

TRAÇANDO FRONTEIRAS: Florestan Fernandes e a Marginalização do Folclore*

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti♦
Luís Rodolfo da Paixão Vilhena

Os estudos atuais de sociologia e antropologia que lidam de alguma maneira com a temática do popular referem-se freqüentemente à ótica do folclore como redutora dos fatos da cultura a sobrevivências do passado. A preocupação com o contexto e com o sentido ou função de um determinado fenômeno viria opor-se a essa forma de abordagem.¹

Aponta-se, também, a incapacidade dessa área de estudos em se fazer reconhecer como ciência.² De uma forma ou de outra, a idéia de folclore é sistematicamente invocada para indicar uma alteridade.

Do ponto de vista acadêmico, o estatuto do folclore como disciplina é problemático: não consta do currículo das faculdades de ciências humanas e sociais, embora apareça nas de educação física, turismo e artes. A denominação folclorista parece em desuso, embora promovam-se ainda no país festivais de folclore, grupos se intitulem folclóricos, alguns estados mantenham ativas comissões de folclore e o órgão da Fundação Nacional de Arte no qual trabalhamos receba o nome de Instituto Nacional do Folclore.

Esses fatos, alinhados esquematicamente, indicam, a nosso ver, a evolução histórica peculiar de um determinado campo intelectual. O folclore é um dos temas já em voga no país quando se inicia o processo de institucionalização no ensino superior das chamadas ciências sociais. A década de 50 em particular - tomando como referência a criação da Comissão Nacional de Folclore (1947) e da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (1958) - expressa,

* Este artigo é parte da pesquisa sobre a constituição dos estudos de folclore no Brasil, desenvolvida no Instituto Nacional do Folclore com apoio da Finep. Fazem parte da equipe de pesquisadores: Myriam Lins e Barros, Luís Rodolfo Vilhena, Marina Mello e Souza, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti e, como assistente de pesquisa, Valtair Romão da Silva.

♦ Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti é mestre em antropologia social pela UFRJ, coordenadora de estudos e pesquisas do Instituto Nacional do Folclore, autora de *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo* (Zahar, 1983) e de artigos em jornais e revistas especializados, além de organizadora (com Maria Luíza Heilborn e Bruna Franchetto) da Coleção *Perspectivas Antropológicas da Mulher* (Zahar).

Luís Rodolfo da Paixão Vilhena é mestre em antropologia social pela UFRJ e professor de antropologia na UERJ.

¹ Ver, por exemplo, Queiroz, 1978; Arantes, 1980; Carneiro, 1985. Brandão, 1982, procura estabelecer uma interioção com essa área de estudos.

² Ver Ortiz, 1985. O autor comenta como na Inglaterra e na França o desenvolvimento da sociologia e da antropologia se dá de maneira independente e excludora do folclore, caracterizado como "ciência mediana".

sob o ponto de vista de iniciativas e realizações, o momento de seu apogeu. Folclore, sociologia e antropologia de então são nesse período interlocutores próximos, e o processo de construção de seus respectivos campos de ação pode ser vislumbrado num jogo de atribuições e autodefinições.

Neste artigo, apresentamos inicialmente algumas características do Movimento Folclórico, especificamente aquelas que embasam a pesquisa do folclore. Detemo-nos, então no diálogo, por vezes acalorado, estabelecido entre Florestan Fernandes, expoente da escola de sociologia paulista, e essa área de estudos. Em seguida, sugerimos, a partir da análise empreendida, uma interpretação para o debate travado.

A movimentação em tomo do folclore no Brasil é liderada pela Comissão Nacional de Folclore (CNFL), criada em fins de 1947.³ A comissão vinculava-se ao Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC), do Ministério do Exterior, e ligava-se à UNESCO.⁴

No contexto do pós-guerra, a preocupação com o folclore enquadra-se na atuação da UNESCO em prol da paz mundial. O folclore é um instrumento de compreensão entre os povos, compreensão esta que, na visão brasileira, bem ao gosto de Mário de Andrade, se dá através de uma ênfase no particular, permitindo a construção de identidades diferenciadas entre os povos. O Brasil de então orgulhava-se de ser o primeiro país a atender à recomendação da UNESCO no sentido da criação de uma comissão para tratar do assunto.

Tomando por referência a visão de uma das vertentes desses estudos sobre si mesma, hegemônica, na medida em que lidera o processo aqui indicado, a movimentação encontrava certamente um solo fértil. O interesse pelos estudos folclóricos ou das tradições populares remonta ao final do século XIX, com os trabalhos de Silvio Romero (1851-1914), sobre poesia popular. Posteriormente, Amadeu Amaral (1875-1929) e Mário de Andrade (1893-1945), estudiosos do tema, já enfatizavam a necessidade de alguma forma de atuação organizada nessa área.⁵ Tratava-se, então, não só de estabelecer critérios de pesquisa do assunto, em uma área em que se detectava a falta de "cientificidade", mas de promover uma ação político-ideológica de construção de um ser nacional" (Cavalcanti et alii, 1988).

A Comissão surge nessa trajetória e é um dos expoentes do Movimento Folclórico, categoria pela qual os agentes envolvidos designavam o conjunto das iniciativas em prol da "salvaguarda, estudo e pesquisa do folclore nacional" (III Semana Nacional do Folclore, 1950). A CNFL promove diversos encontros nacionais e internacionais, em todo o país. São eles:

- I Semana Nacional de Folclore - de 22 a 28 de agosto de 1948 - Rio de Janeiro;
- II Semana Nacional de Folclore - de 16 a 22 de agosto de 1949 - São Paulo;
- III Semana Nacional de Folclore - de 22 a 29 de agosto de 1950 - Porto Alegre;
- IV Semaria Nacional de Folclore - de 3 a 10 de janeiro de 1952 - Maceió;

³ A comissão é presidida por Renato Almeida, que participou do movimento modernista do Rio de Janeiro, ligado principalmente a Ronald de Carvalho e Graça Aranha, e que manteve com Mário de Andrade correspondência da qual se conhecem cartas de janeiro de 1936 a maio de 1941 (Mello e Souza, 1989).

⁴ O IBECC foi criado em 1946, quando era ministro do Exterior João Neves da Fontoura. A CNFL foi criada em 7 de novembro, em reunião do IBECC. Instalada na sessão plenária de 19 de dezembro, teve sua primeira reunião em 8 de janeiro de 1948.

⁵ Ver a proposta de criação de uma associação folclórica de São Paulo por Amadeu Amaral (Amaral, 1948:54), e a criação, por Mário de Andrade, da Sociedade de Etnografia e Folclore, ligada ao Departamento Municipal de Cultura de São Paulo (Soares, 1983).

- I Congresso Brasileiro de Folclore - de 22 a 31 de agosto de 1951 - Rio de Janeiro;
- II Congresso Brasileiro de Folclore - de 22 a 29 de agosto de 1953 - Curitiba;
- III Congresso Brasileiro de Folclore - de 1 a 7 de agosto de 1959 - Salvador;
- IV Congresso Brasileiro de Folclore - de 19 a 26 de julho de 1959 - Porto Alegre;
- V Congresso Brasileiro de Folclore - de 21 a 26 de junho de 1963 - Fortaleza
- Congresso Internacional de Folclore - de 16 a 22 de agosto de 1954 - São Paulo.⁶

Desde o início organizam-se, em vários estados da federação, subcomissões estaduais de folclore, vinculadas à CNFL. E, em 1958, atendendo a um apelo feito no Congresso de 1951 ao então presidente Getúlio Vargas, no sentido da "criação de um organismo de caráter nacional, destinado a defender o patrimônio folclórico do Brasil e a proteger as artes populares", Juscelino Kubitschek cria a Campanha Brasileira de Defesa do Folclore (CBDF), no Ministério da Educação e Cultura, com verbas próprias e autonomia para a assinatura de convênios.

