese que esse livro resume, foi lançado o segundo volume da pesquisa coordenada por Miceli (1995). Diferentemente do primeiro, ele não apenas apresenta artigos que vão além do corte temporal de minha própria pesquisa, 1964, como apresenta vários artigos de autores que não pertenceram à equipe do IDESP que aquele sociólogo coordenou. Isso lhe confere um grau de unidade bem menor. Nesse sentido, apesar de reconhecer o grande interesse dos vários estudos ali reunidos, prefiro não introduzir referências a seu respeito aqui, uma vez que meu interesse maior é o de discutir as hipóteses gerais de Miceli para o período que estudei, desenvolvidas não apenas por esse autor, mas por seus companheiros de pesquisa, inclusive em artigos a que tive acesso fora da primeira coletânea (como Limongi, 1987; Schwarcz, 1989a; e Rubino, 1989, que foi inclusive publicado na segunda coletânea).

19 – Além disso, como desenvolverei nos capítulos seguintes, houve também esforços dos folcloristas de introduzir sua disciplina nos currículos universitários de ciências sociais. O que teremos de esclarecer quanto à questão do modelo de institucionalização – sugerida pela pesquisa coordenada por Miceli – é, portanto, o grau de prioridade que os folcloristas concederam a esse objetivo e as estratégias que adotaram para implementá-lo, de maneira a escapar a classificações dicotômicas de movimentos intelectuais.

20 – Ao reeditar o livro de 1985 (b) em 1992, Ortiz retira as observações que deram origem às extrapolações de 1988. Isso possivelmente tem a ver com o fato de ele ter, nesse intervalo de tempo, tomado contato com as polêmicas entre Florestan Fernandes e Édison Carneiro acerca do estatuto do estudo de folclore, como demonstra em um artigo em que reconhece que "há coincidência histórica entre a emergência da sociologia acadêmica e a institucionalização do folclore a nível nacional", citando de passagem a fundação, em 1947, da CNFL (Ortiz, 1990: 166).

21 – Essa articulação entre as duas perspectivas "externalistas" revela-se na formulação do próprio esquema global das clivagens regionais identificadas pela pesquisa coordenada por Miceli. A posição periférica de certos estados faz com que a relação entre seu modelo institucional e sua produção esteja "defasada" em comparação ao contraste paradigmático entre Rio e S. Paulo: constituindo um projeto universitário com forte apoio local, os mineiros teriam praticado, porém, uma ciência social intervencionista semelhante à carioca; enquanto que, buscando o apoio direto do Estado, os pernambucanos teriam cultivado um estilo intelectual típico dos momentos anteriores à emergência das universidades.

22 – Para uma análise penetrante da obra de Florestan Fernandes, que procura tematizar como se coloca para ele a tensão entre o "cientista" e o "cidadão", ver Peirano (1981: Cap. 3); e para uma recente análise menos maniqueísta da oposição USP/ISEB, centrando-se nas figuras paradigmáticas de Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos, ver Werneck Vianna (1994). Esse autor mostra convincentemente como o primeiro tenta construir uma visão do cientista social que combina uma perspectiva mertoniana da comunidade científica com a da *intelligentsia* de Mannheim (ao contrário da perspectiva puramente manheimiana do ISEB), contrariando as expectativas sociais que produziram a institucionalização paulista (p. 370).

23 – Essa polêmica, discutida em Cavalcanti & Vilhena (1990), voltará a ser analisada no meu terceiro capítulo.

24 – Na verdade, parece haver uma oscilação no seu trabalho em relação à questão da natureza das identidades das disciplinas que compõem as ciências sociais: se sua relativização é proposta no seu início (Peirano, 1981: 18-9), ao seu final, parece admitir implicitamente uma relativa continuidade das classificações disciplinares ao longo do tempo histórico, ao qualificar Antônio Cândido como um "antropólogo oculto" (p. 220).

25 – "Guerreiro Ramos denunciou essa ênfase nos aspectos puramente exóticos ou pitorescos do passado cultural do escravo, argumentando ainda que, a ênfase no pitoresco [...] acabaria por gerar – ou reforçar – vários mitos sobre o negro brasileiro. Roger Bastide, acrescentou, na mesma linha de argumentação [...], que Freyre acentuou demasiadamente o sincretismo cultural entre escravos e senhores em detrimento de uma análise da cultura negra *per se*. [...] Que sua obra tenha produzido, de fato, uma *caricatura* do passado cultural do negro e do mulato brasileiro, como indicaram as críticas de Bastide e Guerreiro Ramos, representa, a nosso ver, uma crítica severa, mas justa" (Santos, 1985: 95-6; grifos do autor).

Projeto e Missão

26 – Carlos Guilherme Mota também usa o termo "folclorização" para criticar as análises de Gilberto Freyre acerca da cultura brasileira (cf. 1977: 63 e 66).

27 – Esse curto artigo de Maria Laura Cavalcanti está nas origens da pesquisa do INF, através da qual comecei a entrar em contato com o tema que estudo neste livro.

28 – Essa e algumas outras discussões "bizantinas" desenvolvidas nas páginas do *Documentos da CNFL* serão contextualizadas dentro dos modelos de ciência do movimento folclórico no capítulo 4.

29 – Uma outra possibilidade de historicismo falsamente relativista é aquela na qual a valorização de uma produção intelectual do passado é utilizada no fundo para servir de álibi para a crítica dos paradigmas que a substituíram. Utilizando metáforas que parecem saídas de páginas policiais, essas propostas muitas vezes se definem como "resgates" de autores "marginalizados". Minhas referências à "marginalização" dos estudos de folclore não devem ser tomadas como sinais de filiação a essa perspectiva.

CAPÍTULO 2

Em busca da institucionalização dos estudos de folclore

Que se fazia [há dez anos atrás]? A dispersão absoluta. Sem dúvida havia grandes talentos que se atiravam ao trabalho, mas agindo individualmente, sem qualquer sentido de unidade ou sequer de aproximação de objetivos. Entretanto, em boa hora surgiu uma força aglutinadora desses esforços individuais, que veio congrega e disciplinar toda essa atividade dispersiva, tornando-a mais racional e mais eficiente: a Comissão Nacional de Folclore.

Dante de Laytano (1959: 8-9)

Os precursores

No capítulo anterior, vimos que a constituição de instituições adequadas à promoção da atividade intelectual foi não só um parâmetro de análise utilizado pelos historiadores de nosso pensamento social, como uma preocupação de alguns dos personagens centrais dessa história. No entanto, tentei apresentar abordagens alternativas que nos indicam que essa institucionalização não deve ser vista como uma mera variável independente, desenvolvendo-se automaticamente e induzindo às principais mudanças de uma produção intelectual. Se, ao invés disso, dermos atenção às diferentes concepções que se enfrentam em torno da definição desse processo, poderemos perceber que há sempre um campo de possibilidades relativamente aberto no interior do qual se desenham alternativas, sendo sua implementação o resultado dos conflitos políticos resultantes dessas divergências.

O movimento folclórico, mesmo tendo sido em grande parte derrotado ao longo do processo de consolidação do campo intelectual brasileiro, teve na criação de instituições um dos seus objetivos centrais. Não é por acaso que os dois marcos que assinalam os limites do período em que minha pesquisa se concentra referem-se a eventos que ocorrem nesse plano: a criação da Comissão Nacional de Folclore e o enfraquecimento da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro com a queda do seu diretor, consequência do golpe militar de 1964. Essa última referência nos permite perceber que mudanças "sociológicas" podem incidir diretamente sobre o plano "institucional" (usando os termos pelos quais Wanderley

Guilherme dos Santos define os dois tipos de abordagem externalista). Mas os defensores da segunda perspectiva, sem negar esse fato, partem do princípio de que a institucionalização tem como conseqüência a relativa autonomia do campo intelectual que ela organiza. Por isso, os segmentos da produção intelectual brasileira que criaram, como os próprios folcloristas, suas instituições muito próximas do Estado teriam sido, portanto, menos bem sucedidos.

Entretanto, considerando que, na sociedade brasileira, o espaço acadêmico – por vezes integrado à administração federal ou estadual, algumas através de financiamentos para a pesquisa – quase sempre se constituiu sob a proteção (nem sempre benévola) do Estado, talvez seja necessário não trabalhar com uma dicotomia entre dois modelos antinômicos de institucionalização, mas com um contínuo que define uma variedade de arranjos possíveis. A isso deve ser acrescido o fato de que, nessa análise, não comparamos projetos onipotentes, mas trajetórias que se desenharam dentro dos limites do historicamente possível. O movimento folclórico, por exemplo, sempre desejou uma inserção própria na Universidade e nunca a conseguiu. Por outro lado, não há dúvida de que a criação de uma agência estatal dedicada ao folclore foi sua prioridade. O balanço de como o modelo institucional desse movimento foi produzido e das conseqüências que teve para o seu desenvolvimento será um dos resultados finais desta pesquisa; o encaminhamento dessa problemática não pode ser o mero produto da adesão a uma teoria genérica sobre o problema.

Se marcos da institucionalização são tomados aqui para delimitar o período de tempo que minha pesquisa cobre é porque, para esses intelectuais, como para vários dos seus interlocutores, ela se apresentou como um problema essencial. Isso me leva a começar a análise do movimento folclórico por esse ângulo, relativizando a visão reificada da institucionalização que está presente nos próprios folcloristas – que a vêem como um elemento que conduziria automaticamente à produção de um discurso científico. Traçar a história institucional dos estudos de folclore significará aqui acompanhar como se foi definindo um certo modelo de institucionalização e examinar as dificuldades que ele encontrou para ser implementado.

A importância da questão institucional para os folcloristas – e a maneira particular como essa questão se apresentava para eles – pode ser entrevista através de um importante artigo escrito por Edison Carneiro pouco depois de assumir a direção executiva da CDFB, intitulado "A evolu-

ção dos estudos de folclore no Brasil". Embora estejam nele presentes os elementos de um histórico tradicional prometidos pelo título – lista de autores, obras, tendências, contextos históricos etc. – esses dados foram organizados a partir da sua posição no avanço institucional desses estudos. Isso se explica em parte em função do lugar ocupado naquele momento por seu autor, que nele procurava justificar o seu programa de atuação como o primeiro diretor da Campanha plenamente identificado com o movimento folclórico. O artigo, porém, também analisa o conjunto da história dessa área de estudos em nosso país, e, dessa forma, nos apresenta uma visão de como o núcleo de liderança do movimento folclórico a avaliava.

A dimensão política do texto de Édison Carneiro determina uma certa parcialidade evidenciada quase imediatamente após a publicação do artigo. A forma pela qual ele menciona apenas de passagem a obra do folclorista Luís da Câmara Cascudo e a Sociedade Brasileira de Folclore, que este fundara em 1941 na capital do Rio Grande do Norte, aparentemente despertou logo a reação deste autor. No número seguinte da publicação oficial da CDFB, na qual havia saído o artigo, Carneiro publicou um "adendo e retificação" à versão original, tentando corrigir o estrago. Mesmo reconhecendo que essa operação parecia, como diria o seu amigo "Calça Larga, da escola de samba do Salgueiro, 'remendo preto em calça branca'" (1962b: 42) e alegando as "condições especiais [...] e [o] prazo excessivamente curto" em que o artigo anterior havia sido redigido, seu autor procura nessa errata "corrigir impropriedades, injustiças e omissões involuntárias", que haveria cometido (p. 39), pedindo ao leitor que incluía no texto original novos trechos com extensas referências a Cascudo e aos seus esforços em desenvolver sua Sociedade Brasileira de Folclore.

O folclorista potiguar foi um dos mais importantes de sua geração, sendo certamente o responsável pela obra mais extensa existente nesse campo. Entretanto, apesar do prestígio nacional que conquistou como intelectual, nunca deixou o seu estado natal, o que acabou determinando sua menor participação nas duas instituições que coordenaram o movimento folclórico, ambas sediadas na então capital federal. Do ponto de vista da organização institucional do movimento, Cascudo ocupou de fato um lugar desfavoravelmente desproporcional à importância de sua obra, o que determina sua posição secundária naquele artigo.

Ao iniciar, Carneiro oferece uma descrição da "encruzilhada" em que se encontrariam os estudos de folclore no pós-guerra:

Tudo podia acontecer. As orientações antigas – que levavam a considerar a disciplina como parte da literatura, da *lingüística* ou da *história* – ainda tinham muita força, mas, por outro lado, os folcloristas brasileiros começavam a confiar na associação de esforços, criando condições para um tipo de labor intelectual diverso do que prevalecera antes. (p. 47)

Já nesse primeiro parágrafo, aparece a oposição que domina toda primeira parte do texto: de um lado a concepção literária do folclore, ligada ao passado; de outro, as novas tendências, preocupadas em imprimir à sua prática uma orientação científica. Ao começar sua narração exatamente no momento em que se funda a Comissão Nacional de Folclore, Carneiro cria um efeito narrativo em sua descrição pela qual todo o período que antecede a 1945 aparece apenas em *flash-back*, dominado pelos impasses que só se resolveriam em favor das tendências modernas com a fundação da CNFL.

Nessa descrição, o traço que caracteriza as tendências renovadoras seria sua confiança em que a "associação de esforços" propiciaria a emergência de um tipo de "labor intelectual diverso" da orientação intelectual que dominara a pesquisa folclórica até então. Assim, ao mesmo tempo que descreve a passagem de uma concepção literária e diletante dos estudos de folclore para uma visão científica, Édison Carneiro deixa entrever que essa mutação envolvia necessariamente um avanço organizacional dos pesquisadores. No centro da "encruzilhada" do pós-guerra, estariam as obras dos dois autores que inspiravam as forças renovadoras: Amadeu Amaral e Mário de Andrade. São esses os autores que, portanto, recebem maior atenção no trecho do artigo que cobre o período anterior à criação da CNFL, no qual a perspectiva científica que ambos pretendiam implementar aparece sempre diretamente associada a um esforço institucional.

Sua descrição inicia-se com uma rápida referência à breve obra de Celso de Magalhães (1849-1879) – "um meteoro no céu do folclore" – que é sucedida "num âmbito muito mais vasto" pelos estudos de "seu colega" Sílvio Romero (p. 47). Os trabalhos de todos os demais autores que se seguem, até o "advento de Amadeu Amaral" (p. 49), são apresentados como respostas aos "apelos que [os primeiros estudos de Romero] continham em favor do estudo da poesia popular" (p. 48). Ao contrário deste último, que merece alguns comentários críticos sobre sua obra – indicando o primitivismo das suas técnicas de coleta –, aqueles são meramente enumerados, junto com seus trabalhos principais na área. O caráter genealógico da narrativa, centrada numa seqüência de nomes, fica mais claro

na medida em que o contexto histórico, embora constantemente evocado por Carneiro, aparece apenas como um elemento que conspira contra os esforços de pesquisadores dedicados. Dessa forma, a obra e o contexto históricos nunca são articulados na descrição. Listam-se autores, descrevem-se – no caso dos “renovadores” – esforços pelo desenvolvimento institucional do campo e, a seguir, são citados diferentes distúrbios políticos e sociais, apenas para ilustrar que, “contra os estudos de folclore militavam, de novo, os acontecimentos políticos” (p. 54). A conseqüência do estilo de sua narrativa é o realce dado à atuação abnegada e clarividente de Amadeu Amaral e Mário de Andrade, que, “vencendo a força da maré” (p. 49), percebem a necessidade da articulação de esforços que será finalmente posta em prática apenas pela Comissão Nacional.

A atuação de Amaral é apresentada como uma resposta ao seu diagnóstico de que a produção folclorística brasileira de seu tempo padeceria de “três males principais”: o “sentimentalismo”, as “teorizações precoces” e o “diletantismo erudito”; crítica que é articulada à defesa de uma visão integrada e orgânica da cultura popular¹ (p. 50). Para mudar esse quadro, ele teria proposto em 1925 a criação de uma “Sociedade Demológica” em São Paulo. Embora esta tenha produzido resultados imediatos praticamente nulos, o seu programa, tal qual Carneiro o reproduz, inclui uma série de iniciativas, cuja retomada o movimento folclórico defenderá adiante:

a criação de um museu de folclore, a necessidade de mapear o folclore brasileiro, a organização de um biblioteca especializada e, finalmente, o aliciamento, nas diversas localidades do país, de “correspondentes” capazes de realizar a coleta primária que julgava indispensável. (p. 51)

Segue-se então a análise das contribuições de Mário de Andrade, que se resumem à descrição de suas iniciativas no Departamento de Cultura do Município de São Paulo, que o escritor dirigiu de 1935 a 1938. Ilustrando claramente a forma superficial pela qual Édison Carneiro se utiliza em sua narrativa dos contextos históricos, não há qualquer referência aos motivos que determinaram o “pequeno lapso de tempo em que permaneceu à frente daquela repartição” (p. 51). Outro aspecto importante da ação de Mário mencionada por Carneiro foi sua influência sobre um grupo de pesquisadores que lideraram diversas instituições dedicadas ao estudo do folclore: Luís da Câmara Cascudo, Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, Oneyda Alvarenga e Rossini Tavares de Lima. Mas dificuldades de toda ordem teriam impedido o desenvolvimento de todas essas instituições,² e as pesquisas nesse campo não teriam conseguido “alçar-se [de uma] condição pessoal e eventual” (p. 52).

Esse estado de coisas – caracterizado pela onipresença de “estudiosos isolados a realizar trabalho individual”, resultando apenas em “meros trabalhos literários, senão [em] reportagens pretensiosas” – só começa a ser efetivamente alterado com o “sinal para a unificação de esforços”, até então dispersos, lançado por Renato Almeida quando funda a Comissão Nacional de Folclore (p. 53). A trajetória dessa instituição concentra quase toda a segunda metade do texto, que se encerra com a descrição da criação da Campanha e com os planos do diretor recém-empossado, uma vez que ela teria permitido uma unificação buscada por Amadeu Amaral e Mário de Andrade e que seria responsável pelos progressos recentes dos estudos de folclore.

Uma vez que meu objetivo aqui não é o de descrever o conjunto da história dos estudos de folclore no Brasil,³ utilizarei o artigo de Carneiro para minhas descrições sobre os antecedentes do movimento folclórico, em particular sua genealogia composta por Sílvio Romero, fundador da tradição desses estudos e responsável pela perspectiva literária que inicialmente seria dominante, e por Amadeu Amaral e Mário de Andrade, apontados como os precursores do programa renovador da CNFL, que se opôs àquela perspectiva. Uma revisitação crítica a cada um desses autores nos permitirá compreender melhor as raízes daquele movimento. Dentre os três precursores, Sílvio Romero é o que era visto pela CNFL com mais ambigüidade, a ambigüidade típica daquele que inicia uma tradição e traz consigo os vícios de origem e os germes para a renovação que se fará, entretanto, contra ele. Diga-se de passagem, a própria definição de Édison Carneiro do crítico sergipano como o iniciador da tradição dos estudos de folclore no Brasil é significativa, uma vez que seus primeiros trabalhos na área consistiram na verdade em comentários sobre estudos anteriores (cf. Romero, [1879]).

Amadeu Amaral e Mário de Andrade também conferiam esse lugar de honra a Romero (cf. Amaral, 1948: 7 e Andrade, [1942]: 286). Porém, ele teria permanecido aquém das exigências que introduzira nesse campo (Andrade, [1942]: 287), por ter se mantido preso aos *a priori* dos pesquisadores que criticara (Amaral, 1948: 7-8). A contradição entre o valor do programa que Romero estabeleceu e a sua realização deficiente tendia a ser atribuída em parte aos custos do seu pioneirismo:

[...] o caminho a seguir [...] o próprio Sílvio Romero [...] apontou [...] E se ele mesmo nem sempre o seguiu exatamente, isso se explica um pouco pelo seu temperamento, um pouco pela sua maneira febril de trabalhar e, ainda, pela própria vastidão da obra que teve que realizar quase só, em tanta angústia de tempo e tanta escassez de meios. (Amaral: 1948: 8)

Note-se que, dentre os ônus decorrentes da sua condição de pioneiro, é destacado o isolamento em que teria produzido seu trabalho. Embora não possamos subestimar as dificuldades da atividade intelectual num período em que esse campo se encontrava ainda tão precariamente institucionalizado, por outro lado, Sílvio Romero sempre procurou reforçar essa impressão de isolamento, com seu caráter irrequieto, dado a polêmicas, em que se apresentava como um pioneiro em meio a incompreensões e injustiças.⁴ Por todos esses motivos, esse intelectual ilustra perfeitamente um momento de pouca estruturação do campo intelectual, contra o qual se juntarão os esforços de Amadeu Amaral e Mário de Andrade. Até a década de 1930, poucas eram as instituições dedicadas à pesquisa pura e os únicos cursos de formação superior eram as escolas profissionais de Medicina, Direito e Engenharia. Sílvio Romero, sergipano de nascimento, provinha da Faculdade de Direito de Recife, mas o valor do diploma de bacharel, o de maior prestígio naquele momento, provinha, "menos do curso em si, ou da profissão *stricto sensu*, e mais da carga simbólica das possibilidades políticas que se apresentavam ao profissional de direito" (Schwarcz, 1993: 142).

Tendo Romero como seu primeiro autor significativo, os estudos de folclore se integram a um movimento de renovação intelectual marcante em nossa história. Esse escritor sergipano foi um dos pioneiros e um dos mais típicos representantes da geração que emerge na vida cultural brasileira a partir de 1870, responsável, segundo Luciano Martins, pelo despertar de um sentimento de identidade, mesmo que ainda tênue, que lhes permite "tomadas de posição coletivas, enquanto intelectuais que reivindicam a liderança moral da nação" (1987: 72). Do ponto de vista de suas posições teóricas, Romero, mais do que ninguém, se preocupou em marcar a novidade de sua obra. Em suas apaixonadas polêmicas com os intelectuais da Corte, apresentava-se como o integrante da "Escola de Recife", por ele batizada, ligada à Faculdade de Direito daquela capital, combatendo o romantismo literário e o ecletismo filosófico que dominavam o mundo intelectual em nossas primeiras décadas de vida nacional independente, ao qual contrapunha o então emergente pensamento científico europeu, a partir do qual se deveria analisar a realidade nacional (cf. Schwarcz, 1993: 150-155).

Em uma das primeiras manifestações públicas de que tomou parte acerca do folclore, uma carta aberta a um jornal carioca, fica clara a intenção de Sílvio Romero de demonstrar como, também nesse campo, buscava a atualização de nossa vida intelectual:

Quando todos os países da velha Europa possuem já amplas coleções de suas poesias e tradições populares, o Brasil, e somente ele, não tem dado um passo assinalável nesse sentido.

Levado por meus estudos de crítica científica e de história literária a ocupar-me com o desenvolvimento intelectual do nosso povo, para logo deparei com tamanha lacuna e procurei removê-la. [...] depois de quatro anos de constante trabalho e fadigas, consegui reunir e coleccionar um vasto repertório de poesias e histórias populares [...] a que dei o nome de Cantos e contos do povo brasileiro. [...]

Acontece, porém, que semelhante trabalho, que considero um patrimônio nacional [...], e que na Europa constituiria uma fortuna para o seu autor, por ser indispensável para os modernos estudos de filologia, antropologia e ciência dos mitos, acha-se recluso em minha gaveta, porque eu não sou um feliz que disponha de alguns contos de réis e nem pude encontrar ainda um editor... (apud Mendonça, 1938: 205-6)

O tom da carta, como se pode perceber através dessa citação, é característico do estilo queixoso de Sílvio Romero, que, nesse ponto, acompanha o desalento de nossa *intelligentsia* com o atraso do país e a incipiência de sua vida intelectual. A publicação de sua obra não é apresentada como uma postulação pessoal, mas colocada como urgente diante do fato dela constituir um "patrimônio nacional" e, ao mesmo tempo uma contribuição "indispensável" aos estudos científicos, que tampouco seriam cultivados no Brasil. De fato, o autor só conseguirá publicá-la quatro anos mais tarde através de uma editora de Lisboa e com o apoio de um pesquisador português, Teófilo Braga. Entretanto, Romero irá constatar que, além de facilitar a publicação, Braga teria se dado ao luxo de modificar a organização original da obra, o que propiciou uma ácida polêmica entre os dois folcloristas, iniciada com a publicação da primeira edição brasileira (cf. Ventura, 1991: 84-87).

O fato de Sílvio Romero ter produzido em um contexto de baixa institucionalização do campo intelectual não significou que não tenha participado de alguma forma das instituições existentes naquele momento ligadas ao campo do que hoje são as ciências sociais, *lato sensu*. O mais antigo centro que congregava os pesquisadores da área era o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Romero pertenceu aos seus quadros no final da vida, procurando renovar as orientações tradicionais da agremiação, cujas origens se associam à valorização do projeto de construção do Estado Imperial (Schwarcz, 1993: 115). Mas os critérios elásticos de recrutamento dessa agremiação, que incluíam tanto intelectuais com obras consagradas, como proprietários de terra e políticos que contribuíam financeiramente para o Instituto em troca do prestígio de serem seus membros, nos permitem perceber que seu potencial para a autonomia do campo intelectual era precário (p. 101-4). Durante os primeiros anos do período

republicano, foi criada uma segunda instituição importante, a Academia Brasileira de Letras, da qual Sílvio Romero foi fundador. No entanto, até porque o projeto de seus idealizadores vinha de encontro à visão desse autor sobre a atividade intelectual (cf. Ventura, 1991: 112-3), ele não costumava freqüentar as sessões daquele grêmio literário. Nas suas próprias palavras, sua participação naquela instituição teria sido uma exceção, aberta por "honra da firma", uma vez que ele explicitamente se recusava a pertencer a agrupamentos de atividade política literária, que definia como "verdadeiros clãs" (*apud* Ventura, 1991: 102).

Seja por esse cultivo do isolamento intelectual, seja pela fragilidade dos experimentos institucionais do período em que a produziu, o fato é que a obra de Romero – que, nas avaliações da tradição de folcloristas que estamos estudando aqui, teria tido poucos continuadores – permanecerá para eles como um exemplo importante ao lembrar seus sucessores da necessidade de fugir dessa solidão intelectual e iniciar um trabalho coletivo que, enfim, garantiria a cientificidade desejada. É essa associação de esforços que o artigo de Édison Carneiro que comentei acima celebra; e, nele, destacam-se nesse sentido as figuras de Amadeu Amaral e Mário de Andrade.

Projetos institucionais em tempos heróicos

Ao opor, em sua caracterização da encruzilhada em que se encontravam os estudos de folclore antes de 1945, antigas e novas tendências e associá-las à influência de, por um lado, Sílvio Romero e, por outro, de Amadeu Amaral e Mário de Andrade, o artigo de Édison Carneiro também estabelece um contraste entre dois momentos decisivos na história de nossa *intelligentsia*, tal qual nos foi apresentada por Luciano Martins no capítulo anterior. O primeiro, do final do Império, representa o instante em que são tomados os primeiros passos para a afirmação de sua identidade como categoria social, no contexto dos debates públicos em favor de reformas na ordem política monárquica decadente. O declínio dessa primeira onda, que se segue à consolidação do poder oligarca na República, não impede que, nos anos vinte, superem o seu "desalento" com a situação brasileira e com a posição secundária que ocupavam na vida nacional, passando a uma ação efetiva no sentido da constituição de um campo cultural autônomo no país que incluía um esforço no sentido da maior institucionalização da atividade intelectual (1987: 75).

Segundo seu grande amigo e editor de suas obras completas, Paulo Duarte, é justamente nessa década que o jornalista e escritor paulista Amadeu Amaral começa a estudar o folclore de forma mais sistemática – após ter lançado, em 1920, o seu estudo a respeito do *Dialeto caipira* (Duarte, 1976: 39). Embora hoje pouco lembrado nos trabalhos sobre nossa história intelectual, esse autor gozava então de grande prestígio como poeta parnasiano, o que lhe rendeu a eleição para a Academia Brasileira de Letras, ocupando a cadeira que fora de seu amigo Olavo Bilac (p. 13). Morrendo em 1929, Amaral não irá ver as conseqüências finais da crise da ordem oligárquica que sua geração criticara: a Revolução de 1930 e a subida ao poder de Getúlio Vargas. É no interior das mudanças políticas envolvidas por esse novo período da história nacional que serão possíveis experiências institucionais marcantes para as ciências sociais brasileiras, como as primeiras universidades e os primeiros cursos superiores nessa área. Na década inaugurada por essas mudanças, um escritor mais jovem que Amaral, Mário de Andrade, que já participara intensamente do movimento renovador que as antecederam, torna-se o principal representante dos estudos de folclore no Brasil.

O cenário folclórico dominado por esses dois autores apresenta um contraste em relação ao período de Sílvio Romero tanto no plano cronológico quanto no regional. Como já indiquei anteriormente, ao invés do esforço pela institucionalização dessa área de estudos ter partido de regiões periféricas do Brasil, são de São Paulo as propostas que o movimento folclórico escolherá como suas precursoras. De fato, a década de 1920 representou para a capital paulista um período de grande efervescência cultural, em particular pela famosa Semana de Arte Moderna de 1922, que começa a contrabalançar o domínio, até então incontestado nesse campo, do Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, o interesse pelo folclore participa da emergência de um “nativismo paulista”, que, segundo Nicolau Sevcenko, reagia ao intenso processo de modernização do período⁵ (1992: 137). Nesse sentido o próprio Amadeu Amaral percebe como esses estudos, dominados inicialmente por escritores nordestinos e gaúchos, começam então a interessar “Minas, S. Paulo e estados vizinhos” (1948: 2). Embora um certo tom modesto, típico de Amadeu Amaral, não o afirme claramente, São Paulo tornou-se na verdade o principal centro de iniciativas nesse campo, que se articulavam com o “nativismo” descrito por Sevcenko. “Figura chave” nesse contexto de transformações culturais, no interior do qual se distinguiria por seu “intuito preclaro de definir um padrão eminentemente científico aos estudos, em vez do ca-

ráter saudosista, complacente e laudatório que eles vinham denotando até então" (Sevcenko, 1992: 252), Amadeu Amaral filiava-se ao grupo político renovador ligado ao jornal *O Estado de S. Paulo*, onde assinava sua coluna sobre "Tradições populares".⁶

O grupo ligado ao *Estado* é o mesmo que, derrotada a oligarquia do PRP em 1930, promoveria uma agressiva política na área cultural, de que fez parte a criação da USP, fenômeno que, como vimos, é considerado crucial por boa parte da literatura sobre o pensamento social brasileiro que não deu atenção aos estudos de folclore. Amadeu Amaral não viveu para ver esse triunfo, mas, por exemplo, foi um dos entrevistados do "Inquérito sobre educação pública", encomendado em 1926 pelo *O Estado de S. Paulo* a Fernando de Azevedo (publicado em Azevedo, 1937). Segundo Fernando Limongi (1989a: 139-141), esse inquérito teria sido uma peça de propaganda em favor dos educadores reformadores, derrotados com o afastamento de Sampaio Dória da Diretoria de Instrução Pública do estado durante a gestão de Washington Luís. Defendendo subrepticiamente suas posições através das perguntas do inquérito, nelas já está prevista a idéia da criação de uma Faculdade de Educação como peça chave na constituição de uma universidade em São Paulo (Azevedo, 1937: 305-6). Porém, se a participação de Amadeu Amaral naquele livro mostra que sua produção não representa uma trajetória marginal ao desenvolvimento da institucionalização das ciências sociais,⁷ a participação naquele grupo não significou um total alinhamento com seus companheiros.

