

## Congresso e rumor: o movimento folclórico em ação

*In Aufgang war die Tat* (No princípio era a ação)

Goethe, apud, Renato Almeida, 1922

### O programa de três pontos

**A**o definir sua atividade como um *movimento*, os folcloristas brasileiros organizados em torno da Comissão Nacional de Folclore expressavam a sua identidade como um grupo que não apenas compartilhava um tipo de produção intelectual específica, mas principalmente adotava um *engajamento* coletivo na defesa das tradições populares. Nos dois capítulos anteriores, vimos que essa mobilização era, ao mesmo tempo, o instrumento de pressão para que obtivessem as conquistas institucionais por eles desejadas e a *forma* pela qual eram decididas suas principais posições conceituais. Neste novo capítulo irei desenvolver essa idéia dos próprios folcloristas de que é na noção de movimento que se encontra a essência de sua atuação nesse período; o que também significará, num outro plano, adotar a preocupação que eles próprios expressaram ao privilegiar os folguedos como principal manifestação de nossa cultura popular tradicional: a de captar o seu objeto "em ação".

A atuação do movimento folclórico pode ser descrita esquematicamente através de três elementos: um conjunto de atores sociais, as práticas que marcaram sua estratégia de ação e os objetivos comuns que pretendiam atingir através delas. Em minha exposição apresentarei cada um desses planos seguindo a ordem inversa à desta formulação. Uma vez apresentado o programa do movimento folclórico, discutirei as estratégias que ele pôs em prática, para, por fim, completar com o perfil dos protagonistas dessa ação, mostrando como um paradigma particular de intelectual foi se definindo no seu decorrer. Este será não apenas o capí-

tulo mais extenso, como o que mais se concentrará no período que vai de 1947 a 1964, utilizando fartamente exemplos extraídos dos documentos e correspondências do período total que levantei.

Iniciando minha análise pelo programa do movimento folclórico, verificamos que, mesmo existindo matizes nas posições de cada participante individual, uma agenda consensual foi sendo definida ao longo das reuniões e congressos. Um resumo desse programa é fornecido através de uma fórmula sugerida por um artigo de seu principal porta-voz, Renato Almeida. Nesse texto, ele aponta três "problemas fundamentais" a serem enfrentados: "a pesquisa, para o levantamento do material, permitindo o seu estudo; a proteção do folclore, evitando a sua regressão; e o aproveitamento do folclore na educação" (1953a: 341).

A articulação entre esses três pontos é apresentada de forma bastante simples. A pesquisa é colocada em primeiro lugar, uma vez que é necessário "saber quais são e como são os fatos folclóricos no Brasil" (p. 341) para fundamentar os esforços contra sua descaracterização. Assim, essa anterioridade cronológica não implica uma prioridade; pelo contrário, a necessidade da pesquisa é função da segunda tarefa, a preservação: "não queremos pesquisar para estudar apenas, porque o fato folclórico não é coisa morta, como uma peça arqueológica ou um documento histórico, queremos conhecer, para manter, para guardar, para perpetuar" (p. 343).

Mesmo assim, essa segunda tarefa representaria uma ação meramente defensiva em relação ao processo de "regressão" das tradições populares identificado pelos folcloristas. Caberia ao terceiro ponto da agenda do movimento – o aproveitamento do folclore na educação – garantir a eficácia definitiva dessa política. Só ele permitiria "ativar na consciência da juventude o sentido de continuidade nacional". A introdução do folclore se daria em todos os níveis educacionais, tanto no universitário e normal quanto no primário e secundário. No primeiro caso consolidar-se-ia o primeiro ponto do programa, fazendo com que, no plano da pesquisa, terminassem "o autodidatismo infecundo, [e] os improvisadores de toda a espécie", de forma que especialistas formados pudessem então "policiar e esclarecer" os estudos nessa área (p. 345). Além disso, ensinado não apenas a futuros pesquisadores, mas também a educadores, o folclore passaria a ser aproveitado como instrumento didático no ensino básico, garantindo-se, assim, sua permanência.

Articulados entre si, esses três pontos resumem a essência do programa do movimento folclórico. Tomando esse artigo de Renato Almeida

como ponto de partida, passo agora a analisar como os folcloristas encaravam concretamente a realização de cada um desses itens, o que nos permitirá compreender melhor as tensões internas do movimento e os seus conflitos externos.

## O grande inquérito

O primeiro item do programa básico definido pela CNFL forneceria os subsídios tanto para a "defesa" quanto para o "aproveitamento" do folclore e, em função disso, foi em torno dele que se configuraram os conflitos mais sérios enfrentados pelo movimento folclórico, analisados no capítulo anterior. Neste momento, porém, ao invés de concentrar-me nas definições abstratas acerca do estatuto dos estudos de folclore, tentarei detectar como concretamente os folcloristas imaginavam que sua atividade de pesquisa deveria desenvolver-se. Os interlocutores daqueles debates tendiam a partir do pressuposto de que compartilhavam entre si uma definição comum do que seria a "ciência" e, nesse sentido, suas divergências se exprimiam a partir de suas diferentes avaliações acerca do papel que o folclore como objeto poderia desempenhar no desenvolvimento de um estudo científico da realidade brasileira. Porém, em um plano mais implícito, há um outro tipo de divergência em jogo: aquela que opõe os paradigmas pelos quais cada um dos interlocutores define a atividade científica. Ao contrário dos sociólogos com quem debatiam, os folcloristas eram pouco afeitos a discussões epistemológicas abstratas. A melhor maneira de se identificar seus paradigmas é, portanto, analisar a forma pela qual foram planejadas as atividades concretas de pesquisa a que se propuseram.

Segundo o artigo citado de Renato Almeida, a pesquisa do folclore brasileiro teria sido até aquele momento "escassa e pouco autorizada". Para ele, a cada nova investigação "temos de retificar conclusões anteriores". A incidência da Comissão Nacional de Folclore nessa conjuntura precária, ter-se-ia dado apenas como "órgão coordenador". Como tal, ela teria dado continuidade ao trabalho de Mário de Andrade que, "à frente do Departamento de Cultura de São Paulo, iniciou o trabalho sistemático de pesquisa, dentro de critério científico e orientação técnica definida". Mesmo assim, apesar dos esforços das comissões estaduais que compõem a CNFL, o trabalho continua sendo feito "gratuitamente, [...] como produto de simples boa vontade". A solução para esse estado de coisas é a criação de um "organismo nacional de folclore" que, final-

mente, estabeleceria "um plano de pesquisas sistemático, realizado por técnicos em equipe e preparado para o estudo nos sistemas modernos de documentação" (p. 342).

Até aquele momento, obras importantes, produto de pesquisas localizadas, eram publicadas por diversos folcloristas pertencentes ou não à CNFL. A crítica de Renato Almeida não recai sobre a falta de capacidade desses pesquisadores, mas sobre a "perda considerável de energia" representada por esse trabalho disperso, em meio à "ausência de qualquer racionalização". A essas características se opõem os adjetivos que nosso autor emprega em seu curto programa para o futuro Instituto Brasileiro de Folclore: "sistemático", "em equipe", "sistemas modernos". Evidentemente, para o trabalho científico é essencial a "racionalização", processo que pode ser consolidado através do desenvolvimento de certas instituições que confirmam estabilidade a esse trabalho. Entretanto, ao eleger a universidade como o ambiente privilegiado para promover esse processo, Florestan Fernandes, por exemplo, parte de uma concepção segundo a qual "o cientista" é definido como "o participante de um cosmos cultural autônomo, o qual possui normas e valores próprios", definindo o "sistema científico" como "uma subcultura" ([1958a]: 50-1). Enquanto, para esse autor, o que confere cientificidade às atividades científicas é esse processo de autonomização, o movimento folclórico irá, ao contrário, valorizar a coordenação das atividades, aparecendo o Estado como a fonte de onde poderia exercer-se diretamente essa ação centralizadora.

Percebemos aqui alternativas extremas de promoção de um conhecimento científico a partir das quais se poderia superar um amadorismo prevalecente numa situação prévia. A primeira, de Florestan Fernandes, é a de *construir um espaço separado no qual se geraria enfim uma forma de conhecimento novo*. A alternativa dos folcloristas é, ao contrário, englobante. Mesmo que haja um núcleo coordenador, como aquele reunido em torno de Mário de Andrade na sua Sociedade de Folclore, o seu objetivo é congregar um grande número de colaboradores, inclusive leigos. Esse era o caso, por exemplo, das "pessoas verdadeiramente esclarecidas" cujo contato durante a realização de seu inquérito no interior paulista teria sido, segundo o *Boletim* da SEF, o seu principal saldo positivo.

A busca pela CNFL de colaboradores residentes perto das regiões onde as "ocorrências folclóricas" poderiam ser coletadas obteve resultados numa escala que talvez Mário de Andrade nunca tivesse imaginado.