A década de 50, por sinal, parece particularmente ativa do ponto de vista da organização de eventos e surgimento de iniciativas. Datam dela, também, os primeiros congressos de antropologia e sociologia. A I Reunião Brasileira de Antropologia é realizada em 1953 no Museu Nacional, no Rio de Janeiro (sob o patrocínio do MEC, via Universidade do Brasil). A segunda, na qual se constitui a Associação Brasileira de Antropologia, é de 1955, realizada na Universidade da Bahia, em Salvador. O I Congresso Brasileiro de Sociologia é de 1954, na Universidade de São Paulo. Nessa década também surgem, ou se estruturam, centros de formação de pesquisadores fora do ensino oficial, como o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais e o Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, entre outros.

A organização do Movimento Folclórico guarda algumas relações com os campos da antropologia e da sociologia. A atuação da UNESCO, por exemplo, está também na origem da criação do CBPE,⁷ com a proposta, de 1952, de realização de um *survey* sobre a situação educacional brasileira em prol da "reconstrução educacional" do país.⁸

A idéia da urgência de uma ação é expressa nos dois campos. Nos congressos de folclore a ação, contudo, é pensada em certo sentido contra o tempo, contra o progresso avassalador: não tanto reconstruir, mas sobretudo preservar.⁹ Embora as concepções de ação e suas direções guardem diferenças significativas (cuja análise escapa aos nossos propósitos do momento), a idéia de *urgência*, parece implicar uma modalidade comum de agir a Campanha. Anísio Teixeira (*Revista do CBPE*, 1956:19), sugere ao então ministro da Educação a organização de "uma campanha extraordinária de educação", destinada a proceder aos levantamentos e inquéritos em cada estado da federação. A CILEME (Campanha de Inquéritos e Levantamentos no Ensino Médio e Elementar) é criada em 1953.

⁶ Parte significativa dessa documentação encontra-se na Biblioteca Amadeu Amaral do Instituto Nacional do Folclore, sob a forma de anais, boletins, correspondência e mesmo documentos soltos, ainda sem catalogação. Um outro congresso internacional, do qual o Brasil participa, realiza-se em Buenos A de dezembro de 1960.

⁷ O Centro Brasileiro de Educacionais - CBPE – é do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, do Ministério de Educação e Cultura, criado em 1938. Anísio Teixeira tomou posse como diretor em 1952.

⁸ *Revista do CBPE*, ano I, vol 1, mar.1956.

⁹ A obra "meritória e patriótica" da CNFL é por vezes vista como a de "investigar e conservar fielmente todos os elementos que restam de nossas velhas tradições".

Um dos projetos dessa campanha era a realização de um mapa cultural do Brasil, no terreno da "*antropologia social*". (op. cit.) No grupo de estudos que se constitui em 1955,¹⁰ Manuel Diégues Júnior, apresentado como especializado em sociologia regional, é encarregado da pesquisa "Estudo básico para a delimitação das regiões culturais do Brasil". Diégues Júnior, ativo participante dos congressos de folclore, é um personagem central na articulação para a criação da CDFB.¹¹

O trânsito de personagens e assuntos entre essas áreas pode ser atestado também pelas reuniões de antropologia. Da comissão organizadora da I Reunião de Antropologia faziam parte Manuel Diégues Júnior e Édison Carneiro. O temário proposto para II Reunião de Antropologia (art. 2 do regulamento) destaca o folclore como item específico.¹²

Diégues participa da II Reunião Brasileira de Antropologia, mas não há menção ao nome de Édison Carneiro. Na categoria dos que "não podendo comparecer enviaram telegramas de aplausos", destaca-se "de particular significação (...) as mensagens de apoio recebidas do marechal Cândido Rondon, presidente do Conselho de Proteção aos índios, e do Ministro Renato Almeida, presidente da Comissão Nacional de Folclore." A seção "Antropologia Cultural" dos *Anais* do referido congresso parece particularmente indicativa da composição do campo intelectual de então. Nela apresentam trabalhos: Hildegardes Viana, da Comissão Bahiana de Folclore ("O breviário das aparadeiras e sendeironas"); Thales de Azevedo ("Aculturação e urbanização"); Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP, o movimento messiânico do Contestado e o folclore"); Otávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso ("As relações raciais entre pretos e brancos no Brasil"). Na comunicação de Castro Faria sobre o curso de aperfeiçoamento em antropologia cultural, realizado em 1955 no Museu do índio, com o apoio da Capes, os encarregados das aulas de Introdução à *Antropologia Brasileira* são, além de Darcy Ribeiro, dois expoentes do movimento folclórico: Diégues e Carneiro.

O Congresso Brasileiro de Sociologia ((junho de 1954), no qual Carneiro está entre os participantes, tem o mesmo patrocinador do Congresso Internacional de Folclore: a Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. O congresso internacional é, na ocasião, o centro das comemorações do centenário, dele fazendo parte a inauguração do Parque do Ibirapuera, uma exposição de arte popular e um concorrido festival folclórico.

A década é também parte do que Corrêa (1987) chama de "a época dos projetos".¹³ A autora comenta que, de certa forma, os projetos "representam a transição entre um primeiro momento da história das Ciências Sociais (...) que poderíamos chamar de o momento das 'grandes sínteses', as avaliações globais da sociedade brasileira feitas pelos seus intelectuais

¹⁰ Desse grupo participam Anízio Teixeira, Fernando de Azevedo, Almeida Junior, Charles Wagley, Luiz de Castro Faria, Antônio Cândido de Mello e Souza, Florestan Fernandes e Egon Schaden, entre outros.

¹¹ Entrevista de Vicente Salles, concedida à equipe de pesquisa do INF, em novembro de 1988.

¹² Os demais membros eram, Roquette Pinto, Heloisa Alberto Torres, Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro, J. Bastos D'Ávila, Costa Pinto, Luiz de Castro Faria e José Bonifácio Rodrigues. A mesa diretora compunha-se de Herbert Balduz, Iliales de Azevedo, J. Loureiro Fernandes, Diégues Júnior e René Ribeiro. Do conjunto do temário constava: pré-história, paleontologia humana e arqueologia; antropologia física; antropologia cultural e social; lingüística; folclore; problemas profissionais de ensino de antropologia.

¹³ A autora esclarece: "a noção de projeto tal como utilizada (nos depoimentos) era quase sinônimo de grupo de referência, já que cada um deles remetia a um conjunto específico de pessoas, às influências de determinados autores e/ou pesquisadores, à instituição que o abrigava ou à região onde ele fora realizado". Os projetos mencionados são o da UNESCO, o das relações raciais, o das Cidades-Laboratório, e o do Vale do São Francisco.

(Oliveira Viana, Sérgio Buarque, Gilberto Freyre), e o terceiro momento, que será inaugurado com a reforma do ensino universitário no final da década de 60 - e cuja expressão são os cursos de pós-graduação" (p. 21). É nesse período intenso e cheio de cruzamentos que a área dos estudos de folclore conhece seu apogeu.

De um primeiro exame da documentação relativa às semanas e congressos de folclore, destacamos aqui a questão da prática de conhecimento e pesquisa envolvida no estudo do folclore. Esse ponto, que estabelece a mediação necessária na relação entre "intelectuais" e "povo", nos traz ao tema do relacionamento dessa área com a antropologia e, basicamente, a sociologia de então. Do conjunto de aspectos envolvidos pela questão¹⁴ ressaltamos, para breve exame, a discussão conceitual da noção de folclore, presente ao longo de todo o processo. Afinal, perguntam-se reiteradamente os participantes dos encontros, o que é folclore? Como estudá-lo?

A busca de uma base conceitual se dá num encontro de falas diversas. Ao longo desse percurso, é possível perceber, na heterogeneidade de posições englobada pela idéia do Movimento Folclórico, o delineamento de tentativas de definição de quem está "dentro" e quem está "fora", ou de conciliação.