Para Fernando Limongi, o grupo de "educadores" renovadores que apoiou Dória e que assumiria a direção do ensino paulista de 1930 a 1937 tinha como estratégia a ampliação do sistema educacional pelo seu topo. Dessa forma, se opunham às influências políticas na administração desse sistema, as quais tendiam a atender às pressões eleitorais para a ampliação de sua base. Apresentando-se como "técnicos", esses educadores achavam que a melhoria do ensino viria pelo desenvolvimento dos mecanismos de formação de professores (como na projetada Faculdade de Educação), os mesmos mecanismos que lhes conferiam a sua legitimidade enquanto especialistas no tema. Essa concepção "elitista" revela-se no preâmbulo da nona pergunta dirigida aos entrevistados da seção do "Inquérito" – a que dizia respeito ao "ensino secundário e superior" – quando, para justificar a criação de um "estabelecimento de pesquisa científica e de cultura livre e desinteressada", afirma-se que o "[...] problema capital, em uma democracia, [é] a formação de elites intelectuais".⁸

Amaral, que fora um dos escalados para responder a essa seção capital do questionário organizado por Fernando de Azevedo, gasta uma boa parte de sua resposta problematizando esse preâmbulo:

Em todos os grupamentos estáveis, tribo, clã, peuplade, nação, há sempre fatalmente, pela simples natureza das coisas, uma minoria que toma para si, por direito, por astúcia ou por força, os cargos de direção espiritual e intelectual. Portanto, a formação de uma elite não é um problema, é uma realidade velha e permanente. [...]

Será, de fato, problema capital, numa democracia, o aperfeiçoamento das elites? Creio que o problema capital, numa democracia, é a educação do povo. [...] Tratemos de difundir o ensino, [...] de elevar o nível intelectual e moral do povo. Assim como do couro saem as correias, de um povo esclarecido sairá uma elite magnífica. O problema, portanto –, maxime numa democracia – é a educação do povo. (*apud* Azevedo, 1937: 365-6)

Além dessa discordância, as respostas de Amadeu Amaral revelam um certo ceticismo, que, no entanto, nunca se traduz em oposição às principais propostas da agenda reformista. O questionamento acerca da importância da criação de uma Universidade, cujas características são alinhavadas no enunciado da pergunta, é respondido nesse mesmo tom por Amaral: “A fundação de uma ampla e orgânica universidade em São Paulo? É um belo sonho, não há dúvida. Mas...” (p. 368). Outra das reivindicações travestidas de perguntas do “Inquérito” referia-se à criação de secretarias estaduais e de um ministério federal dedicado à educação e à saúde, reivindicação que seria atendida pelo governo provisório de Vargas, após a Revolução de 1930. Amaral mostra-se menos cético, mas demonstra antecipar os perigos relacionados a uma institucionalização muito próxima ao campo político:

A idéia da criação de secretarias estaduais e de um ministério, especialmente encarregados de assuntos de saúde e de instrução pública, é pelo menos uma idéia muito merecedora de exame. Temo apenas que, criado um novo aparelhamento oficial, com tal relevo, automaticamente se forma com ele um novo núcleo de preocupações políticas e que essas preocupações nem sempre coincidem com os interesses da saúde e do ensino. (p. 368-9)

Esse relativo alheamento em relação às propostas dos renovadores lhe permite, em diversos momentos do seu depoimento, fazer divagações relativamente desvinculadas das perguntas que lhe foram dirigidas. Uma delas, com a qual encerro esse breve comentário à participação de Amadeu Amaral no “Inquérito”, nos coloca diante da visão peculiar que ele tinha do caminho para o desenvolvimento do espírito de investigação no Brasil, também buscado por aqueles que irão participar da criação da

USP. Confiando menos na ação da institucionalização, defende a necessidade de uma "revolução na mentalidade nacional:"

Estimular e guiar o espírito de curiosidade e indagação – eis o que, sobretudo, tem faltado a todo o nosso ensino, desde o primário até o superior. Somos, no Brasil, extraordinariamente propensos a considerar a ciência como um vasto entreposto de saber armazenado que nos vem da Europa em carregamentos periódicos, em conserva, cozinhado, enlatado, pronto para a recepção. Ficamos numa atitude passiva, receptiva e admirativa. Conceber a ciência como uma forma de atividade do espírito humano, universal, permanente, presente, acessível a todos em maior ou menor grau, eis o que era necessário, urgente incutir, cravar fundo, plantar solidamente, a marteladas, na cabeça de nossa juventude estudiosa. Mostrar-lhe [...] que a ciência não é só a que está armazenada, escrita, impressa, catalogada, é uma campanha, uma batalha, um campo de ação, uma porfia, [...], uma coisa muito diferente da repousoante construção expositiva dos livros [...] (apud Azevedo: 1937: 367-8)

Enquanto Azevedo e seus companheiros foram buscar na Europa os professores que vão lhes ensinar o método científico, Amaral imagina a mobilização da juventude como o caminho para estimular esse gosto pela investigação. É o que mostra a seqüência de iniciativas, todas fracassadas, desenvolvidas por ele em favor da organização de uma atividade sistemática de pesquisa em São Paulo e no Brasil.

Em 1921, Amadeu Amaral e seu amigo Paulo Duarte fundaram uma Sociedade de Estudos Paulistas, cujos estatutos, elaborados pelo primeiro, estabeleciam como objetivos: "facilitar e ativar todos os estudos relativos à história, à geografia, costumes, linguagem, folclore e o mais que se referir à vida espiritual do povo paulista" (apud Duarte, 1976: 41). O impulso para essa iniciativa veio dos esforços, posteriores à publicação do *Dialeto Caipira*, para a organização de um "Cancioneiro Caipira", que Amaral nunca completou. Entre os fundadores da Sociedade estavam o proprietário do jornal o *Estado de S. Paulo*, Júlio de Mesquita, seu filho e escritores interessados pela cultura popular, como Monteiro Lobato e Cornélio Pires. Porém, segundo Duarte, a sociedade vivia apenas do entusiasmo de seus dois fundadores; nenhuma reunião conseguiu ser realizada após a de sua fundação, o que levou Amaral a devolver as mensalidades recebidas e arcar com as despesas já feitas (p. 43).

Em 1925, em um discurso à Academia Brasileira de Letras, após fazer críticas ao caráter sentimental e diletante da produção dos folcloristas brasileiros, Amadeu Amaral atribui esse estado à falta de "um centro autorizado que os corrija, os norteie, que lhes recolha os trabalhos, os examine e os critique" (p. 22). Sugere então que esse papel seja assumido pela Comissão de Brasileirismos daquela agremiação, que seria então

rebatizada como Comissão de Dialectologia. Em um artigo posterior, ele amplia o espectro dessa proposta à Academia, que, além desse papel supervisor, poderia coordenar um ambicioso plano de pesquisas folclóricas de maneira a estabelecer um "vasto, minucioso e metódico inquérito, que abranja todas as formas interessantes do assunto em toda a extensão do país" (p. 32). Embora ainda atribuindo à Academia um papel central nesse projeto, nessa segunda versão ampliada, propõe também o engajamento do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Sociedade de Geografia e da Academia de Medicina para participarem dessa "obra de patriotismo" (p. 29).

Essa proposta não só aumenta o espectro de estudos da Sociedade, envolvendo um esforço nacional, como imagina congregar, a partir do folclore, as poucas instituições então existentes no nosso campo intelectual em torno de um esforço para o estudo objetivo da realidade brasileira. Esse inquérito justificava-se, para ele, pela "incalculável influência que o folclore exerce na acentuação e conservação do caráter próprio de um povo" (p. 22). Meses depois, porém, afirma ter constatado que a Academia, "ou porque a minha mofina eloquência não lograsse movê-la, ou porque julgue que não lhe compete entrar nesse domínio, seja enfim porque for, nada fez nem nada fará no sentido indicado" (p. 49).

Na verdade, seu ceticismo em relação às instituições se revelava na própria formulação inicial de sua proposta, na qual já duvidava da disponibilidade da Academia em atendê-lo. No segundo artigo, escrito um mês depois de pronunciado o primeiro apelo e no qual ele amplia sua proposta, afirma, com um ponta de ironia, que "não esperava [...] que minhas tímidas sugestões [...] fossem objeto de meditação e de sério exame [...], [pois] a Academia tem outras preocupações mais urgentes ou mais elevadas" (1948: 27). Esse ceticismo é uma consequência em grande parte do caráter mobilizador dos projetos que concebe, o que acabava por aumentar enormemente as expectativas em torno do desempenho das instituições que estariam à sua frente.

Mesmo assim, ele retoma pela última vez sua proposta acerca da coordenação de um amplo inquérito sobre o nosso folclore, sugerindo um projeto de uma nova instituição que poderia realizar a grande mobilização através da qual se poderia desenvolver o espírito científico em nosso país: a Sociedade Demológica que Édison Carneiro cita em seu histórico. Esse último apelo, em princípio, se dirige apenas à parcela do público paulista que teria se mostrado receptivo à proposta que inicialmente dirigira à Academia.⁹ Mas, ao contrário do que parecia ocorrer

com a Sociedade de Estudos Paulistas, sua abrangência não se limitaria necessariamente a esse estado, que seria, segundo seus planos, apenas a vanguarda de um movimento que poderia se expandir.¹⁰

Apesar de sua insistência, esse autor, calejado pelos fracassos anteriores, não parece ter ignorado as dificuldades existentes nessa nova proposta, que contaria apenas com a boa vontade daqueles que nela se quisessem engajar. De fato, essa nova sociedade também não saiu do papel. Ele parecia já prever esse destino, ao encerrar seu artigo com uma reflexão que expressa bem o "espírito de missão" que caracterizava a geração de intelectuais a que pertencia e que será recuperado pelos folcloristas da CNFL:

Agora cabe uma pergunta: far-se-á a associação?

[...] Em outros países, há governos e pessoas importantes que se interessam por esses estudos e estendem a eles o seu auxílio. Entre nós, não convém contar por enquanto senão com o esforço de um pequeno punhado de testarudos dispostos a passar por... maníacos. Ainda que haja estadistas capazes de tal interesse, inevitável será que qualquer auxílio seja interpretado como favoritismo pessoal. É bom não soltar as esperanças por esse lado. É bom mesmo não ter esperanças de qualquer espécie!
Será possível reunir esse punhado de heróis? (p. 62)

As dificuldades que dominam esse período heróico, que rendeu esparsos resultados práticos, parecem diminuir na década seguinte, dominada pela figura de Mário de Andrade. Com esse autor, continuamos próximos ao grupo ligado a *O Estado de S. Paulo* que conduzirá finalmente as reformas na educação estadual na década de 1930. Diferenciando a atuação de cada um deles, porém, temos as grandes mudanças do ambiente político decorrentes da virada da década.¹¹ Essas são acompanhadas também por uma nova postura dos intelectuais em sua relação com o Estado, do qual um dos pontos de inflexão talvez seja, no que diz respeito a São Paulo, o episódio evocado por Paulo Duarte, ao descrever as reuniões periódicas em que um grupo de intelectuais, a maior parte ligada ao Partido Democrático, se encontrava para jantar e discutir os rumos da cultura brasileira – evento do qual Amaral poderia ter perfeitamente participado se vivo ainda fosse:

Pois foi nessa sala, em torno da mesa fria de granito, que um de nós – quem poderia saber qual de nós? – falou na perpetuação daquela roda numa organização brasileira de estudos de coisas brasileiras e sonhos brasileiros. Mas cadê dinheiro? O nosso capital eram sonhos, mocidade e coragem. Havia quem conhecia homens ricos em São Paulo. Mas homem rico não dá dinheiro para essas loucuras. Quando muito deixa para a Santa Casa. Caridade espiritual, jamais. Que testamento pinchou legado para uma universidade ou para uma biblioteca? A nossa gente ainda está no paleolítico da caridade física.

À vista de tantos argumentos, ficou decidido que um dia seríamos governo. Só para fazer tudo aquilo com o dinheiro do governo. (Duarte, 1971: 50)

Paulo Duarte menciona esse episódio para explicar a origem do Departamento de Cultura do Município de São Paulo, uma iniciativa do grupo que, sob a liderança de Armando Sales de Oliveira, assume o poder estadual na década de 1930 – realização quase tão importante no campo cultural quanto a criação da USP. Foi Duarte, chefe de gabinete do prefeito paulistano Fábio Prado, que sugeriu em 1935 que Mário de Andrade fosse escolhido para dirigir o órgão. Não se deve subestimar o lugar que essa repartição, que desenvolveu um conjunto de iniciativas dificilmente imagináveis hoje, desempenhava no programa desse grupo político, que tomava a questão cultural como um ingrediente fundamental de sua estratégia política.¹²

O projeto que, dentro do Departamento, mais claramente dá continuidade às iniciativas de Amaral em sua busca da reunião de entusiastas pelo folclore em torno de um programa de pesquisas comum foi a Sociedade de Etnografia e Folclore. Denominada simplesmente, durante suas primeiras reuniões em fins de 1936, "Clube de Etnografia", resolve, beneficiando-se do clima mais propício a apoios institucionais, assumir um caráter mais oficial em 20 de maio de 1937, quando aprovou seus estatutos e assumiu o epíteto de "Sociedade", estabelecendo como seu primeiro objetivo importante o de representar o Brasil no Congresso Internacional de Folclore que se realizaria em Paris em junho daquele ano (Coelho Frota, 1988: 74). Embora constituída como uma reunião de sócios interessados pela matéria e que contribuíam para o sustento da Sociedade, contava, desde o seu início, com o apoio do Departamento. Em seguida, a atividade principal da Sociedade passou a ser o curso de extensão ministrado pela ex-assistente do Museu do Homem de Paris, Dina Lévi-Strauss – mulher do jovem professor francês contratado pela USP, Claude Lévi-Strauss. Dina se torna secretária da Sociedade, cujo presidente era Mário de Andrade.

Como idealizador desse curso, Mário afirma que, "organizado sob bases eminentemente práticas, teve como intenção principal formar folcloristas para o trabalho de campo". A preocupação era a mesma de Amadeu Amaral: imprimir à pesquisa folclórica uma orientação científica, reagindo contra a coleta de material feita "de maneira antiquada, deficiente e amadorística", geralmente inspirada no "critério da beleza ou raridade do documento" ([1942]: 290). Oneyda Alvarenga, antiga aluna

de Mário no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo (onde era professor), também assistiu ao curso – aliás como o próprio Mário o fez – e qualifica-o como “o primeiro passo do Departamento em pesquisa folclórica”, pretendendo “primeiro preparar pesquisadores, [para], depois, soltar essa turma para pesquisar” (entrevista). Mostrando que, nesse momento, os estudos de folclore ainda não haviam se destacado do desenvolvimento do campo das ciências sociais, verifica-se que, além de alunos de Mário, 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 da Cunha e Lavínia Costa Vilela, que estudavam na USP, e de Antônio Rubbo Müller da Escola Livre de Sociologia e Política.¹³

Além dessa influência sobre as primeiras gerações de cientistas sociais paulistas, os sete números que chegaram a ser publicados do *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore* mostram que ela não se descuidava dos “leigos”. Todos os seu números incluem a sessão “Instruções Folclóricas”, redigida por Dina Lévi-Strauss e que provavelmente resumia as aulas do seu curso acerca da técnica de coleta etnográfica e folclórica. Isso determinou o envio por correspondência de diversas informações sobre costumes populares do interior, que passaram a ser incorporados aos inquéritos folclóricos organizados pela Sociedade. Rubbo Müller, na sua entrevista, ilustra outra forma de participação desses correspondentes: a pesquisa que ele e Mário de Andrade realizam em Atibaia, por exemplo, nasceu do convite do prefeito dessa cidade, preocupado em divulgar suas festas populares.

Já então dirigindo um órgão estatal, Mário procura retomar o tom de apelo por um esforço coletivo em torno do folclore, presente na proposta da Sociedade Demológica, como revela o texto de abertura do *Boletim*. Celebrando o relativo sucesso do primeiro inquérito, destaca que, nele, o mais importante teria sido a descoberta de “pessoas verdadeiramente esclarecidas” no interior do estado, “dotadas de excelente poder de observação, que souberam compreender a alta finalidade dos nossos trabalhos coletivos”. Diversamente das sessões noturnas da Sociedade – em que, junto com Mário de Andrade, Dina e Claude Lévi-Strauss, jovens folcloristas e jovens cientistas sociais discutiam suas primeiras experiências com a pesquisa de campo –, através do seu *Boletim*, a Sociedade apontava para uma concepção mais ampla da pesquisa folclórica, envolvendo colaboradores de diversos tipos. O redator do primeiro número do

periódico afirma que ele se dirige especialmente para essas pessoas esclarecidas encontradas no interior, assim como

a quantos interessados na realidade nacional, amantes da nossa gente e suas tradições, [que] queiram se unir conosco para um trabalho realmente científico de folclore, cuja natureza ainda não foi aplicada no Brasil. Nossos trabalhos são de natureza coletiva. Nenhum de nós pessoalmente se exalta com pesquisas e estudos que a Sociedade faz e publica no seu nome. O mérito é de todos e o benefício é nacional [...] O dia em que possuímos em cada Município do Estado um sócio, um colaborador que seja, a Sociedade poderá realizar trabalhos coletivos de valor inestimável para o conhecimento da coisa nacional. (*apud* Coelho Frota, 1983: 21)

Apesar das várias realizações da passagem de Mário de Andrade pelo Departamento de Cultura, os progressos que ela representou no esforço pela institucionalização dos estudos de folclore foram todos postos a perder com a mudança dos ventos na política paulista. A saída de Fábio Prado da Prefeitura de São Paulo, conseqüência da decretação, em 1937, do Estado Novo por Getúlio Vargas, recolocou os velhos representantes do PRP no governo estadual, o que representou a interrupção da maioria dos projetos do órgão dirigido por Mário. O desgosto resultante dessa interrupção o leva a se auto-exilar no Rio de Janeiro, voltando para São Paulo somente em 1942, onde viveria os seus três últimos anos de vida. A falta do apoio oficial, tão importante a várias iniciativas da SEF, como na publicação de seu *Boletim* ou na própria realização de seu curso, representou o seu fim.

Esse fracasso transparece no pessimismo do panorama traçado por Mário de Andrade no seu artigo sobre os estudos de folclore no Brasil, encomendado pelo *Handbook of Brazilian studies*. O artigo abre e encerra com uma frase peremptória, que marca a avaliação que Mário de Andrade faz do campo: "A situação dos estudos de folclore no Brasil ainda não é boa" ([1942]: 285 e 298). Justificando essa avaliação, repete as queixas que Amadeu Amaral tinha dirigido à indiferença oficial e, principalmente, à dos nossos "milionários", que, marcados pela "tradição religiosa da 'caridade', de auxílio a pobres e doentes [...] ainda não sabem brincar de proteger as ciências nem as artes como seus luminosos colegas da América do Norte". Porém, na medida em que avança o seu histórico, identifica uma aproximação gradativa desse ideal, particularmente associado a "instituições culturais novas", ambas governamentais: o Departamento de Cultura que dirigira e o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.¹⁴ Esses órgãos ligados diretamente ao Estado, que se revelara decisivo na concretização dos projetos da SEF, teriam permitido "a fixação de uma tendência nova, muito mais energeti-

camente científica", que já vinha "se manifestando em certos espíritos" ([1942]: 289).

Assim, após destacar as principais atividades do seu Departamento e da SEF, o artigo relaciona outras iniciativas institucionais, bem mais recentes, que tentam dar continuidade ao seu esforço: a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, fundada em 1941 por Arthur Ramos e "que estende suas atividades para os domínios do folclore também"; o Instituto Brasileiro de Folclore, presidido desde 1942 por Basílio Magalhães e resultado de um "movimento de interesse em torno de pesquisas folclóricas relativas ao Distrito Federal"; e a Sociedade Brasileira de Folclore, criada por Luís da Câmara Cascudo, em Natal, também em 1941, já mencionada no início deste capítulo (p. 291-2). Todas elas acabaram por ter uma existência efêmera em função de sua dependência da figura de seus fundadores, mostrando a fragilidade dos seus esforços de coordenar as pesquisas folclóricas brasileiras.¹⁵

A fragilidade revelada por todas essas tentativas institucionais relacionadas por Mário de Andrade em seu balanço da produção folclorística nacional de 1942 justifica o seu diagnóstico pessimista. Mesmo vendo com bons olhos a emergência de algumas instituições na área de política cultural no período, não pode deixar de ver o resultado final com amargura, já que, apesar do sentido de missão que – seguindo o exemplo de Amadeu Amaral – lhes emprestou, seus projetos foram, no final, derrotados. Mas, tendo conseguido colocar o programa de Amaral em prática, mesmo que por um breve tempo, a Sociedade de Etnografia de Folclore teria mostrado

a necessidade de arregimentação dos estudiosos no assunto. Este movimento associativo, se ainda muito desprotegido, reflete o desejo seguro de um alevantamento científico dos estudos folclorísticos no país, e por certo trará resultados, pois além da estimulação coletiva produtora de maior atividade, tem especialmente o benefício do controle nas pesquisa e estudos. ([1942]: 291)

Dessa forma, consolidava-se entre os folcloristas a avaliação de Amadeu Amaral de que a institucionalização seria necessária para imprimir maior objetividade à investigação no país. Enquanto o isolamento de Amaral lhe fizera adiar as questões teóricas e atribuir à coordenação institucional apenas um papel no plano da coleta, Mário já imagina que, associados enfim, os folcloristas possam enfrentar os problemas teóricos que, na sua opinião, dificultavam o progresso dos estudos:

Eu creio que, com as novas sociedades seria bom reunir os nossos folcloristas mais importantes, num congresso destinado exclusivamente a decidir certas questões primordi-

ais [...] para facilitar aos estudiosos a atitude científica, lhes determinando os campos de pesquisa e os métodos de trabalho. (p. 298)

No entanto, essa reunião física dos interessados no tema, até então ligados apenas pelo correio, exigia recursos muito maiores do que foi possível arregimentar nesse momento, sustentado pelos esforços "heróicos" que custaram o sacrifício de muitos desses entusiastas.¹⁶ O panorama começaria a mudar e esse último item da agenda de Mário será implementado logo após sua morte, com a criação da CNFL.

A CNFL: construindo a grande corrente nacional de folcloristas

A principal novidade representada pela CNFL no quadro formado pelas instituições que marcaram a história dos estudos de folclore foi sua capacidade de superar o caráter local que caracterizou a maioria das iniciativas anteriores. Constituindo uma vasta rede centralizada no Rio de Janeiro e que se estendia pela maioria dos estados brasileiros, a sua montagem e a obtenção dos recursos que a viabilizava se deveram em grande parte a seu articulador, Renato Almeida. Folclorista e musicólogo, com uma obra respeitada, dotado de boas relações no campo – tinha uma forte amizade com Mário, Cascudo e Luiz Heitor –, Almeida contou do ponto de vista institucional, focalizado neste capítulo, com condições extremamente favoráveis relacionadas ao contexto do pós-guerra.

Ligado ao segmento carioca do movimento modernista, esse autor ingressou como escriturário no Ministério das Relações Exteriores em 1927, indicado por seu amigo Ronald de Carvalho (Mariz, 1983: 97). Subindo na hierarquia da burocracia do Itamaraty, vinte anos depois, já ocupava a posição de chefe do seu Serviço de Informações. Ao ser assinada, em 1946, a convenção internacional que criou a UNESCO definiu que cada um dos seus países membros deveria igualmente criar "Comissões Nacionais ou Organismos Nacionais de cooperação [que] atuarão [...] com capacidade consultiva para as respectivas delegações junto à Conferência Geral e funcionarão como agentes de ligação em todos os assuntos que a eles se referirem" (*Boletim do IBECC*, 1 (1): 13). O Brasil foi o primeiro país a atender essa exigência, instituindo, por decreto-lei de 13 de julho de 1946, junto ao Ministério das Relações Exteriores, o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC). Pelo estatuto dessa organização, a função de subsecretário-geral seria exercida pelo chefe do Serviço de Informações do Ministério das Relações Exteriores,

motivo pelo qual Renato Almeida esteve presente na diretoria do IBICC desde sua fundação.

Além de alto funcionário burocrático do Itamaraty, Renato Almeida também foi, desde 1926, diretor do *Lycée Français* do Rio de Janeiro. Como tal, fora convidado pelo governo francês a visitar oficialmente o país em 1947 (cf. Mariz, 1983: 95). Durante essa estadia na Europa, manteve intenso contato com colegas franceses, como Arnold van Gennep, André Varagnac e A. Marinus.¹⁷ 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 et Traditions Populaires* (CIAP), em Paris; duas instituições internacionais dedicadas ao folclore, apoiadas pela UNESCO e que procuravam articular a associação internacional dos folcloristas aos esforços, que caracterizaram os primeiros anos daquela organização, em favor da compreensão mútua entre as culturas, nascidos em resposta ao trauma nazista e, pouco tempo depois, às tensões da Guerra Fria. Essas relações garantiram a Renato Almeida um grande trânsito no circuito internacional dos estudos de folclore.

Tendo uma diretoria eleita trienalmente e liderada nos seus primeiros anos pelo jurista Levi Carneiro, o IBICC, que tinha sua sede no Itamaraty, era composto por intelectuais brasileiros de renome e pelas instituições educacionais, científicas e culturais cujo contato com a UNESCO ele deveria intermediar, possuindo ainda Comissões Estaduais em cada unidade da federação. Na medida em que esse órgão começou a organizar-se, foram se formando, nos seus primeiros meses de existência, várias comissões dedicadas a diversos temas e áreas de conhecimento. Embora fosse a “nona comissão permanente”, a de folclore foi a primeira a constituir-se e, tudo leva a crer, a mais ativa.

O grande responsável por isso parece ter sido Renato Almeida. Em primeiro lugar, sua posição no primeiro escalão do Ministério das Relações Exteriores foi essencial. Formalmente, a CNFL não tinha uma autonomia completa. Por exemplo, o convite a novos membros devia ser aprovado pela diretoria do IBICC, assim como era o presidente deste quem deveria assinar os convênios celebrados pela Comissão ou por suas comissões estaduais. Porém, fazendo parte dessa diretoria, Almeida conseguia que ela na verdade apenas ratificasse as decisões tomadas no âmbito da Comissão. No final de 1953, foi transferido para a chefia do Serviço de Documentações do Ministério. Isso deveria significar seu afastamento da diretoria do IBICC, o que o levou a, na reunião de 11 de novembro daquele

ano, demitir-se de sua posição de secretário-geral da CNFL. Seria interessante reproduzir o texto da ata daquela reunião para termos uma idéia da importância que Renato Almeida já assumira então naquele Instituto:

Pedi a palavra então o prof. Celso Kelly. Disse que, não sendo admissível que o sr. Renato Almeida, alma da Comissão de Folclore, a deixasse, *propunha que, por nova resolução*, a Diretoria decidisse que os Secretários-Gerais das Comissões Permanentes pudessem ser diretores do IBEC ou uma autoridade na matéria, escolhida pela Diretoria. O prof. Lourenço Filho, presidente [do IBEC], declarou que o sr. Renato Almeida podia continuar como secretário-geral da Comissão Nacional de Folclore, pois as funções podiam ser exercidas também por membros do Conselho Deliberativo ou Consultivo; e assim punha a matéria em debate, sendo unanimemente aprovada. O Presidente apresentou, então, uma segunda proposta, no sentido de que o Secretário-Geral da Comissão Nacional de Folclore fosse convocado a estar presente às reuniões da Diretoria, o que foi unanimemente aprovado. Foi ainda, proposta do prof. Dante Costa, aprovado um voto irrestrito de agradecimento ao prof. Renato Almeida – o mais antigo membro da Diretoria, e que incansavelmente ali trabalhara por vários anos. (Bol. Bib., dez., 1953: 3)

Mais do que as vantagens de estar ligado umbilicalmente ao Instituto¹⁸ – que aparentemente não tinha uma estrutura burocrática própria muito significativa – a Comissão Nacional de Folclore beneficiava-se da própria posição de Renato Almeida no Ministério. Sem negligenciar suas responsabilidades com o Itamaraty, como demonstra sua ascensão funcional, trabalhava incansavelmente para a CNFL, utilizando para tarefas de expediente os funcionários administrativos a ele ligados no Ministério. Todos os outros membros tinham como responsabilidades fixas apenas o comparecimento às reuniões bimestrais da Comissão.

Como registram os primeiros documentos enviados pela CNFL, ainda sem numeração, a decisão de criá-la foi tomada pelo IBEC em sua sessão de 7 de novembro de 1947, sendo formalmente instalada sua primeira sessão plenária em 19 de dezembro do mesmo ano. Segundo aquelas primeiras resoluções, essa Comissão seria constituída pelos membros do IBEC dedicados ao folclore, a título pessoal ou como representantes de instituições da área, além de pessoas de destaque no campo, não pertencentes ao Instituto, mas por ele convidadas. Ela deveria ser necessariamente dirigida por um membro da diretoria daquele Instituto, exigência que provocara aquela "renúncia" de Renato Almeida, descrita acima.