Temos visto como a estrutura ramificada do movimento folclórico, organizando comissões estaduais que, por sua vez, procuravam atrair correspondentes em cidades do interior de seus respectivos estados, produziu uma rede espalhada por grande parte do território nacional. No plano da pesquisa, a *série dos Documentos da CNFL*, publicada por aquela comissão, é onde melhor podemos constatar essa arregimentação distribuída nas várias regiões brasileiras. Compõem essa coleção que, com um ritmo relativamente irregular, a CNFL mimeografava e veiculava para todo o Brasil, documentos produzidos por encontros folclóricos, atas de reuniões da Comissão Nacional, textos de folcloristas de prestígio estrangeiros e brasileiros. Porém, na maioria de suas edições, os *Documentos* davam circulação nacional a trabalhos de folcloristas pertencentes às diversas comissões estaduais, responsáveis por 47,7% da produção veiculada naquela série (cf. quadro 1 no Apêndice 1). Através deles, podemos ter acesso à periferia extrema da extensa *network* organizada pela CNFL.

A grande maioria daquelas comunicações era composta de artigos muito curtos, que freqüentemente não passavam de três laudas datilografadas,<sup>1</sup> nas quais o autor por vezes apenas registra alguns versos que coletou, uma festa a que assistiu, uma "crendice" da qual tem informações, um conjunto de ditados populares que recolheu. Nenhum detalhe é pequeno demais para que não mereça uma referência, para que não possa justificar uma publicação. O caráter assumidamente modesto dessas contribuições é bem expresso por um termo muito usado pelos folcloristas: *achega*. Presente no título de um grande número de trabalhos folclóricos, entre os quais quatro documentos da CNFL do período que pesquisei, esse termo indica que o autor não pretenderia apresentar hipóteses gerais ou teorias conclusivas, mas apenas fornecer contribuições subsidiárias a um problema, aproximar-se ligeiramente de um assunto, ou somente acrescentar algumas informações a um debate.

Os artigos curtos que constituem a maior parte do documentário da CNFL são exemplos da copiosa produção sobre o folclore que era então publicada pela imprensa do país. Na correspondência dessa Comissão, ou mesmo no cabeçalho de algumas dessas comunicações, há indicações de que várias delas apenas republicavam artigos de jornal. A leitura da maioria das *Comunicações* parece ilustrar a produção "amadora" e "dileitante" que Mário de Andrade e Amadeu Amaral combatiam. Porém, na verdade, essa atenção apaixonada aos mais ínfimos detalhes na descrição da cultura folclórica brasileira tem precedentes na história dessa área de estudos, a qual se origina dos estudos de "antigüidades popula-

res",<sup>2</sup> que William Thoms, em sua famosa carta (1848), explicitamente decidiu batizar de *folk-lore*.

Assim como ocorria com os antigos antiquários, colecionar e classificar tornam-se as duas principais modalidades de generalização do material disperso que resulta dessa prática de pesquisa voltada para a variedade e a especificidade dos objetos que observa e descreve. Essa atenção particularizante não era um dos alvos das críticas dos pioneiros do movimento folclórico ao analisarem a produção de seu tempo. Pelo contrário, Mário de Andrade, escrevendo quando a constituição dos primeiros espaços institucionais dedicados à pesquisa no campo das ciências sociais já fazia sentir seus efeitos, qualificará de saudável a tendência, por ele identificada, em se abandonar, no campo dos estudos de folclore, "às obras de síntese [... que], com raríssimas exceções, são prematuras e em grande parte derivadas do gosto nacional pela adivinhação". Estas estariam sendo substituídas por pesquisas imbuídas de "uma orientação mais técnica" nesse campo, marcando a entrada no Brasil de uma "fase monográfica [...] que vai produzindo resultados mais estáveis" ([1942]: 295-6).

Na verdade, as propostas mediante as quais Mário de Andrade e Amadeu Amaral esperavam combater o amadorismo reinante nos estudos folclóricos de seu tempo incidiam basicamente em dois planos: um anterior à coleta, outro posterior. De um lado, queria-se garantir a fidedignidade dos dados coletados; de outro, procurava-se estabelecer critérios para análises comparativas que permitissem sua sistematização.

Em relação ao primeiro aspecto, já Amadeu Amaral, ao criticar o "gênero de pesquisa" dominante no seu tempo, "feito assim à ligeira e à solta" (1948: 21), defendia a necessidade de que os coletores, até então dispersos, se unissem no esforço comum de registrar os fenômenos independentemente de seu valor estético, utilizando "a mesma objetividade do naturalista, que tanto observa o roble frondoso como o fungo imperceptível, tanto o grande vertebrado quanto o ínfimo dos protozoários" (p. 34). Para que, no futuro, seja possível "examinar, comparar e classificar um grande número de documentos dignos de fé", é necessário que os dados investigados sejam reproduzidos "com fidelidade e simplicidade, não se esquecendo de indicar os lugares, os meios, e, sendo possível, quando se servirem de um informante, a idade, o sexo, a condição social das pessoas ouvidas" (p. 46). A função do trabalho de coordenação da coleta, apoiado institucionalmente, tal como concebido por Amadeu Amaral, era menos a de propor interpretações acerca do material recolhido do que garantir essa fidedignidade das observações através de uma orientação adequada.

Entretanto, nem sob esse aspecto preliminar, pode-se dizer que os *Documentos da CNFL* conseguiram, na maioria das vezes, elevar o nível dos trabalhos folclorísticos na direção desejada pelos pioneiros do movimento folclórico. Ao gosto pelas descrições minuciosas, se somava, em vários desses textos, o desleixo em fornecer referências precisas sobre o material apresentado. Com freqüência o pesquisador não se preocupa em precisar onde, quando e como testemunhou os eventos que descreve, que, em alguns casos, como comentarei no capítulo seguinte, são meras lembranças da infância.

Na verdade, no que diz respeito à adoção de um tom mais científico ou mesmo técnico, os artigos publicados entre os *Documentos*, em sua maioria, não representaram uma inovação nos padrões da literatura folclorística vigente no país. Para compreendermos o seu papel no movimento folclórico, devemos levar em conta a abrangência dessa série de publicações. Dos 503 números publicados até 1963, 422 eram assinados por 183 autores diferentes, dos quais 139 brasileiros.<sup>3</sup> Possuindo essa gama tão diversificada de colaboradores, os *Documentos da CNFL* não tinham como objetivo apenas apresentar a produção "de ponta" da área. Autores importantes como Édison Carneiro e Manuel Diégues Júnior publicaram, entre os anos de 1948 e 1964, relativamente pouco nessa série (respectivamente sete e quatro artigos, contando-se discursos pronunciados em congressos e semanas de folclore).

A política editorial de Renato Almeida parecia tentar apresentar, através desses documentos, uma espécie de retrato do movimento folclórico. Lado a lado, foram veiculadas notícias sobre a CNFL, discursos e resoluções importantes do movimento folclórico (como a *Carta do folclore brasileiro*), artigos que procuravam introduzir mudanças conceituais e metodológicas nesse campo de estudos – como na reação de Édison Carneiro aos "sociólogos paulistas", ou na definição de Rossini Tavares de Lima sobre o "folguedo popular" (1956) –, textos de autores estrangeiros que influenciaram o folclorismo brasileiro ou que foram apresentados no congresso internacional organizado pela CNFL, em meio a uma grande massa de artigos de folcloristas espalhados pelas diversas regiões do país, esses últimos não deixando de mostrar que havia ainda muito a avançar na difusão dos novos conceitos e métodos.

Nesses termos, podemos dividir, como faz o quadro 1 (do Apêndice 1), o conjunto dos *Documentos* em cinco categorias, divididas a partir do tipo de autoria. Em maior número vêm aqueles assinados por membros plenos do movimento folclórico, pertencentes à Comissão Nacional ou às

suas diversas comissões estaduais, perfazendo juntos 63,2% do total publicado entre 1948 e 1963. O segundo grupo em importância numérica é o de documentos não assinados, isto é, resoluções e moções de congressos e simpósios, assim como outros textos de caráter informativo que complementavam os noticiários mensais. As duas categorias menores, embora apresentando percentagens significativas (em torno de 10%), identificam as fronteiras internas e externas ao movimento folclórico: respectivamente, os autores brasileiros que não pertenciam à comissão e os estrangeiros. O retrato do movimento folclórico construído pelos *Documentos* era evidentemente centrado em seus participantes, não propriamente naqueles que estariam na sua "vanguarda", mas no seu conjunto, refletindo o caráter inclusivo que caracteriza seu estilo mobilizador.

Há motivações estratégicas importantes que explicam em grande parte a "generosidade" da política editorial de Renato Almeida ao publicar um número tão grande de autores das diferentes comissões estaduais no *Documentos da CNFL*. Os danos que pudessem ser causados pela veiculação de concepções de pesquisa que o movimento folclórico já considerava ultrapassadas eram em parte compensados por seus efeitos na motivação de uma grande rede de interessados no tema em todo o país, propiciando a mobilização nacional visada pela Comissão. Na sua correspondência, há indícios de que Renato Almeida reconhecia a necessidade de uma certa tolerância em relação ao "amadorismo" que naturalmente predominava em regiões afastadas dos grandes centros de produção intelectual no Brasil. Em uma carta ao folclorista Sílvio Júlio, discutindo a necessidade de aparelhamento das comissões estaduais para suas pesquisas, Almeida pondera que haveria nelas "muita animação e muito interesse, mas nos ressentimos muito do autodidatismo e da improvisação e não se pode dispensar essa contingência, porque vem muitas vezes de sincero amor pelo folclore" (30/01/52, Corr. exp.).