A mesa-redonda organizada na I Semana e uma comunicação da III Semana ilustram esse argumento. Na mesa-redonda, as falas de antropologia e da sociologia de então definem claramente um lugar subordinado ao folclore. Artur Ramos defende a visão do folclore como uma divisão da antropologia cultural¹⁵ "verdadeira ciência do Homem, nos seus quadros naturais e culturais". Ao folclore caberia o estudo "dos aspectos da cultura de qualquer povo que dizem respeito à literatura tradicional: mitos, contos, fábulas, adivinhas, música e poesia, provérbios, sabedoria tradicional e anônima".

Essa definição, que não é, como veremos, consensual entre os folcloristas, reconhece, contudo, uma especificidade própria ao estudo do folclore. Essa especificidade, porém, é logo anulada pela afirmação enfática de que "não é recomendável sua coleta quando feita separadamente do conjunto cultural de que é parte funcional". Gilberto Freyre afirma o interesse do estudo do folclore para o "sociólogo genético" preocupado com a reconstituição das origens sociais e da cultura de um grupo.

As três outras falas vêm do folclore. Joaquim Ribeiro afirma ser o folclore uma ciência de recursos mais amplos do que a etnografia. Mariza Lira propõe a efetivação de um calendário folclórico com o objetivo "cívico e patriótico de preservar as tradições populares". Alceu Maynard¹⁶ propõe uma distinção entre duas formas de coleta: a documentária e a científica. A última, que só pode ser realizada por pessoas com a necessária formação teórica, é mais seletiva. Da primeira, esperava-se que "o material recolhido sirva a toda a sorte de indagações." A coleta documentária é vista como a mais importante para a atual fase do desenvolvimento dos estudos folclóricos, pois pode ser feita por pessoas sem formação teórica, e, desse modo, um grande número de colaboradores poderá ser envolvido nessa atividade. A comunicação de Rossini Lima, na III Semana, vem acrescentar a essa idéia a de que, mais do que qualquer interpretação ou

¹⁴ Entre eles: a organização de exposições de arte popular; o aproveitamento do folclore na educação; a reivindicação de criação de cursos de extensão universitária; a defesa da inclusão do folclore no currículo dos cursos de ciências sociais, geografia e história das faculdades de filosofia e de letras; a organização de comunicações e boletins bibliográficos; a proposta de realização de um inquérito.

¹⁵ A idéia de uma antropologia cultural era relativamente recente. Luiz de Castro Faria em seu texto "Antropologia no Brasil: depoimento sem compromisso de um militante em recesso", reúne indicações interessantes a esse respeito.

¹⁶ Alceu Maynard trabalharia, na década de 1950, com Donald Pierson, no projeto Vale do São Francisco. Publicou *Canta Brasil* (1957), *Populações ribeirinhas do Baixo São Francisco* (1961) e *Escorço do folclore de uma comunidade* (1962). Ver, a respeito, Corrêa (1987).

preocupação teórica, importa no momento garantir a pureza da coleta de material. Como um naturalista recolhe espécimes botânicos para posterior estudo, cabe ao pesquisador recolher o folclore da forma mais integral possível.

Nesse conjunto de falas, reivindica-se autonomia ao folclore, define-se um critério próprio de "cientificidade" localizado na pureza da coleta e indica-se uma forma de atuação particular. Entre o caçador de borboletas e o apóstolo, interessa, no momento, ao folclorista povoar o Brasil de adeptos. Renato Almeida, presidente da CNFL, encerra significativamente a mesa-redonda citada afirmando:

"Não se trata apenas de ciência. É preciso, por igual, despertar interesse para o tradicional, cuja regressão é evidente. Nesse sentido, o rumor é indispensável (...). A obra que Mário de Andrade começou tem tido poucos continuadores. Muitos dos discos que gravou estão perdidos, porque não houve verba para a impressão (...). Deram pouca importância ao assunto. Por isso precisamos mostrar a necessidade desse esforço, precisamos criar uma mentalidade propícia (...)." ¹⁷

A necessidade de conceituar, entretanto, permanece. O Congresso Brasileiro de Folclore, de 1951, tem por objetivo "fixar elementos essenciais da pesquisa científica para permitir sua análise, interpretação e comparação".

O congresso produz a Carta do Folclore Brasileiro, que estabelece as bases conceituais do "fato folclórico" e de seu estudo, e traça o Plano Nacional de Pesquisa Folclórica, que marcará a atuação da área nas décadas subseqüentes: pretende-se realizar um mapa folclórico do país, realizar missões assistenciais nos locais de romaria, organizar grupos de pesquisas nas universidades, escolas normais e colégios, incluir canções folclóricas nos programas escolares e sensibilizar o governo no sentido da criação de um órgão estatal de defesa do folclore.

A carta, cuja elaboração supôs acirradas discussões, estabelece:

" 1. O I Congresso Brasileiro de Folclore reconhece o estudo do folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual.

2. Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação, e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico 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 dos métodos históricos e culturalistas no exame e análise do Folclore."

A posição da carta com relação aos limites do estudo do folclore consagra a ambigüidade. Por um lado, coloca-se claramente o estudo do folclore no campo da antropologia cultural. Por outro, a afirmação de que a totalidade da vida das camadas populares é objeto do folclore instala uma brecha para as reivindicações de autonomia de uma ciência do folclore, como de discórdia entre folcloristas e cientistas sociais.

¹⁷ Essa dimensão político-ideológica do Movimento Folclórico o associa estreitamente à temática do nacionalismo (cf. Cavalcanti et alii, op. cit.).

O III Congresso Brasileiro de Folclore, realizado na Bahia em 1957, retoma à questão. Os folcloristas divergem quanto ao objeto de sua disciplina e Thales de Azevedo (1957),¹⁸ membro da Comissão Bahiana de Folclore, apresenta, como “antropologista, desejoso de esclarecimento”, comunicação sobre o tema Folclore e Ciências Sociais”.

A divergência teria uma base internacional, pois "enquanto que para os anglo-saxões o folclore é um dos campos de estudo da cultura e se integra na etnologia ou antropologia cultural, como a tecnologia, a lingüística, ou o estudo da organização social, para os europeus e seus seguidores é uma disciplina ou mesmo uma ciência autônoma com objeto e método próprios".

No primeiro caso, não há conflitos, os estudiosos não reivindicam uma categoria à parte para sua especialidade, nem insistem de modo expresso na existência de um método peculiar para a sua disciplina. Os fatos folclóricos são, sobretudo, culturais. O confronto se dá com os europeus e latino-americanos que "alongam o domínio da disciplina para toda a cultura popular, deixando a etnografia, para as populações primitivas" (levam, portanto "o folclore como disciplina a terrenos que outros consideram próprios da Antropologia Cultural e da Sociologia").

No Brasil, a disciplina seria compreendida por alguns como "aquela parte da etnologia que se ocupa de maneira autárquica com a subcultura popular" o que permite, segundo Thales, a "volta de velhas confusões da reivindicação, do folclore como "uma ciência autônoma do tipo antropológico".

Thales de Azevedo (1957) discorda da reivindicação de autonomia. Sua posição é clara - "se uma ciência se especifica por sua abordagem de determinado material e não pela natureza peculiar desse material, julgo não caber dúvida de que o material folclórico é de ordem cultural" -, mas, falando como "antropologista", em certo sentido compõe com o campo do folclore, que é parte tanto da antropologia cultural quanto da sociologia, ou, ainda, da "culturologia".

Do campo da sociologia, contudo, parece partir maior empenho de distinção. Na abertura do I Congresso de Sociologia, em 1954, Fernando de Azevedo discursa sobre a necessidade de uma "cientificidade" e, sobretudo, da "reação constante e, por todas as formas, contra as tendências ao diletantismo e à improvisação que ainda constituem entre nós, dois dos maiores obstáculos aos progressos de nossa ciência."

Florestan Fernandes é um dos expoentes desse empenho ordenador.