Embora a lista total dos que, formalmente, integravam a Comissão fosse enorme, incluindo muitas personalidades ilustres de alguma forma envolvidas com o folclore, a participação nas suas reuniões era muito desigual. Dentre os folcloristas mais ligados a Mário de Andrade, por

uma série de motivos, a participação também não era tão grande. Oneyda Alvarenga, em São Paulo, e Luís da Câmara Cascudo, em Natal, raramente participavam das reuniões. Luiz Heitor, que parece ter contribuído bastante para a criação da CNFL (Mariz diz que ele teria sugerido a Renato Almeida dirigi-la; 1983:97), menos de um ano depois, é convidado para trabalhar em Paris, na UNESCO, onde passou o resto de sua vida, mantendo-se cada vez mais distante dos assuntos da CNFL. Mais tarde, outras instituições e pessoas foram sendo convidadas. Pode-se dizer que, com o tempo, consolidou-se em torno de Almeida um grupo mais constante que participava mais intensamente das reuniões e dos congressos, o qual incluía Manuel Diégues Júnior, Joaquim Ribeiro, Édison Carneiro, Mariza Lira e Cecília Meireles.

Na sua primeira reunião, a Comissão Nacional de Folclore propôs um ambiciosíssimo plano de trabalho envolvendo diversas iniciativas para dinamizar o folclorismo brasileiro. Porém, na medida em que os debates avançaram, as pretensões foram ficando mais modestas e lançava-se mão de recomendações do tipo: "entender-se com órgãos competentes em cada área, não dispondo a Comissão de recursos próprios" (cf. CNFL, 1948a). Na ausência desses últimos, ela pôde, afinal, contar apenas com a dedicação dos folcloristas que nela se integraram sem nenhuma remuneração. No entanto, nos pontos propostos nas primeiras reuniões, há um que terá profundas conseqüências no desenvolvimento da CNFL, explicando em grande parte o seu sucesso. No final da primeira ata, registra-se que "cogita a Comissão, neste momento, de organizar os subcomitês estaduais, a fim de poder realizar seu programa em todo o país". Já na reunião seguinte, decide-se dar "plena autonomia para as Comissões Estaduais" e são indicados os seus primeiros três secretários-gerais. Desde então, as Subcomissões – como foram inicialmente designadas – foram se espalhando pelo Brasil, tendo sido criadas (mesmo que muitas delas não tenham funcionado continuamente) em todos os estados brasileiros.

A formação de uma comissão estadual partia sempre de um convite da CNFL para um intelectual do estado que seria seu secretário-geral. Com a aceitação do convidado, cabia à diretoria do IBICC designá-lo oficialmente. Apesar da necessidade dessa homologação, a escolha dos secretários-gerais cabia sempre a Renato Almeida. As indicações para o cargo, quando não dispunha de nomes que conhecesse ou de indicações de companheiros da CNFL, eram geralmente solicitadas a instituições locais, como os Institutos Históricos e as Academias de Letras, ou ao Presidente da Comissão do IBICC no estado. Mesmo na terra natal de

Almeida, na Bahia, ele achou melhor pedir ao presidente da Academia Baiana uma sugestão, sendo apontado Antônio Vianna, que, segundo sua filha Hildegardes, ainda não havia trabalhado com folclore, e "dedicava-se à educação e à recuperação de menores carentes, só aceitando o cargo em consideração ao Prof. Pinto de Carvalho", que o indicara (1992: 276). Isso não impediu que a Comissão Baiana, como podemos acompanhar na correspondência da CNFL, se tornasse uma das mais ativas nos primeiros anos do movimento folclórico.

Junto com a nomeação formal, Almeida dirigia aos escolhidos um apelo para que se associassem ao esforço missionário em torno do estudo e da proteção do nosso folclore. O impacto desse "apelo" é sentido mesmo por aqueles que já se dedicavam ao tema anteriormente, como é o caso do capixaba Guilherme dos Santos Neves, que o secretário da CNFL conheceu quando o primeiro apresentou no Congresso de Estabelecimentos Privados de Ensino de São Paulo – em que Almeida comparecera como diretor do *Lycée* – o trabalho "O folclore nas escolas" (cf. RA/GSN, 29/03/48, Corr. exp.). Neves organizara em 1946 a Academia Capixaba de Folclore, no interior da Academia Espírito-Santense de Letras. Porém, reconhece, como uma Subcomissão da CNFL, estaria agora "melhor e mais seguramente norteadas" (GSN/RA, 05/04/48, CE rec.). Essa convocação leva folcloristas como o paulista Alceu Maynard de Araújo a fundar, por iniciativa própria, a Subcomissão Goiana. Mostrando ter captado o objetivo da constituição dessa rede de estudiosos, na carta em que comunica a criação daquele órgão, apresenta a comissão criada como um "elo desta grande corrente que reunirá os folcloristas de todo o país" (AMA/RA, 21/12/48, CE rec.)

Uma vez escolhido o seu secretário-geral, as Comissões Estaduais gozavam de uma grande autonomia, subordinando-se à CNFL apenas nas questões de caráter doutrinário. Na verdade, dependiam muito do secretário, que, "pela organização do IBECC", era, como define em carta Renato Almeida, "a alma viva de todo o organismo" (RA/AMMF, 09/04/51, Corr. exp.). Em poucos estados, conseguiam deixar de concentrar em si as principais tarefas e serem ajudados por um grupo pequeno de pesquisadores próximos a eles. Comissões mais organizadas, como a de São Paulo e a do Rio Grande do Sul, reuniam-se periodicamente e elaboravam atas desses encontros. Em outros, as responsabilidades recaíam fundamentalmente no secretário, e, quando este era obrigado a se afastar dela em função de outras ocupações, ficavam praticamente paralisadas. Mas, idealmente, essas comissões, sediadas na capital do estado, teriam correspondentes nas cida-

des do interior, formando um grande *network* de folcloristas, coordenados pela CNFL e cuja extensão cobria boa parte do território nacional.

A preocupação com a arregimentação de "correspondentes" locais, que já havíamos encontrado nos projetos institucionais de Amadeu Amaral e de Mário de Andrade, implicava diversas vantagens. Numa área de estudos que toma por objeto manifestações culturais encontráveis em grupos rurais, relativamente isolados e pouco atingidos pelo progresso, essa capilaridade apresenta atrativos evidentes. No quarto capítulo, porém, poderemos ver que os objetivos dessa ramificação do movimento folclórico excedem os interesses de pesquisa, envolvendo o esforço pela criação, em todo o Brasil, de um clima favorável ao estudo e à proteção do folclore.

Tendo alcançado dessa forma uma abrangência verdadeiramente nacional, a CNFL se dispôs então a realizar os congressos folclóricos acalentados por Mário de Andrade no final de sua vida. Eles foram precedidos pelas Semanas de Folclore. A primeira delas foi realizada na cidade-sede da CNFL, e as três seguintes – organizadas em São Paulo, Porto Alegre e Maceió – já permitiram o contato dos principais líderes do Rio com os folcloristas locais. A partir do I Congresso Brasileiro de Folclore, também na Capital Federal, folcloristas de todo o Brasil puderam encontrar-se e, enfim, debater seu programa comum. Nesse último encontro, como resultado dos debates conceituais que concretizavam as propostas de Mário, foi aprovada a *Carta do Folclore Brasileiro*, que se tornou o texto programático do movimento folclórico.

No mês anterior à realização desse congresso, em 11 de julho de 1951, o IBECC resolveu reorganizar a Comissão Nacional de Folclore, constatando o visível crescimento que ela apresentava. O grupo que era antes definido frouxamente como a Comissão – corpo de especialistas e representantes que se reunia periodicamente – passa a ser definido como o seu Conselho Técnico-Consultivo. Acima desse, está o Conselho Deliberativo da CNFL, composto pelo secretário-geral, por sete delegados do Técnico-Consultivo e por todos os secretários-gerais estaduais (cf. CNFL, 1951). Essa composição expressa claramente o sentido nacional que assumia o movimento folclórico. Dessa forma, o único contexto em que esse Conselho Deliberativo pode concretamente reunir-se é em reuniões como o congresso que começaria um mês após. É ele, portanto, que vota e aprova a *Carta*, assim como as diversas moções que cada uma dessas reuniões apresenta e que serão analisadas nos capítulos seguintes. Esses congressos se tornam, portanto, o momento mais importante da dinâmica desse movimento, sucedendo-se até 1963.

Embora essa grande estrutura descentralizada confira ao movimento folclórico um grande poder de influência nacional, as comissões estaduais também padeciam da ausência de recursos financeiros que mantiveram a Comissão Nacional dependente do trabalho voluntário dos seus membros. As autoridades estaduais financiaram por vezes semanas e congressos, atraídos pela dimensão de espetáculo desses eventos. O mesmo, porém, não ocorria com a atividade cotidiana de pesquisa que se esperava das comissões estaduais e que tinham grandes dificuldades de implementar.

No plano federal, a solução para esse impasse foi a reivindicação em favor da criação de órgão para proteção e defesa do folclore, tema que será objeto do próximo segmento deste capítulo. No plano estadual, uma idéia mais imediata proveio da mesma reunião que reorganizara a Comissão Nacional, que, além de rebatizar de *Comissões Regionais*¹⁹ as até então chamadas *Subcomissões de Folclore*, definiu um modelo de convênio que poderia ser celebrado entre elas (representadas oficialmente pelo IBECC), e os respectivos governos estaduais, nos quais esses se comprometiam a apoiar as atividades das primeiras. Em cada estado, Renato Almeida encontrou dificuldades específicas para celebrar cada convênio. Quase sempre, as negociações dependiam das relações pessoais de Almeida e dos folcloristas locais com o governo estadual. A simples assinatura do convênio, obtida na maioria dos estados em que havia comissões estaduais ativas – embora não em todos –, não significou um sucesso completo, uma vez que a transferência das verbas devidas não dependiam, na prática, apenas daquele ato formal.

Relacionados à estratégia política do movimento folclórico, os esforços concretos desenvolvidos em torno da obtenção desses recursos serão descritos no quarto capítulo. Para os meus propósitos no momento, é importante apenas assinalar o esforço que esse ato significava em favor da estrutura descentralizada que caracterizava esse movimento no período dominado pela CNFL. Para esclarecer, no entanto, os limites dessa descentralização, encerrarei a análise dessa fase mostrando as dificuldades encontradas por Renato Almeida para celebrar o convênio do Rio Grande do Norte, estado onde as relações pessoais com o governador eram excelentes. Para compreendê-las é necessário discutir a situação tensa em que se encontra Luís da Câmara Cascudo no interior do movimento folclórico.

Desde os primeiros anos do movimento folclórico, em algumas ocasiões Renato Almeida tem várias atitudes de deferência²⁰ para com aquele que, na opinião do folclorista norte-americano Stith Thompson, visitan-

do o Brasil em 1945, qualificou como "talvez a principal força unindo os interesses dos folcloristas em todo o Brasil" (1961: 394).

Quando resolve compor a Comissão do Rio Grande do Norte, Renato Almeida convida Manuel Rodrigues de Melo para ser seu secretário-geral, nome indicado por Cascudo. A carta é escrita segundo um modelo relativamente fixo, enviado a todos os demais convidados a assumir a secretaria, em que eram explicitadas as suas funções e os direitos e deveres que lhe cabiam frente à CNFL. Além disso, porém, a enviada a Rodrigues de Melo incluía um acréscimo no qual se esclarecia que ele deveria trabalhar "em harmonia com Luís da Câmara Cascudo e a Sociedade Brasileira de Folclore" (16/02/48, Corr. exp.).²¹ Em uma carta posterior ao secretário, Renato Almeida reforçava, diante de suas hesitações: "quanto a Cascudo não tenha receio, pois este será o nosso orientador em tudo" (23/11/50, CE rec.). Quais seriam os receios de Rodrigues de Melo, expressos em uma carta que não consta da documentação arquivada a que tive acesso?

Cascudo tinha ótimas relações com o prefeito de Natal no final dos anos quarenta, Sylvio Pedroza, um entusiasta da causa folclórica e que tinha Veríssimo de Melo, discípulo dileto de Cascudo, como seu chefe de gabinete. Terminado seu mandato, Pedroza é eleito vice-governador. Com menos de um ano de eleito, assume o governo com o falecimento de seu titular. Agora o secretário da comissão do estado é Hélio Galvão, numa escolha resultante de uma delicada negociação que leva Renato Almeida a Natal, reunindo-se com Cascudo (cf. MRM/RA, 23/11/50 e 15/01/51, CE rec.). Apesar de todos esses cuidados, a Comissão Rio-Grandense do Norte custava a engrenar e a assinar seu convênio junto a um governador que, afinal de contas, era um entusiasta da causa folclórica. Em função disso, Almeida bombardeia Galvão por carta, inquirindo-o sobre as negociações com o governo estadual. Após um certo tempo, este lhe responde, explicando seu silêncio e suas dificuldades:

[...] Natal possui quatro estudiosos da matéria. E duas entidades a ela dedicadas. A Sociedade Brasileira de Folclore e [a representação brasileira do] Club Internacional de Folclore,²² que contam com o desvelado carinho de seus respectivos fundadores, Câmara Cascudo e Veríssimo de Melo.

Vê-se desde logo a impossibilidade de dar vida a uma terceira entidade. Desde que o Manuel Rodrigues de Melo já se tinha previamente desobrigado, restaria à Comissão Estadual somente o meu concurso. Faz verão uma só andorinha? (HG/RA, 12/03/52, CE rec.)

Essas explicações aparentemente demoram a ser transmitidas pelo correio, o que motivou uma segunda carta de Almeida, gerando novas ex-

plicações de Galvão, agora mais explícito a respeito das hesitações do governador acerca da assinatura do convênio:

[...] verificamos, o Governador Pedroza e eu: Natal tem quatro folcloristas. [...] Quatro sujeitos e três entidades [...]. Como dar vida a todas elas? Cada um que puxe a brasa para a sua sardinha. E o Governador me declarou que teria que consultar a Sociedade Brasileira para o convênio e dar-lhe a preferência, se ela desejasse. (HG/RA, 10/06/52, CE rec.)

Embora essa informação não apareça na correspondência, Édison Carneiro menciona que a SBF já tinha nos seus primeiros anos uma subvenção do governo do Estado (1962b: 41). Isso cria um impasse que levará Renato Almeida a fazer gestões diretamente sobre Pedroza. Depois de várias negociações, o convênio é assinado, aproveitando uma vinda do governador ao Rio de Janeiro (cf. RA/SP, 16/06/52, Corr. exp.), após a qual Almeida comunica a Galvão a notícia, instigando-o: "o instrumental de trabalho está pronto e tudo o que se trata, agora, é de seu cumprimento" (11/10/52, Corr. exp.). O ato formal, porém, não garante a ativação da comissão potiguar e Galvão nem responde à carta (cf. RA/SP, 26/12/52, CE exp.).

A posição de Luís da Câmara Cascudo no movimento folclórico, em que despontava a liderança de Renato Almeida, cuja tensão foi detectada na análise do texto de Édison Carneiro que iniciou este capítulo, foi objeto de muita especulação. Vimos que, no momento em que a CNFL se estrutura, Cascudo é o folclorista de mais prestígio no Brasil. Um folclorista de prestígio nacional – e internacional –, mas que prefere permanecer morando em Natal, longe dos grandes centros intelectuais brasileiros.²³ Isso obriga Almeida, que tinha Cascudo como um de seus amigos pessoais, a entreter, com o secretário-geral da CNFL, uma relação ambígua: reconhecia a sua precedência no nível nacional, mas o mantinha isolado das decisões do "quartel-general" carioca da CNFL.

Em sua biografia de Almeida, Vasco Mariz confronta duas versões opostas da sua relação com Cascudo, a sua – que é positiva – e a de seu colega do Itamaraty e participante do movimento folclórico, Paulo de Carvalho Neto:

Tampouco esteve presente [na I Semana Nacional de Folclore] Câmara Cascudo, que havia fundado a Sociedade de Folclore do Brasil [sic] [...] em Natal, com esperanças que ela se tornasse de âmbito nacional. Carvalho Neto afirmou até que a denominação "Campanha de Defesa do Folclore", criada por Renato, assim se chamou porque o título de "Sociedade" já existia em Natal. E acrescentou que Cascudo jamais o teria perdoado por isso. De minha parte, porém, posso assegurar que, em 1947, as relações entre os dois luminares eram ótimas, pois saí com eles a jantar e passear no Rio várias vezes e nada desconfiei, tão entusiastas eram suas conversas sobre folclore. (Mariz, 1983: 104)

Além da amizade, a própria importância de Cascudo fez com que Almeida o quisesse próximo ao movimento folclórico. Porém, a opção de Cascudo de permanecer no seu estado natal o afasta irremediavelmente do centro de decisões de uma mobilização que se queria nacional. Por sua importância, é membro do Conselho Técnico-Consultivo e não poderia assumir uma secretaria estadual. Porém, qualquer folclorista potiguar que o fizesse ficaria localmente ofuscado por Cascudo, fazendo com que o estado que produzira o mais importante folclorista brasileiro de sua época ficasse relativamente alheio ao movimento folclórico em função do esforço, central no movimento folclórico, para a criação de um órgão federal dedicado especialmente ao folclore, uma vez que, se a CNFL se estruturava de maneira extremamente ramificada, essa rede não podia prescindir de um centro coordenador localizado na capital do país, de onde as gestões para sua aproximação com o Estado partiam.

A CDFB: entre a mobilização e a institucionalização

Resta, ao concluir esse histórico dos principais projetos institucionais dos estudos de folclore no Brasil, abordar sua maior conquista nesse campo, a criação da *Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro*. Mais uma vez, não pretendo descrever com detalhes a sua trajetória até 1964, mas discutir as conseqüências que seu surgimento e sua atuação tiveram no campo folclorístico brasileiro. Finda essa análise, será possível realizar um balanço dos diferentes projetos institucionais dos estudos de folclore e situá-los no contexto da institucionalização do campo intelectual no Brasil.

A percepção da necessidade da criação de um órgão de apoio ao folclore diretamente ligado à administração federal já estava presente desde os primeiros momentos do movimento folclórico. Da heróica Sociedade Demológica de Amadeu Amaral, passando pela sociedade privada de Mário de Andrade apoiada por um órgão federal – todas extremamente frágeis – completa-se um caminho em que a aproximação com o Estado foi se tornando uma necessidade para os folcloristas. No seu discurso inaugural à II Semana Nacional de Folclore, em São Paulo, em 1949, Renato Almeida expressa sua convicção de que proteger o folclore “não é tarefa de estudiosos nem de alguns homens de boa vontade, é obra do Estado” (II SNF, 1950: 18). No ano seguinte, na III Semana, é mais explícito:

Proclamamos a necessidade, que temos acentuado tantas vezes, da criação de um serviço nacional de folclore, devidamente aparelhado e ramificado em todos os Estados, para conhecer a sabedoria, a prática e a arte tradicional de nosso povo.

A Comissão Nacional de Folclore não é um centro de estudos, nem uma sociedade particular. Tem por função precípua encorajar as atividades folclóricas onde quer que se realizem, estabelecer o contato entre os folcloristas e despertar o amor pelo cultivo do folclore. É pouco mais do que um centro de convergência e distribuição de trabalhos e informações, estimulando também, pelos modestos meios ao seu alcance, a ação dos folcloristas. (III SNF, 1953: 16).

O I Congresso, através da *Carta do folclore brasileiro*, reafirma esse anseio, apelando ao Presidente da República para que crie "um organismo, de caráter nacional, que se destine à defesa do patrimônio folclórico do Brasil e à proteção das artes populares" (I CBF, 1952: 81). Getúlio Vargas, presidente de honra da reunião, comparece ao festival folclórico promovido pelo evento na Quinta da Boa Vista, depois de ter sido convidado pelos folcloristas que foram em audiência a seu gabinete. Os dois encontros parecem ter sido auspiciosos para os planos do movimento folclórico.²⁴ Após a audiência, Renato Almeida dirigiu carta circular aos secretários-gerais, afirmando que os planos que apresentaram ao presidente iam "de [sic] encontro a antigas idéias suas, para proteger as artes tradicionais do povo e amparar os artistas populares", e que esperava que o I Congresso "apresentasse ao Governo um projeto de trabalho sistemático, a fim de ser devidamente considerado", prometendo "auxiliar tais realizações na medida que lhe fosse possível" (26/05/51, Corr. exp.). Encerrado o congresso, junto com a carta enviada a todos os governadores, incluindo o projeto de convênio para apoio às Comissões Estaduais, informava que

o Senhor Presidente da República emprestou o mais decidido apoio não só ao Congresso, como ao prosseguimento de nossos esforços, quer em favor da pesquisa folclórica, quer na defesa dos artistas populares e do artesanato em geral. Prometeu Sua Excelência encaminhar oportunamente ao Congresso Nacional um projeto criando um organismo oficial que oriente os trabalhos do folclore brasileiro, num testemunho da mais alta importância que atribui à consecução de nosso programa. (31/08/51, Corr. exp.)

Apesar das esperanças despertadas por essas manifestações positivas, desaparecem a partir de então as referências à criação daquele órgão federal. Às vésperas da abertura do Congresso Internacional de Folclore, esse governo se encerra com o suicídio de Vargas, sem que qualquer passo nessa direção tenha sido tomado. No ano de 1957, porém, quando se realizava o III Congresso Brasileiro de Folclore, em Salvador, Bahia, convidado a comparecer, o presidente Juscelino Kubitschek enviou um

discurso (lido ao plenário pelo Ministro Paschoal Carlos Magno) em que anunciava a formação de um grupo de trabalho para elaborar um projeto para um plano em favor da proteção das artes populares. Essa comissão, pode-se dizer, era formada pelo "estado-maior" do movimento folclórico: Renato Almeida, Joaquim Ribeiro, Manuel Diégues Júnior, Édison Carneiro e Rossini Tavares de Lima.

Cascudo então reage, sentindo-se excluído. Em carta ao Ministro da Educação, Clóvis Salgado, confessa sua surpresa pela "exclusão oficial da Sociedade mais antiga do Brasil" daquele grupo de trabalho. Sem fazer "nenhuma restrição à idoneidade cultural dos nossos colegas do Rio de Janeiro", se queixa da desvalorização dos "trabalhos realizados na província, com a limitação de recursos", que o excluiu "oficialmente do Folk-lore [sic] quando [era] o responsável pela pior [sic] e maior bibliografia na espécie" (LCC/CS, 03/12/57, Arq. CDFB). Cascudo recebe do ministro uma carta delicada onde este esclarece que o grupo de trabalho foi criado por solicitação da CNFL, órgão "instituído anteriormente à gestão de minha pasta". Envia-lhe o projeto elaborado pelo grupo, afirmando que, uma vez sancionado pelo Presidente, este se extinguiria (CS/LCC, 24/12/57, Arq. CDFB).²⁵

Não há muitos indícios na documentação que pesquisei acerca das negociações em torno da estrutura da nova instituição. Ao seu final, decidiu-se pela criação de um formato de entidade especial nos quadros da administração federal, definida como uma "campanha".²⁶ Além disso, no decreto-lei que a instituiu (de 5 de fevereiro de 1958), estava prevista 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.²⁷

Para esse último cargo, o Ministro Clóvis Salgado nomeou Mozart Araújo, um folclorista de sua confiança, sem qualquer ligação prévia com o movimento folclórico, já dirigindo, à mesma época, a Rádio MEC. No Conselho, entretanto, reinava a CNFL: além de seus membros natos – Araújo e Almeida, este na condição de secretário-geral da CNFL – estavam três dos quatro outros integrantes do grupo de trabalho: Ribeiro, Diégues e Carneiro. Cascudo, mais uma vez, de fora. Com essa dualidade estrutural e colocando num dos pólos, o executivo, um folclorista cuja indicação não vinha do grupo da 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.

Em seu artigo sobre a "Evolução dos estudos de folclore", além de se queixar da demora na implantação do novo órgão, Édison Carneiro não hesita em desqualificar a gestão do seu antecessor como de total imobilismo. Já se antecipando a esse tipo de acusação, Mozart Araújo tenta justificar sua atuação em uma carta enviada ironicamente a Cascudo. Nela, afirma que a " vaidade " de Renato Almeida, contando sempre com o " voto incondicional de Édison Carneiro ", não o teria deixado trabalhar (MA/LCC, 16/03/61, Arq. CDFB).

Quando esse último assume a direção, indicado pelo governo Jânio Quadros e mantido pelo de João Goulart, foi ampliado o Conselho Técnico, no qual foram incluídos os principais folcloristas de outros estados, entre eles, Luís da Câmara Cascudo. Logo no seu primeiro ano, a Campanha tomou uma série de iniciativas: inaugurou a Biblioteca Amadeu Amaral, celebrou convênios com as Universidades do Ceará e da Bahia para a realização de levantamentos do folclore dos estados, realizou diversos festivais folclóricos, criou a *Revista Brasileira de Folclore* e iniciou a composição de documentários fonográficos e fotográficos (Carneiro, 1962a: 60-1). Apesar da grande disposição que demonstrou em seu primeiros meses, Édison Carneiro reconhece, " em face dos planos de economia do governo, que reduzem pela metade as despesas públicas ", as difíceis perspectivas para o biênio 1962/63 (p. 61). Dessa forma, a conjuntura de crise política e fiscal que caracterizou o governo Goulart parece ter prejudicado bastante a implementação dos seus projetos.

A deposição de João Goulart em 31 de março de 1964 quase representou o tiro de misericórdia na Campanha. As posições marxistas de Édison Carneiro, que talvez tenham auxiliado sua permanência no órgão durante aquele governo, determinaram uma violenta reação do novo regime.²⁸ Segundo um depoimento de um membro da equipe de Carneiro, Vicente Sales, a Campanha " foi fechada no dia primeiro de abril com um cartaz na porta que tinha estes dizeres: ' fechado por ser um antro de comunistas ' " (entrevista). Inviabilizada a permanência de Carneiro, surge uma articulação para salvar o órgão, que seria assumido por Renato Almeida, sobre o qual não recaíam suspeitas ideológicas. Somente em agosto Almeida é nomeado, mas num quadro marcado pelo afastamento de vários funcionários e em meio a enormes dificuldades financeiras, envolvendo um processo de corrupção contra Carneiro – produto de evidente perseguição política – e um atraso de seis meses nos salários.²⁹

Esses episódios dramáticos e pouco conhecidos que marcaram o final da gestão de Édison Carneiro na Campanha, representaram um grande revés para o movimento folclórico. Um sintoma claro desses estragos é a interrupção da série de congressos que haviam caracterizado a sua atividade até então. O relativo declínio do movimento folclórico – que não se confunde inteiramente com a queda de Carneiro – será objeto das primeiras páginas de minha conclusão. Minha descrição das tentativas institucionais dos folcloristas encerra-se com o enfraquecimento do órgão que representa seu maior sucesso, provocado pela influência direta, instalada que estava no interior do Ministério da Educação, das mudanças no nível do executivo federal. Esse paradoxo nos permite fazer um balanço da experiência institucional do movimento folclórico. Com o artigo de Édison Carneiro, através do qual iniciei este capítulo, fechava-se um ciclo na história desse movimento. No seu aspecto programático, o diretor da Campanha apresentava uma retomada da tradição, que, no plano institucional, identificava-se com os esforços de Amadeu Amaral. A estruturação que Carneiro propunha em 1962 incluía três pontos:

Dos planos da Campanha constam a criação: a) do Museu de Arte Popular, na Guanabara; b) da Escola de Folclore, estabelecimento de nível superior destinado a formar novos especialistas e técnicos; e c) dos Arquivos de Folclore, reunindo cópias de todos os dados primários já coletados, com um corpo de "correspondentes" mais ou menos como o proposto por Amadeu Amaral (1962a: 62).

É interessante observar como Édison Carneiro, no momento em que pretende consolidar a nova instituição criada graças aos esforços do movimento folclórico, busca como modelo a antiga proposta de Amadeu Amaral. Vimos que Carneiro resumia o programa do folclorista paulista referindo-se à "criação de um museu de folclore" e de uma "biblioteca especializada", ao mapeamento do folclore brasileiro e ao aliciamento, nas diversas localidades do país, de "correspondentes" capazes de realizar a coleta primária que julgava indispensável (p. 51). Esse último ponto, iniciado com o estabelecimento de correspondentes da Sociedade de Etnografia e Folclore, tinha sido realizado, talvez numa abrangência que Amaral nunca havia imaginado, pela CNFL. Os outros objetivos fizeram parte do "programa de trabalho" traçado pela Comissão, mas pouco pôde ser feito nessa direção. A idéia de um grande inquérito sobre o folclore nacional, particularmente, foi objeto de várias tentativas como veremos nos capítulos seguintes. Mas as verbas e os recursos para esse objetivo, independentemente dos vários convênios realizados, só chegariam, su-

punham os folcloristas, com um instituto de folclore. Em certo momento, Carneiro chega mesmo a identificar esse último à Sociedade proposta por Amaral. Quando se refere à criação da Comissão Nacional de Folclore, Carneiro afirma que ela

Não era ainda a Sociedade Demológica imaginada por Amadeu Amaral – a sua estrutura era frouxa e maleável, destinada a atrair esforços e boa vontade sem exigir de seus membros senão uma participação voluntária e gratuita nas tarefas que viesse a empreender. (p. 55)

É muito difícil estabelecer-se com certeza o que seria a Sociedade imaginada por Amaral, uma vez que, como vimos, mesmo ao formular esses planos pela primeira vez, seu idealizador já se encontrava com fortes dúvidas acerca de sua viabilidade, dependendo do “punhado de heróis” que a levaria à frente. De qualquer forma, nada nos leva a crer que ela incluísse uma participação que não fosse “voluntária e gratuita”. Podem-se reter dessa referência de Carneiro duas coisas. A primeira é a consagração da Sociedade de Amaral como um paradigma permanente do movimento folclórico do ponto de vista institucional, expressando seu esforço mobilizador. A segunda é a expectativa de que a institucionalização incluía alguma forma de apoio à atuação dos pesquisadores individuais. Esse apoio, diferentemente do que pensava Amadeu Amaral, passa a ser visto como de origem essencialmente estatal. Isso começa a verificar-se a partir da atuação de Mário de Andrade, quando se inicia a constituição, no Brasil, de um campo intelectual associado intimamente ao Estado.