Para além da simpatia pelos amantes sinceros do folclore e da sua utilização na estratégia mobilizadora do movimento coordenado pela CNFL – a ser discutida nas seções seguintes deste capítulo – há nessa tolerância elementos que derivam da própria concepção de pesquisa peculiar ao campo folclorístico. Em primeiro lugar, devemos levar em conta que, dentro de uma concepção eminentemente documental da pesquisa folclórica, os pesquisadores do interior do Brasil estariam em melhores condições de entrar em contato direto com o objeto num momento em que os recursos que financiariam o deslocamento de investigadores ainda eram muito raros. Quanto mais longe se estivesse dos gran-



des centros – onde se concentravam os intelectuais de mais prestígio, mas que repeliriam a cultura folclórica –, mais rico seria o campo para pesquisar. Em um discurso comemorativo dos dez anos da CNFL, o secretário-geral gaúcho Dante de Laytano elogia Renato Almeida por ter ido às “províncias” e se ter lembrado dos “Estados da Federação”:

A Província é mais propícia no zelo das tradições da comunidade e desta forma o chamamento de Renato Almeida encontrou terreno preparado. As sobrevivências dos costumes, a manutenção da linguagem, a circulação das lendas, a repetição dos versos, o desempenho das danças, a fixação da continuidade dos folguedos, são privilégios da província e não se transplanta ou se exporta. (1958: 3)

Mas, naturalmente, o aproveitamento do trabalho de pesquisa de dilettantes espalhados por todo o país só se revelaria proveitoso se o movimento folclórico reconhecesse que uma socialização científica prolongada, como a proporcionada pela formação universitária – ainda escassa em nosso país – não seria um requisito essencial para a coleta científica do folclore. Essa perspectiva pode ser encontrada mesmo entre aqueles *folcloristas que receberam esse tipo de socialização*, como Alceu Maynard de Araújo, ex-aluno da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. No momento em que se inicia o movimento folclórico, Maynard já era pesquisador do Instituto de Administração da USP, onde realizou uma série de pequenos levantamentos folclóricos no interior paulista.<sup>4</sup> Suas posições sobre o tema são desenvolvidas na colaboração que deu à mesa-redonda realizada durante a I Semana Folclórica sobre “A técnica da pesquisa folclórica”. Nela, ele demonstra uma curiosa tentativa de conciliação entre a formação sociológica que havia recebido e sua adesão à *concepção folclorística de pesquisa, propondo que fossem distinguidas duas formas de coleta: a “documentária” e a “científica”*:

Esta [última] é feita sob inspiração de uma teoria de interpretação dos fatos folclóricos. Não pode ser realizada senão por pessoas que possuam a formação teórica necessária. Não obedece a regras rigorosas. É viva, amolda-se às teorias e aos problemas especiais que o pesquisador tem na mente, obedece a critério de seleção unilateral. (ISNF, s. d.: 26)

*A coleta documentária, ao contrário, caracterizar-se-ia pela*

*largueza ou confusão de vistas, [...] espera-se dessa coleta que o material recolhido sirva a toda sorte de indagações. Assim pode acontecer, como também não é raro, que não sirva para nada. Nem por isso se poderia pensar em orientar a coleta de material folclórico somente por uma preocupação de ordem científica. A coleta de preocupação meramente documentária deve também existir. (p. 27)*

Embora ambas as formas de coleta sejam apresentadas como alternativas possíveis e legítimas, o autor afirma que a última delas seria a mais adequada "na fase de desenvolvimento dos estudos folclóricos de então", uma vez que pode "ser feita por pessoas sem a necessária formação teórica". Propõe, então, que a Comissão Nacional de Folclore dê continuidade aos esforços da Sociedade de Etnografia e Folclore e do próprio Instituto de Administração em que atuava, e cita os questionários sobre manifestações folclóricas que a primeira enviara ao interior paulista. Na fase dos debates que se seguem à comunicação de Maynard, Joaquim Ribeiro chega mesmo a afirmar que o que o seu colega havia denominado de coleta "documentária" era a verdadeira coleta científica, uma vez que "quem vai [pesquisar] com apriorismo não vai com objetivo documentário nem com ciência" (p. 28).

Reafirma-se assim, com essa distinção proposta por Alceu Maynard de Araújo, a valorização do uso de "informantes"<sup>5</sup> não especializados na pesquisa folclórica. Além disso, a contrapartida na área da pesquisa para a necessidade de uma política preservacionista da cultura folclórica é a urgência atribuída ao trabalho de coleta nesse campo. O que não pudesse ser preservado, seria pelo menos registrado. Dada a extensão do território brasileiro e a rapidez que os folcloristas atribuíam a esse processo de descaracterização, a necessidade dessa "preservação documental" é maior do que a de rigor na coleta. Se o movimento folclórico ficasse de braços cruzados esperando o advento dos folcloristas científicos, muito pouco poderia restar para pesquisar.

Porém, do ponto de vista metodológico, a afirmação da legitimidade da coleta empreendida por "amadores" reside essencialmente na valorização da empiria, presente na mentalidade folclorística desde os antiquários. O comentário de Joaquim Ribeiro acerca da distinção de Alceu Maynard de Araújo radicaliza a idéia, implícita na comunicação realizada por esse último, de que os dados falariam por si e que o treinamento científico poderia eventualmente ter até o efeito nocivo de distorcer o registro em função de "apriorismos" produzidos pela adesão a correntes teóricas. Tanto no elogio de Mário de Andrade ao "excelente poder de observação" dos informantes descobertos por seu inquérito (*apud* Coelho Frota, 1983: 21) quanto na ênfase que Amadeu Amaral atribuía à "fidelidade e simplicidade" necessárias para a prática do registro, já citados, há uma crença de que os amantes "sinceros" do folclore, uma vez bem orientados, poderiam ser coletores extremamente úteis. Assim, a defesa desse tipo de coleta ganha um caráter antielitista. Homens "de boa vontade",

orientados pelo "interesse patriótico", podem desempenhar um papel relevante nos levantamentos folclóricos e ofereceriam assim vantagens em relação à postura de certos intelectuais, como os "literatos" que tenderiam a procurar "embelezar" as manifestações populares.

Mas se a coordenação do trabalho de pesquisa realizado por uma instituição como a CNFL permitira enfim a ampliação do trabalho de coleta e a orientação dos pesquisadores, a etapa que se segue àquele trabalho, definido como comparativo, necessitaria mais ainda uma coordenação. Diante da valorização conferida pelo folclorista à realidade empírica que estuda, a forma de interpretação do seu material mais valorizada é a composição de "cartas folclóricas". Condensando um grande número de levantamentos locais que cobrem um determinado território, essa comparação apenas resumiria o que cada pesquisador individual teria recolhido. Nessa forma de sistematização, a interpretação não seria remetida a nenhum outro nível deduzido dos dados empíricos que possuísse uma maior realidade no plano explicativo; como, por exemplo, na identificação de fatores explicativos causais, funcionais ou estruturais, tal qual encontramos em diferentes metodologias nas ciências sociais. Os folcloristas pretendiam permanecer, dessa forma, no plano do observado, não introduzindo senão elaborações do pesquisador que supunham derivadas diretamente da observação.<sup>5</sup> Por outro lado, distribuindo os dados em um território, é possível enfatizar sua relação com níveis nacionais ou regionais tão importantes para o estabelecimento, através do folclore, de identidades coletivas locais.

Entretanto, os folcloristas não ignoravam que, antes do início da pesquisa, há a necessidade de definições *a priori* que sirvam para a sua orientação. Na própria definição das qualidades distintivas do folclore, discutida intensamente nos debates de descrevi no capítulo anterior, há uma classificação prévia que guia os estudos empíricos. Ilustrando a grande importância desse tema, o movimento folclórico preocupou-se em não deixar que essas questões permanecessem ao sabor das inclinações dos diversos autores dos *Documentos da CNFL*. É possível dizer que a tolerância na publicação de artigos que não respeitavam inteiramente as cautelas metodológicas defendidas pelos membros mais influentes da CNFL representava o cultivo de uma "reserva" de coletores que poderia ser utilizada no momento em que o trabalho coordenado de pesquisa fosse possível através da criação de um arcabouço institucional adequado. A Comissão Nacional de Folclore procura inicialmente ocupar esse espaço, e, não sendo um órgão com um corpo permanente de funcionários, irá utilizar o potencial mobilizador dos congressos nesse sentido.