Segundo a interpretação de Mariza Peirano (1980:71), a chamada "escola paulista de sociologia" desenvolveu, nesse mesmo período, uma concepção de ciências sociais que ocupou uma posição hegemônica em nosso país durante mais de 25 anos. Neste momento, os teóricos da CNFL desenvolveram uma relação de crescente tensão com os "sociólogos paulistas". O clímax é representado por um artigo de Edison Carneiro, no qual Florestan Fernandes, Roger Bastide e seus discípulos são criticados por, em seus trabalhos, demonstrarem um constante "desprezo pelo labor do folclorista e a segurança de que só a sociologia pode entender os fenômenos folclóricos em sua plenitude" (Carneiro, 1959: 1).

No plano intelectual, esta foi a mais poderosa oposição que o projeto do Movimento Folclórico encontrou na tentativa de legitimar a sua disciplina. Porém, como é comum nesses contextos de polêmica, os argumentos de Carneiro e a descrição que fornece da "guerra de sutilezas desses sociólogos paulistas" tende a um certo exagero. Uma leitura cuidadosa das posições de Florestan Fernandes, sem dúvida o sociólogo que mais se preocupou em discutir a posição do folclore no quadro das ciências sociais, nos revela as questões em jogo nesse debate.

¹⁸ Thales de Azevedo foi o coordenador local do projeto sobre o conjunto de municípios baianos Cidades-Laboratório), coordenado por Charles Wagley, pela Universidade de Columbia, em 1949 (Corrêa, Op. Cit.).

Mais do que em qualquer outro representante da escola paulista, em Fernandes aparece constantemente a preocupação de demarcar as fronteiras da sociologia em relação às demais ciências. Exemplar neste sentido é o artigo intitulado "A unidade das ciências sociais e a antropologia" (1970:202-22), apresentado na V Reunião Brasileira de Antropologia, na qual, por exemplo, criticava a idéia, muito comum no meio antropológico norte-americano, de que esta disciplina poderia ser definida como "a ciência do homem".

Também a produção brasileira no campo da antropologia foi objeto de outro artigo de Florestan Fernandes (1975:11990). Nele reaparece a utilização da "matriz institucional", a partir da qual Fernandes, como demonstra a conhecida crítica de Wanderley G. dos Santos (1978), teria organizado a história daquilo que este último preferiu chamar de "imaginação social brasileira". Como nos demais artigos de Fernandes comentados por Santos, neste último "a aceitação de critérios estritamente conectados ao artesanato intelectual, como medida suficiente de avaliação da qualidade de especulação social" (p. 23) leva-o a qualificar de "pré-científica" a fase anterior à "institucionalização das atividades científico-sociais" (p. 26) e, conseqüentemente, à "desconsideração da produção intelectual brasileira do passado" (p. 23), igualmente da

¹⁹ antropologia. São praticamente excluídas de sua análise obras ainda influentes no período que analisa - as décadas de 1940 a 1950 -, como as de Gilberto Freyre e Arthur Ramos, que vimos serem referências importantes para os folcloristas da CNFL, que valorizavam sua relação com a antropologia.

Além disso, Florestan Fernandes tomou, no início de sua carreira, o folclore como objeto de pesquisa. As três fases de sua obra indicadas por Peirano (1980:72) - os estudos sobre os tupinambás, os negros no Brasil e o Brasil como sociedade nacional - foram precedidas por alguns artigos escritos ainda na segunda metade da década de 40 sobre o folclore paulista. Baseados nas pesquisas de Fernandes, quando como aluno da cadeira Sociologia I do curso de graduação, estes artigos foram retomados e revistos na década de 50, em plena polêmica com os folcloristas. Embora pouco conhecido, o próprio Fernandes ressalta que o seu trabalho sobre "As trocinhas do Bom Retiro" representou em sua carreira "uma passagem da *iniciação didática* para a *iniciação científica*" (grifo dele), constituindo, junto com seus trabalhos sobre os tupinambás, um marco em sua preparação sociológica" (1977:174).

O texto citado acima e mesmo sua bibliografia são divididos em duas partes distintas: uma definida como sociológica, onde os grupos lúdicos infantis denominados "trocinhas" são analisados em função do seu papel no processo de socialização; outra de análise folclórica, na qual se analisam os versos provenientes da tradição oral recitados nas rodas, jogos e parlendas infantis desenvolvidos por esses grupos. Esta divisão reaparece em outros artigos sobre o folclore paulista escritos no mesmo período. Ela prenuncia as posições do autor sobre as relações entre as duas disciplinas: a sociologia e o folclore. Posteriormente, Fernandes as define como práticas específicas, mas não contraditórias, sendo muitas vezes complementares. Dessa forma, ele explicitamente não se declarava em polêmica com "o folclore" ou "os folcloristas", mas com uma certa concepção que tomava a prática do folclore como "científica".

Entretanto, a posição de Fernandes revela ambigüidade que pretendemos explorar no decorrer deste artigo e que pode ser identificada na própria história de "As trocinhas do Bom Retiro". Como o titular da cadeira à qual o trabalho foi apresentado, Roger Bastide, estava viajando, a sua avaliação coube à assistente, Lavínia da Costa Vilela. Esta, contrariando as

¹⁹ No artigo, talvez devido às posições assumidas na V Reunião Brasileira de Antropologia, Florestan Fernandes, prefere o termo "etnologia" ao de "antropologia".

grandes expectativas que Fernandes alimentava quanto ao trabalho, ao qual havia se dedicado intensamente, deu-lhe uma nota nove e afirmou que ele "fora longe demais no tratamento sociológico do folclore" (1977:161). A insatisfação com este resultado provocou a primeira aproximação pessoal de Fernandes com Bastide. Este apoiou-o, fez comentários que o levaram a ampliar o artigo, encaminhando-o a Emílio Willems para publicação. A relação pessoal então estabelecida entre Fernandes e Bastide, que nem sempre correspondeu a convergências teóricas, levou o próprio Carneiro a confundir suas posições acerca dos estudos de folclore em sua crítica. Ao contrário do que Carneiro julgou, e como Fernandes iria replicar, Bastide acreditava, segundo "a tradição francesa, que o folclore é uma ciência social particular" (Fernandes, 1978:8), indo ao encontro dos teóricos da CNFL. Embora Fernandes discorde desta posição, Bastide iria afirmá-la no prefácio que escreve às "Trocinhas" anunciando, ironicamente, o autor do artigo como um novo representante promissor dessa ciência.

Por outro lado, devemos observar que não eram apenas os folcloristas que reduziam o que Fernandes apresentava como um debate sobre concepções distintas do campo das ciências sociais a um confronto entre a sociologia e o folclore. Num depoimento recente, ao evocar o incidente com a professora Lavínia Vilela, Fernandes o atribui ao fato de que "ela estava mais próxima dos folcloristas que dos sociólogos" (1978 a: 10).

A primeira versão revista das "Trocinhas" foi apresentada ao concurso "Temas brasileiros" do Grêmio da FFCL da USP, recebendo, "por decisão do professor Roger Bastide, o prêmio relativo à seção de Ciências Sociais" (Fernandes, 1961:158). Ao publicar o trabalho pela primeira vez, em 1946, talvez para não contradizer o prefácio de Bastide, Fernandes não incluiu "uma longa introdução sobre o folclore", que fornece o material para um pequeno artigo publicado no órgão da FFCL em 1945 (mas escrito dois anos antes). Este último deu origem a uma série de textos que desenvolvem os argumentos das "Trocinhas", publicados no jornal *O Estado de São Paulo* ao longo de 1945. Em todos esses escritos, encontramos uma crítica feroz aos pressupostos ideológicos que teriam dado origem aos estudos de folclore. Embora essas teses nunca tenham sido retomadas nem se encontrem nas "Trocinhas", os artigos continuaram sendo publicados em todas as coletâneas sobre o tema do folclore que o autor editou a seguir.