O processo iniciado nos anos vinte não vem evidentemente organizar um campo inteiramente ausente de instituições dedicadas ao apoio à produção intelectual. Ao lado do predomínio, no plano do ensino, das faculdades isoladas profissionalizantes, tínhamos até então os institutos históricos e as academias de letras, que funcionavam, como vimos, muito mais como instâncias de consagração do que como organismos de apoio à pesquisa e à criação. Mais do que isso, elas se mostravam pouco protegidas das influências do campo político, o que derivava do fato delas serem agremiações privadas em que os seus membros as integram na condição de sócios, tornando-se dependentes de apoios oficiais para a realização de seus projetos mais ambiciosos e produzindo uma trajetória mais sujeita a altos e baixos, de acordo com suas relações com as elites dirigentes (ver, por exemplo, Guimarães, 1991: 74).

Porém, vimos ao longo deste capítulo que a Comissão não é o ponto de partida absoluto desse esforço de aproximação do Estado, que foi

gradativo e acompanhou a sua atuação crescente na institucionalização do campo intelectual. Inicialmente, Amadeu Amaral desconfiava que esse atrelamento pudesse enfraquecer as atividades folclóricas, subordinando-as aos "interesses políticos" que tanto incomodavam os educadores renovadores contemporâneos seus. Porém, entre o fracasso do apelo ao "punhado de heróis" e o reconhecimento da fragilidade da iniciativa privada no plano cultural, constatadas por Paulo Duarte e Mário de Andrade, o apoio do Estado acaba aparecendo como essencial. Uma das primeiras iniciativas no sentido de conquistar esse apoio foi o estabelecimento de mecanismo para a celebração de convênios com os governos estaduais. Essas medidas, veremos no quarto capítulo, dinamizam o movimento folclórico, mas são ainda frágeis, pois dependem quase sempre das relações pessoais com aqueles governos. Ao comemorar os dez anos da CNFL, quando já tinha uma história de sucessos, refletidos nos vários congressos e na perspectiva do breve atendimento à sua principal reivindicação, a criação de um órgão federal destinado ao folclore, Renato Almeida constata, em seu discurso comemorativo à data, a existência no Brasil do que identificava como nosso "fraco espírito associativo" (expressão já empregada em RA/HG, 10/05/51, CE exp.):

Se a Comissão Nacional de Folclore tivesse sido uma sociedade civil, uma instituição particular, penso que não poderia ter ido adiante, pois somos pouco associativos e diversas tentativas anteriores, posto que conduzidas com inteligência e amor, não tinham vencido.[...]

Foi o IBECC – organismo para-estatal, instituído por lei e em virtude de uma convenção internacional, a fim de ser uma comissão nacional da UNESCO – que deu abraço à Comissão e, com uma inabalável confiança em todos nós, permitiu [que] realizasse seus intentos, na medida das nossas possibilidades e bem além de seus parcos recursos (1958a: 1).

Descontando-se o que há de homenagens ao IBECC num discurso pronunciado numa data comemorativa, esse trecho mostra que, para os folcloristas, a sua associação a um órgão "para-estatal" foi fundamental para o seu sucesso, no entanto, o prefixo "para" encerra as dificuldades envolvidas nesse arranjo institucional. Como tal, os recursos de que dispõe são extremamente reduzidos, dependendo, além da dedicação dos integrantes do movimento folclórico, de colaborações de governos estaduais. Por isso, desde cedo, segundo as palavras de Edison Carneiro, reconheceu-se "o caráter transitório da Comissão de Folclore", a ser substituída por "um órgão capaz de, com verbas oficiais, imprimir um ritmo firme ao estudo e à pesquisa do folclore" (1962a: 59).

Esse órgão seria a CDFB. Pudemos verificar, no entanto, que a potencial ampliação das atividades propiciada pela sua condição de agência federal foi contrabalançada pelas dificuldades derivadas da influência política presente na escolha de seus dirigentes e, por fim, na demissão de seu diretor por motivos ideológicos. O declínio do movimento folclórico tem várias causas, que serão examinadas também nos capítulos seguintes. Mas podemos encerrar essa primeira análise com a hipótese de que o formato da Comissão, onde – como poderemos constatar, a seguir, com mais detalhes – o movimento folclórico alcançou o seu auge em termos de mobilização, corresponde igualmente a um ponto de equilíbrio no que diz respeito à trajetória institucional dos estudos de folclore.

A sua condição de órgão "para-estatal", como o próprio Renato Almeida formulara, representava uma vantagem em relação à dimensão particular de iniciativas anteriores, que só vingaram quando contavam com um apoio oficial por trás. Mas, na medida em que a oficialização se completa com a CDFB, a liberdade de ação dos folcloristas e a sua capacidade de influenciar as decisões diminui. A especificidade da estrutura da Comissão, qualificada pejorativamente por Édison Carneiro, como "frouxa e maleável", acabou se revelando importante, uma vez que, por essas características, conseguiu também arrematar folcloristas de todo o Brasil, tendo obtido vários apoios locais. Os secretários-gerais, recebendo uma aprovação oficial do IBECC, ampliavam assim sua capacidade de mobilizar recursos. Porém, também não eram ainda de maneira alguma meros funcionários da administração federal. Apesar do nome, foi a Comissão que deu de fato à atuação dos folcloristas – tal como desejara Amadeu Amaral – as dimensões de uma "campanha" em favor do conhecimento do nosso folclore.

Por outro lado, acreditava-se, desde os pioneiros do movimento folclórico, que a coordenação de esforços propiciada pela institucionalização seria capaz de fornecer, além de recursos, uma orientação do trabalho de coleta do folclore, calcada em uma perspectiva objetiva. Um dos componentes dessa estratégia, pouco mencionado aqui, mas que muito preocupou os folcloristas, como veremos no próximo capítulo, foi a introdução desse tema na universidade. Se os instrumentos para a mobilização em torno do folclore eram necessários, também o era balizar sua atuação a partir de critérios científicos que, acreditavam eles, proviriam principalmente da Universidade. Uma carta de Renato Almeida condensa esse diagnóstico, enunciado quando, ao tentar convencer o governador potiguar Sylvio Pedroza a apoiar a comissão local, fala dos progressos do movimento folclórico:

Está na Câmara, proposto pelo deputado catarinense Wanderley Jr., um projeto criando uma cadeira de folclore nas faculdades de filosofia. Creio que será essa a maior conquista em toda essa nossa atividade, porque garante o estudo sério, acaba com toda a improvisação autodidata e prepara especialistas. Queria solicitar-lhe, com todo o empenho, que se interesse junto à sua bancada, a fim de apoiar essa iniciativa, em que os folcloristas do Brasil põem tantas esperanças (16/06/52, Corr. exp.).

Mas, 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 nas 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. Os motivos desse conflito são o objeto do próximo capítulo.

Notas

1 – No primeiro caso, Carneiro – que não cita as páginas – resume as críticas de Amadeu Amaral à produção folclorística de seu tempo (cf. 1948: 2-5); no segundo, reproduz o desenvolvimento que esse autor dá a proposição de Arnold van Gennep, segundo a qual os fatos folclóricos “não se apresentam como “superfícies”, mas como “volumes” (p.59; cf. Gennep, 1924: 37), que comentarei no próximo capítulo.

2– Alvarenga permaneceu à frente da Discoteca Pública Municipal de São Paulo, fundada por Mário que, segundo Carneiro, teria sido prejudicada pela “rotina burocrática”. Azevedo criou um centro de pesquisas na Escola Nacional de Música, onde era catedrático de Folclore Nacional, que se enfraqueceu com a ida de seu idealizador para a UNESCO. Tavares de Lima fundou outro centro semelhante no Conservatório Dramático e Musical paulista, que teria permanecido num âmbito exclusivamente regional (depois, com Tavares de Lima dirigindo a Comissão Estadual Paulista da CNFL, se integraria ao movimento folclórico nacional). Por fim, Carneiro afirma que a Sociedade de Cascudo “era pouco mais que um nome” (p. 53).

3 – Entre os históricos disponíveis, destacaria os dos próprios Amadeu Amaral (1948: 1-11) e Mário de Andrade [1942], ambos bastante críticos sobre a tradição que descrevem, e o detalhadíssimo de Basílio Magalhães (1939).

4 – Na dedicatória dos *Contos populares do Brasil*, Romero escreve, com um certo exagero: “A Mello Moraes Filho, companheiro único que tenho neste gênero de estudos no Brasil”. Para uma discussão sobre a maneira pela qual o gosto pela polêmica e a disputa intelectual dominavam o nosso mundo das letras na virada do século – em que se destacava a figura de Sívio Romero –, ver Ventura (1991).

5 – Nesse momento, paralelamente a transformações modernizantes no plano cultural, ocorreu, nas palavras de Sevcenko, um “esforço sistemático e concentrado pelo desenvolvimento de pesquisas sobre a cultura popular sertaneja e iniciativas pela restauração de uma arte que fosse embuída de um padrão de identidade concebido como autenticamente brasileiro. Essa busca pelo popular, pelo tradicional, o local e o histórico não era tida como menos moderna, indicando, muito pelo contrário, uma nova atitude de desprezo pelo europeísmo embevecido tradicional e um empenho para forjar uma consciência soberana, nutrida de raízes próprias, ciente de sua originalidade vivente e confiante num destino de sua expressão superior” (p. 237).

6 – Amaral foi um dos fundadores da Sociedade de Cultura Artística de São Paulo – responsável pela *montagem* de espetáculos ligados ao movimento nativista do período (Sevcenko, 1992: 252) –, assim como participou da Liga Nacionalista, fundada em 1917. Esse último engajamento político o levou a concorrer duas vezes à Assembléia Legislativa – em 1922 como candidato independente e em 1928 pelo Partido Democrático –, contando sempre com o apoio do *O Estado de S. Paulo* e sendo derrotado pelos caciques do Partido Republicano Paulista.

7 – A participação de Amaral na mobilização em torno dos projetos dos “renovadores” paulistas não ficou apenas na sua participação no “Inquérito”. O livro organizado por Paulo Duarte com seus pronunciamentos políticos incluiu um artigo (Amaral, 1976: 151-3) em homenagem à iniciativa, liderada por Georges Dumas, da fundação em São Paulo do *Instituto Franco-Brasileiro de Alta Cultura* e que trouxe à cidade diversos intelectuais franceses que defendiam a “necessidade de se criar uma faculdade de filosofia, ciências e letras dentro do modelo francês” (cf. Limongi, 1989a: 144), ponto de partida para a organização da nova universidade.

8 – No projeto da USP, a instituição a ocupar esse espaço seria a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – centro dedicado a estudos “puros”, pelos quais mesmo os estudantes de matérias profissionalizantes deveriam passar e onde é introduzido o ensino de ciências sociais –, como alternativa ao ensino superior puramente profissionalizante da época (cf. Schwartzman, 1979: 204-212).

9 – Esse artigo, como todas as propostas e críticas que dirigira à Academia, foram publicados originalmente em sua coluna em *O Estado de S. Paulo*.

10 – Pelo menos é isso que ele deixa entrever quando afirma que a Sociedade daquele estado, “onde todos os dias brotam iniciativas novas e bonitas, [poderia ser] a primeira de nossas associações folclóricas (ou, se preferem, ‘demológicas’)” (p. 50). O termo “Demologia”, assim como, “Demopsicologia”, foram tentativas de substituir “folclore” por um neologismo com radicais gregos.

11 – A relação entre esses dois intelectuais se reveste de aspectos bastante interessantes – que não desenvolverei aqui para não me perder em referências biográficas –, dentre os quais o contraste entre a grande admiração mútua no plano do estudo do folclore e estranhamentos resultantes de sua filiação a escolas literárias antagônicas. Registre-se que o responsável pela aproximação pessoal dos dois foi justamente Renato Almeida, o fundador da CNFL mais de vinte anos depois (cf. Andrade, s.d: 158).

12 – Silvana Rubino não comete um exagero quando afirma que, com o Departamento, se dá, no Brasil, “o nascimento daquilo que hoje denominamos política cultural” (1989: 3). A estratégia do grupo que o sustentou aparece no frequentemente citado discurso de Júlio Mesquita – diretor do *Estado de S. Paulo* e sogro de Armando Sales de Oliveira, governador de São

Paulo e candidato à sucessão de Vargas em 1938 – como paraninfo da primeira turma da FFCL da USP. Caracterizando os objetivos da fundação daquela universidade, afirma que “o problema brasileiro era, antes de mais nada, um problema de cultura”, que só poderia ser resolvido com o desenvolvimento de uma elite intelectual capaz de “dotar o país de um cérebro poderoso e coordenador que, a coberto da transitoriedade dos governos, pudesse gerar o sentimento, a vontade, a organização e a disciplina intelectual a que os povos verdadeiramente fortes devem as melhores vitórias” (*apud* Sandroni, 1989: 76).

13– Analisando-se os depoimentos recolhidos por Suzana Luz na pesquisa coordenada por Lélia Coelho Frota sobre a SEF (que resultou em Coelho Frota, 1983), pode-se concluir que a pesquisa folclórica desempenhou um papel não negligenciável na formação dessa primeira geração de cientistas sociais. Mário Wagner, em particular, descreve a “confiança muito grande [e o] entusiasmo pela orientação do Lévi-Strauss e da sua senhora”, que para aqueles jovens contrastava com o “convencionalismo” dos “donos da sociologia daquele tempo, como Fernando de Azevedo”, e dos professores de etnologia da USP e da ELSP, respectivamente, Plynio Airosa e Hebert Baldus.

14 – Também nesse último, Mário de Andrade teve atuação destacada, tendo sido o autor do seu primeiro anteprojeto – bastante alterado em relação à versão definitiva, diga-se de passagem – e, durante muito tempo, seu delegado em São Paulo (cf. Andrade, 1981). Durante o período em que permaneceu no Rio de Janeiro, trabalhando em órgãos do Ministério da Educação, chegou também a encaminhar ao ministro Gustavo Capanema – que substituíra o seu conterrâneo Francisco Campos – as “bases para uma entidade federal destinada a estudar o folclore musical brasileiro, propagar a música como elemento de cultura cívica e desenvolver música erudita nacional”, que, aparentemente, não foi adiante (Schwartzman *et al.*, 1984: 90-1). Antes disso, ele já havia pedido, por carta, a seu amigo Capanema que “salvasse”, pelo menos parcialmente, o Departamento de Cultura, vítima dos novos governantes de São Paulo que sempre se opuseram particularmente a iniciativas como “a Discoteca Pública, [e] as pesquisas de folclore e etnografia, [...]” (p. 368). Mais uma vez, só obteve naquele momento um meio sucesso.

15 – Sobre a SBAE, praticamente extinta quando Ramos muda-se para Paris para trabalhar na UNESCO, onde falece poucos meses depois de assumir o novo cargo, ver Azeredo (1983). Alguns dados sobre o “movimento de interesse em torno de pesquisas folclóricas relativas ao Distrito Federal”, mencionado por Mário, podem ser encontrados em Mariza Lira (1953 e 1949). Por fim, dados aparentemente fornecidos por Luís da Câmara Cascudo, para que Édison Carneiro redigisse o “Adendo e retificação” no qual corrigira a negligência acerca da obra do primeiro em seu histórico, nos informam sobre as enormes dificuldades para presidir sua Sociedade (Carneiro, 1962b: 42). Os poucos dados que pudemos encontrar sobre sua existência mostram que o impacto da SBF foi essencialmente local, particularmente no campo da proteção das tradições populares no estado (cf. p. 41 e Andrade [1942]: 292). Sua existência e suas realizações derivaram basicamente do prestígio de Cascudo e sobre ele e seus discípulos mais próximos recaíram os esforços por sua existência.

16 – O livro de Paulo Duarte (1971) sobre as realizações do Departamento de Cultura e sobre sua amizade com Mário de Andrade veiculou pela primeira vez a hipótese – que influenciou bastante várias interpretações sobre a carreira do escritor (por exemplo, Sandroni, 1988) – de que o fracasso daquele projeto, ao qual Mário se dedicara intensamente, seria uma das explicações para sua morte prematura, em 1945, três anos depois de voltar de seu “exílio” carioca. Aquela hipótese é levantada por Duarte com um misto de lamento e remorso, uma vez que foi ele quem convidou o seu grande amigo para a aquela empreitada.

Projeto e Missão

17- Cf. RA/AvG, 05/03/48, Corr.exp.; RA/JLF, 12/08/52, CE exp.; RA/AM, 05/03/48, Corr. exp.

18 - Em novembro de 1955, Renato Almeida integrou a nova diretoria na condição de tesoureiro (cf. Bol. Bib., jul., 1955: 2). Em 1963, ocupa o cargo de vice-presidente, tornando-se, por fim, presidente do IBECC de 1965 a 1973 (cf. Mariz, 1983: 99).

19 - Essa última denominação se deveu ao fato delas poderem se organizar em qualquer unidade da federação (menos no Distrito Federal, onde já estava a Comissão Nacional). Mas, como não existiu qualquer comissão nos então territórios federais (nem percebi qualquer esforço nesse sentido), passaram a ser chamadas mais comumente de Comissões Estaduais. É esse nome genérico que venho utilizando aqui.

20 - Cascudo, mesmo não morando no Rio de Janeiro, sempre foi oficialmente membro do Conselho Técnico-Consultivo da CNFL. Foi convidado a fazer o anteprojeto do I Congresso Brasileiro de Folclore, embora não tenha participado das reuniões preparativas em função desta distância.

21- Além de Cascudo, mereceram essa deferência apenas Gustavo Barroso, que recomendou a secretária cearense Henriqueta Galeno (RA/HenG, 31/03/48, Corr. exp.), e Gilberto Freyre, que indicou o secretário pernambucano Getúlio César, que deveria estar, segundo a carta-convite, "sempre em contato" com aquele sociólogo (RA/GC, 09/03/48, Corr. exp. e GF/RA, 09/03/48).

22 -Esse "Club" foi uma associação formada por folcloristas de diversos países relacionados com Cascudo. Voltarei a ele e aos conflitos que sua organização-no Brasil gerou em minhas conclusões.

23 - Américo de Oliveira Costa relata que Afrânio Peixoto teria qualificado Cascudo como um "provinciano incurável". Citando um livro desse último (*Nosso amigo Castriciano*), reproduz um trecho que corrobora essa interpretação: "Provou-me que a vida interior, quieta, humilde, incompreendida, iluminada pelas fadas do conhecimento, pela sensibilidade constante, pela abstração ascensional, determina a independência das compensações exteriores, a dispensabilidade dos aplausos, os impulsos votivos de estímulo. Graças a esse mundo interior, suficiente e pequenino, fiquei na província e trabalhei sem prêmio" (*apud* Costa, 1969: 10).

24 - Conforme revelam cartas "confidenciais" encontradas no arquivo da CNFL, essas articulações foram facilitadas pela amizade entre Renato Almeida e Rômulo Almeida, chefe de gabinete e principal assessor econômico de Vargas (também baiano, mas não parente de Renato) (cf. RA/RoA, 10/05/51, Corr.exp. e 19/05/51, Corr.exp.).

25 - Cascudo responde a Salgado, qualificando o projeto de "excelente" e assumindo o tom cordial da carta que o ministro lhe havia dirigido (cf. LCC/CS, s. d., Arq. CDFB).

26 - As campanhas eram pensadas como organismos mais ágeis, a princípio provisórios e dedicados à resolução de problemas que exigiam uma intervenção mais urgente. Veremos que os folcloristas ficaram insatisfeitos com esse arranjo, tentando desde logo transformar a CDFB em Instituto. Antes disso, em 1951, outra instituição havia sido criada com uma denominação semelhante: a CAPES (Campanha de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior), voltada para a qualificação de docentes universitários (Corrêa, 1988a: 14), e que hoje, com funções ampliadas, tornou-se também permanente.

27 – Conforme o Decreto n.º 43.178, de 5 de fevereiro de 1958, publicado no número 398 dos *Documentos da CNFL*, em 18 de março de 1958.

28– Desde 1963, Carneiro pertencia ao Comando dos Trabalhadores Intelectuais, “frente única, democrática e nacionalista” constituída para dar apoio ao programa de reformas de Goulart e sob a influência do Partido Comunista (cf. Pécaut, 1989: 127).

29 – Além de Carneiro, segundo o depoimento de Sales, Bráulio do Nascimento também teve que se afastar. Outro integrante da equipe, Mauro Vinhas, aparentemente impressionado com os sons das torturas realizadas na delegacia do DOPS na parte de baixo do prédio em que se encontrava a CDFB (na rua Pedro Lessa, no Centro), suicida-se com uma bala na cabeça no dia três de março. Ainda conforme Vicente Sales: “Édison foi acusado de corrupção, mas [...] foi um homem que empenhou as jóias da mulher para pagar salários de funcionários de baixa renda [...] na época em que o governo não soltava dinheiro para sustentar a repartição.[...] [Ele] provou tudo; nesta parte financeira, ele saiu absolutamente sem nenhum arranhão, mas [tudo isso] incomoda e isso deve ter concorrido para agravar os seus males físicos, até morrer precocemente.”

Os caminhos da Institucionalização



Renato Almeida assina, em abril de 1951, o convênio do IBECC com o governador do estado do Espírito Santo, Jones de Santos Neves, experiência esta considerada uma das mais bem-sucedidas do movimento folclórico.

Getúlio Vargas, tendo atrás Renato Almeida, em banquete que lhe foi oferecido pelo I Congresso Brasileiro de Folclore, em agosto de 1951. A presença do presidente da República motivou os folcloristas a reivindicarem, na Carta do folclore brasileiro, aprovada naquele congresso, a criação de uma instituição federal dedicada ao estudo e à proteção do folclore.





Visita dos folcloristas ao presidente Juscelino Kubitschek, para convidá-lo oficialmente a comparecer ao III Congresso Brasileiro de Folclore, realizado na Bahia, em 1957. O representante do presidente, Paschoal Carlos Magno, comunicaria em discurso perante o congresso a instalação de um grupo de trabalho para elaborar um projeto em favor da proteção das artes populares. Esse grupo foi composto por cinco folcloristas, dos quais quatro se encontram nesta foto em torno de Kubitschek: da esquerda para a direita, Joaquim Ribeiro, Édison Carneiro, Renato Almeida e Manuel Diegues Júnior.

Posse de Mozart de Araújo (ao lado) na direção da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, criada no início de 1958. À direita, Heitor Villa-Lobos. À esquerda, o ministro Clóvis Salgado e Renato Almeida. Inicialmente, a direção da CDFB não foi ocupada por um folclorista identicado com o movimento folclórico.





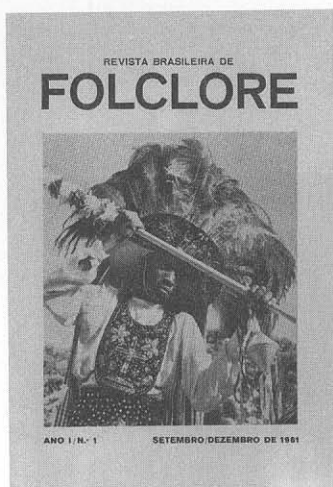
Uma das preocupações de Édison Carneiro durante sua gestão foi apoiar os grupos estaduais. A campanha foi decisiva na criação do Museu de Artes e Técnicas Populares (depois Museu de Folclore) de São Paulo, localizado no Ibirapuera. Na foto, Hélio Damante, representante do governador Carvalho Pinto, descerra a fita de inauguração do Museu, tendo à sua esquerda Luís da Câmara Cascudo e à sua direita Édison e Renatô Almeida.



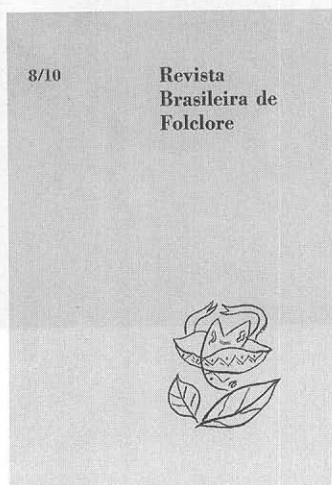
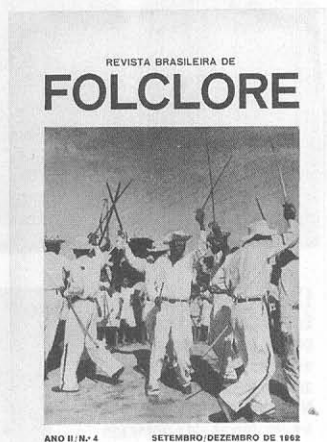
O grupo de trabalho, instalado em setembro de 1957, negociou intensamente com o ministro da Educação de Juscelino Kubitschek, tentando transformar o "plano", numa instituição permanente, como se sonhava desde 1951. A solução encontrada terá um formato intermediário, o de uma "campanha". Aqui vemos os quatro membros cariocas do grupo de trabalho reunidos com o ministro da Educação, Clóvis Salgado.

Com Édison Carneiro (de óculos) na direção da CBDF, o movimento folclórico enfim "toma posse" da instituição que tanto lutou para criar. As fotos registram a visita à sede da campanha do ministro da Educação Roberto Lyra, com que negociava-se a sua transformação em instituto. Isso não foi possível durante a curta gestão desse ministro, que caiu junto com o gabinete Brochado da Rocha durante o interregno parlamentarista do governo João Goulart. Porém, ao sair do cargo e fazer um balanço de sua passagem pelo ministério, Lyra teria destacado em artigo na imprensa ter dado "os primeiros passos para a criação do Instituto Brasileiro de Folclore" (apud RBF, 2 (4):80).



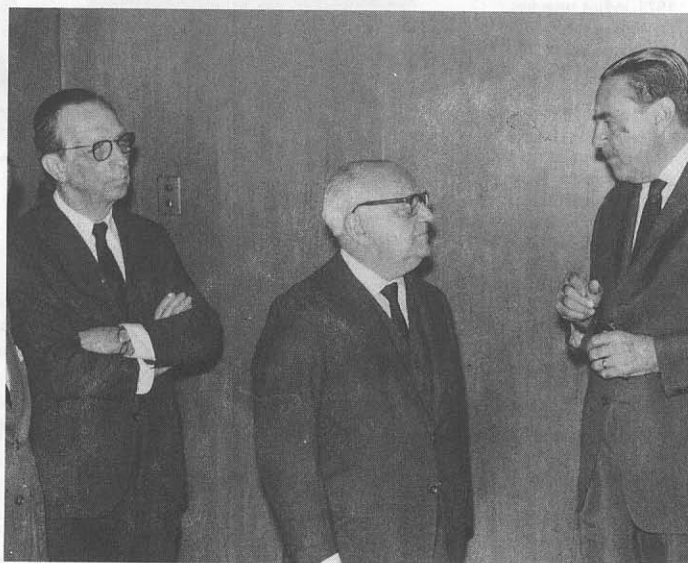


A criação da *Revista de Folclore* foi uma das mais importantes realizações da gestão de Edison Carneiro a frente da CDFB, através da qual ele pretendeu, como afirma no primeiro número da publicação, fornecer ao movimento folclórico brasileiro "uma revista de caráter nacional". Publicada trimestralmente de 1961 a 1973, incluía resenhas, noticiário e artigos de estudiosos do folclore brasileiros e estrangeiros. Em suas capas, a revista evoca as várias dimensões da cultura popular brasileira tradicional, tal como definida pelo movimento folclórico. Aqui temos alguns exemplos: os números 1 e 2 apresentam fotografias de Marcel Gautherot documentando, respectivamente, o bumba-meu-boi maranhense e uma carranca do rio São Francisco. O nº 3, mostra uma tabuleta pertencente ao Departamento de Documentação da Prefeitura de Recife anunciando um Boi. A capa do nº 4 é uma foto da Comissão Paulista de Folclore da congada de Caraguatatuba. Nos nºs 8/10 e 11 ilustram desenhos de Oswald de Andrade Filho.





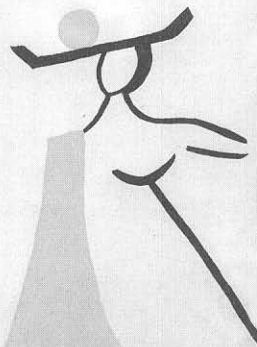
Com o golpe de 1964, cai Édison Carneiro. A campanha, porém, é salva graças aos esforços de Renato Almeida, ainda à frente da Comissão Nacional de Folclore. Meses depois ele é nomeado diretor da CDFB. Nestas fotos, cenas da posse de Renato Almeida, com o ministro da Educação Suplicy de Lacerda à direita.



Outra seqüência de capas: números 12 e 13 ilustram, respectivamente, desenhos de Ely Braga e Percy Lau; no nº 16 surge o primeiro trabalho de um artista popular, o alagoano José Martins de Souza; na capa do nº 18 M. Bandeira reproduz cerâmicas de Pernambuco; o nº 21 apresenta a obra *As filhas do Pai de Santo*, do artista popular paraense Romeu Mariz Filho; e, por fim, o nº 22 mostra um desenho estilizado de uma "baiana" de autoria de Caribé.

Revista
Brasileira de
Folclore

12



Revista
Brasileira de
Folclore

13



Revista
Brasileira de
Folclore



16

Revista
Brasileira de
Folclore

18



Revista
Brasileira de
Folclore



21

Revista
Brasileira de
Folclore

22



CAPÍTULO 3

Fronteiras e identidades: intelectuais, disciplinas e formação nacional

Uma das manifestações mais características da música popular brasileira são as nossas danças dramáticas. Nisso o povo brasileiro evoluiu bem sobre as raças que nos originaram e as outras formações sociais da América. [...] E se me fatiga bastante, pela sua precariedade contemporânea, afirmar que o povo brasileiro é formado por três correntes: portuguesa, africana e ameríndia, sempre é comovente verificar que apenas essas três bases étnicas o povo celebra secularmente em suas danças dramáticas.