Assim como as definições conceituais de base dos estudos de folclore, os congressos também foram o local em que o movimento folclórico procurou estabelecer definições mais específicas que fornecessem os parâmetros que orientariam um programa de investigações nos moldes científicos desejados por seus participantes. Mais do que isso, veremos como neles irão dar-se as primeiras iniciativas para implementá-los. Coerente com o caráter mobilizador que marca a maior parte da atividade do movimento, ao invés de definir um conjunto de pesquisas piloto ou de linhas de pesquisa modelar que servisse de referência para a disseminação desse tipo de trabalho, esse programa ambicionava a realização de um grande projeto: um abrangente inquérito folclórico cobrindo todo o país.<sup>7</sup>

Se a *Carta do folclore brasileiro*, principal resultado do primeiro congresso, definiu o escopo das atividades de pesquisa do movimento folclórico, o segundo colocará como tema principal os folguedos populares que, nessa época, não haviam sido ainda definidos da forma definitiva que receberão mais tarde e eram ainda chamados de "autos populares", encomendando a cada comissão estadual um relatório sobre suas ocorrências locais. Os resultados dessa tentativa de obter um primeiro levantamento nacional, porém, são parcos devido às dificuldades das comissões estaduais, onde, como veremos com detalhes adiante, as condições de trabalho eram precárias. Apenas cinco comissões conseguiram apresentar os relatórios encomendados (cf. Ribeiro, 1954: 7). Mesmo assim, os folcloristas prosseguem com essa forma de trabalho e, depois de enfrentarem os calorosas discussões do Congresso Internacional em São Paulo, voltam a debater, em sua nova reunião, o inquérito nacional, agora definido de maneira mais precisa, como o levantamento de um "mapa folclórico". Mesmo fixando-se a representação cartográfica como a forma principal de sistematização dos dados a serem coletados, eles estão mais cautelosos acerca da possibilidade de realizar esse grande empreendimento.<sup>8</sup> Na medida em que os congressos não conseguem avançar nessa direção, as esperanças nesse terreno passam a ser depositadas na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

Aquela instituição encontrará também grandes dificuldades para pôr em prática esse velho anseio do movimento folclórico. Inicialmente, surgem as incompatibilidades entre esse movimento e o primeiro diretor nomeado para o órgão, Mozart Araújo. Enquanto este pretende realizar pequenos levantamentos encomendados a folcloristas consagrados, Renato Almeida insiste no papel centralizador e coordenador que deveria ter

o órgão.<sup>9</sup> Quando toma posse um diretor ligado ao movimento, este se depara com difíceis condições financeiras. Depois de um início de gestão cheio de esperanças, ele será obrigado a reconhecer em 1962 que as "hesitações e incertezas" decorrentes dos planos governamentais de reduzir drasticamente as despesas públicas, teriam levado a Campanha a também se concentrar em iniciativas mais tópicas, mesmo que continue incluindo, entre os objetivos gerais da instituição, além de atividades na área da documentação e do ensino, a realização, "paulatinamente", "do atlas folclórico do Brasil" (1962a: 61-2).

Porém, essa descrição da gradativa definição do programa de pesquisa do movimento folclórico nos mostra que, independente de contextos políticos e financeiros que teve de enfrentar, algumas das principais dificuldades para sua implementação decorrem de seus pressupostos básicos. Tratava-se de conciliar, por um lado, a mobilização de um larguíssimo quadro de coletores e, por outro, enquadrá-los sob uma rígida coordenação centralizada. Dessa forma, em 1952 Manuel Diégues Júnior afirmava que o Plano Nacional de Pesquisa Folclórica deveria "coordenar o trabalho de pesquisa, em todo o país, de forma a transformá-lo num organismo único, isto é, com todos os pesquisadores voltados a uma finalidade comum, capacitados pelo uso das mesmas técnicas e permitindo [que] seja idêntica a apresentação dos seus resultados" (1952: 3-4).

Essa ampla base de colaboradores não excluía, entretanto, o reconhecimento, em um nível intermediário entre o dos folcloristas propriamente ditos e o dos leigos, de um certo número de especialistas que teriam uma participação privilegiada no grande esforço coletivo que possibilitaria o inquérito folclórico. A Carta previa a inclusão de técnicos em certas formas de registro e de outros cientistas sociais nas equipes de pesquisa.<sup>10</sup> Além destes, há alguns profissionais também importantes para os levantamentos que o movimento folclórico pretendia realizar, não apenas por uma competência explícita, mas por sua presença em meio às populações rurais entre as quais os dados poderiam ser encontrados: professores, médicos e agentes estatísticos que residiam no interior. Sua importância é determinada pela condição comum de intelectuais que se encontram em regiões rurais, estando próximos das principais ocorrências de manifestações folclóricas.

Por fim, deve-se ainda ressaltar a existência de um outro modelo de sistematização análogo, mas que não exigia a quantidade de pesquisadores demandada pela necessidade de fazer um mapa folclórico exaustivo de um país continental como o Brasil – o do "calendário folclórico".

Nesse caso, não se procurava distribuir os fenômenos no eixo espacial, mas no cronológico. A *Carta do folclore brasileiro* definiria sua elaboração como um dos objetivos da pesquisa folclórica, estabelecendo como seu objetivo a fixação das "datas em que se celebram, em cada município, as festas tradicionais de maior repercussão social". Tanto nesse caso como no das cartas folclóricas é natural que o folgado popular se torne o foco dos inquéritos. Diferente de contos ou cantos que, a princípio, se transmitem facilmente de região em região e não têm uma época do ano definida para ocorrer, o folgado, sendo um ritual elaborado que envolve uma certa quantidade de recursos e de pessoas organizadas para ser executado, tem suas coordenadas temporais e espaciais mais estáveis, prestando-se mais a esses dois tipos de registro.

### A proteção do folclore

Também em sua política preservacionista o movimento folclórico focalizou os folguedos. A organização da CNFL, com sua estrutura capilarizada, permitiu estender um esforço de proteção a diversos pontos do país. O comando, porém, saía sempre do centro para o qual convergiam todos os fios dessa *network*: a CNFL.

Logo no final de 1948, o primeiro ano em que já existiam comissões estaduais organizadas, Renato Almeida envia uma carta circular a todos os secretários gerais pedindo-lhes que incentivem os folguedos natalinos e que façam um apelo às autoridades locais para que colaborem com essa iniciativa ou que, pelo menos, não lhes cobrem impostos, de forma a "manter vivas as tradições do nosso povo" (07/12/49, Corr.exp.). Com frequência, em particular quando havia denúncias a esse respeito, o próprio Almeida envia cartas diretamente às autoridades, queixando-se desses impostos. Dirigindo-se ao presidente do I Congresso de Municípios Brasileiros, ele define nossas "artes e tradições populares" como "não apenas de alta significação cultural, mas, por igual, fator básico de continuidade nacional". Embora reconheça que os prefeitos que mantêm essas taxas devam julgar os folguedos "desprimorosos para seus foros civilizados", ele tenta convencê-los de que, na sua preservação, estaria em jogo a proteção da "seiva tradicional da nacionalidade" (03/04/50, Corr. exp.).

É interessante notar que, junto a esse esforço na defesa dos folguedos, algumas tentativas protecionistas também foram feitas nos primeiros tempos do movimento folclórico em relação à música popular tradicional. Isso seria esperável, uma vez que, conforme desenvolvi no capítulo ante-

rior, o momento de fundação da CNFL ainda é o de transição entre o período dominado pelos estudos de folclore musical e aquele em que os folguedos se firmaram como o foco dessas pesquisas. Os primeiros debates na CNFL sobre esse tema terminam com sugestões de medidas de censura e de orientação a produtores culturais (cf. Itiberê, 1948, e Gouvea F., 1948) que a Comissão prometeu enviar às autoridades competentes, mas que não resultarem em muita coisa. Podemos supor que o encaminhamento desse tipo de proposta colocaria o movimento folclórico em uma luta quixotesca contra a indústria cultural em implantação no Brasil, onde poucos resultados positivos poderiam ser esperados. Ao contrário, a defesa dos folguedos se adequava melhor à atuação capilarizada desse movimento, na qual os principais interlocutores eram autoridades políticas locais mais fáceis de serem atingidas e que, uma vez conquistadas, poderiam contribuir para a própria mobilização que eles pretendiam, através da criação de museus, da realização de festivais folclóricos etc.

O tema da proteção dos folguedos foi objeto de um artigo específico de Édison Carneiro, que, pela sua importância, depois de receber um parecer favorável da Comissão Espírito-Santense de Folclore (1955), foi aprovado oficialmente pelo III Congresso. O texto é marcado pelo reconhecimento de um paradoxo: se "a proteção representa em si mesma uma intromissão erudita no campo do folclore", era necessário que ela envolvesse, "ao mesmo tempo, intervenção e liberdade – muita liberdade" ([1955]: 99). Se aos fenômenos folclóricos se atribui uma autenticidade e uma espontaneidade decorrentes de sua origem popular, qualquer interferência externa, mesmo tendo como objetivo a proteção do folguedo, representaria uma potencial ameaça a essa autenticidade.<sup>11</sup>

Segundo Édison Carneiro, para a maioria dos estados brasileiros revitalizarem seus folguedos, bastaria "multiplicar as [...] oportunidades de apresentação" para os grupos populares – embora "com 'extrema discricção'" (p. 102). Porém, no caso das regiões em que "o interesse econômico se transferiu da exploração tradicional para outros ramos de atividade" (p. 103), enfraquecendo as classes dominantes tradicionais que patrocinavam as manifestações populares, teríamos uma decadência mais acentuada dos folguedos.<sup>12</sup> Nesse caso, haveria necessidade de uma intervenção mais drástica: não seria mais o caso de "proteção", mas de uma "restauração". Os cuidados aqui deveriam ser redobrados: dever-se-ia apenas "procurar os mestres, [...] convencê-los da conveniência da reorganização dos seus folguedos, [...] ajudá-los no que necessitem e [...] promover a sua apresentação em público" (p. 105).