Nesses artigos, o campo de estudos tradicionalmente associado ao folclore "abrangeia tudo o que culturalmente se explicasse como apego ao passado", ou seja, as "sobrevivências". Por trás da definição de Saint-Yves, segundo a qual o folclorista estudaria a "cultura tradicional, dos meios populares dos países civilizados", estariam os "Juízos de valor" do evolucionismo do século XIX (Fernandes, 1978:39-40). A partir dessa conclusão, Fernandes critica esta concepção, confrontando-a com a visão "dialética do desenvolvimento histórico" representada principalmente pelo marxismo, para o qual o povo seria não o lugar do atraso, mas sim do verdadeiro progresso (p. 42 e 52). Essa definição tradicional também iria de encontro às conclusões da pesquisa que Fernandes realizara sobre o folclore paulista, na qual constatara que "os mesmos elementos folclóricos ocorrem indistintamente em ambos os meios ou classes sociais" (p. 43).

Assim, atribuindo aos estudos de folclore a preocupação com o atraso cultural, Fernandes (1978) os associa às filosofias positivista e evolucionista de Comte e Spencer (cf. p. 38 e 51). Cabe ressaltar que várias interpretações recentes têm encontrado a principal inspiração filosófica e ideológica do folclorismo nas teorias românticas que, ao negarem a idéia de evolução unilinear, fundamentam a busca de singularidades nacionais (cf. Burke, 1989; Ortiz, 1985; Cavalcanti et alii, 1988). Embora Fernandes reconheça que os autores românticos foram os que "mais coligiram material folclórico", ele atribui ao romantismo a "mesma insuficiência explicativa",

pois não representaria uma ruptura com o evolucionismo. Ele define este movimento como "uma forma de ideologia burguesa, incluindo todos os valores que constituíram a afirmação da classe vitoriosa", em 1789 (p. 50).

Podemos identificar outro mal-entendido nas críticas de Fernandes à tradição dos estudos de folclore: vários de seus representantes, inclusive seus futuros debatedores da CNFL, admitem que o folclore se encontra em diferentes segmentos sociais. Apenas acreditam eles que, no que chamam de "povo", o folclore se encontraria de forma mais autêntica e pura, mesmo influenciado pela cultura moderna. Mas, em última análise, a incompreensão mais séria presente na leitura marxista que Fernandes faz dos folcloristas é provocada, justamente, pela polissemia da palavra "povo". Para estes últimos, ela identifica o camponês inculto, enquanto, para Marx, ela indica o moderno proletariado industrial. O próprio filósofo alemão diversas vezes queixou-se do caráter "conservador" do campesinato.

Deve-se levar em conta que, possivelmente, tais julgamentos são feitos a partir dos autores franceses, que parecem ter sido os únicos autores tratados no curso de Lavínia Vilela. O próprio Fernandes ressalta a necessidade que teve, como aluno, de complementar sozinho essas noções (1977:161). Possivelmente, ele não tinha ainda contato nem com os folcloristas da Europa Central, Oriental e Mediterrânea, mais românticos e nacionalistas, nem com os norte-americanos, de cuja definição da disciplina ele iria depois aproximar-se.

As posições que apresentamos começam a alterar-se com uma série de artigos dedicados, cada um deles, aos três autores eleitos pelo próprio Carneiro como os mais representativos dos estudos de folclore na fase anterior à criação da CNFL: Sílvio Romero, Mário de Andrade e Amadeu Amaral. Na obra de Romero, "nosso primeiro folclorista representativo", Fernandes destaca um elemento novo e central: a busca de uma "expressão nacional" (1978:178-9).

Os artigos sobre Mário de Andrade e Amaral são também altamente elogiosos. Este contraste com os primeiros artigos é explicável. Mário é analisado ao mesmo tempo como um literato interessado no folclore e como um folclorista. Fernandes destaca também este segundo aspecto, menos ressaltado em geral nas análises sobre este autor: "(...) seria bom repetir o que o próprio Mário de Andrade pensava: 'eu não sou folclorista não'. (...) Nesta questão, todavia, devemos ser mais realistas que o próprio rei. Mário foi folclorista e, medido pela bitola dos demais folcloristas" (1978:161).

Tal avaliação não era, na época exclusiva de Fernandes e mesmo dos teóricos da CNFL. O próprio Bastide, no já citado prefácio às "Trocinhas", afirma que "ninguém fez mais para transformar o folclore em ciência do que Mário de Andrade" (Fernandes, 1961:153). Entretanto, aqui, Florestan Fernandes não segue o seu professor. Para ele, a obra de literato de Mário não só é mais importante que a de folclorista, como também determinou os pressupostos desta. Movido pela preocupação de "fundir arte popular e erudita, em busca de um *"caráter nacional* mais expressivo e verdadeiro" (1978:153). Mário de Andrade se aproximaria do folclore brasileiro "mais por conta daquele estado de simpatia (...) que (...) chamava de, 'quase amor'" (p. 152). Para Fernandes, tal postura "não coadunava muito com as limitações da investigação sistemática" (p. 161). Quando, por exemplo, Mário relutava em reconhecer a frequência com a qual as formas eruditas se transmitem para a cultura popular, já que estava interessado como artista no processo inverso (cf. P. 150), revela-se, segundo Fernandes, que, "se tomarmos o termo um sentido estrito, de folclorista de formação científica e exclusivamente interessado nos problemas teóricos de folclore, Mário de Andrade não era folclorista" (p. 161).

Da mesma forma, no artigo sobre Amadeu Amaral, os elogios de Fernandes (1978) são acompanhados da observação de que, na sua obra, "o artista e o cientista harmonizam-se e

completam-se (...), tanto na contemplação quanto na análise e interpretação da realidade" (p. 140). Apesar do valor que Fernandes reconhece em Mário e Amaral, ele ressalta como ambos tinham "o cuidado de assinalar o caráter amadorístico de suas atividades de folcloristas. (...) Essas idéias, frutos da honestidade intelectual e da modéstia, não impediram um e outro de se colocarem entre os grandes folcloristas brasileiros" (p. 113).

Durante toda a análise, Fernandes ressalta as críticas que Amadeu Amaral endereçou constantemente ao "amadorismo" e ao "diletantismo" imperantes nos estudos de folclore no Brasil. Este, segundo o artigo, parece ter sido o seu principal mérito. Porém, Fernandes não deixa de lamentar que Amaral tenha padecido de uma "discrepância" típica dos pioneiros: "a orientação metodológica, por ele aceita e defendida, é aplicada de forma bastante incompleta, em seus estudos sobre folclore brasileiro" (p. 126). Isto é explicado pelo sociólogo, mais uma vez, pela parca institucionalização desse campo de estudos, pois, apesar dos "amplos conhecimentos que acumulou sobre o folclore como disciplina científica", faltou a Amaral "o treinamento que só se adquire através de aprendizagem sistemática" (p. 127).

Escritos, respectivamente em 1946 e em 1948, os dois grandes artigos sobre Andrade²⁰ e Amaral parecem representar o fim de uma fase inicial de reflexões sobre os estudos de folclore. Nela, após uma tomada de posição extremamente crítica para com esta tradição de estudos e os pressupostos que a caracterizariam, Florestan Fernandes parece reavaliá-la através de alguns de seus mais destacados representantes no Brasil, marcando distância, entretanto, quanto à sua eventual pretensão de cientificidade. A esta fase segue-se um período em que ele parece afastar-se do tema. Fernandes só publica um novo artigo de análise dos folcloristas em fins de 1956, intitulado "Os estudos folclóricos em São Paulo". É justamente nesse intervalo que o Movimento Folclórico atinge o seu auge, e as reflexões do artigo possivelmente refletem uma tomada de posição a este respeito.

Nesse texto, a produção folclorística paulista é dividida em três categorias: a primeira engloba as obras que tomam o folclore "como manifestação estética da mentalidade popular"; a segunda, as que o tomam como "disciplina científica autônoma"; e, finalmente, as que o consideram como "esfera da cultura e como fenômeno folclórico sob o ponto de vista de suas disciplinas específicas". Na oposição entre as duas primeiras categorias confrontam-se as abordagens "estética" e "científica" do folclore. Ao longe da discussão pormenorizada dos representantes de cada tendência, percebe-se que, do ponto de vista epistemológico, Fernandes valoriza mais a primeira vertente, contrapondo-se à tendência dominante do Movimento Folclórico.