Mário de Andrade (1954: 21)

Do literato ao cientista

Uma das conseqüências mais importantes do processo de institucionalização de uma disciplina, e que explica em grande parte a ênfase que esse tema tem recebido nos estudos de história intelectual, é a capacidade de consolidar sua profissionalização de sua prática, isto é, de definir formações escolares e modelos de carreira específicos. Nesse sentido, a vantagem da institucionalização propriamente universitária estaria justamente em sua capacidade de criar não só um mercado de trabalho que absorve profissionais dedicados a uma atividade científica e que realizam atividades de pesquisa que desenvolvem essa disciplina, mas principalmente em propiciar uma renovação sistemática dos quadros que irão compor essa carreira. Esse era um dado reconhecido pelo movimento folclórico, explicando em parte suas reivindicações em favor da introdução de sua área de estudos nas faculdades de filosofia, aspecto que podemos verificar através da carta de Renato Almeida, citada no final do capítulo anterior, em que aspira à superação do "autodidatismo" que, como ele próprio reconhecia, imperava no campo folclorístico brasileiro até então.

Através desses mecanismos, a constituição de um campo intelectual acaba reforçando a identidade comum que une aqueles que o integram. O texto de Luciano Martins sobre a formação de uma *intelligentsia* em nosso país, citado no início deste trabalho, analisando o período anterior à criação dos primeiros espaços universitários dedicados às ciências sociais, mostra-nos, por outro lado, que os primeiros esforços na direção dessa institucionalização tinham como um dos seus móveis principais a

reação à desvalorização de sua atividade que os intelectuais acreditavam encontrar na sociedade brasileira. Essa é, portanto, uma relação de mão dupla. Se o plano da constituição de identidades intelectuais é influenciado pela expansão da organização social dessas atividades, essa expansão pode atender a demandas produzidas por esses mesmos intelectuais. No caso específico do movimento folclórico, percebemos como, unidos por preocupações semelhantes, os seus participantes se apropriaram de recursos institucionais que se mostravam disponíveis e procuraram criar as instituições que consolidariam sua tradição de estudos e implementariam a política preservacionista que defendiam. Este capítulo volta, portanto, a analisar a trajetória desse movimento, tentando agora perceber a dinâmica própria envolvida na produção de identidades.

Nessa trajetória não era apenas a identidade do próprio intelectual folclorista que estava em jogo. Ao criar-se um especialista, está-se também identificando um campo de estudos definido, sua abrangência e limites. No caso do folclore, a atribuição a um conjunto de fenômenos específicos à qualificação de *folclóricos* implicava a identificação de propriedades próprias que os relacionariam de forma privilegiada à "identidade nacional". Sem compreender a maneira como se articulam essas três identidades – a do folclorista, a dos "fenômenos folclóricos" e a da nação –, não compreenderemos a forma pela qual se desenvolveu a luta institucional travada pelo movimento folclórico e os resultados a que ela chegou.

O histórico dos estudos de folclore, proposto por Édison Carneiro, com cuja análise iniciei o capítulo anterior, será novamente nosso ponto de referência para abordarmos as raízes do movimento folclórico. Definindo uma determinada linhagem de intelectuais a cujos esforços o movimento folclórico estaria dando continuidade, aquele autor reconhecia a preocupação comum a esses pioneiros de estabelecer as características e as funções adequadas do folclorista como intelectual. As tendências identificadas como renovadoras se caracterizariam não só por seus esforços no plano institucional, mas também pela tentativa de definir a especificidade do labor folclorístico, "até então pensado como parte da literatura, da lingüística ou da história" (1962a: 47). Nessa citação, Carneiro identifica três áreas de estudos que tendiam inicialmente a englobar os estudos folclóricos, em prejuízo de sua especificidade. Todas elas são preocupações da Academia Brasileira ou do IHGB, as instituições mais importantes até então no campo em que hoje se situam as ciências sociais *lato sensu*. A superação dessa influência na produção folclorística seria

um dos objetivos da associação de esforços buscada pelos folcloristas renovadores.

É a área literária que aparece gradativamente na narrativa de Carneiro como a referência mais ameaçadora à definição adequada do campo próprio do folclore. Ele sugere isso claramente ao iniciar a descrição do período anterior à criação da CNFL, afirmando: "Inicialmente concebia-se o folclore como parte da literatura" (p. 47). Essa assimilação é apresentada como uma espécie de pecado original dos estudos de folclore, do qual eles só se teriam livrado gradativamente e com muito esforço. Mas essa preocupação em definir a identidade do folclorista opondo-se à figura do literato (assim como a preocupação – que se articula àquela – com a institucionalização de sua área de estudos), não é, porém, uma característica pela qual os estudos de folclore se distingam das ciências sociais. Antônio Cândido, numa análise que se tornou clássica, afirma que, "diferentemente do que sucede em outros países, a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito" (1953-5: 130). Esse autor chega a afirmar que a grande influência que o discurso literário teria exercido sobre nossa vida intelectual fez com ele reconheça em *Assimilação e populações marginais no Brasil*, de Emílio Willems, publicado em 1939, nosso primeiro livro verdadeiramente sociológico, sintomaticamente saído da pena de um dos professores estrangeiros da USP.

Ao atribuir a um estudo hoje pouco lembrado um pioneirismo que recusa às obras de autores como Gilberto Freyre, Oliveira Vianna ou Sérgio Buarque de Hollanda, essa hipótese procura assinalar que, independentemente do valor dos *insights* presentes em seus trabalhos, todos esses autores estariam ainda excessivamente imbuídos da imagem do literato como tipo paradigmático do intelectual. Em clássicos como *Os sertões*, *Casa-grande & senzala* e *Raízes do Brasil* – todos muito admirados por Cândido, como revela o prefácio que dedicou a esse último livro [1967] – a sociologia teria aparecido como um "ponto de vista" e não como um impulso para a "pesquisa objetiva da realidade", o que faz com que componham um "gênero misto de ensaio, elaborado na confluência da história com a economia, a filosofia e a arte", que seria "uma forma bem brasileira de investigação e descoberta do Brasil". Ao dizer que esses trabalhos não seriam estritamente sociológicos, Cândido não os está necessariamente desqualificando. Esse estilo ensaístico, em que "se combinam com felicidade maior ou menor a imaginação e a observação, a ciência e a arte", constituiria, para esse autor, o "traço mais característico e original do nosso pensamento" ([1953-5]: 130).

A partir dessa perspectiva, é possível interpretar que, na formação do campo intelectual brasileiro, a autonomização gradativa das diversas tradições disciplinares se deu através do seu gradual desentranhamento da referência englobadora da literatura. Do cultivo das "belas-letas" provinha grande parte do prestígio do intelectual nesse período, embora isso não significasse absolutamente a sua profissionalização como escritor. Pelo contrário, a esse símbolo somavam-se outros – como o título de bacharel em direito – compondo a figura de um escritor que se envolvia em debates políticos, estéticos e sociais na imprensa com a mesma desenvoltura. A criação gradativa de instituições de ensino e pesquisa através da qual se foi estruturando o campo intelectual buscava explicitamente, entre outras coisas, a substituição desse escritor polígrafo por intelectuais especialistas, que oporiam o rigor grave da ciência objetiva à expressão literária que dominava nossa cultura. As observações de Antônio Cândido sugerem-nos, porém, que esse foi um processo gradativo, em que mesmo os autores que se apresentavam como profetas de uma nova visão científica de nossa realidade social, como era o caso de Euclides da Cunha, ou aqueles formados em instituições superiores estrangeiras, como Gilberto Freyre, não escapavam da fascinação exercida pela imagem do literato.

Tais hipóteses indicam que a constituição do campo intelectual brasileiro é marcada muito cedo por essa tensão entre a literatura e as ciências sociais, tensão que também aparece na trajetória dos estudos de folclore tal qual é resumida por Édison Carneiro. Se o romantismo corresponde ao momento em que a figura do bacharel-escritor se estabelece como a imagem paradigmática do intelectual na sociedade brasileira, Sílvio Romero – o nosso primeiro grande crítico desse movimento estético – pode ser caracterizado como um dos responsáveis pela emergência desse estado de tensão. Essa constatação nos leva a tentar aprofundar nossa análise sobre a posição ambígua ocupada por Romero na genealogia construída pelo movimento folclórico.

O reconhecimento da importância de Sílvio Romero para nossa história intelectual é devido principalmente ao seu esforço pioneiro em elaborar uma análise sistemática de nossa história literária (cf. Romero, [1943]). Os estudos folclóricos inserem-se nesse projeto através de uma coletânea de nossas tradições orais realizada com uma abrangência inédita até então (1954). Em compensação, ao longo de toda sua obra, se revela, nas palavras de Antônio Cândido, uma postura que subestima "o aspecto especificamente literário da literatura, em proveito da hipertrofia de considerações de outra ordem" (Cândido, [1945]: 104). Dada a intransigência com

a qual defendia a visão de que a obra literária “só pode ser compreendida se a estudarmos em função dos [seus] fatores condicionantes” (p. 101), Romero terminava por avaliar o valor dos escritores brasileiros que examinava a partir de um “critério pragmatista da poesia, raciocinando sobre ela como instrumento de progresso social ou meio de conhecimento objetivo” (p. 40). Uma vez abandonadas as veleidades literárias de sua juventude, quando fez algumas mal sucedidas incursões pela poesia, ele passou a justificar sua forma de escrever dura e deselegante ao rigor próprio ao método científico. Assim, a tensão entre literatura e ciência irá aparecer nesse autor de uma maneira inversa à que se tornará habitual entre os autores das gerações seguintes: em vez de escrever literariamente sobre as questões sociais, sua obra se caracterizou pela tentativa dar um tratamento científico rigoroso e pouco “literário” à própria literatura.¹

Vivendo em um contexto de fraca institucionalização do campo cultural, Sílvio Romero defendeu a adoção de um ponto de vista científico na produção intelectual brasileira sem se comprometer com nenhum processo de especialização do conhecimento. Ele expressa sua identidade como intelectual através de uma definição abrangente da atividade da “crítica”. Essa abrangência acompanha a extensão que concede à própria definição de literatura:

[...] para mim a expressão literatura tem a amplitude que lhe dão os críticos e historiadores alemães. Compreende todas as manifestações da inteligência de um povo: – em política, economia, arte, criações populares, ciências... e não, como era costume supor-se no Brasil, somente as intituladas belas-letas, que afinal cifravam-se quase exclusivamente na poesia! ... (Romero, 1980: 58)

Dessa forma, a tarefa do “crítico” torna-se a avaliação das diversas dimensões da cultura brasileira. Paradoxalmente, tentando combater o predomínio de que o literato gozava no campo intelectual de sua época, Romero incorpora em suas definições essa dimensão totalizante da literatura na sociedade brasileira e a escolhe como via de acesso para a compreensão do “caráter nacional” brasileiro, tema que persegue em toda a obra. Porém, ao contrário de Romero, os dois folcloristas eleitos pelo movimento folclórico como os precursores de uma perspectiva científica para essa área de estudos conquistaram a notoriedade que desfrutaram entre os seus contemporâneos principalmente graças à sua obra literária. Mesmo discordando da forma concreta como aquele primeiro autor executou seu programa, Amadeu Amaral e Mário de Andrade defenderam a necessidade de que, diante da importância – que Romero já estabelecera –

do folclore para o conhecimento da cultura brasileira, seu estudo se fizesse de uma forma científica, isenta dos impressionismos literários que dominavam a pesquisa no seu tempo.

Nesses dois autores, a relação entre suas atividades como folcloristas e como literatos será tensa. Vimos no capítulo anterior que Amadeu Amaral era poeta parnasiano e seu prestígio levou-o à Academia Brasileira de Letras. Porém, não só seu estilo poético em nada refletia seu interesse pelo folclore, como, segundo Paulo Duarte, no período em que começou a dedicar-se mais detidamente a esse estudo, ele parou de escrever poesia (1976: 56). Mário de Andrade, por sua vez, procurou incorporar as pesquisas sobre a literatura popular brasileira à sua produção, particularmente no seu romance mais ambicioso, *Macunaíma*. No entanto, por mais que tenha demonstrado nessa obra o seu grande conhecimento acerca da nossa literatura popular, curiosamente ele preferiu concentrar sua atividade de pesquisador não na área literária, mas na musical.

Ao definir as diferenças básicas entre a postura do "literato" e a do "cientista" em relação ao folclore, Amadeu Amaral critica o "diletantismo" que presidiria os estudos do primeiro que, "parecendo querer subordinar-se ao espírito de ciência, não tem, na verdade, nem a curiosidade científica nem a gravidade, nem a objetividade, e antes leva a brincar com os assuntos: e a divertir o leitor fácil de contentar." (Amaral, 1948: 21). Dessa forma, o objetivo do literato é a "beleza", ele é um homem caracterizado pelo "gosto" (cf. p. 30); esse gênero de preocupações não deveria perturbar, porém, a objetividade do homem de ciência. Em continuidade com a idéias de seu precursor, em seu discurso inaugural do II Congresso Brasileiro de Folclore, Renato Almeida saudava o fato de que, "já não [seria] mais do folclore uma posição de devaneio e enlevo pela poesia dos sertões". Embora Almeida destaque "o intenso lirismo do folclore" e reconheça, seguindo Herder, que "a verdadeira poesia nasce do povo", ele afirma que, naquele momento, o folclorista não deveria "permanecer no encantamento do folclore", mas, analisar e classificar o seu objeto, abstraindo a beleza que possa eventualmente oferecer (1953b: 2).

Também em Mário de Andrade encontramos em uma avaliação sobre os estudos de folclore no seu tempo semelhante a de Amaral:

O Folclore no Brasil, ainda não é verdadeiramente concebido como um processo de conhecimento. Na maioria das suas manifestações, é antes uma forma burguesa de prazer (leituras agradáveis, audições de passa-tempo) que consistem em aproveitar exclusivamente as "artes" folclóricas, no que elas podem apresentar de bonito para as classes superiores. (Andrade, [1942]: 286)

Criticando o diletantismo vigente em nosso mundo intelectual, Mário de Andrade – como Amaral fizera antes² – reconhece, porém, seu “amadorismo”, confissão que aparece pela primeira vez em meio aos relatos de sua “expedição etnográfica” ao Nordeste, publicados originalmente na imprensa, em 1929:

Já afirmei que não sou folclorista. O folclore hoje é uma ciência, dizem... Me interesse pela ciência porém não tenho capacidade para ser cientista. Minha intenção é fornecer documentação para músico e não, passar vinte anos escrevendo três volumes sobre a expressão fisionômica do lagarto...

Porém me sinto desgostoso... É triste a gente viver ao léu das informações, prazeando da sua rua calçada, bonde lapa, escrevendo, trabalhando, querendo ser útil, dando por paus e por pedras e a vaidade. (Andrade, 1983: 232)

Colocando-se como escritor, ironicamente desinteressado em assumir plenamente uma atitude científica, Mário limitava aqui seu interesse à coleta de músicas folclóricas para compositores brasileiros, como fizera, um ano antes, em seu *Ensaio sobre a música brasileira*, que se tornou numa das plataformas principais do programa nacionalista na música. Com aquela obra, pesquisa folclórica começa a também valorizar o registro da música folclórica, ou seja, da melodia dos “cantos” dos quais os folcloristas brasileiros até então se contentavam em transcrever a letra. Embora professor de música, e tendo estudado para ser concertista, Mário nunca compôs, sendo a literatura a arte em que concentrou seu esforço criativo.

Prosseguindo nessas pesquisas, mais de uma década depois, ele se arrependeria da postura que expressara naquele primeiro artigo:

[...] por infelicidade minha, sempre me quis considerar amador em folclore. Disso derivará serem muito incompletas as minhas observações tomadas até agora. O fato de me ter dedicado a colheitas e estudos folclóricos não derivou nunca duma preocupação científica que eu julgava superior às minhas forças, tempo disponível e outras preocupações. Com as minhas colheitas e estudos mais ou menos amadorísticos, só tive em mira conhecer com intimidade a minha gente e proporcionar a poetas e músicos, documentação popular mais farta. Hoje, que os estudos folclóricos se desenvolveram bastante em São Paulo, me arrependo raivosamente da falsa covardia que enfraquece tanto a documentação que recolhi pelo Brasil, mas é tarde. ([1941]: 112-3)

Apesar de, ao longo desse intervalo, ter constituído aquele que é, segundo Oneyda Alvarenga “até hoje o maior e melhor acervo de música folclórica brasileira registrado por pesquisador sozinho e por grafia musical direta” (1984: 18), Mário de Andrade parece ter-se convencido de que todo esse esforço não tinha sido suficiente. O desenvolvimento recente dos estudos folclóricos paulistas a que ele se refere tem evidentemente

muito a ver com o seu empenho à frente da Sociedade de Etnografia e Folclore, que descrevi no capítulo anterior.

Dessa forma, tanto Amadeu Amaral quanto Mário de Andrade podem ser definidos como "literatos" que, interessando-se pelo folclore e reconhecendo o seu "amadorismo" no tema, clamam pelo desenvolvimento de uma atmosfera mais objetiva e científica para esses estudos. Por outro lado, essa não é uma preocupação exclusiva desses dois autores ou apenas do campo do folclore. Ela, na verdade, dá continuidade à defesa da superação das visões da realidade brasileira criticadas como romantizadas e idealizadas em favor de um exame objetivo dos problemas da nossa sociedade e nossa cultura, perspectiva que se inicia com a "geração de 1870", que tem seu representante paradigmático em *Sílvio Romero*. O literato, não separando seus interesses estéticos do estudo da realidade, condensa a origem polígrafa do intelectual no Brasil, contra a qual os folcloristas defendem a necessidade do surgimento de especialista cientificamente orientado na pesquisa de folclore. Quando Carlos Guilherme Mota identificava a oposição ao ensaísmo social como uma das características do cientista social acadêmico crítico, descreve um processo mais antigo de cujos reflexos não escaparam os estudos de folclore.

Gostaria de concluir esse segmento relatando um episódio da correspondência de Mário de Andrade com Augusto Meyer, que ilustra de maneira exemplar a hipótese de Antônio Cândido que apresentei no início do capítulo. Em janeiro de 1931, Mário escreve àquele escritor gaúcho pedindo colaborações para a *Revista Nova*, que fundara com Paulo Prado e Alcântara Machado e que pretendia publicar "muita crítica e muitos estudos de qualquer ordem que tenham imediata correlação com o Brasil", mas "muito pouca literatura, pelo menos literatura gratuita" (Andrade, 1968: 83). Meses depois, Meyer elogia a "parte etnográfica da revista" (isto é: a parte folclórica) que Mário confessa ser "a menina dos [seus] olhos" (p. 88). Porém, já em meados de 1932, ele reconhece que o último número da revista "foi asperamente criticado na zona, porque tinha 'muita literatura'". Mas justifica:

[...] você não imagina a dificuldade de arranjar neste país quem escreva sobre os assuntos do momento, quem faça ensaios sobre os assuntos brasileiros, é um martírio o nosso. [...] O Roquette-Pinto, amigo nos manda traduções do Fausto!, [ele que é] diretor do Museu Nacional, antropologista, sujeito mesmo de valor. [...] Perdoe o excesso de literatura que havia no último número [...] e leve isso na conta da inenarrável preguiça e também incultura deste povo angélico. (p. 103).

O folclore e a emergência do cientista social

A criação, na década de 1930, dos primeiros cursos universitários de ciências sociais em São Paulo e no Rio de Janeiro foi tomada pela bibliografia analisada em meu primeiro capítulo como o primeiro grande esforço de mudança desse panorama de domínio do intelectual literário e polivalente, a ser substituído pelo cientista especializado. Os estudos de folclore não foram contemplados pela organização formal desses cursos, onde não havia cadeiras nem cursos especificamente sobre o tema. Nela, como veremos, vence a concepção positivista da sociologia como a disciplina do social por excelência. Porém, as novas instituições universitárias não ficaram inteiramente alheias ao tema. Irei aqui descrever as relações desse campo de estudo com as universidades nascentes, o que nos permitirá acompanhar mais de perto os debates que analisarei no resto do capítulo.

No Rio de Janeiro tínhamos a cátedra de antropologia ocupada Arthur Ramos na Faculdade Nacional de Filosofia, autor que não apenas se interessou pelo tema ao longo de sua obra (cf. Ramos, 1935 e 1949), como atribui um Departamento de Folclore na Sociedade que fundara ligada àquela cátedra (cf. Azeredo, 1986). Na Escola Livre de Sociologia e Política estavam presente alguns antigos alunos dos cursos de Dina Lévi-Strauss citados no capítulo anterior, como Antônio Rubbo Müller que, atendendo um pedido de Renato Almeida, esclarece-o acerca das disciplinas onde "os fatos folclóricos são abordados" na graduação daquela faculdade (ARM/RA, 03/04/51, Corr. exp.). Porém, gostaria de me concentrar no contexto da USP, onde, desde 1941, estudava um jovem aluno que, como adiantei no meu primeiro capítulo, desempenhou um papel fundamental na consolidação das ciências sociais acadêmicas: Florestan Fernandes.

Fernandes nos conta que, em seu primeiro ano como estudante, foi pedido pelo professor da cadeira de Sociologia I, o francês Roger Bastide, um trabalho sobre "O folclore em São Paulo". Jovem de origem social modesta, ele se entregou então intensamente à pesquisa de campo, na qual se beneficiou de seu conhecimento dos bairros populares paulistanos. Estando Bastide viajando naquele momento, a avaliação do trabalho coube à sua assistente, Lavinia Costa Vilela. Entretanto, para a decepção do jovem aluno, ele recebeu uma nota nove, com a qual absolutamente não se conformou. Achando insuficientes as justificativas que a examinadora lhe ofereceu, Fernandes resolveu procurar pessoalmente Bastide.

Desse encontro e da boa impressão causada pela leitura do trabalho nasceu a amizade entre os dois, que iriam conduzir conjuntamente a pesquisa sobre relações raciais em São Paulo na década de 1950, já com Fernandes ocupando uma das cátedras de sociologia da FFCL (cf. Fernandes, 1977a: 160-2 e 1978a: 10-1).

Naquele mesmo ano, Mário de Andrade já constataria que “as cátedras e cursos de Sociologia, na ausência de cadeiras auxiliares, às vezes se alastram para os campos da Etnografia e do Folclore” ([1942]: 285), o que fornecia, junto com as sociedades científicas que se formavam no país, “uma orientação mais técnica a esses estudos” (p. 295). Roger Bastide irá citar o próprio Mário ao apresentar a versão revista daquele primeiro trabalho de curso de Fernandes, intitulada “As trocinhas do Bom Retiro”, publicada como prêmio de um concurso de monografias dos alunos da USP. No seu prefácio, Bastide também reconhece a contribuição ao desenvolvimento dos estudos folclóricos representada pelo desenvolvimento universitário das ciências sociais:

O folclore, durante tanto tempo abandonado aos amadores e seus únicos estudiosos, tornou-se hoje uma ciência, que tem suas regras, seus métodos, e que exige de quem o estuda, qualidades especiais. Ninguém mais fez, para transformar o folclore em ciência que Mário de Andrade. Hoje, ergue-se uma plêiade de jovens pesquisadores dos quais muito se pode esperar. Entre eles: Florestan Fernandes. (*apud* Fernandes, 1947)

Apesar de Bastide apresentá-lo aí como a realização da esperança, alimentada por Mário de Andrade, de que surgisse um “folclorista científico”, a relação de Florestan Fernandes com o tema, desde o início, não foi tranqüila. O entusiasmo que a proposta de estudar a cultura dos bairros populares paulistanos que habitara em sua infância lhe causou – resultando em um intenso trabalho de campo em que fez uso da “amizade com meninos e meninas” daquelas localidades (cf. Fernandes, 1947: 19) – era contrabalançado por profundas dúvidas teóricas sobre o significado do folclore como tema de pesquisa. Talvez com a intenção de não contrastar com o prefácio de Bastide, Fernandes resolveu extrair da versão original das “Trocinhas” um prefácio teórico, publicado, como ele próprio esclarece (p. 20), num artigo anterior, veiculado separadamente na imprensa com o título: “Sobre o folclore”. Nesse último, percebemos a incompatibilidade que Fernandes irá identificar entre a disciplina folclórica e um tipo de formação que vinha adquirindo fora da universidade: sua participação na luta clandestina contra o Estado Novo, concretizada através de sua adesão, por quatro anos, a um pequeno grupo trotskista em

São Paulo, dentro do qual lhe couberam várias tarefas intelectuais, entre as quais a tradução de *Para a crítica da economia política* de Marx (cf. Fernandes 1977a: 172). É do ponto de vista da visão de mundo marxista que ele elabora sua primeira crítica inicial à pretensão de cientificidade dos estudos de folclore.

Definindo a cultura folclórica como a “sobrevivência” de concepções pré-modernas no seio das camadas populares das sociedades avançadas, que resistiriam ao progresso, os folcloristas, segundo Fernandes, apresentariam

uma representação do desenvolvimento social e cultural [...] em oposição à outra concepção de desenvolvimento dialética, tal qual aparece no marxismo, procurando inverter simplesmente a tese sustentada pelos representantes do materialismo histórico. Essa inversão constituiu em admitir que os “meios populares” – na terminologia marxista – o proletariado – eram incapazes de “progresso”, vivendo imobilizados no passado e de valores residuais da burguesia, única aliás, capaz de “progresso”, nessa concepção. Tese oposta à defendida por Marx e Engels.³ ([1945a]: 42)

Entretanto, afirma esse autor, sua pesquisa sobre o folclore de São Paulo teria refutado esse pressuposto dos folcloristas, revelando que “os meios folclóricos ocorrem, indistintamente, em ambos os meios ou classes sociais” (p. 43). Dessa forma, “perdendo o seu caráter de estudo desinteressado e veladamente ‘político’, que servia aos interesses de uma classe, o folclore perdeu, concomitantemente, as principais razões que alimentavam a sua pretensão ao ciencialato”. Concluindo que “o folclore é menos uma ciência à parte do que um método de pesquisas” (p. 45), é apenas como um método que ele é utilizado no trabalho sobre as “Trocinhas”, onde, nas palavras do próprio Fernandes, “todo o trabalho preliminar, de natureza folclórica, serviu de modo subsidiário ou fundamentalmente ao estudo sociológico da cultura e dos grupos infantis” (1947: 18). Dessa crua crítica ideológica – também presente em outros artigos do mesmo período, mas que logo desaparece da pena de Fernandes – é extraído um outro argumento que ganhará grande importância mais tarde. Embora o folclore possua um método específico de pesquisa os fatos folclóricos não seriam suficientemente específicos para caracterizar um campo disciplinar *sui generis*. Eles fazem parte de um domínio mais amplo, o da cultura, sendo passíveis, portanto, de serem estudados por disciplinas já constituídas, como a antropologia e a “sociologia cultural”. Cita, nesse sentido, Durkheim, para quem “uma ciência só tem razão de existir quando possui por matéria uma ordem de fatos que não é estudada pelas demais ciências” (*apud* Fernandes, [1945a]: 46).

Embora o artigo em que Florestan Fernandes expressa essa visão crítica acerca dos estudos de folclore tenha sido publicado em 1945, ele deveria ter saído em 1943 (cf. Fernandes, 1947: 20n), o que nos leva a crer que tenha sido escrito mesmo antes dessa data. Esses detalhes são importantes na medida em que as posições desse autor sofreram uma sutil evolução que possivelmente acompanhou sua familiaridade crescente com essa área de estudos.⁴ A partir de 1945, ele publica uma série de artigos motivados por circunstâncias casuais, muito mais simpáticos à tradição dos estudos de folclore, dedicados a cada um dos três autores que compõem a genealogia do movimento folclórico.

Sobre Sílvio Romero, ele publica uma resenha da reedição da *História da literatura brasileira* onde o caracteriza como "o nosso primeiro folclorista representativo" ([1945b]: 177, grifos do autor). Defendendo a metodologia de Romero, argumentado que a "observação dos elementos folclóricos fora de seu contexto social e cultural, tem a sua importância" (p. 180), ele reconhece que o principal defeito de sua obra seria sua perspectiva dicotômica, que, apesar de conter uma vigorosa análise de nossa cultura literária e de nossa cultura oral, não teria logrado a articulação entre esses dois níveis. Assim, exemplificando a utilidade metodológica dos estudos folclóricos, os esforços de Sílvio Romero permaneciam como uma referência útil mas incompleta para o estudo de nossa cultura (cf. 178-9).

No ano seguinte, Fernandes escreve, em função de um número especial da *Revista do Arquivo Municipal em homenagem a Mário de Andrade, recém-falecido*, uma análise cuidadosa da obra folclorística desse autor. O artigo é em grande parte elogioso, afirmando que, mesmo apesar de Mário não se ter considerado um "folclorista", "medido pela bitola dos demais folcloristas brasileiros", ele teria sido, na verdade, "um grande folclorista". Entretanto, logo no parágrafo seguinte, faz uma ressalva:

De fato, se tomássemos o termo num sentido restrito, do folclorista de formação científica e exclusivamente interessado nos problemas teóricos do folclore, Mário de Andrade não era folclorista. Aquele seu estado de espírito que ele chamava de "quase amor", com o qual encarava as composições populares brasileiras, não se coadunava muito com as limitações da investigação sistemática. ([1946a]: 161)

Por fim, no ano em que é publicada a coletânea *Tradições populares*, que reúne os artigos de Amadeu Amaral sobre folclore, Florestan Fernandes publica uma extensa análise a seu respeito. O seu objetivo é, como ele

afirma no início, "chamar a atenção dos estudiosos para a contribuição folclorística de Amadeu Amaral, desconhecida em seu real valor e em seu real alcance – mesmo por parte dos especialistas" ([1948]: 112). Ele destaca a posição crítica de Amaral em relação a seus predecessores, onde este revelaria "uma visão bastante clara dos problemas fundamentais do folclore e um agudo senso crítico" (p. 146), representando o momento da história do folclore brasileiro "em que o grau de maturidade estimulava desenvolvimentos definitivos no sentido da investigação científica" (p. 117). Porém, assim como ocorrera com Mário de Andrade, "apesar dos amplos conhecimentos que acumulou sobre o *folclore como disciplina científica*, faltava-lhe o treinamento que só se adquire através da aprendizagem sistemática" (p. 127, grifo meu).