Se essa interferência se justifica pela dimensão emergencial que assumia a tarefa de preservação dos folguedos nesses estados, para Carneiro, o que garantiria a permanência desses grupos de forma autêntica seria o desenvolvimento de mecanismos de auto-organização dos grupos populares. Nesse caso, caberia aos folcloristas a defesa do "desenvolvimento do espírito associativo" entre os brincantes que realizam os folguedos. Registrados como entidades civis, organizando-se em uniões e federações de grupos populares, seria possível "dar[-lhes] unidade, fixidez e responsabilidade", ampliando a sua "base econômica, tornando permanente a contribuição social dos amigos" (p. 108). Édison Carneiro tem em mente o exemplo das escolas de samba cariocas, cuja organização nessas bases lhes permitiu uma grande expansão. Através dessa estratégia, seria possível "fixar e dar unidade a grupos tantas vezes heterogêneos, fugazes e ocasionais", de maneira a "contribuir para a permanência" e para o "florescimento e a perpetuação dos folguedos populares", sempre "com extrema discrição" (p. 107-8).<sup>13</sup>

Não seria o caso de alongar minha descrição apresentando alguns dos diversos exemplos de intervenção "discreta" dos folcloristas. O ponto principal que transparece na discussão teórica de Carneiro é a dificuldade em se definir as fronteiras que separam interferências adequadas e inadequadas, como poderemos verificar no próximo capítulo, quando veremos que o exemplo das escolas de samba, paradigmático para um artigo oficialmente aprovado pela CNFL, acabará sendo contestado. De início a ação dos folcloristas é de reagir a perseguições, tentando "oficializar" as manifestações populares, os folcloristas da CNFL aparecem como aqueles que podem dar a chancela de que certa manifestação é "folclórica" e, como tal, não mereceria ser reprimida pelas autoridades, devendo, ao invés, receber o seu apoio. Por vezes, os governantes chegarão mesmo a procurar os pesquisadores para analisar a significação de manifestações populares, como no parecer encomendado pelo então governador alagoano Arnon de Mello à CNFL sobre a questão da "regulamentação dos cultos afro-brasileiros", discutida em mesa redonda da IV Semana Nacional de Folclore, realizada naquele estado, com relatório de Édison Carneiro e René Ribeiro (cf. Carneiro & Ribeiro, 1952).

Os folcloristas, apresentando-se como especialistas no estudo científico das manifestações folclóricas, postulam assim sua precedência na orientação da ação dos governos em relação a essas manifestações. Seu principal atributo seria sua capacidade em estabelecer "cientificamente" a autenticidade de cada uma delas. Não só eles apontavam os procedimen-



tos adequados para a intervenção, como denunciavam abusos realizados por aqueles que "exploram" o folclore. É o caso das queixas do secretário amazonense Mário Ypiranga Monteiro (1962) que denunciou, no início da década de 1960, os promotores do Festival Folclórico de Manaus. Explorando "a mina popular", eles teriam transformado-a "em sucursal viva de campanhas eleitorais", fazendo com que "o folclore cidadão" começasse "a degenerar-se, a perder o cunho de autenticidade". Membros da Comissão Amazonense, que teriam tentado por três anos corrigir esses desvios, foram afastados da comissão julgadora. A principal crítica de Ypiranga tinha por objeto o "estímulo [por] via monetária" (1962: 1). Em função desse tipo de incentivo, produto da competição exacerbada entre os grupos populares, as suas exibições tornaram-se curtíssimas, alterando-se a duração habitual. A própria Comissão Amazonense não conseguiria mais realizar seus próprios festivais, já que os grupos não se satisfaziam mais com a parca verba de que ela dispunha, proveniente de doações da CDFB. Conclui o desolado Ypiranga que, "diante [...] da competição existente, não se pode mais falar em folclore puro na cidade de Manaus" (p. 2).<sup>14</sup>

Na análise apresentada pelo secretário amazonense, dois traços se destacam na maneira pela qual ele desqualifica os festivais de Manaus. Enquanto caracteriza seu longo trabalho "em benefício do folclore amazônico" como uma "contribuição espontânea e desinteressada", ele denuncia que os promotores daqueles festivais capitalizaram esses eventos para se candidatarem à Assembléia Estadual. Ao mesmo tempo, mostrando os erros técnicos cometidos pelos organizadores ao dirigirem as manifestações dos festivais, ele as acusa de terem tomado um sentido puramente turístico. A ilegitimidade da redução do folclore a uma mera atração para turistas não está unicamente associada à busca de lucro financeiro ou político dos promotores, contrastado com o sentido de missão que ele atribui ao seu combate contra a "ignorância" (p. 3). Essa forma de apresentação também falsearia a recepção que o público tem do espetáculo, constituindo-se num equivalente da visão meramente literária e limitada ao "critério de beleza" adotada por folcloristas tradicionais.

As queixas de Mário Ypiranga Monteiro condensam, na verdade, uma série de temas que encontramos diversas vezes na documentação estudada. Em várias outras ocasiões podemos ver os folcloristas queixando-se de como a transformação de manifestações folclóricas em espetáculos pode ser maculada pelo espírito competitivo e pelo aproveitamento político ou turístico. Essa argumentação aparece também, por exemplo, nas análises sobre programas de preservação sobre o artesanato.

Assim, o Instituto de Pesquisas e Treinamento do Artesanato, criado pelo governo baiano quando da realização do congresso naquele estado e em meio a elogios de Renato Almeida (cf. 1957b: 3), torna-se mais tarde alvo de críticas do movimento folclórico por "interferir na espontaneidade criadora dos artistas populares" e influir "diretamente na técnica e no espírito dos artesãos baianos". Acusando o Instituto de ter tornado os artesãos baianos vítimas da "influência perniciosa da comercialização e da banalização turísticas", as conclusões da mesa-redonda sobre o assunto realizada durante o IV Congresso defendem uma ação criteriosa, baseada na pesquisa de "especialistas que tomem em consideração a qualidade artística e a função social da cerâmica popular brasileira" (IV CBF, 1959: 4). Note-se nessa última citação que, se a comercialização da produção artesanal – elemento essencial para o sustento dos artesãos – depende da atribuição de beleza às obras, os folcloristas destacam a necessidade de que essa dimensão estética seja complementada por uma perspectiva derivada das ciências sociais. Articulando-se essa postura à oposição entre o intelectual literato e o cientista social, produzida pelo movimento folclórico, podemos ver como a arbitrariedade que se atribui ao dirigismo preservacionista condenado se relaciona ao fato de ele ser também guiado por um "gosto" subjetivo. A definição de uma dimensão sociológica objetiva – que permitiria romper com o círculo vicioso no qual toda a intervenção externa, mesmo que feita para proteger a cultura popular, violenta a sua espontaneidade – transparece na referência à "função social" das criações populares, cuja objetividade corrigiria uma visão unilateral baseada apenas na "qualidade artística".<sup>15</sup>

É curioso verificar como um conceito central para a teoria funcionalista, paradigma importante para os cientistas sociais que polemizaram com os folcloristas, se revele importante também para esses últimos. Essa apropriação torna-se mais compreensível se levarmos em conta, entre outros fatores, a ambigüidade que o termo *função* adquiriu na teoria social. Muitas vezes, ao valorizar a "função social" de determinadas manifestações folclóricas – chegando mesmo a enfatizá-la quando se respondia às teorias européias que as classificavam apenas como "sobrevivências" –, os folcloristas estavam usando a acepção malinowskiana do termo, distinta, como se sabe, da de Radcliffe-Brown, essa última mais próxima ao tipo funcionalismo de Florestan Fernandes. É o que podemos perceber quando Renato Almeida procura mostrar como as formas mais funcionais se adaptam melhor aos processos aculturativos como aqueles que teriam dado origem ao nosso caráter nacional:

Uma técnica de trançado não sofreu o mesmo ritmo de um romance, sendo que o caráter nacional se vai acentuando nas formas mais úteis e mais acessíveis, de sobrevivência menos erudita. Estas possuem menor resistência, aquelas maior poder de adaptação pelo próprio *valor funcional*. (Almeida, 1953a: 339; grifo meu)

Lançando mão do polissêmico conceito de função social, essa estratégia preservacionista procura eximir a CNFL da acusação de que pregaria uma defesa cega da imutabilidade da cultura popular. Em outro texto, Almeida afirma que, justamente porque "são fatos vivos", os fatos folclóricos estariam, ao mesmo tempo, "ligados ao passado" e "adaptando-se continuamente ao presente". Nessas transformações, eles estariam "cumprindo sempre o seu destino de atender a necessidades mágicas, religiosas, artísticas, econômicas, médico-sociais, lúdicas etc. de seus portadores" (1957a: 54).<sup>16</sup> A idéia de que cada uma dessas manifestações desempenha importantes "funções" que poderiam ser respondidas por formas diferentes, contanto que essas mudanças sejam "espontâneas", procura também resolver o paradoxo de que o folclore precisa ser preservado, embora se modifique constantemente. Na variedade folclórica sobre a qual, como vimos, recai a ênfase da política protecionista do movimento folclórico, os folguedos (valorizados inclusive pelo dinamismo que lhes era atribuído) permitiriam uma evolução guiada apenas pelas "necessidades" experimentadas por seus praticantes e respondidas pela realização desses rituais. Dessa forma, encontramos em Manuel Diégues Júnior a mesma argumentação de Almeida:

[...] o folclore é fato vivo, e portanto sujeito às influências da sociedade em que emerge. Folclore é realidade num grupo social, tem uma função a exercer na sociedade. Conseqüentemente, recebe as influências ou os influxos dessa sociedade. O que se verifica, em nossos folguedos, é justamente uma adaptação ou integração às condições ambientais, tanto do meio como da sociedade em que surgem.