Nos seus primeiros artigos, ele já havia condenado a tentativa de fazer-se dos estudos de folclore uma disciplina científica autônoma, uma vez que eles não possuiriam "um campo de estudos *sui generis*", podendo os fatos folclóricos ser abarcados "tanto pela sociologia cultural quanto pela antropologia" (1978:46). Portanto, Fernandes repete a frase de Seannoy, para quem "o folclore é menos uma ciência à parte que um método de pesquisa" (p. 45). Além disso, essa metodologia seria bastante limitada, estudando o seu objeto sob o ponto de vista exclusivamente genético e procurando estabelecer generalizações apenas através de classificações. Aqui, Fernandes queixa-se do paradigma naturalista que predomina nos estudos de folclore (cf. Cavalcanti et alii, 1988). Critica também a incapacidade desse método em identificar as causas dos dados que investiga (1978:545). Pelo que se pode supor de seu estudo sobre as trocinhas,

²⁰ O artigo sobre Amadeu Amaral foi escrito por ocasião da publicação de suas obras completas, recolhidas e organizadas por Paulo Duarte

essas causas podem ser encontradas pelo próprio sociólogo, que também pode realizar, como faz o próprio Fernandes na parte de "folclore" do artigo, a análise genética e comparativa do material folclórico.

Até este momento, os argumentos de Florestan Fernandes parecem dar razão às queixas de Édison Carneiro. Entretanto, após a leitura mais atenta dos primeiros folcloristas brasileiros, Florestan Fernandes passa a reconhecer um tipo de labor específico que caberia ao folclorista, de natureza não-científica, mas sim humanística. A profunda identificação daqueles autores com a nossa cultura tradicional tendeu a afastá-los de uma postura de estrita objetividade, o que, porém, não tirou o valor de suas obras. Para fundamentar esta avaliação, Fernandes apoia-se em Rickert, que já demonstram que "o critério estético permite conhecer aspectos da realidade que são inacessíveis à indagação histórica e à investigação experimental. No estudo do folclore, esse critério abre perspectivas para a descrição de conexões psicoculturais das atividades humanas que só são acessíveis vistas através de situações concretas de existência, à exposição intuitiva" (1978:77).

Assim, a posição de Fernandes passa de uma hostilidade inicial para a admissão da existência de tarefas próprias ao folclorista. Tais tarefas, de natureza não-científica, não seriam menores do que as dos "especialistas no estudo das artes, da literatura e da filosofia" (p. 95). O trabalho de coletar, classificar, comparar e estudar as origens de suas coleções é revalorizado com a afirmação da importância da escola folclórica filandesa de Aarne e Thompson, reapropriada pelos estudos de folclore norte-americanos, nos quais é explícita a definição do caráter humanístico de suas pesquisas. Em última análise, os fenômenos folclóricos deveriam ser estudados por suas abordagens distintas, porém complementares: estética e humanisticamente pelos folcloristas propriamente ditos, e cientificamente pelas ciências sociais constituídas (sociologia, etnologia e psicologia).

Tais conclusões iam diretamente de encontro aos princípios da Carta do Folclore Brasileiro, e o artigo "Os estudos folclóricos em São Paulo" será o principal alvo da crítica de Édison Carneiro. Porém, o que pode ter precipitado a polêmica parece ter sido os comentários, publicados em artigo no *Estado de São Paulo* em 1958 (Fernandès, 1978), acerca dos debates do Congresso Internacional de Folclore, realizados quatro anos antes.

Naquele congresso, a Comissão Paulista de Folclore apresentou uma proposta de definição do "fato folclórico" baseada nas definições da carta que, após inúmeros debates e negociações, acabou sendo rejeitada. O plenário acabou por indicar a necessidade da organização, pela UNESCO, de uma reunião internacional dos especialistas para uma solução do problema. As causas desse conflito estão nas divergências entre as diversas definições nacionais sobre o campo de estudo do folclore. Em jogo não estava apenas a discordância brasileira quanto à tendência norte-americana de considerar folclore apenas a cultura oral, como mostra Thales de Azevedo em seu artigo já referido (1957). Havia também o problema de a posição brasileira não reconhecer o "elemento tradicional" como definidor do folclore, como queriam os europeus. Essa posição parece responder às dificuldades de uso das conceituações elaboradas na Europa para a cultura latino-americana e sua formação histórica peculiar, sincrética, que tem como consequência a utilização do conceito de "folclore nascente" na carta.²¹

²¹ A idéia de "folclore nascente" elabora uma preocupação que vem desde Silvio Romero, que tentava identificar o processo de nacionalização da poesia popular portuguesa em nosso país (Romero, 1977). Por outro lado é uma resposta às constantes queixas dos precursores dos estudos de folclore no Brasil a respeito da pretensa "pobreza" de nossas tradições (cf. Cavalcanti et alii, 1988).

Fernandes critica essa visão, exposta pela Comissão Paulista. O ponto central de seu argumento, contudo, reside no fato de que, para ele, a identidade dos estudos de folclore não provém da identificação de um objeto particular, mas sim da maneira particular pela qual esses estudos enfocam o objeto de diferentes ciências sociais. Esse método peculiar possui dois momentos: o da descrição, na qual um objeto é estudado na sua singularidade; e o da interpretação na qual ele é avaliado abstraindo "os elementos do contexto psicossocial em que ocorrem". A explicação folclórica tende, assim, respectivamente, tanto para "uma modalidade histórica de representação da realidade", quanto para "o modelo da explicação estética" (1978:26). Daí, o seu caráter necessariamente humanístico.

Uma vez publicada a crítica de Carneiro, Fernandes defende-se em artigos que reafirmam sua argumentação. Ele procura também ressaltar as contradições que identifica nos teóricos da CNFL. Embora estes demonstrem tanta preocupação em afirmar a importância dos "fenômenos sociais" em sua "defesa científica" do folclore, continuam limitando-se "à formação de coleções de materiais folclóricos, coligidos de forma assistemática" (Fernandes, 1978: p. 33). Conclui, assim, que o "folclorista colecionador", estigmatizado por seus à colegas, teria uma grande contribuição a dar, na medida em que assimilasse as técnicas científicas modernas, sem pretender caracterizar-se propriamente como cientista. Esta é a base da colaboração interdisciplinar" que Fernandes propõe aos estudiosos de folclore (p. 36).

Mas qual seria a significação político-ideológica desse debate puramente epistemológico? Vimos que a pretensão ao "ciencialato".²² significava para os teóricos da CNFL legitimar a mediação do intelectual no processo de auto-reconhecimento da nação com a revalorização e a reabsorção das tradições folclóricas. O caráter sistemático do estudo folclórico permitiria sua adoção no currículo universitário e seu amplo uso na educação básica.

Florestan Fernandes, por sua vez, embora reconhecendo o valor do folclore como disciplina humanística, declara, em um artigo publicado originalmente dois anos após a polêmica, sua oposição à utilização do folclore na educação formal. O artigo, curto e sintético, põe um ponto final nesses debates. Na verdade, ele resume as conclusões de um texto de maior fôlego que inicia um volume, publicado na mesma época, contendo a maioria dos textos feitos por Fernandes sobre o folclore até então (1961). Sintetizando as conclusões da pesquisa realizada na década de 40, ele retoma a idéia, já presente nas "Trocinhas", de que a ação socializadora do folclore infantil se dá em dois planos. O primeiro é o das relações sociais, investigado na parte "Sociológica" daquele estudo, onde as crianças adquirem "padrões de comportamento coletivo". No segundo, são transmitidos "composições tradicionais e gestos convencionais" contidos em cada jogo e brinquedo, colocando as crianças em contato com um "mundo simbólico e um clima moral que existe e se perpetua através do folclore" (1978:62).