Após suas primeiras considerações extremamente críticas sobre a pretensão, alimentada pelos estudos de folclore, de se tornarem uma ciência, seguida por uma fase dedicada à leitura dos clássicos brasileiros desse campo, que lhe fornecem uma visão mais positiva a seu respeito, Florestan Fernandes parece admitir, por um instante, que o projeto de Amadeu Amaral de fundar essa nova ciência em nosso país se deveu não à impossibilidade intrínseca desse projeto, mas apenas à formação deficiente daquele pesquisador. Fernandes pertenceu a uma das primeiras gerações de brasileiros à qual foi oferecida essa "aprendizagem sistemática" que tanto valoriza, dando um golpe decisivo no predomínio do literato, vigente até então em nosso mundo intelectual. A introdução elogiosa de Roger Bastide às "Trocinhas" chega a sugerir que Fernandes poderia ser o intelectual que atenderia às esperanças de Mário de Andrade e imprimiria um caráter científico aos estudos folclóricos em nosso país. Será que, em algum momento, ele chegou a imaginar que caberia a ele completar esse projeto? É difícil ter certeza.

Num pequeno artigo publicado logo depois do que dedicou à obra de Mário de Andrade, Fernandes identifica uma "crise de continuidade no folclore", que envolveria a diminuição de publicações e, principalmente, "uma revisão do próprio problema da natureza do folclore como disciplina particular" [1946b: 218]. O fato de formular de forma indeterminada e sem um resposta definida um problema que ele talvez tenha sido o primeiro a polemizar claramente no pensamento social brasileiro indica que, a essa altura, Fernandes possivelmente não tinha mais tanta certeza acerca da validade da definição dos estudos de folclore apenas como método. Sua única conclusão no texto é a afirmação de que "os folcloristas brasileiros terão que enfrentar essa nova fase crítica do desenvolvimento do

folclore brasileiro com os recursos de uma formação teórica bastante defeituosa" (p. 219-20). De fato, de 1948 a 1956, Fernandes não aborda mais esse tema. Durante esse período, ele esteve envolvido basicamente com duas importantes pesquisas – uma sobre as sociedades tupinambás e outra, em seguida, sobre as relações raciais em São Paulo – em que estabeleceu parâmetros metodológicos (principalmente no primeiro caso) e teóricos (no segundo) que definiriam uma nova concepção na sociologia brasileira dentro de uma perspectiva acadêmica (cf. Peirano, 1981: cap. 3). Quando ele finalmente voltou a examinar a situação do campo de estudos que fora seu antigo interesse, acabou percebendo que os folcloristas – com uma formação teórica por ele julgada defeituosa – tiraram os estudos de folclore da crise em que se encontravam desde o fracasso dos planos de Mário de Andrade, *enfrentando de frente a questão da identidade dessa área de estudos.*

Os debates conceituais dos congressos

Absorvendo a oposição ao intelectual polígrafo e seguindo a preocupação com o emprego de uma metodologia científica em suas pesquisas, vimos no capítulo anterior como os estudos de folclore iniciaram um processo de institucionalização fora da universidade. Mesmo assim, uma vez organizados através da constituição da CNFL, os folcloristas reconheciam a importância da ocupação de espaços universitários. Além da possibilidade de formar quadros, a criação de uma cadeira de folclore nas faculdades de filosofia permitiria o seu reconhecimento como disciplina autônoma. O esforço em distinguir-se da literatura, pelo qual Édison Carneiro caracterizara o período anterior à Comissão, dá lugar, em um segundo momento, à definição do lugar próprio que o folclorista deveria ocupar em meio aos intelectuais científicos dedicados à reflexão objetiva sobre a realidade brasileira. Dentro do modelo mobilizante de ação da CNFL, representada exemplarmente pela junção de esforços através de grandes congressos, a década de 1950 foi aquela em que os estudos de folclore teriam travado "batalhas decisivas por se fazer reconhecer como uma das ciências sociais" (1965: 82). Cumprindo a esperança do final da vida de Mário de Andrade, de reunir estudiosos de todo país para forjar definições mais precisas sobre sua área de estudos, os esforços do movimento folclórico nesse particular ganham esse tom bélico dado na citação de Édison Carneiro na medida em que, ameaçados em seu reconhecimento por ciências sociais emergentes, o folclore desenvolve uma luta pelo reconhecimento de seu "espaço".⁵

O caráter de “luta por territórios” assumido por esses conflitos traduz em grande parte a herança durkheimiana e positivista que marcara a implantação das ciências sociais na universidade brasileira, particularmente em São Paulo. Como o jovem Florestan Fernandes já havia assinalado, o direito ao “ciencialato” das disciplinas dependeria, dentro daquele ponto de vista, da sua capacidade de definir um objeto de estudos específico e autônomo.⁶ Esse será, portanto, um dos objetivos essenciais do movimento folclórico. Expressando a importância assumida pela definição de uma identidade comum a essa área de estudos, o documento que resume as resoluções do primeiro congresso realizado pelo movimento folclórico, a *Carta do folclore brasileiro*, se inicia com um preâmbulo cujo objetivo era justamente caracterizar a natureza do “fato folclórico”, numa paráfrase às discussões de Durkheim sobre o “fato social” (cf. Durkheim, [1894]: 95-107). Essas definições – embora nascidas de acirrados debates internos – logo se tornaram posições relativamente consensuais no interior do movimento folclórico.

O texto final da *Carta* sintetizava duas propostas. A primeira delas foi apresentada por Manuel Diégues Júnior em reunião plenária da comissão de coordenação do congresso, presidida por Renato Almeida, constando de quatro itens. Os dois primeiros ampliavam o domínio dos estudos de folclore e rompiam com definições mais restritivas, enquanto os dois últimos os aproximavam da antropologia cultural. Nas primeiras, Diégues afirmava que o fato folclórico não precisaria ser necessariamente “tradicional” – contanto que fossem “respeitadas as características de fato coletivo, anônimo e essencialmente popular” – e condenava o “injustificável preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual”, de forma a nele também incluir a chamada cultura material. Nas outras duas, definindo o fato folclórico como essencialmente cultural, ele propunha que seu estudo fosse incluído no interior “das ciências antropológicas e culturais”, estudo esse que deveria ser realizado “de preferência [com] o uso dos métodos históricos e culturais” (I CBF, 1955: 41, grifos originais). Nessa última proposta, o seu autor procurava expressar claramente a rejeição do folclorismo moderno aos “métodos naturalísticos”, ou seja, à utilização da perspectiva racial como parâmetro interpretativo.

Logo após a apresentação da proposta de Diégues, Oswaldo Cabral, secretário catarinense, chamou a atenção dos participantes da comissão de coordenação para uma proposta semelhante que havia sido apresentada numa outra comissão do congresso. Na sessão seguinte da primeira comissão, foi então lida essa outra proposta, proveniente da Comissão

Paulista de Folclore, tendo como relatores Rossini Tavares de Lima (seu secretário-geral) e Oracy Nogueira, professor da ELSP. Seu objetivo também era explicitamente encontrar uma definição "tão ampla quanto possível" do objeto dos Estudos de folclore. Assim, após uma análise de várias posições de autores clássicos, ela propunha que o "fato folclórico" fosse definido como aquelas

maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição oral e pela imitação e menos influenciadas pelos círculos e instituições que se dedicam à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano [...] e à fixação de uma orientação religiosa e filosófica. (p. 7)

Foram vários os debates em torno das duas propostas convergentes, tal como nos revela a leitura das atas das reuniões, que registram várias reações às suas novidades.⁷ Porém, depois de muitas discussões, aprovou-se uma proposta que conciliava as sugestões de Diéguas e da Comissão Paulista, assim redigida:

1. O 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 a 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 e artístico 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 de métodos históricos e culturalistas no exame e análise do Folclore. (ICBF, 1952: 77)

A formulação final consagra assim o esforço em definir claramente um domínio próprio e exclusivo dos estudos de folclore, mesmo que, no primeiro e no último itens apareça um esforço de inseri-lo no interior da antropologia, assimilação que se dá, como veremos, exclusivamente ao plano metodológico. Em relação às formulações correntes, a Carta busca ampliar a abrangência da disciplina que pretende regular.

A definição começa, antes mesmo de descrever o "fato folclórico", por rechaçar as tentativas de reduzi-lo ao plano do oral. No terceiro item é a dimensão "tradicional" que se considera supérflua na identificação

do fato folclórico. Ao propor essa última tese aos membros da 1ª Comissão do Congresso, Manuel Diégues Júnior apresentou pela primeira vez o polêmico conceito pelo qual se descreve esse folclore não-tradicional: o de "folclore nascente" (I CBF, 1955: 41-2). Esse conceito supõe que o surgimento de certos fenômenos folclóricos possa ser testemunhado pelo pesquisador – ou que, pelo menos, sua origem recente possa ser traçada por ele –, o que vai de encontro tanto às primeiras concepções românticas do folclore, que lhe atribuíam um "primitivismo" pelo qual ele seria constituído de "tradições [...] transmitidas sem alterações ao longo de milhares de anos" (Burke, 1989: 48), quanto às posições do folclore evolucionista inglês do final do século passado, que, apropriando-se do conceito de Tylor, definia o folclore como composto essencialmente de "sobrevivências" (Dorson, 1968: 196-201 e Ortiz, 1992: 33). Essa posição dos folcloristas brasileiros – embora isso não seja explicitamente reconhecido – provavelmente tem origem na obra de um autor que teve grande influência sobre eles, Arnold van Gennep. Num de seus livros – que Amadeu Amaral já citara na década de 1920 –, ele afirmava que o objeto de estudo do folclore "não são restos de instituições antigas [...], as chamadas superstições ou sobrevivências, mas também fatos atuais, que eu propus chamar de 'fatos nascentes'" (1924: 30).

O segundo item da definição fornece a identificação propriamente dita do fato folclórico, definido de forma substancialista ("maneiras de pensar, sentir e agir"). As qualificações dos itens um e três somente ampliam sua definição: não apenas "espiritual", não apenas "tradicional", não apenas "anônimo", "essencialmente popular" (portanto, não exclusivamente popular). Um critério excludente surge unicamente no próprio 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 movimento folclórico prefere reter apenas uma, a que distingue a cultura que é transmitida pelo próprio povo⁸ daquela que é difundida por escolas, igrejas, indústria cultural, academias etc., ou seja, por núcleos institucionalizados de difusão cultural.

Ampliada sua abrangência dessa forma, não seria possível então negar, imaginavam talvez os folcloristas, a existência de um objeto próprio para os estudos de folclore, que sustentaria sua legitimidade como disciplina autônoma, questionada antes, por exemplo, por Florestan Fernandes. No entanto, não é surpreendente que mesmo aliados do movimento

folclórico acabem tomando esse ampliação do objeto como uma invasão a outros domínio que também lhes seriam caros. É o que ocorre na crise interna mais séria relacionada às redefinições da *Carta*, que tem como pivô o secretário da Comissão Paranaense de Folclore, José Loureiro Fernandes, que também era catedrático de antropologia e etnografia da Universidade do Paraná.

Essa crise irá praticamente inviabilizar as atividades daquela comissão estadual, uma das mais ativas dos primeiros anos do movimento folclórico, tendo patrocinado o II Congresso Nacional. Já no discurso inaugural daquele evento, Loureiro colocara discretamente suas discordâncias em relação à redefinição do fato folclórico (cf. Fernandes, 1953: 14). Mas foi uma decisão drástica tomada às vésperas do Congresso Internacional de 1954 que precipitará a crise. Além de ocupar uma cátedra de antropologia na Universidade do Paraná, Loureiro era também o diretor do Instituto de Pesquisas de sua Faculdade de Filosofia. No início daquele ano, ele resolveu extinguir a seção de folclore do referido instituto, sob a alegação de que os estudos folclóricos não comporiam uma disciplina distinta, mas seriam apenas uma divisão dos estudos etnológicos. Essa medida provocou a reação imediata de Fernando Corrêa de Azevedo – até então diretor daquela seção, membro da Comissão Paranaense de Folclore e diretor da Escola de Música e Belas-Artes da Universidade do Paraná –, que propôs e conseguiu aprovar na Comissão, em abril de 1954, por unanimidade (com a abstenção do secretário-geral, o próprio Loureiro), uma moção ao Instituto de Pesquisas em que expressava o seu “estranhamento” pela extinção daquela seção. A consequência imediata dessa reunião foi a renúncia do secretário-geral.

Apesar dos esforços de Renato Almeida, desenvolvidos com sua diplomacia habitual, em apagar o incêndio provocado pela moção de Azevedo (documentados na sua correspondência; cf. RA/JLF, 25/05/54 e 25/05/54, CE exp.), ele não conseguiu demover Loureiro de sua decisão, uma vez que a posição desse último ia além da simples discordância acerca da delimitação dos campos disciplinares. Justificando sua oposição pública à reconceituação contida na *Carta do folclore brasileiro* por sua posição de catedrático de antropologia (JLF/AIR, 25/04/54, CE rec.), ele resume seu ponto de vista afirmando que o “Folclore quando estudado por homens de ciência, e não por homens de arte, é capítulo da Etnografia” (JLF/RA, 28/05/54, CE rec.). O homem de arte ao qual ele se refere especificamente deve ser Fernando Corrêa de Azevedo, musicólogo, que coordenava a seção extinta, no interior da qual a maioria das pesquisas da Co-

missão Paranaense se desenvolvia. Azevedo, ao esclarecer a crise ao secretário-geral da CNFL, reproduz as opiniões que teriam sido expostas oralmente por Loureiro, contando que, entre outras coisas, esse último teria afirmado que "os estudos de folclore só têm cabimento nos Conservatórios de Música e não nas Universidades" (FCA/RA, 29/04/54, CE rec.). Essa polêmica nos mostra o quanto era ainda frágil a tentativa dos folcloristas de se definirem como "cientistas", em particular quando, do ponto de vista da institucionalização universitária, sua única posição formal era no campo das artes, no caso, na cátedra de Folclore Brasileiro introduzida na década de 1930 nas escolas de música.

Porém, o Congresso Internacional de Folclore, realizado um ano após o segundo congresso nacional, foi o momento em que as posições conceituais do movimento sofreriam suas maiores críticas, em função do previsível choque entre a conceituação proposta pelos brasileiros e as posições já consolidadas de seus colegas estrangeiros convidados a participar do evento. O primeiro ponto do temário do congresso, proposto pela CNFL, era especificamente sobre "a definição do fato folclórico", a ser discutido por uma das comissões temáticas do congresso. A essa última, a Comissão Paulista de Folclore mais uma vez enviou uma proposta, tendo como relatores Rossini Tavares de Lima, Oracy Nogueira e Lizete Toledo Nogueira (1955), em que é apresentada uma argumentação calçada essencialmente nos parâmetros estabelecidos pela *Carta do folclore brasileiro*. Aos paulistas possivelmente caberia a precedência para o encaminhamento desse tipo de proposta não só porque foram parcialmente responsáveis pela definição incorporada pela *Carta*, mas também por serem os anfitriões dos congressistas. A recepção da comunicação, porém, foi polêmica.

Em seu depoimento sobre o congresso, o folclorista peruano Efraín Morote Best, que participou daquela comissão, afirma que a principal resistência proveio do espanhol Antonio Castillo de Lucas, que "negava a qualidade de folclórico a todo dado que não tivesse tradicionalidade". Entretanto, aos poucos foi se desenhando uma posição intermediária que contemplava a inclusão de "novos fatos folclóricos", estabelecendo, porém, certos critérios que impedissem classificações arbitrárias (Best, 1954: 18). Manuel Caetano da Silva, membro da Comissão Espírito-Santense, relata que essa nova formulação acrescentava algumas modificações à proposta dos seus colegas paulistas, mas que "no fundo não lhe alteraram a estrutura" (Silva, 1954: 2). Mesmo assim, a moção consensual da Comissão não agradou ao plenário, despertando críticas de folcloristas

importantes como o norte-americano Stith Thompson e o diretor do Musée des Arts et Traditions Populaires de Paris, Georges-Henri Rivière (p. 2-3). Decidiu-se então nomear uma comissão especial de notáveis⁹ para estudar o problema, a qual, em sua declaração final, concluiu, constatadas as variações nacionais e a dificuldade de elaborar-se uma terminologia unificada, com um apelo à UNESCO para que convocasse uma reunião de peritos que resolvesse finalmente a matéria (cf. Best, 1954: 20; Silva, 1954: 3).

Esse resultado foi uma grande decepção para os folcloristas brasileiros. Rossini Tavares de Lima, que liderava uma comissão estadual que sempre estivera à frente das propostas de renovação conceitual, afirma que o Congresso Internacional, "sob o ponto de vista da orientação teórica dos folcloristas brasileiros, [...] acenou com a possibilidade de uma vitória nossa, que infelizmente não se concretizou". Essa derrota, afirma ele, deveu-se à "falta de unidade doutrinária da delegação brasileira" e de "um trabalho preparatório anterior" (1959: 13). Entretanto, não se pode dizer que os folcloristas brasileiros não estivessem conscientes das dificuldades que viriam. Um mês antes do Congresso Internacional, Manuel Diégues Júnior reconhecia que a Carta "encarou o folclore no Brasil num sentido que fugia ao clássico conceito de europeus ou de especialistas não europeus identificados com o sentido tradicional da palavra" (Diégues Jr., 1954: 13-4). Dessa forma, teria sido "natural [...] que aos europeus tivesse soado como heresia essa conceituação do folclore, excluindo o elemento tradicional". Mesmo assim, para Diégues, "é esse conceito que nos cumpre defender e defender arduamente, nos debates que irão se travar no Congresso Internacional de Folclore" (p. 14).

É possível que Tavares de Lima tenha razão em parte: divergências internas ao movimento folclórico brasileiro podem ter prejudicado sua ação diante das resistências dos europeus.¹⁰ Mas evidentemente, mesmo que os folcloristas brasileiros pudessem contar com um grau de coesão maior, a resistência dos seus colegas europeus e norte-americanos a suas inovações conceituais parece ter sido bem grande e dificilmente seria vencida. No início de 1956 foi promovida pela CIAP uma reunião de peritos – da qual aparentemente não participou qualquer sul-americano – em Arheim, Holanda, cujas conclusões vão de encontro às propostas brasileiras: os especialistas defenderam a necessidade de se distinguir etnografia (ou *Volkskunde*) de folclore, reservando a esse último apenas o aspecto oral (Bol. Bib., abr. 1956, p. 3). Entre os folcloristas latino-americanos, por sua vez, houve uma convergência cada vez maior de posições – reforçada durante a realização do Congresso Internacional de Fol-

clore, 1960, em Buenos Aires. Eles, porém, não são chamados para uma reunião que pretendeu reorganizar a CIAP, realizada em Bruxelas (cf. nov. Bol. Bib., 1962, p. 2) e entram em choque com as concepções teóricas dos seus colegas dos EUA no 37º Congresso Internacional de Americanistas, em que se decidiu publicar duas coletâneas em que as perspectivas teóricas dos estudiosos norte e latino-americanas fossem apresentadas (Paredes & Bauman, 1972 e Daneman *et al.*, 1975).

Tais polêmicas parecem ter dado origem a um movimento folclórico latino-americano marcado pela defesa de posições conceituais específicas que o afastavam dos seus colegas europeus. Em 1970, em Caracas, uma reunião de folcloristas do continente redigiu a *Carta del folklore americano*. Naquele ano, o centro desse movimento deslocara-se para a Venezuela, com a fundação em sua capital do Instituto Latino-Americano de Etnomusicologia e Folclore (cf. Carvalho, 1992b: 24), momento em que já podemos identificar um refluxo do folclorismo brasileiro. Esse enfraquecimento, porém, ultrapassa o limite do período que delimitarei para meu estudo. Para entendermos porque os folcloristas brasileiros entraram em rota de colisão com seus colegas europeus e norte-americanos, voltarei pela última vez ao estudo de seus precursores de maneira a identificar os motivos pelos quais sua reconceituação optou por essas vias.

Étapas na constituição de uma “ciência brasileira”

Se passarmos a examinar mais de perto esses problemas conceituais, iremos perceber que a homologia entre o esforço de Durkheim em constituir a sociologia como uma ciência autônoma e as definições conceituais dos folcloristas – sugerida pelo uso da expressão “fato folclórico” – pode ser, sob um certo ponto de vista, enganosa. Para o intelectual francês, a ampliação da abrangência de sua disciplina era a preocupação fundamental: tratava-se de mostrar que fenômenos como a divisão do trabalho e a taxa de suicídios não eram explicáveis exclusivamente por economistas e psicólogos, mas que o sociólogo tinha algo de importante a dizer sobre tudo isso. O exame da dimensão “social” desses processos cabia apenas a ele, uma vez que a sociedade era um plano da realidade ontologicamente específico, justificando métodos próprios. Uma das expressões dessa idéia é o conhecido princípio durkheimiano segundo o qual um fato social apenas pode ser explicado a partir de outro fato social (cf. [1894]: 202).

Em princípio, a intenção dos folcloristas ao definir seu objeto próprio deve ser outra. A própria idéia de *cultura popular*, como mostra Peter Burke, nasceu em meio a concepções que ele qualifica de "puristas", ou seja, que conferiam aos fenômenos identificados ao "povo", envoltos por uma "aura" de autenticidade decorrente de sua "espontaneidade" e/ou sua "antigüidade" (1989: 48-9). A definição das propriedades específicas do "folclórico", freqüentemente convocado, da mesma forma que os chamados "patrimônios nacionais" (estudados por Gonçalves, 1988), a representar identidades nacionais, é objeto de grande disputa, uma vez que os critérios de sua identificação implicam a distinção entre os fenômenos que, por sua "aura", são objeto de políticas de preservação e aqueles que não merecem esse privilégio. Em função disso, a qualificação de "folclórico" tende a ser muito mais restringida do que ampliada. A primeira preocupação do estudioso de folclore é o de separar o verdadeiramente folclórico do não folclórico. Embora essa diferença resida em propriedades específicas dos dois tipos de fenômenos, cuja identificação precisa é o objetivo dessa definição, entre eles não há – ao contrário do que sustentava Durkheim ao separar o social do individual – diferenças ontológicas, eles não pertencem a planos distintos da realidade. Daí o reconhecimento, pelo movimento folclórico, de que sua disciplina pertencia à antropologia, baseado na atribuição de um caráter cultural ao seu objeto. Dessa forma, as manifestações não folclóricas também seriam fenômenos culturais, embora não interessem diretamente aos estudos dos folcloristas. Mesmo uma definição que será acusada de excessivamente permissiva como a da *Carta*, gira toda em torno dos critérios a partir dos quais uma determinada categoria de fatos culturais pode ser colocada à parte e conceituada como "folclore".¹¹

Além dos eventuais efeitos nos folcloristas – particularmente entre os paulistas, que tiveram maior iniciativa no plano conceitual – da grande influência de Durkheim no ensino de ciências sociais no país, o uso da expressão "fato folclórico" se deve à adesão, entre esses intelectuais, de forma coerente com o viés culturalista presente no seu discurso, a um tipo de concepção na qual a cultura é vista como "a manifestação empírica da atividade de um grupo" e não, como tende a fazer a antropologia contemporânea, como "o conjunto de princípios que subjazem estas manifestações" (cf. Velho & Viveiros de Castro, 1980: 6). Para os folcloristas, a definição de seu objeto específico permitia por si só a delimitação de suas fronteiras; apesar disso, seus métodos poderiam ser os mesmo de outras disciplinas, como a antropologia, uma vez que seus objetos seriam de mesma natureza.¹²

Quando Édison Carneiro, em seu histórico dos estudos de folclore brasileiros citado aqui várias vezes, trata da "formulação do conceito e do objeto do folclore em termos brasileiros", afirma que, ao longo da seqüência formada pelos três pioneiros e pela CNFL, teria havido um deslocamento no foco principal de suas pesquisas:

O interesse principal do estudos de folclore, que era a poesia no período dominado por Sílvio Romero, mudara, com Mário de Andrade e seus colaboradores, para a música. Com a Comissão de Folclore a ênfase novamente se transferiu para os folguedos populares. (1962a: 56)

No precursor que não aparece nessa citação, Amadeu Amaral, é localizada, porém, a inspiração fundamental para essa valorização dos chamados folguedos.

A formulação de 1951 [...] refletia a tendência em se considerar o folclore como um todo, como um corpus, como um sistema integrado e dinâmico de crenças, de costumes e de processos de pensamento e de ação inseparável da vida cotidiana – a cultura popular, com a organicidade vislumbrada por Amadeu Amaral. [...]

A organicidade da cultura popular transparecia com maior clareza nos folguedos – na poesia, na dança e na representação próprias, na vestimenta e na culinária, nos costumes e na literatura oral subsidiárias, nas artes e no artesanato, em suma, em todo o ambiente das festas tradicionais. (p. 57; grifos do autor)

Nessa sintética explicação dos motivos pelos quais o movimento folclórico propôs o alargamento do conceito de fato folclórico – atrelada nesse contexto ao deslocamento do foco de interesse das pesquisas da literatura oral para os folguedos, passando pela música –, Carneiro reafirma a condição de Amaral como o principal formulador, dentre os precursores daquele movimento, do seu programa. Se esse autor pertence ainda à fase em que os estudos folclóricos brasileiros se concentravam no plano da literatura oral, ele não deixa de anteciper a "nacionalização" da "ciência folclórica". Quando propõe o grande esforço mobilizador em torno do estudo de nossas tradições, Amadeu Amaral refere-se ao "imenso campo de exploração aberto no Brasil a toda sorte de cientistas jovens" que deveriam colaborar no estabelecimento de uma "ciência brasileira". Amaral prossegue justificando essa última expressão:

Ciência brasileira? Sim, uma ciência não apenas feita de generalidades aprendidas e de verdades por outrem descobertas e alhures verificadas, mas também construída com os "nossos" recursos, baseada na observação direta e independente das "nossas" coisas, impulsionada por iniciativas livres da "nossa" razão experimental diante das interrogações da "nossa" natureza, e assim capaz de não ser apenas um aluna submissa da grande ciência universal e sem pátria, mas colaboradora operosa e original, que a enriqueça e também a corrija, que é maneira não menos valiosa de enriquecer. (1948: 29-30)

Embora Carneiro não cite especificamente esse trecho, pode-se afirmar que foi julgando atender a esse apelo que o movimento folclórico procurou expandir os limites ao seu ver ainda estreitos dos estudos de folclore, mesmo correndo o risco de ser incompreendido pelos colegas de outros países. Um novo exame da seqüência genealógica traçada por Édison Carneiro, dessa vez para acompanhar esse deslocamento no foco principal dos seus interesses de pesquisa, nos permitirá entender novos matices desse processo de "nacionalização" do conceito de fato folclórico lançado pela *Carta* e que jogou o movimento folclórico em tantas polêmicas conceituais.

Embora Sílvio Romero criticasse a visão prevalente em seu tempo de valorizar-se na literatura acima de tudo a "poesia", ele não apenas concentrou sua atividade de coleta folclórica na *literatura popular*, como intitulou sua principal análise sistemática de *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*, livro que se inicia com uma descrição de suas primeiras avaliações sobre esse tema. Inicialmente, em 1870, o autor compartilhava do pessimismo de seu colega Celso de Magalhães acerca da pobreza de nossas tradições nessa área. Tudo o que teríamos seriam fragmentos de *velhos romances portugueses*, desfigurados pelo tempo e pela mestiçagem que caracteriza nosso povoamento. Mas, três anos após, teria começado a perceber como, mesmo no caso brasileiro,

a poesia popular revela o caráter dos povos... Ao lado, de peças antigas, ainda hoje cantadas em nossas festas de Natal e de Reis, como a *Nau Catarineta* de origem portuguesa e que dá a idéia de um povo navegador, ouvem-se entre nós os verdadeiros cantos que nos definem e nos individualizam. ([1879]: 31-2)

Superadas essas duas fases, Romero declarou ter por fim chegado a uma posição de equilíbrio. Reconhecendo, por um lado, que, na medida em que se dissolve a literatura oral portuguesa que herdamos, se estaria elaborando uma produção original, "que mais de perto nos pertence e *individualiza*", ele, por outro, ainda atribui a essa "poesia popular especificamente *brasileira*" uma "falta de profundidade e originalidade" em relação a suas fontes européias (p. 32; grifos do autor). Essa produção é nossa exatamente na medida em que os brasileiros seriam também um povo em formação, ainda indefinido.

Dentre os "fatores condicionantes" considerados nas análises por Sílvio Romero, o critério racial foi uma das referências fundamentais. A nossa "falta de coesão nacional" é, para ele, "um fato étnico, físico, antropológico", revelando-se na inexistência de um tipo racial homogêneo

brasileiro. Essa heterogeneidade refletir-se-ia no plano das mentalidades. As fontes européias originais das teorias racistas, que nossos intelectuais absorveram tão avidamente durante aquele período, registravam com grande preocupação a generalizada mestiçagem característica de nossa formação étnica (cf. Schwarcz, 1993: 11-4). Ao mesmo tempo que praticamente introduz esse debate em nosso pensamento social, aquele autor adota uma solução original para os impasses nele envolvidos. Se a mestiçagem era vista pelos teóricos europeus como uma fonte de degeneração racial, Romero irá sustentar que esse processo é o único capaz de produzir uma nacionalidade original para nosso país.

Antes de Romero, autores como Celso de Magalhães também já tinham tomado "a questão da raça" como o "princípio fundamental" de nossa história literária (*apud* Romero, [1879]: 56). Porém, examinando nossa poesia oral, Magalhães teria identificado um desenvolvimento regressivo de índios, portugueses e negros – os três elementos que nos teriam constituído etnicamente –, explicando a partir do processo de mestiçagem a que foram submetidos a pobreza de nossas tradições. Se Romero aprova essa crítica aos ufanismos românticos, ele também reconhece que aquele autor teria sido estreito em suas conclusões ao não perceber que a perda do vigor dessas três raças fundadoras abria caminho para um tipo racial novo, o mestiço. Este, para Romero,

é o brasileiro por excelência, pode-se considerar uma raça nova, de formação histórica e servir de base ao estudo de nossas tradições populares. Os brancos puros e os negros puros que existem no país, e ainda não estão mesclados pelo sangue, já estão mestiçados pelas idéias e costumes, e o estudo dos hábitos populares e da língua fornece a prova dessa verdade. (p. 60-1; grifo do autor)

Essa formulação se tornou clássica ao condensar uma das primeiras expressões do que Roberto DaMatta denominou a "fábula das três raças", "ideologia abrangente" que define as relações raciais na sociedade brasileira "do final do século passado até os nossos dias, [...] tanto no campo erudito (das chamadas teorias científicas), quanto no campo popular" (1981: 58). Para DaMatta, diferentemente do que teria ocorrido nos Estados Unidos, onde o racismo opera segundo uma lógica individualista, definindo as raças como unidades distintas e discretas e justificando as diferenças sociais residuais que desafiam o igualitarismo que funda os valores daquela sociedade nacional (cf. Dumont, [1960]), o discurso racial teria assumido no Brasil um perfil original, no qual as relações entre as raças são altamente valorizadas. Ao invés de uma "discriminação violenta, [...] que [...] assumiu

caracteristicamente a forma clara e inequívoca de *segregação legal, fundada em leis*" (Da Matta, 1981: 78), teríamos em nosso país uma "recorrente preocupação com a intermediação e com o sincretismo, na síntese que vem – cedo ou tarde – impedir a luta aberta ou o conflito" (p. 83).