[...] Proteção aos folguedos populares não é, portanto, orientá-los ou dirigi-los; nem mesmo apenas conservá-los inalteráveis, impedir as transformações, evitar as modificações; temos de aceitar nossa sociedade, aqui ou onde a estudemos, como ela é, na riqueza de suas manifestações culturais. Proteger o folclore é permitir que o povo apresente seus folguedos, suas danças, seus cantos, tal como ele os cria ou os reinterpreta. É facilitar sua apresentação, impedindo-se as taxas absurdas que são cobradas. (1957b: 4)

## Folclore e educação

Se o folclorista deve desenvolver sua atuação preservacionista para que as manifestações populares resistam às pressões decorrentes da modernização social, o seu programa reconhece implicitamente que esse é um esforço apenas defensivo. O terceiro dos objetivos do movimento folcló-

rico enumerados por Renato Almeida, a inclusão dessas manifestações no processo educativo formal, constitui a iniciativa que permitirá que verdadeiramente elas continuem cumprindo a sua "função social" na moderna sociedade brasileira. A escola poderia dessa forma substituir os meios tradicionais de transmissão informal da tradição folclórica, alterados particularmente pela acelerada urbanização social.

Entretanto, se essa seqüência lógica subjacente à formulação dos "três pontos" do programa folclórico está correta, o tema da educação, colocando-se no final do processo, acaba sendo o último a receber atenção por parte do movimento folclórico, mesmo que já tenha sido previsto por seus pioneiros, como poderemos constatar adiante ao descrevermos as idéias de Amadeu Amaral sobre o tema. Para tornar mais eficiente a sua divulgação no ambiente escolar, seria antes desejável garantir o conhecimento científico do folclore e impedir a sua regressão. Assim, a posição desse item da agenda do movimento folclórico apresenta-se, desde o seu início, como um recurso compensatório. No debate, descrito acima, acerca do incentivo à introdução do folclore no cinema e no rádio, a ser, eventualmente, complementado com medidas de controle, Fernando Corrêa de Azevedo foi encarregado pela então Subcomissão Paranaense de Folclore de dar um parecer. Em sua intervenção, esse autor introduziu o tema da importância do folclore na educação, citando o exemplo da Escola de Belas-Artes do Paraná, da qual era diretor, onde a cadeira de folclore era obrigatória para todos os alunos e não só para os de composição e regência e os de virtuosidade, como determinava a legislação federal. Nesse sentido, ele defendia a generalização desse exemplo a outras instituições escolares do país:

Façamos, pois, com que a mocidade da nossa terra conheça, ao menos nos bancos escolares, aquilo que deveria ter bebido com o leite materno para que, conhecendo, ame e, amando, proteja e conserve o nosso tão amado patrimônio espiritual. (1948:1)

Nesse curto trecho, enriquecido por essa metáfora reveladora que explorarei mais adiante sobre a forma "natural" de transmissão da herança folclórica, ele reconhece o relativo artificialismo da solução proposta. Se esse artificialismo é preferível à ameaçadora interrupção do processo de transmissão do folclore, as formas adequadas para mais essa intervenção no mundo popular "espontâneo" e "natural" deveriam ser cuidadosamente discutidas, o que ocorre desde os primeiros tempo do movimento.

Quando se organiza a I Semana Nacional de Folclore, um dos temas da mesa-redonda que já descrevi anteriormente foi justamente a relação

entre "Folclore e educação", tema que ficou a cargo de Cecília Meireles. Em sua apresentação, ela procurou deixar claro que, no que diz respeito à criança, os estudos folclóricos não devem entrar no processo educativo como um conteúdo curricular, mas sim orientando a ação pedagógica e recreativa das professoras como um todo:

Nas escolas primárias e instituições pré-escolares, o Folclore não pode ser encarado especulativamente, mas vivido, cada dia, na sua realidade, justamente para assegurar a sua permanência e prosseguir na sua evolução. [...] o Folclore deve constituir a atmosfera da criança não só nos seus momentos de recreio (cantigas, danças, adivinhas, parlendas, jogos, contos, brinquedos), como na inspiração de trabalhos manuais (rendas, bordados, trançados, modelagens, etc.). (ISNF: 15)

Outra dimensão do caráter educativo do folclore do ponto de vista de Cecília Meireles relaciona-se à valorização do papel dos museus. Para ela, os "Museus de Artes Populares" constituiriam "parte importantíssima da obra de adaptação do Folclore aos programas de ensino". Essa importância seria mais aguda em escolas urbanas, onde a distância da cultura folclórica mais autêntica, diferentemente do que ocorreria nas escolas "regionais e rurais", torna "o conhecimento direto das fontes vivas de informação [...] impossível ou difícil" (p. 16). Também no caso dos museus, portanto, trata-se da possibilidade da implementação de uma ação com um papel, em última análise, compensatório, respondendo à perda de contato direto com as fontes folclóricas.

Assim apresentadas, as sugestões do movimento folclórico para o aproveitamento educativo do folclore seguem as preocupações do pioneiro nesse campo, o próprio Amadeu Amaral. Dentro de sua perspectiva, a escola não funcionaria apenas como um meio para a propagação do folclore. Trata-se de utilizá-la para a valorização de nossas tradições nacionais, semelhante ao que teríamos no "ensino cívico". Entretanto, para Amaral, entre este e o ensino folclórico haveria uma diferença essencial. O ensino da história e da "grandeza" da pátria seria "um ensino intelectual, arquitetado, combinado e transmitido à luz de critérios puramente racionais", "utilíssimo, mas de resultados modestos" (1948: 30). Ao contrário, o ensino das tradições produziria efeitos muito mais duradouros:

Elas falam à inteligência de todos através do sentimento comum, [...]. É próprio delas infiltrarem-se dentro de nós sem que demos por isso, excitarem a nossa imaginação, associarem-se a todos os nossos afetos simpáticos e a todas as nossas paixões amáveis, aderirem aos nossos hábitos mais caros, e irem assim formando em nosso espírito centros de concepção energéticos e irradiantes, intimamente engrenados com todas as forças da alma. [...] Nada, pois, pode ultrapassar o poder, digamos nacionalizador, da tradição. (p. 31-2)

Ao mesmo tempo que essa ação através dos sentimentos confere aos elementos folclóricos introduzidos no ensino uma maior eficácia, ao relacionarmos essa distinção ao trecho citado acima da conferência de Cecília Meireles, podemos perceber como ela ajuda a lidar com os paradoxos da intervenção na dinâmica "espontânea" do folclore. Dizer, como faz essa autora, que ele "não pode ser encarado especulativamente, mas vivido", equivale a dizer, como faz Amaral, que ele não é aprendido, como o ensino cívico, mas "sentido". Para Meireles, um dos motivos para que se busque essa estratégia na veiculação do folclore no ambiente escolar seria não apenas "assegurar sua permanência", mas também garantir que ele prossiga na sua "evolução". O museu, possibilitando o contato com os elementos folclóricos (mesmo que mediados pela orientação do professor), marcado pela materialidade dos objetos, permitiria uma situação de mínima interferência externa a essa "vivência" do folclore.

Ainda que os folcloristas afirmem que, em seus estudos, estão apenas tentando flagrar algo que espontaneamente se produz nas camadas populares da sociedade, há algumas expectativas muito claras do que se irá encontrar. Uma das mais salientes por tudo que temos examinado aqui é a "identidade nacional", elemento em função do qual se justifica mesmo essa introdução do folclore na educação. É a relação das crianças com a cultura de seu país que se pretende reforçar com essa estratégia, como afirma Renato Almeida no discurso de abertura da II Semana Nacional de Folclore:

*Não exagero dizendo que o cultivo de folclore, para defesa das artes e tradições populares, é matéria de interesse nacional, principalmente em países de imigração, [...]. Abandonar o folclore é contribuir para desnacionalizar, é cometer o mesmo crime que deflorestar as nossas terras. Como as árvores protegem o solo, a tradição popular protege a alma do povo, evitando que as reservas do passado se dissolvam ao embate das transformações cotidianas da existência. (II SNF, 1950: 18)*

O secretário-geral da CNFL fala em "países de imigração", mas, no Brasil, esse fluxo migratório externo se dirigiu em maior grau a certas regiões específicas do país. É significativo que essa referência se faça numa Semana de Folclore realizada em São Paulo, estado brasileiro que recebeu o maior número de migrantes estrangeiros. Porém, não se trata de defender uma identidade antiga e imutável contra uma invasão. Dado o papel desempenhado pela "fábula das três raças" nas concepções dos folcloristas, sua fala tende sempre a realçar mais a capacidade do folclore de atrair e absorver o elemento alienígena do que a necessidade de

reprimi-lo. Se o folclore brasileiro é o produto histórico da convergência de três grandes troncos culturais, outras contribuições poderiam, sem ameaçar a integridade desse todo, incorporar-se a ele. Para Fernando Corrêa de Azevedo, por exemplo, no Sul do país, se estaria "formando um folclore diferente mas que nem por isso deixa de ter seu interesse. [...] É um veio que se abre e que, quiçá, será futuramente uma fonte de ricos mananciais" (1948: 2).