Para Florestan Fernandes, o valor pedagógico desses dois aspectos é desigual. No primeiro caso, a influência das atividades envolvidas pelo folclore infantil são "construtivas", pois amadurecem "a capacidade de atuação social da criança". Entretanto, o "conteúdo das composições folclóricas" vincula-se fundamentalmente a uma "antiga ordem social" em "rápido processo de desintegração" (p. 63). Fernandes reconhece que a modernização da sociedade representa um risco à "cultura de folk". Isto é particularmente mais agudo em São Paulo, o que o leva a afirmar que "na época em que a pesquisa foi realizada o folclore já se encontrava em processo acelerado de desintegração" (1961:30). As condições peculiares à formação social e à modernização brasileira são também mencionadas como fatores menos favoráveis a esta

²² A expressão é utilizada pelo próprio Fernandes em seu primeiro artigo sobre o tema (1978:45).

permanência: por um lado, "o padrão de mudança social foi muito rápido", por outro, quando ele se iniciou, "o apego aos elementos folclóricos da cultura era pouco homogêneo" (p. 25). Se tais condições levaram os folcloristas a destacar a urgência da grande tarefa de preservação, Fernandes se limita a constatar que "é impossível pensar no 'folclore urbano' de São Paulo como uma entidade orgânica e integrada, como são os folclores de algumas cidades européias famosas" (p. 32).

Portanto, embora isto tenha ocorrido em outros países, o folclore não ocupará, segundo Fernandes, um papel importante no Brasil moderno (cf. 1961:334). O oposto pensa ele da sociologia. Por isso, defende a sua integração nos currículos escolares²³ privilégio que ele recusara ao folclore. A sociologia poderia desempenhar "um papel construtivo na formação da consciência cívica dos cidadãos, contribuindo para criar uma ética de responsabilidade e uma atitude autônoma crítica em face do funcionamento das instituições políticas ou das injunções personalistas dos mandatários do poder" (1977:177).

Assim, a exclusão do folclore dos currículos escolares parece provir de uma avaliação objetiva" das transformações sociais operantes no país, que gradativamente tornavam a cultura folclórica anacrônica. Porém, Fernandes também discorda da introdução de uma cadeira específica sobre o tema no ensino superior, alegando o "encarecimento" e a "complicação no currículo" que ela poderia acarretar. Na realidade, mais do que apenas avaliações sobre o folclore como objeto e sobre como estudá-lo separam Fernandes dos folcloristas da CNFL. Embora em depoimentos mais recentes Fernandes se refira cheio de nostalgia das suas pesquisas no campo do folclore (1978a:84-5), outros escritos dão a impressão de que ele o via como um objeto de menor relevância. Quando ele declara o "amor" que nutria por essa área, relaciona-o a seu papel na formação como pesquisador e ao último artigo de *Folclore e mudança social*. Nele (1961:468-71), Fernandes se refere às possibilidades do aproveitamento literário do folclore, definido em termos amplos, por romancistas modernos como Jorge Amado, em "uma espécie de busca da verdadeira imagem do 'homem do povo'" (p. 471). Assim, quando ele valoriza o estudo do folclore, está pensando nas especulações estéticas e filosóficas que tanto lhe agradam nas obras de Mário de Andrade e Amadeu Amaral.

Apesar disso, em um artigo intitulado justamente "Ciência e sociedade na evolução social do Brasil", Fernandes reconhece que, apesar do processo de modernização que o Brasil vem sofrendo, "a magia de origem folclórica continua a existir e a ser praticada, crenças religiosas e mágico-religiosas, que apelam para valores exóticos, encontram campo propício para desenvolvimento graças às 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 internas, a civilização por excelência da tecnologia racional, da ciência e do pensamento racional" (1977:22).

Florestan Fernandes reconhece que a "nova ordem", moderna e competitiva, é ainda incipiente em nosso país, emergindo em "pontos dispersos, aqui e ali, em imenso território". Mesmo assim, a inferioridade numérica da cultura emergente não diminui a importância de seu estudo em relação ao da "cultura de *folk*", porque "são esses pontos dispersos que interessam à análise, pois é através deles que a sociedade brasileira está sendo reconstruída cultural e socialmente (p. 24).

²³ A defesa que Fernandes faz da presença da sociologia no currículo secundário é feita no I Congresso Brasileiro de Sociologia.

O confronto entre a “escola paulista de sociologia” representada por Florestan Fernandes, e os folcloristas da CNFL nos revela um debate entre dois modelos distintos da ciência, modelos esses que apontam para diferentes projetos de “modernização” para o Brasil. Do ponto de vista da produção de conhecimento, a hegemonia obtida pelo primeiro modelo no campo das ciências sociais no decorrer desse período pode ser identificada como uma das causas da marginalização dos estudos de folclore.²⁴ O triunfo do modelo sociológico nos fez, de certa forma, seus herdeiros. Isto não nos impede de examinar criticamente suas premissas, como fizemos parcialmente, e compará-las a outras, igualmente possíveis num dado momento do desenvolvimento das ciências sociais do Brasil.

Mencionamos anteriormente a conhecida importância que Florestan Fernandes atribui ao processo de institucionalização para o desenvolvimento das ciências sociais. Os folcloristas também valorizaram este processo. A história dos estudos de folclore apresentada por Édison Carneiro (1962) é um relato das tentativas de sua institucionalização: Amadeu Amaral tentando criar a sua Sociedade Demológica; Mário de Andrade criando a Sociedade de Etnografia e Folclore; Luís da Câmara Cascudo, a Sociedade Brasileira de Folclore. O ápice dessa trajetória seria o momento mesmo em que o artigo é escrito, quando Carneiro assume a direção da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (futuro Instituto Nacional do Folclore). Mas nesta enumeração, uma diferença salta aos olhos: estas instituições pouco têm a ver com o modelo universitário, privilegiado por Fernandes. Associando pesquisa e ação política, aqueles intelectuais aproximaram-se gradativamente do Estado, até a criação da CDFB ligada diretamente ao MEC, atendendo aos apelos da “Carta do Folclore Brasileiro”. Não queremos dizer que a universidade brasileira não esteja ligada ao Estado nem que objetivos políticos estivessem ausentes das preocupações de Fernandes. Mas, comparado aos folcloristas, ele parece interpor maiores mediações na relação desses dois aspectos com sua prática intelectual.

Do ponto de vista político, a proposta de cada modelo para a modernização do Brasil articula diferentemente os planos nacional e internacional. Desde a segunda fase do movimento modernista, esta questão passava pela “determinação dos predicados partícules da nação brasileira”, de modo a viabilizar “a incorporação do país na modernidade” (Moraes, 1988:230). É neste sentido que devemos entender a pesquisa empreendida por Mário de Andrade e pelos folcloristas a respeito do nosso caráter nacional. A defesa das “nossas tradições” nunca implicou, da parte do Movimento Folclórico, uma posição xenófoba. São constantes as reafirmações das doutrinas da UNESCO, que apoiou a criação da CNFL, de que o folclore era um meio de promover o entendimento entre os povos. Porém, uma das suas maiores crises se dá quando, no Congresso Internacional, os folcloristas estrangeiros rejeitam a definição de fato folclórico elaborada três anos antes de modo a atender às peculiaridades da cultura brasileira e de sua formação.²⁵

²⁴ A causa dessa marginalização parece estar mais nas premissas do que nas intenções explicitadas por Fernandes. Na “nota explicativa” que introduz os ensaios da última coletânea que organiza sobre o tema, ele lamenta, melancólico, que “a importância adquirida pelos estudos folclóricos”, que teria se dado num passado tão recente - e que não, obstante, nos parece tão remoto -, traduzia um período de maior interação entre a universidade e o “grande público” (1978:4- 5). A maior parte dos artigos que citamos aqui foram publicados em jornais diários

²⁵ Nesse momento, os folcloristas atendiam a uma reivindicação de Mário de Andrade: “Faz-se imprescindível uma conceituação nova do Folclore para os povos de civilização e cultura recentemente importada e histórica, como os da nossa América. Mas essa nova conceituação tem que ser ‘científica’, pois se o conceito europeu leva a encurtar de maneira ridícula e socialmente ineficaz o que seja entre nós o fato folclórico, por outro lado, a sua desistência tem