Desse ponto de vista, as formulações de Sílvio Romero contrastam claramente com a forma pela qual os intelectuais identificados com o regime monárquico viam a nacionalidade. Havia se estabelecido entre os participantes do IHGB uma *polêmica entre duas perspectivas*. A primeira, identificada com a obra de Adolfo Varnhagem, valorizava a continuidade entre as monarquias brasileira e portuguesa, dentro da visão da "história brasileira enquanto o palco de atuação de um Estado iluminado, esclarecido e civilizador", ignorando a atuação dos demais grupos étnicos que compuseram a população (Guimarães, 1988: 10). A segunda era a corrente indigenista, representada principalmente por Gonçalves Dias e que procurava "transformar o elemento indígena em representante da nacionalidade brasileira" (p. 21; ver também Schwarcz, 1993: 113). Note-se que os dois pólos em conflito convergiam na sua recusa em tomar os negros como capazes de desempenhar qualquer papel positivo na constituição da nacionalidade.

Ao defender uma investigação do papel dessas três fontes étnicas de nossa população, a intenção de Romero foi a de reequilibrar sua importância relativa (reequilíbrio que não significa, note-se bem, simetria). A indiferença pela qual os elementos de origem africana eram vistos no período romântico é criticada por ele, que enfatiza, na comparação com os indígenas, o maior grau de "evolução" em que eles se encontravam e sua maior adaptabilidade, reconhecendo não só que o negro "cruzou muito mais com o branco" ([1943]: 120), como que "sua contribuição em relação aos costumes" seria maior (p. 128). Apesar disso, o português continua tendo a primazia. Segundo Sílvio Romero, "mais robusto por sua cultura" e beneficiado pela interrupção do tráfico negreiro e pela "extinção gradual do caboclo", o branco predominará na definição do novo tipo, passando a ter "a preponderância absoluta no número, como já a tem nas idéias" ([1879]: 39). Ao final do processo de amalgamento racial, que duraria alguns séculos, teríamos a estabilização de um tipo branco, fortificado pelo influxo das outras duas raças que, entre outras contribuições, lhe iriam permitir vencer os "rigores do clima" ([1943]: 135).

É compondo essa equação racial que toda a obra de Romero se constrói. No caso de suas coletâneas folclóricas, ele irá dividi-las conforme a

precedência racial, tentando identificar a contribuição de cada uma das raças formadoras e os elementos originais produzidos pelo mestiço, esses últimos já nos permitindo entrever a originalidade da criação popular brasileira (cf. 1954). Mais do que no caso dos "contos", no dos "cantos" – mais estudados por Romero – o desequilíbrio entre as três fontes étnicas é ainda maior, já que a adaptação de versos indígenas ou africanos para o português se mostra muito difícil. Porém, apesar da contribuição desses elementos formadores ser descrita como desigual, Romero enfatiza a capacidade integrativa desse processo de assimilação:

Os autores diretos [de nossa poesia popular], repitamos, que cantavam a língua como sua, foram os portugueses e os mestiços. Quanto aos índios e negros, verdadeiros estrangeiros e forçados ao uso de uma língua imposta, a sua ação foi indireta, ainda que real. Na formação da *psicologia do mestiço* [...] é que se nota seu influxo. A ação psicológica dos sangues negros e tupi no genuíno brasileiro explica-lhe a força da imaginação e o ardor do sentimento. Não há aqui, pois, em rigor, vencidos e vencedores, o mestiço congraçou as raças e a vitória é assim de todas as três. ([1879]: 197; grifos do autor)

A obra do segundo folclorista destacado pelo histórico de Edison Carneiro, Amadeu Amaral, assinala um momento em que esse paradigma de análise folclórica entra em crise, sem que ainda se conseguisse definir um encaminhamento alternativo às questões que Romero apontara. Desaparecem os panoramas de conjunto que marcaram a obra daquele autor e enfatiza-se a necessidade da *intensificação do trabalho de coleta*. Porém, as pesquisas de Amaral concentram-se apenas no interior paulista, não lhe autorizando reflexões abrangentes como as de Romero. Quando tenta sistematizar as coletas provenientes da área de São Paulo, ele não deixa de seguir o programa de buscar os vínculos entre o material coletado e as três raças formadoras, cujo "amalgama [...] tem colaborado na composição da chamada 'alma coletiva'", imprimindo à nossa "poesia popular [...] feições nacionais" (1948: 148-9). Mesmo assim, nas suas análises concretas, predomina a cautela, diante do reconhecimento de que

a influência [das raças formadoras] não é por toda a parte do país tão profunda, nem é sempre tão fácil de discriminar como a cada momento se pretende. A mistura das contribuições, salvo raríssimos casos, é *extraordinariamente inextricável*. (p. 148)

Além disso, o que até então se coletou e examinou não nos autoriza, segundo Amaral, um grande otimismo quanto à possibilidade de identificar uma poesia relativamente original:

Do exposto se vê que uma conclusão se pode tirar, desde logo, do estudo do nosso cancionero: a trova popular de S. Paulo, e portanto do Brasil, não é senão uma lenta evolução da trova popular portuguesa conservada com ligeiríssimas alterações. Dá-se nessa matéria o mesmo que se dá com a língua. (p. 83)

A obra de Mário de Andrade, ao contrário, já mostra uma completa mudança na estratégia para o encaminhamento dos problemas colocados por Sílvio Romero e que giravam em torno da conexão entre nosso folclore e nosso "caráter nacional". Em primeiro lugar, como Édison Carneiro havia assinalado, a ênfase nas pesquisas se desloca da literatura para a música. Os motivos para essa preferência são explicitados logo no seu primeiro trabalho sobre o tema, o seu famoso *Ensaio*, com uma afirmação peremptória: "A música popular brasileira é a mais completa, mais totalmente nacional, mais forte criação da nossa raça até agora" (1928: 8). Em segundo lugar, o paradigma racial que Sílvio Romero havia introduzido no pensamento social brasileiro entra em crise naquela década, para ser substituído por análises culturalistas. Análises que, no entanto, não rompem inteiramente com a "fábula das três raças", pois o que era antes o produto da mestiçagem do "sangue" das três raças formadoras transforma-se no resultado da "aculturação" entre os traços das três culturas originais constituintes de nossa nacionalidade. Essa conciliação entre o velho e o novo paradigmas se revela claramente na famosa passagem de uma introdução de Arthur Ramos a um livro do seu mestre Nina Rodrigues, autor muito mais ortodoxo no uso da perspectiva racista do que Romero:

Uma única ressalva podemos fazer aqui ao trabalho do mestre baiano. É quando faz intervir *slogan* da época: a *degenerescência* da mestiçagem como causa precípua dos desajustamentos sociais. [...] Essas idéias são inaceitáveis para os nossos dias. [...] Se substituímos os termos *raça* por *cultura*, e *mestiçamento* por *aculturação*, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade. (1939: 12-3; grifos do autor)

Da mesma forma, quando analisa as "cantigas e danças" que compõem a nossa música tradicional, Mário de Andrade mantém, *grosso modo*, um esquema no qual suas origens são atribuídas a três fontes étnicas, como quando traça, por exemplo, as influências de "portugueses, africanos, ameríndios, [e] espanhóis" na composição de nossa música folclórica (1953: 180). Essa fórmula ternária generaliza-se no estudo de nossa música e, quando o compositor Lorenzo Fernandes vai realizar sua palestra sobre a música brasileira na I Semana Folclórica, intitula-a de "Flor amorosa de três raças tristes" (I SNF, s.d.: 37-40).

Não seria o caso aqui de avaliar exaustivamente os motivos pelos quais se deu, na obra de Mário de Andrade, o primeiro deslocamento no foco principal dos estudos folclóricos, tal como nos indica Édison Carneiro. Para ultrapassarmos a avaliação subjetiva que Mário realizou acerca de nossa música tradicional, devemos examinar os pontos que tenho levantado sobre a genealogia estabelecida por Carneiro, de forma a identificarmos alguns dos motivos pelos quais as pesquisas folclóricas passaram a privilegiar a música. Vimos que a barreira da língua dificultou a constituição de uma literatura oral que incorporasse significativamente as tradições das populações africanas e indígenas que compuseram a sociedade brasileira. A necessidade de se consolidarem línguas nacionais próprias foi uma das principais motivações dos folcloristas no Leste europeu e na Escandinávia para o estudo de seus versos populares (cf. Burke, 1989: 39-41). Tratava-se naquele caso de contrapor-se a línguas que dominavam política e/ou culturalmente suas nações. No Brasil, esse problema colocava de forma diferente: a língua nacional era também a língua do colonizador. Na música, ao contrário, seria possível identificar a influência dos grupos étnicos não europeus, mostrando de forma mais clara como eles ajudaram a estabelecer padrões que nos afastavam dos modelos portugueses.

A sugestão de Mário de Andrade para localizar-se na música popular a marca principal de nossa nacionalidade conheceu enorme sucesso a partir dos anos trinta. Aquela foi a década em que ganhou maior vigor a corrente nacionalista de nossa música erudita, em que se destacavam Heitor Villa-Lobos e Lorenzo Fernandes. Foi também no plano musical que os estudos de folclore alcançaram suas poucas conquistas institucionais universitárias, sendo a cadeira de folclore musical criada nas escolas de música e nos conservatórios e transformada em matéria obrigatória para várias formações.

No momento em que é fundada a CNFL, quando Mário já havia falecido, é ainda visível a supremacia dos estudos musicológicos no interior do campo dos estudos de folclore no Brasil, não sendo por acaso que a Comissão tenha sido organizada por Renato Almeida, um especialista dessa área. A maioria dos seus integrantes e das instituições que a compunha também provinha dessa especialidade. Porém, na medida em que o movimento folclórico se desenvolve, sua ênfase se desloca rapidamente para o tema dos folguedos.¹³ Essa mudança é consagrada quando o segundo congresso – em seguida às definições conceituais do primeiro – o elege como tema principal, cabendo às comissões estaduais de cada estado a tarefa de reunir dados sobre suas ocorrências locais.

Creio que uma das explicações para essa nova transformação deriva mais uma vez do lugar importante que ocupa no discurso folclorístico o esquema da "fábula das três raças". As teorias de Mário de Andrade atribuíram um papel claro para a contribuição africana na formação de nossa música. Ficou consagrado desde então o dualismo entre a "melodia européia" e o "ritmo africano" – esse último expresso pela sempre repetida referência à síncope – que sintetizaria nossa expressão musical original. Nessa fórmula, porém, a contribuição "ameríndia" ainda permanece em segundo plano.¹⁴

Esse reconhecimento da pequena influência indígena já podia ser encontrado em Mário de Andrade. Nos momentos em que procura identificar essa contribuição à nossa tradição musical, Mário refere-se apenas a "formas coreográficas" utilizadas pelos jesuítas "para catequizar os nossos selvagens", ou a bailados – como os caboclinhos e o caiapós – "de inspiração diretamente ameríndia, [que] às vezes representam cenas da vida tribal" (1953: 183). Nos dois casos citados, porém, a contribuição indicada não se deu no plano estritamente musical – melódico, rítmico ou harmônico –, mas incide em elementos coreográficos ou dramáticos. Para dar conta dessa influência indígena é necessário examinar essas formas como exemplares do que o próprio Mário chamou de "danças dramáticas", isto é, rituais cantados e dançados, *estruturados na forma de suíte, apresentando um argumento dramatizado* (cf. Andrade, 1954).

Folcloristas ligados ao movimento folclórico, como Rossini Tavares de Lima, proporião mais tarde o termo "folguedos populares" como uma denominação mais inclusiva que a de Mário, pois ela permitiria também compreender representações tradicionais que não apresentam música, como é o caso das cavalhadas (cf. Lima, 1956). Essa formulação se consolidaria na IV Semana Nacional de Folclore, onde se estabelece a definição – provisória, até que posteriores investigações, *impulsionadas pela definição inicial, permitissem precisá-la* – desse termo como descrevendo "todo o fato folclórico, dramático, coletivo e com estruturação" (p. 2). Registre-se que aquela Semana se realizou no ano imediatamente seguinte ao do I Congresso, onde foi proposta a reconceituação do "fato folclórico" pela CNFL.

A escolha do tema do folguedo popular não é apenas mais inclusiva na medida em que permite dar conta das três etnias formadoras de nossa cultura. Na verdade, ele não substitui os dois outros temas, mas os *engloba em sua definição*. A opção preferencial pelos folguedos populares, menos que um deslocamento do foco de interesse dos estudos folclóri-

cos, buscava uma maior contextualização dos dois objetos anteriores. Ela procura assim realizar um preceito metodológico de Amadeu Amaral extraído de Arnold van Gennep, que, como eu indiquei no início do capítulo anterior, Édison Carneiro rememora em seu histórico dos estudos de folclore no Brasil. Ele é apresentado por Amaral no artigo em que propõe a criação da Sociedade Demológica:

Os fatos, como nota van Gennep, não se apresentam como superfícies, mas como volumes, o que quer dizer que têm várias faces. Os observadores geralmente os encaram por uma só face, descurando as demais, muitas vezes como se não existissem.

Assim, as coletâneas de poesia popular, na sua maioria, são meras coletâneas de versos. Ora, a poesia popular, de ordinário, não se separa da música; a música está na gênese da peça poética, ou porque esta é composta sobre uma tela rítmica e estrófica, determinada por aquela, ou porque uma e outra se organizam ao mesmo tempo. Às vezes, os versos se resumem num simples 'pretexto', destituído de valor e até de significação. [...]

Mas a música e a poesia, por sua vez, estão freqüentemente ligadas à dança, numa troca de ações e reações: [...]

Assim, deveríamos ter, não só coletâneas de versos, mas também 'cancioneiros' completos, litero-musicais, com indicações precisas sobre os bailados quando esses também ocorressem.

[...] Em regra, só pesquisadores locais, bem familiarizados com o seu pequeno meio, podem levar a efeito, pouco a pouco, essas observações conexas em redor dos vários aspectos dos fatos, - sempre, está claro, que impossibilidades invencíveis, como o desconhecimento da música, não se antepõem a tal desígnio.¹⁵ (1948: 59-60)

Tentando montar uma trama coerente com os vários fios que fomos perseguindo ao longo deste capítulo, voltamos ao tema da identidade que acredito articular todo esse conjunto. Estabeleceu-se, no ponto em que nos encontramos, um paradoxo. Vimos no início deste trabalho que a principal acusação metodológica dirigida aos folcloristas fora sua tendência a descontextualizar o seu objeto. Acabamos, entretanto, de acompanhar o esforço do movimento folclórico, ilustrado pela ênfase dada ao estudo dos folguedos populares e pela reconceituação do folclore que ela exigia, para uma maior contextualização dos fenômenos que ele estudava. No entanto, deve-se notar que essa contextualização permanece no plano puramente folclórico, não pretendendo incluir os aspectos sociais ou culturais que circundam os processos registrados pelos folcloristas. Mesmo assim, os folcloristas acabariam vítimas de acusações contraditórias: ou eles teriam extrapolado o seu domínio próprio, ou então não teriam ido suficientemente longe nesse processo.

Dentro da proposta de articular as identidades discutidas pelo movimento folclórico, tentei indicar que, ao definir o seu objeto próprio, os folcloristas estavam preocupados não apenas em identificar manifestações

que distinguiam a formação da cultura brasileira, mas também em especificar seu lugar no panorama intelectual especializado que se constituía no país com o desenvolvimento da institucionalização das ciências sociais. Compartilhando da avaliação de vários outros protagonistas desse processo, os folcloristas acreditavam que era necessário desvencilhar-se da sombra do literato e construir um intelectual novo, científico e especialista. Quando os primeiros passos são tomados nessa direção, os estudos de folclore se apresentam como uma dessas especialidades, buscando um lugar ao sol no conjunto das ciências sociais.

Em seus primeiros momentos, o folclorismo brasileiro é muito semelhante a suas fontes européias, tomando a literatura oral como via de acesso privilegiada ao "caráter nacional" brasileiro. Porém, em oposição ao ufanismo romântico – já que nossa *intelligentsia* emerge, como mostra Luciano Martins, em crise com sua posição na sociedade brasileira e, portanto, em crise com essa mesma sociedade –, Sílvio Romero pretende ter um olhar crítico e cientificamente orientado em relação a essa problemática. Na verdade, o principal interlocutor do crítico sergipano no campo do folclore não foi Celso de Magalhães, Varnhagem ou Gonçalves Dias. Como reconhece ao iniciar seus *Estudos*, suas coletas iniciaram-se "como uma base para uma refutação a um escrito de José de Alencar, *O nosso cancionero*" (p. 32). Quando o movimento folclórico toma Romero como seu antecessor, o principal excluído é justamente Alencar, intelectual típico do período romântico: literato polígrafo, com incursões pela política, perfeitamente adaptado ao ambiente ideológico do Império e que, no final da sua carreira, interessa-se pela poesia popular. Seu objetivo era dar uma mostra da originalidade dos versos cantados pelo nosso povo e, seguindo mais uma vez o modelo ortodoxo romântico, rebater as críticas de escritores portugueses acerca do seu estilo literário, mostrando que, no Brasil, uma língua nova se consolidava (cf. [1874]).

Além do indigenismo, perspectiva que Sílvio Romero combate desde o início de sua obra, dois aspectos das reflexões de Alencar são os mais criticados por Romero. Em primeiro lugar, o povo era tomado por aquele romancista como uma referência capaz de legitimar seu estilo literário, e, portanto, suas tradições são vistas sob uma ótica falsamente otimista. O resultado é que, achando que tudo que vem do povo é autêntico e bom, os versos são retocados ([1879]: 129). Logo no início de seu livro, Romero já havia criticado o conjunto do movimento romântico por adotar "a célebre teoria de Jacob Grimm da *inerrância popular*" (p. 37). Segundo essa,

se o coletor encontrar na boca de seu informante erros gramaticais graves ou episódios da estória contada que ferem sua sensibilidade estética e moral, ele poderia perfeitamente corrigi-los na composição de seu *corpus*, baseado na suposição de que, se os seus representantes erram, o "povo" enquanto tal não o faz.

Indicando a ocorrência desse equívoco, Romero afirma que "Alencar, apesar de todo o seu merecimento como literato, não tinha uma preocupação científica suficiente para tratar dessas matérias" (p. 104). Dessa forma, os estudos de folclore, na versão produzida pela genealogia de Édison Carneiro, já começam em guerra contra o literato e em busca da visão científica da realidade brasileira. No trabalho de José de Alencar, a dimensão literária aparece na segunda grande crítica que Romero lhe endereça. Ao tomar o povo como referência infalível para questões de estilo, sua análise permaneceria nesse plano. Tendo a retórica como seu paradigma, aquele autor, "em vez da análise etnológica e social[,] dá-nos liçõezinhas de *estilo*, como dá-las-ia um professor de colégio qualquer" (p. 130). A introdução da perspectiva etnológica (isto é: racial) em sua análise assinala, para Romero, a entrada dos estudos de folclore na esfera científica.¹⁶

O deslocamento do foco de interesse dos estudos de folclore para a música permitiu, ao mesmo tempo, um afastamento da perspectiva literária (embora, como nos lembra Loureiro Fernandes em sua polêmica com seu colega Fernando Corrêa de Azevedo, ainda estejamos no plano da "arte") e uma melhor percepção da integração cultural de uma sociedade formada por origens étnicas distintas e lingüisticamente diferenciadas. Mas a forma recente pela qual essa sociedade se formara também oferecia problemas nesse plano. Isso é revelado pela reação de Mário de Andrade à afirmação de Julien Tiersot de que, no continente americano, não haveria "canções folclóricas" próprias, mas apenas remanescentes do folclore europeu e africano. Mário aceita apenas em parte essa constatação:

[...] A bem dizer, o Brasil não possui canções populares muito embora possua, incontestavelmente música popular. Pelo menos não existem elementos por onde provar que tal melodia tem sequer um século de existência. [...] Existem textos populares [...] que permanecem até agora cantados (E mesmo destes uma grande figura de folclorista, como Amadeu Amaral, levado pelo conceito do anonimato plurissecular e generalização popular do Folclore, se viu obrigado a aceitar apenas um número muito restrito, nos seus estudos.) Porém, esses documentos recebem melodias várias em cada região em mesmo em cada lugar. [...]

Assim não teremos o que cientificamente se chamará de "canção popular". Mas seria absurdo concluir por isso que não possuímos música popular! Tanto no campo como na cidade florescem, com enorme abundância, canções e danças que apresentam todos os caracteres que a ciência exige para determinar a validade folclórica duma manifestação. Essa melodias nascem e morrem com rapidez, é verdade, o povo não as conserva na memória. Mas se o documento musical em si não é conservado, ele se cria sempre dentro de certas normas de compor, de certos processos de cantar, reveste sempre de certas formas determinadas, [...]. Não é tal canção determinada que é permanente, mas tudo de que ela é construída. A melodia, em seis ou dez anos poderá obliterar-se na memória popular, mas os seus elementos constitutivos permanecem usuais no povo, e com todos os requisitos, aparências e fraquezas do "tradicional". (p. 287-8; grifos do autor)

Essas reflexões fecham o artigo em que Mário faz um balanço sobre a situação dos estudos de folclore no Brasil, antes da recomendação de que se realizem congressos que examinem as questões conceituais nesse campo. Ele justifica assim a necessidade de uma "conceituação nova de Folclore para os povos de civilização e cultura recentemente importada e histórica, com os da nossa América". Mas, ressalta esse autor, "essa conceituação nova deve ser científica", pois se o conceito europeu encurta excessivamente o nosso folclore, a sua ampliação descontrolada levaria "a um confusionismo igualmente absurdo" (p. 278). Daí, a necessidade de que essa questão pudesse ser esclarecida num conclave de especialistas. Seguindo as indicações de Mário, o movimento folclórico iniciar-se-á preocupado em resolver os problemas indicados por esse autor, o que lhe conduzirá às reconceituações e à dedicação preferencial ao estudo dos folguedos populares. Porém, como analisarei no segmento final deste capítulo, esse esforço paradoxalmente afastará os folcloristas da corrente principal pela qual se desenvolverão as ciências sociais no Brasil. Isso envolverá a ampliação da correlação que venho sustentando aqui para o caso do folclore entre a identidade nacional e o processo de constituição dessas ciências.

Folclore e construção nacional

A tese de Marisa Peirano (1981), analisada no primeiro capítulo, nos forneceu a hipótese de que a constituição das ciências sociais brasileiras poderia ser interpretada a partir do tema da "construção nacional". Levando-se em conta não apenas a relação que pudemos estudar acima entre o desenvolvimento do movimento folclórico e a formação da cultura brasileira, mas também o conflito que se estabeleceu na década de 1950 entre esse movimento e autores, como Florestan Fernandes, que Peirano

identifica como os principais responsáveis pela consolidação do padrão acadêmico dessas ciências naquele período, as hipóteses dessa autora podem nos permitir uma visão mais complexa sobre o lugar dos estudos de folclore nesse processo. O trabalho de Peirano, em seu conjunto, indica 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 a 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 da "integração" dos estratos étnicos que compuseram a sociedade brasileira. A identificação desse processo é tentada pelos três pioneiros do movimento folclórico que Édison Carneiro identificou em seu histórico e, como irei mostrar, a reconceituação do folclore apenas dá continuidade a esse esforço.

Quando, em seu já várias vezes citado histórico, Édison Carneiro refere-se à reconceituação proposta pelo movimento folclórico, ele afirma que isso permitiria a ocupação de um "campo abandonado e inculto", posto de parte pelas nossas ciências sociais. Essas últimas, segundo ele, "não obstante a sua inclusão no currículo universitário", em função de seus esforços "por abrir caminho na preferência dos letrados, [...] muito enredadas nas technicalidades americanas", não estariam vendo "com bons olhos a vizinhança do folclore", não demonstrando interesse pelo estudo "dos fenômenos que [ele] abrange" (1962a: 57). Nesse breve comentário, Édison Carneiro está respondendo às críticas à reconceituação do folclore feitas na década anterior por alguns dos mais representativos sociólogos universitários brasileiros. Mas a resposta mais veemente desse autor nesse sentido foi um artigo que publicou na *Revista Brasiliense*, em 1959. Os alvos diretos da reação de Carneiro foram Florestan Fernandes – qualificado como "o novo comandante de [uma] nova investida contra o folclore" ([1959]: 69) –, Roger Bastide e duas alunas desse último, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Lavínia Costa Vilela (já então com o sobrenome de casada Raymond).

O motivo imediato da reação de Carneiro seria a publicação, naquele mesmo ano, de uma coletânea de artigos de Bastide, *Sociologia do folclore brasileiro*, e, no ano anterior, da seção dedicada ao folclore de um livro de Fernandes, *A etnologia e a sociologia no Brasil*. Este último incluía os artigos já comentados acima sobre as obras de Mário de Andrade

e Amadeu Amaral, e um balanço recente acerca dos "estudos folclóricos em São Paulo". Nesse balanço, retomando o tema depois de vários anos, Fernandes formula de maneira definitiva suas posições acerca do estatuto científico do Folclore.

Florestan Fernandes reformula suas posições citando as discussões epistemológicas de Heinrich Rickert que diferenciam a "orientação científica" da "orientação estética". Apenas nessa última seria possível captar "conexões psicoculturais da existência que só são acessíveis, vistas através de situações concretas da existência, à exposição intuitiva" ([1956-7]: 77). Ao reconhecer essa especificidade, Fernandes pretende alocar nesse plano a disciplina do folclore. Desse ponto de vista,

o campo de trabalho do 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. (p. 95, grifo do autor)

Assim definidos, os estudos de folclore por si sós poderiam apenas compor uma disciplina "humanística". O estudo propriamente científico do material folclórico caberia, "conforme o aspecto que se considere", ao campo de outras disciplinas, como os da "história, da lingüística, da psicologia, da etnologia, [ou] da sociologia" (p. 94). Para Fernandes, os estudiosos paulistas que tentavam seguir a orientação de Amadeu Amaral, que compartilhava "das convicções dos folcloristas europeus de que o folclore é uma disciplina positiva autônoma" (p. 82), dedicar-se-iam a uma tarefa fadada ao fracasso, malgrado dos méritos individuais de suas pesquisas.

Édison Carneiro reage veementemente a essas colocações, definidas como uma "lição *ex cathedra*" que o sociólogo paulista "pretende dar aos folcloristas" ([1959]: 73). Embora o último pretendesse situar suas considerações num plano meramente metodológico, Carneiro alega que o não reconhecimento da cientificidade da disciplina folclórica se deve à não compreensão das inovações conceituais propostas pela CNFL. A afirmação de Fernandes, de que "o folclore como disciplina" estuda seu objeto de "modo diametralmente oposto ao das ciências sociais", seria, para ele, um "corolário inevitável da concepção (americana) de folclore como tradição oral" ([1959]: 72). Para Carneiro, o que estava em jogo não era uma questão de método, mas sim – mais uma vez – um problema conceitual.¹⁷

Apresentando no artigo essas reações como provenientes da "Sociologia", em seu ímpeto de atacar a pretensão dos estudos de folclore em se constituírem como "uma ramo das ciências sociais" (Carneiro: [1959]: 72), Édison Carneiro por vezes confunde as posições de Fernandes e de Bastide. Em sua resposta, publicada na mesma *Revista Brasiliense*, Florestan Fernandes esclarece que Bastide "parece admitir, seguindo a tradição francesa, que o folclore é uma ciência social particular" (Fernandes, [1959]: 8). De fato, o livro de Bastide iniciava-se saudando as definições do I Congresso – do qual ele declara ter tido "a honra de participar" (Bastide, 1959: 1) – por acrescentar ao uso dos "métodos históricos" na análise do folclore o emprego dos "métodos culturais". Porém, criticando a antropologia norte-americana, onde a sociedade figuraria "como uma parte da cultura – e não com seu pólo negativo, num conjunto dialético" –, Bastide prega em seguida que os folcloristas também se utilizem do método sociológico, uma vez que "o folclore não flutua no ar, só existe encarnado numa sociedade" (p. 2).

Embora apresentando-se em um plano metodológico, as discordâncias de Bastide em relação às posições do movimento folclórico são também interpretadas por Carneiro como derivadas de uma diferença conceitual. Nesse plano conceitual, ele não deixa de reconhecer as especificidades da posição de Bastide. Para Carneiro, enquanto Fernandes defenderia, em última análise, um "retrocesso" pelo qual os estudos de folclore seriam reduzidos a "uma ramo das *antiquités populaires*" (p. 68) – voltando-se ao tempo de William Thoms –, "o professor francês recua ainda mais além [dessas] *antiquités*", ao aderir à teoria da "'arqueocivilização' de André Varagnac, que transforma o folclore em algo que nos vêm diretamente da época neolítica ..." (p. 74). Embora a matriz francesa a que se filia Bastide não defina os estudos de folclore como meramente o estudo da "literatura oral", seu principal inspirador, Varagnac, ao contrário de Arnold van Gennep – que, como vimos, procurou em suas contribuições ao estudo do folclore francês mostrar a importância dos fatos "nascentes" – concentrou suas análises no exame de como a maior parte dos elementos do folclore francês representa a sobrevivência de uma civilização tradicional, de origem pré-cristã, cujos rituais cíclicos poderiam ainda ser percebidos naquele folclore até praticamente o século XIX (cf. Varagnac, 1948).¹⁸

Dessa forma, Édison Carneiro mostra que, em suas posições conceituais, os dois sociólogos parecem representar cada uma das duas perspectivas "nacionais" com a qual a definição "brasileira" – e "sul-ameri-

cana" – do folclore se defronta: Florestan Fernandes reivindica explicitamente uma influência do folclorismo norte-americano, enquanto Roger Bastide se utiliza de uma teoria européia que enfatiza o caráter necessariamente "tradicional" do folclore. Segundo esse último autor, o folclore português seria a base do folclore brasileiro, tendo "a dupla contribuição do Índio e do Africano [...] pouca importância quando comparada ao conjunto das tradições vivas" (1959: 10). Os principais traços dessa herança européia, por sua vez, pertenceriam à "arqueocivilização" teorizada por Varagnac, que teria sua principal área de difusão na Europa mediterrânea.