O também paranaense José Loureiro Fernandes parece ter constatado um exemplo desse processo de assimilação, ao responder, em carta a Renato Almeida, às críticas que recebeu pelo filme em que documentava uma congada paranaense, apresentado no I Congresso. Aparentemente, um jornalista teria estranhado a presença de "congos brancos" no referido folguedo, duvidando de sua autenticidade. Replica Loureiro que não lhe cabe culpa, pois esse "é fato há muito verificado" na Lapa, cidade em que realizou sua pesquisa. Para ele, em última análise, seria um aspecto "que depõe a favor do mérito dos folguedos folclóricos existir nesta congada um descendente de alemão dançando de fidalgo, a funcionar como fator integrante do espírito nacional" (JLF/RA, 21/12/51, CE exp.).

Por outro lado, sendo o contingente de alunos filhos de imigrantes minoritário no conjunto total servido pelas escolas brasileiras, o folclore não apenas se utilizaria da educação como um meio para a sua divulgação, como também seria um importante instrumento para obter-se uma maior eficácia pedagógica. Segundo Renato Almeida, em seu discurso na abertura do II Congresso, o problema do analfabetismo no Brasil só poderia ser resolvido "se levássemos em conta o papel do folclore", propiciando ao educador o conhecimento do "modo de viver do povo" e evitando que "seja a escola um meio de desenraizar" os alunos (1953b: 3). Essa perspectiva dupla é claramente expressa em uma carta na qual Renato Almeida parabeniza Isaías Alves, diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade da Bahia, pela intenção de estabelecer o primeiro curso de folclore naquela unidade (que, até onde sei, não se concretizou). Reforçando a sua importância, ele define como um dos objetivos da introdução dessa disciplina na universidade seu papel na formação de professores, uma das principais atribuições das faculdades de filosofia desde sua criação original. Essa medida teria várias conseqüências benéficas, seja para o aproveitamento do "folclore como contribuição para a didática, seja [para] despertar vocações dos folcloristas" (25/01/50, Corr. exp.). Essa referência também nos permite perceber que, com a luta dos folcloristas pela criação da cátedra de folclore naquelas

faculdades, buscava-se um duplo efeito, juntando as duas pontas da estratégia da CNFL referentes à educação.<sup>17</sup>

Entre os três pontos que compõem o programa do movimento folclórico, a questão educacional condensa os principais efeitos de sua mobilização sobre o conjunto da sociedade brasileira. A pesquisa e a defesa das manifestações populares só dariam frutos uma vez que seus resultados fossem aplicados no processo educativo. Por tudo isso, as diferentes posições teóricas que separavam sociólogos e folcloristas se refletem em avaliações divergentes em relação a esse plano.

No caso de Roger Bastide, isso se revela na comunicação que apresentou ao Congresso Internacional de Folclore, tratando justamente do tema "folclore e educação", segundo ponto do temário dessa reunião. Nela, Bastide resumidamente define o folclore infantil através de dois traços constitutivos: seu caráter "socializador" e "espontâneo". Essa última característica seria imediatamente rompida, afirma ele, com sua introdução nas escolas. Nesse contexto, "o folclore cessa de ser um jogo espontâneo para se tornar um dever imposto; deixa de ser uma iniciação desejada, para se tornar uma obrigação escolar". Mas o ponto de discórdia principal em relação às propostas do movimento folclórico é derivada de sua já citada adesão às teorias de André Varagnac. As "sobrevivências" folclóricas, provenientes da arqueocivilização neolítica, mostrariam que o folclore não seria capaz de transmitir valores nacionais, uma vez que "ele não é nunca nacional, pois que data de uma época em que as nações não existiam ainda" (1955: 1).

Também as posições de Florestan Fernandes nesse campo acompanham suas divergências teóricas em relação às do movimento folclórico. Porém, tendo pesquisado diretamente o folclore infantil, ele destaca com mais ênfase o ponto em que todos os interlocutores desse debate concordam, o papel socializador das manifestações que o compõem ([1960]: 61-2). Mas se, para Fernandes, a influência socializadora do folclore seria "inegavelmente 'boa' no plano formal" (p. 63), o folclore, além de oferecer às crianças a dramatização de "relações humanas", também apresentaria "representações da vida, do homem, dos sentimentos e dos valores, pondo a criança em contato com um mundo simbólico e um clima moral que se perpetua através do folclore" (p. 62). Ao contrário daquelas influências que poderíamos chamar de sociológicas – isto é, pertinentes às relações sociais –, essas últimas, culturais, sem serem "irremediavelmente 'más'", acabariam por distanciar as crianças "do mundo que se formou sobre os escombros da antiga ordem social, na qual o folclore se constituiu e com a qual era coerente" (p. 63).



Percebemos assim que as restrições de Florestan Fernandes ao uso pedagógico do folclore no ensino básico se articulam perfeitamente aos pontos do debate teórico que acompanhamos no capítulo anterior.<sup>18</sup> Ao contrário, esse autor é, nesse mesmo artigo, curiosamente vago na justificação de sua oposição à criação da cadeira de folclore no ensino superior. Fernandes reconhecera nos estudos de folclore uma disciplina específica, mesmo que humanística. Apesar disso, refere-se, sem dar detalhes, ao “sério encarecimento do ensino superior” e de “complicações do currículo” decorrentes da instituição dessa cadeira, que julga, “por enquanto, não recomendável” (p. 64). O debate em torno da educação, que arremata o programa desenhado pelos folcloristas, nos oferece assim algumas das principais implicações das posições em choque nas polêmicas que acompanhamos no final do capítulo três.

### A estratégia do “rumor”

Os três pontos que acabo de desenvolver descrevem apenas os objetivos que o movimento folclórico pretendia, em última análise, atingir com sua atuação. Entretanto, para conhecê-la de fato é necessário acrescentar-lhes a forma concreta pela qual eles tentaram atingir tais objetivos, isto é, a sua *estratégia*. Esta última, evidentemente, é menos explícita do que o programa do movimento folclórico e deve ser deduzida de uma análise mais cuidadosa da documentação que examinei, análise que passo agora a desenvolver aqui.

Há uma noção que define muito bem o principal aspecto dessa estratégia e que Renato Almeida formula em seus comentários à comunicação de Alceu Maynard de Araújo na mesa-redonda da I Semana citada acima: a noção de “rumor”. Ela surge quando ele critica o fato de que a maior coleção de gravações de música folclórica brasileira estivesse em Washington, lamentando que, “nesse sentido, nossa pobreza” seja “enorme”:

É esse um dos motivos pelos quais me empenho em divulgar o movimento da Comissão Nacional de Folclore, deixando mesmo que certo *rumor* possa perturbar a *tranquilidade* dos estudiosos. Mas, precisamos despertar, sobretudo nos moços, essa atenção pelo trabalho folclórico, que não necessita só de atividade e erudição, mas de amor. [...] 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 [...]. E, pela exposição que ora fazemos, talvez se possa compreender que o folclore não é feio, que suas demonstrações não são desinteressantes e devem ser, ao contrário, prestigiadas e encorajadas (ISNF: 30, grifos meus)

É sintomático que, na sua fala, Renato Almeida se antecipe a possíveis críticas à postura que os folcloristas iriam assumir a partir da sua organização em torno da CNFL, que poderia ser vista como incompatível com a sobriedade associada à atividade científica. Entretanto, ele acredita que não só é importante convencer a sociedade da importância da pesquisa folclórica para que as condições de sua implementação sejam estabelecidas como é também necessário se empenhar na defesa do objeto evanescente dessas pesquisas, nas quais, *mais ainda, os folcloristas precisam da opinião pública*. Princípio subjacente à maioria das estratégias utilizadas pelo movimento folclórico para obter apoios em seus esforços em favor da pesquisa, da defesa e da promoção do folclore, divulgando essas ações e criando uma disposição favorável a esses objetivos, a produção do "rumor" folclórico marca esse movimento.

Podemos distinguir vários níveis diferentes que deveriam ser atingidos por esse rumor. Em primeiro lugar, era necessário motivar os próprios participantes do movimento, aqueles que, *em última análise, produziriam as ações que redundariam em mais rumor a ser dirigido ao público externo*. Em meados de 1949, quando a CNFL não tinha nem dois anos de vida e suas comissões estaduais estavam há pouco instaladas, Renato Almeida dirigiu uma carta circular a algumas delas, em particular às que pareciam estar menos ativas. Principiando com um delicado "ultimamente não tenho tido o prazer de suas notícias", ele as incentiva a iniciar o trabalho, sugerindo a realização de algumas tarefas preliminares. Ao concluir, deixa clara a prioridade da produção do rumor folclórico dentre as atividades das comissões, afirmando que, "inicialmente", os esforços deveriam ser concentrados na criação de "uma mentalidade mais compreensiva da nossa ação e da importância de nossos estudos e pesquisas" (04/04/49, Corr. exp.).

Se, para algumas comissões menos operosas, Renato Almeida enviava diplomáticos "puxões de orelha", ele procurava sempre incentivar os secretários que se revelavam mais ativos. A cada realização significativa de cada comissão estadual, ele envia congratulações em que a localizava numa série de outras iniciativas que eram a essa última encadeadas, todas contribuindo para a desejada "criação de um ambiente nacional favorável a nossos estudos e pesquisas" (expressão usada em uma dessas cartas, RTL/RA, 05/09/49, Corr. exp.). Cada festival folclórico organizado, cada boletim que conseguia ser publicado por uma comissão estadual não só era amplamente divulgado por Renato Almeida, como merecia uma carta de agradecimento especial dirigida ao secretário local. Como

um exemplo do efeito que esse estilo tinha sobre os seus liderados, cito apenas uma resposta de Guilherme dos Santos Neves, o secretário capixaba, aos incentivos de Almeida:

Agradeço-lhe, de coração, as bondosas referências ao nosso trabalho. São palavras como as suas, meu caro Renato, que nos dão estímulo a que continuemos. Nossa tarefa é feita, sabe Deus com que sacrifícios!, mas com inabalável disposição que o seu incentivo mais ainda reforça e retempera. (19/09/49, CE rec.)