Esta conciliação entre nacional e internacional se dá de forma bem diferente na obra de Florestan Fernandes. Embora ele tenha constantemente defendido a necessidade de privilegiar o estudo da realidade brasileira, jamais aceitou que isto interferisse no plano dos métodos ou teorias utilizadas, subordinadas aos princípios da universalidade da ciência. Sua crítica virulenta à sugestão de Guerreiro Ramos de que seria necessário coadunar "os métodos e processos de pesquisa" nos países da América Latina "com o nível cultural de suas populações" (1977:66-71), nos leva a imaginar o que ele acharia das concepções de pesquisa folclórica defendidas por Alceu Maynard e que citamos acima.²⁶

Mariza Peirano define a obra de Florestan Fernandes como uma passagem do estudo da cultura para o da sociedade (1980:111), que marca um movimento das ciências sociais do período como um todo, inclusive na antropologia (cf. 120-71). Vimos que, desde os primeiros artigos de Fernandes sobre o folclore, a oposição entre estes dois pólos correspondeu à oposição entre análise folclórica e sociológica, respectivamente.

Reconhece-se comumente que, com a ascensão de alguns novos paradigmas antropológicos no quadro das ciências sociais brasileiras, o conceito de cultura voltou a ocupar um papel importante do ponto de vista teórico. Um artigo recente de Rita Segato (1988) sugere que o que de fato ocorreu foi uma redefinição do próprio conceito de cultura, não mais pensado a partir de comportamentos concretos, mas dos significados a eles atribuídos. Essa mudança de paradigma teria também contribuído para o declínio da tradição dos estudos do folclore, atravessada, segundo ela, de polêmicas taxonômicas em torno da definição dos traços formais do "fato folclórico" em si mesmo. O objetivo dessa definição era, nas palavras de Édison Carneiro, identificar "um campo abandonado e inculto" (1962:57) pelas demais ciências sociais para marcar a especificidade daqueles estudos.

Uma das críticas básicas de Fernandes, a de que o campo do folclore poderia ser abarcado por outras ciências sociais, ainda se situa dentro desse mesmo horizonte de discussão, hoje em declínio. As opções feitas na época podem, portanto, ser revistas e uma releitura crítica dos estudos de folclore pode ainda ser proveitosa.

Bibliografia

ANDRADE, Mário. 1949. "Folclore", em MORAES e BERTIEM (orgs.) *Manual bibliográfico brasileiro*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial.

AMARAL, Amadeu. 1948. *Tradições populares*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial.

REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2.1955. *Anais*. Salvador.

CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 1. 1954. *Anais*. São Paulo, Universidade de São Paulo.

ARANTES, Antônio Augusto. 1980. "Pelo estudo dos folhetos no contexto de sua produção". *Arte em Revista*, São Paulo, vol. 2, n. 3, março.

levado a um confucionismo igualmente absurdo, fazendo certos autores aceitarem como 'folclórico' qualquer romance de cantor e qualquer peça urbana de autor" (1949:298).

²⁶ Em um artigo em que aprofunda a análise desenvolvida em sua tese, Mariza Peirano (1980) mostra como, na carreira de Florestan Fernandes, o trabalho acerca dos tupinambás representou a escolha de um tema "menos interessante do ponto de vista político". Entretanto, por seu rigor e densidade, o trabalho lhe concedeu um prestígio acadêmico, inclusive no exterior, que ajudou a legitimá-lo como cientista, para que pudesse, por fim, se dedicar às "questões nacionais".

- _____. 1981. *O que é cultura popular*. São Paulo, Brasiliense. Coleção Primeiros Passos.
- AZEVEDO, Thales. 1957. "Folclore e ciências sociais". Comunicação apresentada ao III Congresso Brasileiro de Folclore, Bahia. mimeo.
- BRANDÃO, Carlos. 1982. *O que é folclore?* São Paulo, Brasiliense. Coleção Primeiros Passos.
- BURKE, Peter. 1989. *A cultura popular na idade moderna*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CARNEIRO, Édison. 1959. "A sociologia e as ambições' do folclore". Comunicação feita à CNFL. Documentos da CNFL/IBECC, n. 429. mimeo.
- _____. 1962. "A evolução dos estudos de folclore no Brasil". *Revista Brasileira de Folclore*, vol. 2, n. 3, p. 47-62, maio-ago., e vol.2, n. 4, p. 39-42, set./dez.
- CARNEIRO, Sandra. 1985. *Balão no céu, alegria na Terra*. Rio de Janeiro, INF/Funarte. Cadernos de Folclore, n. 34.
- CASTRO FARIA, Luiz de. s.d. "A antropologia no Brasil - depoimento sem compromisso de um militante em recesso". *Anuário antropológico*, s1
- CAVALCANTI et alii. 1988. "Os estudos de folclore no Brasil: algumas considerações". Trabalho apresentado no Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate. Rio de Janeiro, INF/Funarte.
- COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. 1948. Semana Nacional de Folclore, 1. *Anais*. Rio de Janeiro, IBECC/UNESCO.
- _____. 1948a. Semana Nacional de Folclore, 2. São Paulo, IBECC/UNESCO.
- _____. 1950. Semana Nacional de Folclore, 3. *Anais*. Porto Alegre, IBECC/UNESCO, RJ.
- _____. 1951. Congresso Brasileiro de Folclore. *Anais*. Rio de Janeiro. IBECC/Ministério das Relações Exteriores, Serviço de Publicações. vols. 1-3.
- CORRÊA, Mariza. 1987. *História da antropologia no Brasil (1930-1960)*. Depoimentos. São Paulo, Vértice; Campinas, UNICAMP.
- FERNANDES, Florestan. 1958. *Etnologia e sociologia no Brasil*. São Paulo, Anhembi.
- _____. 1961. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo, Anhembi.
- _____. 1970. *Elementos de sociologia teórica*. São Paulo, Nacional/EDUSP.
- _____. 1975. *Investigação antropológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis, Vozes.
- _____. 1977. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- _____. 1978. *O folclore em questão*. São Paulo, Hucitec.
- _____. 1978a. *A condição do sociólogo*. São Paulo, Hucitec.
- MELLO E SOUZA, Marina de. 1989. "Folclore e cultura brasileira: os missionários da nacionalidade". Minas Gerais. Trabalho apresentado no GT Sociologia da Cultura Brasileira, XIII ANPOCS.
- MORAES, Eduardo Jardim de. 1983. *A constituição da idéia de modernidade no modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro, UFRJ. Tese de doutoramento apresentada no Depto. de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.
- _____. 1988. "Modernismo revisitado". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vértice, vol. 1, n. 2, p.220-38.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. 1986. *Ilha de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz, Brasil: um estudo sobre o nacionalismo*. São Paulo, USP. Tese de doutoramento apresentada no Depto. de Ciências

Humanas da USP. Editada pela Brasiliense/CNPq. em 1990, com o título *A questão nacional na Primeira República*.

ORTIZ, Renato. 1985. *Cultura popular: românticos e folcloristas*. São Paulo, PUC.

PEIRANO, Mariza. 1980. *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*: Harvard University. Dissertação de doutorado.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1978. *Cadernos do Ceru*, n. 11, série 1.

REVISTA DO CENTRO BRASILEIRO DE PESQUISAS EDUCACIONAIS, 1956. Ano I, vol. 1, março.

ROMERO, Silvio. 1977. *Estudos sobre poesia popular no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. 1978. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo, Duas Cidades.

SEGATO, Rita Laura. 1988. "Antropologia e a crise taxonômica da cultura popular". Rio de Janeiro, INF/Funarte. Trabalho apresentado no seminário "Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate".

SOARES, Leila Gontijo (intr.). 1983. *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, no Departamento de Cultura do Município de São Paulo, 1936-1939*. Rio de Janeiro, INF/Funarte; São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.