Se partirmos da interpretação desse conflito proposta por Carneiro, para quem a discordância conceitual predominava sobre a metodológica e, mais importante do que isso, as posições dos "sociólogos" correspondiam em grande parte às dos folcloristas estrangeiros, podemos vê-lo sob outro ângulo. O tema da rivalidade entre tradições disciplinares – seja na defesa da autonomia de uma disciplina em face do "imperialismo" de disciplinas limítrofes ou na reação a uma ampliação indevida de domínios disciplinares – é o que aparece em primeiro plano na consciência dos atores. Nesse momento do desenvolvimento do campo intelectual brasileiro, o processo de especialização disciplinar já conduz os intelectuais a falar em nome das suas disciplinas e a identificar esses conflitos como uma busca de afirmação do espaço próprio a cada uma delas¹⁹. Mas, se levarmos em conta a importância do tema da "construção nacional" nesse processo, comparando a interpretação de Marisa Peirano sobre a sociologia universitária e a descrição da seção anterior acerca da reconceituações do movimento folclórico, podemos ver algumas razões mais profundas que os explicam.

Da relação que estabeleci entre a redefinição do "fato folclórico" e a percepção que os folcloristas desenvolveram acerca da formação sócio-cultural da nacionalidade brasileira fica fácil depreender a reação negativa dos colegas europeus (e a positiva dos sul-americanos). Os próprios folcloristas sabiam disso e definiam o "folclore nascente" como um fenômeno típico de nações jovens, difícil de ser compreendido por estudiosos de países de tradições mais estabilizadas. O que parece irritar mais o movimento folclórico é que cientistas sociais brasileiros (ou que estudaram profundamente a história de nossa formação, como Bastide) não compreendam a necessidade dessa reconceituação e se aliem aos folcloristas estrangeiros. Isso para eles só os pode parecer uma conseqüência do temor da "concorrência" despertado pela consolidação dos estudos de

folclore como uma ciência social, resultado do novo perfil propiciado pelo alargamento do seu campo de estudos. Porém, uma interpretação menos "conspiratória" pode ser formulada se percebermos como os dois sociólogos que foram os maiores alvos da reação de Édison Carneiro concebem o papel do folclore na "construção nacional" brasileira. Veremos como tanto Florestan Fernandes quanto Roger Bastide estavam atentos à originalidade da formação nacional dos países americanos, apenas definindo-a de forma distinta da dos folcloristas.

Inicialmente, podemos constatar que Bastide concorda, com o movimento folclórico, acerca do caráter dinâmico do nosso folclore.²⁰ Para Renato Almeida, esse dinamismo seria típico do folclore "mestiçado" e poderia ser melhor captado no estudo dos folguedos:

De uma forma geral podemos dizer que as formas mais mestiçadas e com maior capacidade de aglutinar novos elementos são as mais duradouras. A dança por exemplo. Não temos um tipo de dança brasileira, mas um modo brasileiro de dançar, que vai criando nas cidades várias modalidades, com uma interminável variedade rítmica. Já os romances tradicionais vão se arcaizando [...]. (1953a: 339)

Esse contraste entre os elementos da literatura popular, que se esclerosariam rapidamente, e os da dança – aspecto do folclore a meio caminho entre a música e o folguedo – atribui a essa última uma maior dinâmica, que se expressa na sua capacidade de incorporar diversas tradições étnicas. Roger Bastide também concentra sua análise do folclore brasileiro nas ritualizações presentes em festas populares, traduzindo a influência, que compartilha com o movimento folclórico, dos trabalhos franceses nesse campo. Mas sua referência principal não é van Gennep, mas Varagnac e sua teoria acerca de uma arqueocivilização pré-cristã em torno da qual se teriam cristalizado o folclore mediterrâneo e seus rituais ligados aos ciclos anuais e aos grupos de idade. Daí emerge uma visão diametralmente oposta do significado da fluidez e do dinamismo do nosso folclore.

Adotando o parâmetro tradicional fornecido por Varagnac e supondo que a herança portuguesa dominaria nosso folclore, todo ele passa a ser examinado por Bastide a partir de suas anomalias em relação a esse padrão europeu. A primeira deve-se à desorientação provocada pela inversão do ciclo das estações no hemisfério sul (1959: 10-11). Em seguida, ele identifica os efeitos da dispersão da população num território imenso (p. 12), visto pelo colonizador como hostil e imaginariamente habitado não pelos seres fantásticos familiares do folclore europeu, mas pelas entidades hostis dos indígenas (p. 14). Isso teria oferecido condições privile-

giadas à Igreja. Enquanto na Europa a força da arqueocivilização a havia obrigado a conciliar seus dogmas aos ritmos cósmicos e crenças locais pagãs, ela poderia, na nova terra, tentar sobrepor-se de forma mais decisiva a esse fundo tradicional, enfraquecido por todos esses fatores (p. 15-6). Mas a esses últimos somava-se um elemento importante que determinará o tipo de atuação da Igreja: a presença de populações não europeias que deveriam ser integradas ao universo mental cristão.

Ao abrir seu livro sobre o folclore brasileiro com uma profissão de fé na fecundidade do "método sociológico", Bastide argumentava que as formas folclóricas surgem, desaparecem e se modificam sempre de acordo com mudanças que se operam na estrutura social em que elas ocorrem (p. 3). As manifestações "mestiçadas" que o movimento folclórico procurava identificar – o "folclore nascente" – são sintomaticamente chamadas por Bastide de "folclore artificial" e apresentadas como o resultado de recursos utilizados pela cultura dominante para incorporar ideologicamente índios e negros à sociedade colonial. No caso dos primeiros, teríamos folguedos como o sairé, o cateretê e a dança de Santa Cruz, conseqüências dos esforços dos jesuítas de catequizar os indígenas de suas missões através de "fragmentos dramáticos de vidas dos santos entremeados de danças nativas" (p.17). No dos segundos, Bastide define os folguedos de influência africana como produtos das estratégias de dominação de senhores de escravos e do clero nas quais as manifestações musicais dos negros eram incentivadas para "manter a rivalidade entre 'nações'", permitir momentos de lazer que os recuperassem do esforço brutal do trabalho diário a que eram submetidos e "favorecer a [sua] procriação". (p. 18-9).

Se as condições históricas teriam permitido, segundo Bastide, "o triunfo do folclore católico [...] sobre o folclore da arqueocivilização" (p. 28) na colônia, as transformações sociais sofridas pelo país alteram a seguir esse quadro. Teríamos inicialmente as tendências para a reconstituição do "tempo folclórico puro" da arqueocivilização devido à memória coletiva trazida pelos novos contingentes de portugueses que chegavam à colônia (p. 30). Além disso, as condições de vida das populações de origem não-europeia teriam sofrido modificações progressivas, de maneira que, com a dispersão da vida rural no Brasil, o "folclore artificial" indígena e negro só sobreviveu apoiado em associações específicas, como as "confrarias de negros" (p. 19-20), ou na lembrança de velhos, formando "ilhas culturais" que permaneceriam até que a urbanização acarretasse o "desaparecimento progressivo desse folclore, cujos últimos indícios pas-

sarão [...] para o carnaval” (p. 21-2). Essa mobilidade e a heterogeneidade que constata na vida folclórica brasileira não são, para Bastide, um sinal da dinâmica de uma cultura nova que resulta da harmônica integração das contribuições de três raças formadoras, muito pelo contrário:

Os três folclores – índio, negro, branco – não se confundem, nem mesmo quando patrocinados e controlados pelo clero. Eles se superpõem e coexistem. A linha de escravidão bem como a das cores domina sobre a cooperação comunitária. [...] Os imigrantes por sua vez transmitem elementos exóticos ao folclore de seu novo país. [...] (p. 32)
 Passagem pois de um grupo étnico para outro. [...] Entretanto, estas mudanças todas, tais passagens de uma cor a outra, não impedem que os limites se mantenham. Porque um divertimento usado pelos negros é logo abandonado pelos brancos. E o branco não acolhe a dança negra senão metamorfoseando-a completamente numa dança de salão (o maxixe dourora, o samba de hoje). [...] O que decisivamente determina que a democracia racial do Brasil não impeça que o folclore não misture as cores nem as classes. Cada qual tem seu folguedo. (p. 35)

Diferente da arqueocivilização que lhe serve de parâmetro, em que “os folclores diferenciais de cada grupo” cooperam numa festa que “não é possível senão através da solidariedade total da comunidade” (p. 35), no Brasil teríamos uma sociedade fortemente estratificada, particularmente do ponto de vista étnico. Mas note-se que a sua defesa – explicitada na sua introdução – do “método sociológico”, em prejuízo de um uso unilateral do “método culturalista”, também permite entender as razões de um diagnóstico tão distinto do do movimento folclórico. Enquanto esse último vê e analisa apenas a forma das manifestações folclóricas, não estabelecendo as bases sociais nas quais elas foram produzidas, para Bastide o fato da sociedade brasileira ter propiciado a mistura de elementos *culturais* de proveniências étnicas distintas através dos seus folguedos não tem qualquer significação. O importante é que a forma pela qual esses folguedos se expressam *socialmente* documenta uma sociedade não integrada. Ao invés de uma análise equilibrada, temos aqui um privilégio do plano sociológico como o que de fato revelaria a natureza da relação entre os estratos étnicos que compõem a sociedade brasileira, desvalorizando a significação da dinâmica cultural relativamente incorporadora.

Também Florestan Fernandes critica os folcloristas por não levarem em conta a dimensão “sociológica” do folclore. Mas, enquanto Bastide observa o folclore brasileiro tendo como parâmetro um passado neolítico, Fernandes enfatiza o futuro. Este último nunca teve a pretensão de fazer, como o seu antigo professor, uma interpretação da formação do conjunto do nosso folclore. Inspirado pelo trabalho de curso sobre o tema que des-

crevemos anteriormente, ele afirma ter alimentado nos seus primeiros anos como pesquisador, a idéia de produzir "um estudo sociológico do folclore paulistano" (1961b: 12). Um "esboço" desse trabalho, do qual vinha sendo desviado até então por diversas outras tarefas, é publicado finalmente em 1961. Junto a esse pequeno estudo, ele finalmente publica um extenso *corpus* que coletara na década de 1940: 110 páginas de versos, adivinhas, parlendas e demais aspectos do folclore oral infantil, inéditos até então.

Um primeiro ponto a ressaltar-se no contraste de seu trabalho com Bastide é a forma pela qual Fernandes dicotomiza esses dois aspectos de sua análise. Não há nela qualquer tentativa de articular o *corpus* que compõe o quarto capítulo do seu artigo e o curto estudo que o precede. Lembremo-nos de que, nos seus primeiros trabalhos, Florestan Fernandes negava a condição de ciência ao folclore, caracterizando-o apenas como um método. Bastide afirmava o inverso: reconhecendo nesse estudo uma ciência autônoma, propunha que ele incorporasse o "método sociológico" à análise de seu objeto, até então examinado predominantemente através de métodos históricos e culturalistas. Mais tarde, sofisticando sua posição, Fernandes conclui que, pela natureza dos seus procedimentos "ideográficos", o folclore deveria ser definido como uma disciplina humanística e não científica. Humanística, pois envolve interpretações singularizantes, como aquelas relacionadas ao estudo estético dos materiais e à identificação histórica de suas origens. Embora sempre ressalte que essas tarefas são tão necessárias quanto as do sociólogo – que do ponto de vista de uma ciência independente dos estudos de folclore analisa a "função social" dos materiais que pesquisa –, Fernandes não desenvolve nenhum esforço nesse sentido em relação ao material que coletou, que se limita a transcrever.

Porque esse tipo de estudo humanístico não o motiva tanto? Talvez pelas conclusões a que chega acerca daquelas "funções sociais" no caso paulistano. Embora ele reconheça que, freqüentemente, o folclore desempenha funções no plano "socializador", no "controle social" e em *ajustamentos em momentos de crise* (1961b: 16) – que se destacam particularmente quando se estuda, como ele fez, o folclore infantil –, esses mecanismos não se mostravam tão vigorosos nos contextos sociais que pesquisou. Isso se deve ao processo de "mudança social" acelerado sofrido pela cidade de São Paulo, problema que Fernandes afirma não ter previsto no momento em que iniciou sua pesquisa, mas que se teria imposto "por causa da própria situação histórico-social considerada". Nas suas conclusões, ele indica as conseqüências desse processo:

Em resumo, o autor investigou o folclore paulistano em um momento em que o processo de desintegração da cultura popular atingia sua fase crítica em São Paulo. Os dados registrados não permitem descrever um folclore autenticamente "urbano", mas o que restou [...] da velha herança tradicional brasileira em nossa cidade. [...] As tendências espontâneas de reintegração dos complexos folclóricos à nossa cultura urbana [permitem] [...] presumir que a perpetuação da herança folclórica se fará de modo fragmentário e ocasional. Com isso, a cidade, que não chegou a possuir um folclore propriamente "urbano" até o presente, não o terá no futuro. (p. 37)

Fernandes reconhece que sua escolha pelo folclore paulistano o levou a um diagnóstico a que não chegaria se estudasse outros centros urbanos brasileiros. Cidades como "Recife, São Salvador ou Rio de Janeiro – para citar as mais importantes – experimentaram", para ele, uma maior "continuidade com as matrizes do nosso sistema civilizatório". Com o crescimento particularmente intenso e acelerado que sofreu a capital paulista, "perderam-se [...] valores irrecuperáveis que", reconhece ele, "deveriam ser preservados" (p. 34).

Uma das implicações mais importantes da "fábula das três raças", concepção que dominou segmento significativo de nosso pensamento social e que, como vimos, foi uma referência fundamental para o desenvolvimento do movimento folclórico, é o que alguns de seus críticos chamaram de "mito da democracia racial" (Fernandes, 1972: 26). Foram Bastide e Fernandes os dois pesquisadores que coordenaram a famosa pesquisa sobre relações raciais em São Paulo, hoje reconhecida como o primeiro golpe decisivo contra a concepção de que, produto de uma integração cultural sincrética de três troncos étnicos distintos, a sociedade brasileira seria desprovida de tensões raciais. Podemos evidentemente encontrar nesse ponto uma das raízes para as incompatibilidades entre o movimento folclórico e a sociologia paulista representada por esses dois autores.

Vemos assim que, aliados às críticas metodológicas que são dirigidas aos folcloristas, transparece um desacordo entre a sua visão e a daqueles sociólogos acerca do processo de constituição da nacionalidade brasileira. No caso de Florestan Fernandes, em particular, sua interpretação da persistência do preconceito racial, mesmo depois da abolição do escravismo, veria nesta o produto de uma "persistência do passado", um efeito da incompletude de nossa passagem da ordem tradicional para a moderna. Essa transição teria impossibilitado a integração cultural que os folcloristas imaginavam existir:

Quando se compara o Brasil aos Estados Unidos, descobre-se que a unidade nacional de sociedades com passado colonial recente tende para o padrão [fundado na imposição

cultural de cima para baixo] (o que ocorreu em ambos os países). É uma unidade nacional em que se perdem heranças culturais, que não podem ser harmonizadas às condições em que os estratos dominantes tendem a realizar a integração nacional através da sua própria dominação estamental. Mesmo que, mais tarde, sujam novas possibilidades de acomodação em bases democráticas, o mal já está feito. Não se pode recuperar o que se perde nem refazer os caminhos históricos da integração econômica, sócio-cultural de uma sociedade nacional cultural e racialmente homogênea.²¹ (1972: 15-6)

Mesmo assim, Fernandes reconhece a permanência de contextos em que, no Brasil, "crenças e religiões muito diferentes puderam ser conciliadas e por vezes fundidas". Esse seria, porém, o caso apenas das "comunidades de subsistência" (p. 16), *locus* privilegiado da cultura de tipo folclórico. Apesar de, em diversos momentos, esse autor reconhecer a especificidade do contexto paulistano em que concentrou suas pesquisas comparado ao que ocorria no resto do Brasil, tanto no que diz respeito ao folclore quanto às relações raciais, essa cidade seria para ele representativa de processos mais gerais pelos quais o Brasil estaria passando. Em outro artigo, ele afirma que

a magia de origem folclórica continua a existir e a ser praticada [...] graças a inseguranças subjetivas, desencadeadas pelas incertezas morais e fricções sociais do mundo urbano. Mas, no fundo, a civilização que se vincula a este mundo é, por necessidades interna, a civilização por excelência da tecnologia racional, da ciência e do pensamento racional. ([1956]: 22)

Desse ponto de vista, continua o autor, não importa que a "antiga ordem tradicional e patrimonialista" só se esteja desagregando em alguns "pontos dispersos do país" (p. 23-4). A passagem dessa ordem estamental para a moderna sociedade de classes, objeto que domina a obra madura de Fernandes, poderia ser captada de forma privilegiada "se tomássemos como ponto de referência uma cidade em processo adiantado de industrialização (tendo-se em vista a situação brasileira), como a cidade de São Paulo, [onde] uma nova mentalidade está em formação" (p. 21). Mesmo reconhecendo que, no contexto brasileiro, ela representa, "um ponto disperso", "são esses pontos [...] que interessam a análise, pois é através deles que a sociedade brasileira está sendo reconstruída cultural e socialmente" (p. 24).²² Trata-se, portanto, para Fernandes, menos de perguntar a relevância da cultura folclórica na formação da nacionalidade brasileira do que de constatar, mesmo que com tristeza, sua relativa desimportância na "reconstrução" nacional que ele se propõe a estudar.

Não se deve tomar, portanto, o privilégio que Fernandes concede ao contexto paulistano como uma mera expressão "bairrista", que explica-

ria, em última análise, seus conflitos com o movimento folclórico sediado no Rio de Janeiro. Bastide, não sendo brasileiro e construindo uma reflexão sobre o folclore do conjunto do país, converge com o seu ex-aluno no diagnóstico do papel secundário que a nossa tradição folclórica "nascente" teria desempenhado na construção nacional. O que é importante ressaltar é como, independentemente das diferentes posições desses dois autores, a cultura folclórica se tornou para ambos um objeto secundário para o conhecimento do país, o que nos ajuda a entender as dificuldades encontradas pelos estudos de folclore em obter um lugar legítimo no interior das ciências sociais no momento em que essa sociologia produzida em São Paulo começa a definir o padrão intelectual desse campo.

Embora esse aspecto da obra dos dois importantes sociólogos tenda a ser esquecido, o folclore ainda era um tema ao qual ambos se sentiam ligados. Para as gerações seguintes, naturalizar-se-á a avaliação que fizeram sobre a debilidade de nossas manifestações populares tradicionais, julgamento que será confirmado pela percepção de que os principais estudiosos desse objeto teriam permanecido pretensamente à margem do processo de institucionalização das ciências sociais. Neste capítulo tentei mostrar como esse processo, além de expressar um esforço pela construção de um espaço próprio e legítimo para a *intelligentsia*, articula-se com o debate sobre a "construção nacional", explorado por Marisa Peirano. Dessa forma, ele não é unívoco, envolvendo a afirmação de identidades específicas de intelectuais e disciplinas, como as que procurei mostrar neste capítulo. Não se trata de meramente apropriar-se de espaços, mas de, na medida em que isto é feito, redefinir seu perfil e procurar justificar o arranjo disciplinar que eles refletem. Nesse sentido, a institucionalização expressa processos mais amplos da sociedade brasileira em transformação, mas também projetos de nossa *intelligentsia*, projetos muitas vezes divergentes e que geram conflitos como os que acompanhamos aqui. Embora a incipiência institucional desse período tenha levado analistas a afirmarem que esse é um momento muito mais de clivagens regionais do que disciplinares, pudemos ver que, até porque as instituições são frágeis, torna-se importante discutir as fronteiras de suas disciplinas, fronteiras a partir das quais se procuram justificar formatos institucionais. Mas a definição dessas identidades não envolve apenas as discussões teóricas que acompanhamos aqui: ela inclui a afirmação de valores que expressem a legitimidade de um recorte disciplinar aos olhos da sociedade e daqueles que a ele aderem. Para que possamos ver o projeto dos folcloristas sendo colocado em ação, é necessário

que o observemos a partir de outra perspectiva, que é a dos objetivos e do "estilo" do seu movimento, o que tentaremos fazer a seguir.

Notas

1 – Reconhecendo esse traço, excepcional em uma época em que o bem escrever era uma qualidade essencial para um intelectual, vários comentadores tentaram mostrar como seu estilo seria ajustado à maneira pela qual esse autor concebia sua tarefa crítica: "[Sua] linguagem tinha que ser como ele próprio: um instrumento de luta e de conquista da vida, sem nenhuma preocupação de beleza" (Rabello, [1944]: 193).

2 – "Não sou folclorista profissional, não ando propriamente 'enfronhado' nesta ordem de assuntos, não pretendo de modo algum entrar em competência com os que nela tomaram assento e ganharam uma autoridade difícil de conquistar. [...] eu só dispunha de arraigada convicção, [...] de que estes estudos podem e devem ser muito desenvolvidos e intensificados, com maior vantagem da ciência, do nosso país, [...]" (Amaral, 1948: 27).

3 – Fernandes parece ignorar que os "meios populares" não são geralmente representados pela tradição folclorística através do proletariado, mas principalmente do campesinato, caracterizado por Marx, ao comentar sua participação nos desdobramentos da Revolução de 1848, como "a classe que representava a barbárie dentro da civilização" ([1850]: 140).

4 – O próprio Fernandes critica a limitação das referências teóricas utilizada por Lavínia Vilela em suas aulas sobre folclore (1977a: 161).

5 – Na descrição que se segue, irei me concentrar nos conflitos e acordos desenvolvidos nos congressos. Porém, um certo "ensaio geral" já pode ser percebido em outros encontros anteriores mais restritos, como a I Semana Nacional de Folclore, particularmente em uma mesa-redonda para qual os folcloristas convidaram os principais representantes brasileiros da antropologia e da sociologia na época, respectivamente Arthur Ramos e Gilberto Freyre (cf. I SNF: 15-24).

6 – "Uma ciência, com efeito, se define por seu objeto; ela supõe por conseqüência que esse objeto existe, que se possa apontá-lo com o dedo, de alguma forma, marcar o lugar que ele ocupa no conjunto da realidade" (Durkheim, [1922]: 70-1).

7 – Essa, como todas as demais comunicações apresentadas ao Congresso, teve de receber um parecer. Coube a Luís da Câmara Cascudo a importante deferência de redigir esse trabalho, que tanta polêmica provocaria no congresso. Porém, mostrando o seu relativo alheamento ao programa do movimento folclórico, Cascudo cita uma defesa que ele anteriormente havia feito da manutenção dos critérios de "anonimato, antigüidade, divulgação e oralidade" para distinguir o folclórico do não-folclórico, cita as enormes dificuldades em encontrar-se uma definição consensual, e apenas aceita a de seus colegas paulistas como "provisória e móbil" (I CBF, 1953: 10).

8 – Mas não necessariamente criada pelo povo. Há inúmeros exemplos de manifestações folclóricas que os folcloristas reconhecem serem de origem erudita mas que foram depois apropriadas pelo "povo". Daí a fórmula "maneiros [...]" que não sejam *diretamente* influenciadas pelos círculos eruditos e instituições" [grifo meu].

9 – Presidida por Antônio Jorge Dias, da Universidade de Coimbra, essa comissão era formada por Rivière, (secretário e fundador do Comissão Internacional de Artes Populares), Thompson (representando a American Folklore Society), pelo peruano Luis Valcárcel (presidente do Comitê Interamericano de Folclore) e pelo brasileiro Joaquim Ribeiro (pela CNFL).

10 – Luís da Câmara Cascudo – que Efraín Best, em seu relato sobre a reunião, reconhece como de “sem dúvida alguma o mais qualificado estudioso do folclore brasileiro” (1954: 13) – não esteve presente. Na bibliografia sobre o congresso consultada não há, apesar do convite para ser hóspede oficial do congresso (RA/JLF, 21/07/54, CE exp.), registro da presença de José Loureiro Fernandes.

11 – Isso não significa que não tenha havido conflitos com os antropólogos – como já acompanhamos na crise da Comissão Paranaense – mas esses foram menos graves do que aqueles com os representantes da sociologia, que descreverei no próximo segmento. No IV Congresso, realizado na Bahia em 1957, os folcloristas voltaram aos debates conceituais e convidaram um antropólogo, Thales de Azevedo, para dissertar sobre “Folclore e ciências sociais” (Azevedo, 1957). Este fez uma longa análise de diferentes conceituações, finalizando com um apoio discreto à perspectiva norte-americana que restringe esses estudos à literatura oral. Reagindo de forma bem mais suave à que encontraremos nos debates com os representantes da sociologia, Édison Carneiro reconheceu o “tom conciliatório” de Azevedo, que teria tentado “antes expor o problema do que resolvê-lo” ([1961]: 64).

12 – “[...] a rigor, não se pode falar de método folclórico. O folclore, abrangendo elementos de cultura popular, se nos apresenta numerosamente e nos obriga a estudá-lo a partir de vários métodos científicos pertinentes à modalidade que se nos depara” (Almeida, 1958b: 2; texto que reproduz uma comunicação a uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia).

13 – Ainda em 1952, Renato Almeida, ao falar na conferência do IFMC, reconhece “ser o folclore musical o [campo] que maior desenvolvimento vem tendo no Brasil” (1952: 10).

14 – Lorenzo Fernandes reconhece isso na sua conferência na I Semana: “excluído o elemento indígena, cuja contribuição direta carece de importância, a fusão dos elementos luso e negro [na nossa música] constitui um fenômeno de fácil constatação” (1 SNF, s. d.: 37). Mais tarde, Renato Almeida diz o mesmo: “Na música brasileira, a contribuição negra é muito importante. A dos índios é menor [...]” (1957a: 83).

15 – Embora formulada claramente pela primeira vez por Amadeu Amaral, essa preocupação com a contextualização pode ser encontrada mesmo em Sílvio Romero quando este, por exemplo, saúda as descrições de festas populares por Melo de Moraes Filho onde teríamos “a representação nítida da poesia popular em ação” (1954: 711). Mário de Andrade, ao relembrar seus encontros com o escritor, afirma que Amadeu Amaral – de cuja filha Mário fora professor de música (cf. Duarte, 1976: 119) – se lamentava por não conhecer teoria musical para poder registrar as melodias dos versos que coletava (s. d.: 158).

16 – Verifica-se, porém, o caráter ambíguo da avaliação póstuma da contribuição de Sílvio Romero não só pela rejeição às suas teorias racistas, consagradas nas definições iniciais da *Carta do folclore brasileiro*, como no fato, indicado, por exemplo, por Mário de Andrade, de que “quem [...] tenha algum conhecimento da maneira com que o povo canta, não pode deixar de se inquietar um bocadinho com a perfeição técnica” das coletas daquele autor (Andrade, [1942]: 287). Mais uma vez, ao também retocar seu material, Romero permaneceu aquém das exigências que introduziu no campo dos estudos de folclore.

17 – Essa interpretação é corroborada por um outro artigo de Fernandes [1958b], este explicitamente crítico ao movimento folclórico, em que reage à crítica de Renato Almeida (expressa em Almeida, 1957a: 36-41) às conclusões do Congresso Internacional de Folclore. Diante da pretensão ensaiada pelos brasileiros – e documentada pelo projeto que a Comissão Paulista apresentou à primeira comissão do evento (cf. Lima et al., 1955) – de aprovar uma definição que ampliaria abusivamente os domínios do folclore, Florestan Fernandes aprova a decisão da comissão de notáveis que resolveu adiar essa decisão.

18 – Varagnac e van Gennep foram certamente as figuras mais importantes do folclore francês no seu tempo, cultivando uma rivalidade que se exprimiu em disputas por influência junto às associações folclóricas de seu país. Para um exemplo de uma crítica do primeiro às posições do segundo, para quem "o folclore, sendo coextensivo à vida do povo, se recria sem cessar sob outras formas", ver Varagnac (1948: 16n).

19 – Essa preocupação em delimitar espaços insitucionais não estava apenas presente nas relações entre os estudos de folclore e "ciências acadêmicas", como a sociologia. Em uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia, por exemplo, Florestan Fernandes criticou a visão excessivamente abrangente – defendida por autores influentes naquela disciplina, como Arthur Ramos – que apresentava essa disciplina como "a ciência do homem" (Fernandes, [1961]: 209). Citando Kroeber, Fernandes afirmava que a identidade dessa disciplina estaria na "cultura", "como um nível ou ordem ou emergente de fenômenos naturais, um nível marcado por uma certa organização distintiva de seus fenômenos característicos" (apud Fernandes, [1961]: 210).

20 – "[...] o folclore brasileiro, ao contrário do europeu, ainda não está cristalizado; apresenta uma extraordinária fluidez e [...] muitas danças dramáticas, características do folclore atual, foram introduzidas no Brasil muito mais tarde, provavelmente no século XVIII. [...] estamos em presença de um folclore móvel, que se decompõe e se recria a cada instante[...]" (Bastide, 1958: 9).

21 – Note-se que tanto em Fernandes quanto em Bastide os modelos históricos de análise e as fontes metodológicas coincidem: EUA e França, respectivamente.

22 – Para um outro exemplo da "representatividade" de São Paulo: "Esta cidade é mais tipicamente brasileira do que parece, no sentido do que foi tradicional ou, no oposto, do que é moderno, oferecendo um bom campo para o estudo do padrão brasileiro de relações raciais" (1972: 7).