Renato Almeida era um infatigável missivista. Não só produzia uma grande quantidade de correspondência, como conseguia, com o seu estilo ao *mesmo tempo diplomático e entusiasmado*, um grande efeito sobre os seus correspondentes. Construiu grandes amizades com os secretários-gerais e participantes do movimento folclórico em geral antes mesmo de ter tido a oportunidade de conhecê-los pessoalmente. É difícil determinar a frequência com a qual Renato Almeida se correspondia com os secretários, uma vez que os arquivos que consultei, tendo sido organizados pela CNFL, dispõem apenas das cartas enviadas para as quais foram feitas cópias. Uma amostra mais confiável pôde ser obtida através de um arquivo que vem sendo hoje organizado pelos sucessores de Renato na Comissão.<sup>19</sup> O único segmento a que tive acesso, o das cartas aos folcloristas baianos, registra um cifra impressionante. De julho de 1948, quando a Comissão Baiana é fundada, até fins de 1952, quando seu primeiro secretário-geral, Antônio Vianna, falece subitamente, Renato Almeida enviou a este último sessenta cartas, o que dá uma média de duas cartas por mês. Vianna foi um secretário que desenvolveu uma relação particularmente profunda com Almeida, e esse número não pode ser projetado para todos os demais, nem para todos os momentos do movimento folclórico. Mas devo lembrar que havia ainda cerca de 14 comissões ativas durante a maior parte do movimento.

A constância com a qual os secretários eram incentivados era justificada em parte pelo fato de todo esse esforço desenvolver-se em um terreno que se definia como desfavorável. Assim, Renato Almeida, ao felicitar Manuel Anísio Jobim, então secretário-geral amazonense, por um artigo que havia escrito em defesa da causa do movimento folclórico, afirma: "Precisamos, no Brasil, clamar sempre e não esmorecer nunca. Os assuntos de cultura dificilmente conseguem interessar. Por isso mesmo nosso esforço deve ser redobrado" (10/05/50, Corr. exp.). A cada conquista, deve ser enfatizado o quanto de esforço ela custou. Em 1961, ao ser inaugurado o Museu de Artes e Técnicas Populares de São Paulo, com o apoio da

CDFB, já então sob a direção de Édison Carneiro e cheia de grandes projetos, Renato Almeida rememora as dificuldades dos primeiros dias:

Ao comunicar a Stith Thompson a constituição da *Comissão Nacional de Folclore*, escreveu-me ele dizendo que o meu plano só poderia se fazer com muito dinheiro e dedicação. Respondi que havia dedicação demais e com ela haveríamos de vencer a falta de meios. E vencemos, ninguém mais contesta. Acabamos por convencer o Governo, não por artigos e discursos eloqüentes ou lastimosos, mas por fatos reais, evidentes, avultando aos olhos de todo o país, que o empenho da Comissão Nacional de Folclore visava exclusivamente servir à cultura, pelo melhor conhecimento de seu povo, e à nacionalidade pela preservação de suas tradições. A Campanha, já o afirmei, não foi um ato de munificência oficial, foi uma conquista dificilmente obtida, a muito custo, depois de uma luta intensa, por muitos anos. (Almeida & Carneiro, 1961a: 2)

A preocupação com o moral dos integrantes do movimento folclórico era importante, mas, por outro lado, em grande parte, ela visava a incentivá-los a manter uma agitação que contribuísse para a criação do “ambiente nacional favorável”. Através da estrutura capilarizada do movimento, a CNFL tentava atingir tanto a opinião pública quanto as autoridades locais, que, muitas vezes, com a cobrança de impostos a folguedos, apareciam aos folcloristas como sendo os principais responsáveis pelo seu declínio. Nesse sentido, um dos traços interessantes da atuação do movimento folclórico foi sua grande sensibilidade em relação à importância dos meios de comunicação. Ao divulgar as conquistas do movimento, Renato Almeida também solicitava aos secretários sua veiculação na imprensa local. Eles, por sua vez, respondiam a Almeida, enviando-lhe as matérias sobre o assunto, que eram publicadas nos seus estados. No caso, por exemplo, do II Congresso Brasileiro de Folclore há na correspondência cartas em que Renato Almeida pede não só a jornais, mas à própria Agência Nacional, que façam a cobertura da reunião (RA/Circ., 17/08/53, II CBF exp.; RA/JLF, 26/06/53 II CBF exp.).<sup>20</sup>

A estrutura tentacular que a criação das *comissões estaduais conferiu ao movimento folclórico* permitia-lhe não apenas a divulgação da causa, mas visava também a um controle sobre as iniciativas nessa área em todos os estados. Em uma carta bastante ácida enviada ao secretário-geral pernambucano Getúlio César, Renato Almeida confessa seu descontentamento com o fato de a CNFL só ter tido notícia da inauguração de um museu de folclore no Recife “com apoio e subvenção do Governo estadual” – aparentemente o primeiro do gênero no Nordeste –, através de uma revista, sem que qualquer manifestação da Comissão Pernambucana fosse notada. Essa seria, segundo ele, a primeira vez na história

da CNFL em que “um acontecimento relativo ao folclore lhe é inteiramente desconhecido e dele não participa”. Almeida reconhece “que muita coisa se pode, e estimo mesmo assim aconteça, fazer fora do âmbito da Comissão, mas não na sua ignorância”. Particularmente grave nesse episódio teria sido o fato de que, apesar das queixas constantes de César quanto às dificuldades em sensibilizar o governo pernambucano para a causa do folclore, este teria fornecido o local e 200 mil cruzeiros de subvenção para o museu. Ele reforça sua argumentação citando o caso da criação, pela prefeitura paulistana, de sua Comissão Municipal, não ligada diretamente à “nossa Comissão”, mas que teria, entre seus dez integrantes, sete pertencentes a esta última, inclusive o seu secretário-geral, Rossini Tavares de Lima (30/08/55, CE exp.).<sup>21</sup>

Por mais importante que fosse o apoio da opinião pública aos folcloristas, atingir as autoridades governamentais era essencial porque, supunham eles, delas – ou melhor, das instâncias de governo por elas ocupadas – viriam os recursos para o apoio de suas atividades em favor do folclore. Mesmo que Renato Almeida se orgulhasse em dizer, como havia feito a Siith Thompson, que contara com muito mais dedicação do que recursos, sem estes últimos seria, em última análise, impossível atingir muitos dos objetivos traçados pela CNFL.

Tudo indica que, além da condição de ocupar uma posição oficial de governo – cujo *status* Renato Almeida muitas vezes enfatizou ao dirigir-se a autoridades em busca de apoio –, o fato da CNFL fazer parte do Ministério das Relações Exteriores não lhe rendia recursos muito maiores do que aqueles de que o seu secretário-geral já dispunha como chefe do Serviço de Informações e, depois, do Serviço de Documentação do Itamarati. As despesas rotineiras da Comissão eram a publicação e envio dos *Documentos da CNFL* e do seu *Boletim Bibliográfico e Noticioso*, que, aparentemente, eram pagas pelo ministério, através do IBECC. Para os secretários gerais da CNFL, nem verbas para o expediente havia. A proposta de realização de convênios com os governos locais procurou sanar essa míngua de recursos, mas sua implementação foi extremamente precária, variando segundo o estado das relações entre o secretário-geral e os ocupantes momentâneos dos governos estaduais.

Uma das formas pelas quais se procuraram diminuir esse caráter episódico do apoio financeiro de governos locais foi a introdução de representantes de prefeitos e governadores nas comissões estaduais, fórmula consagrada pelo regulamento de reestruturação da CNFL às vésperas do I Congresso. Mesmo quando essa participação regular não se fazia (o que

ocorreu na maioria dos casos), buscava-se valorizar folcloristas que dispunham de relações com essas autoridades. Quando Renato Almeida tenta criar um novo cargo que evite a sobrecarga dos secretários-gerais, o de secretário-executivo, ele elogia Oswaldo Cabral, de Santa Catarina, por ter indicado Victor Peluso – então secretário estadual de agricultura – para aquela posição, afirmando ser ele “um excelente companheiro e no governo bem como na secretaria executiva da Comissão nos poderá auxiliar extremamente” (RA/OC, 30/11/53, CE exp.). Porém, o elogio às qualidades pessoais de Peluso mostra que as conexões com governos locais são importantes mas não decisivas para a escolha dos postos no movimento folclórico. Podem também ser encontradas várias cartas em que Renato Almeida incentiva secretários-gerais que, demissionários em função das dificuldades que encontram em obter apoio dos governos estaduais, propõem a sua substituição por um elemento mais afinado com o executivo local. Um desses casos foi o do secretário gaúcho Dante de Laytano, que, diretor do Museu do Estado, filiar-se ao PTB. Com a derrota desse partido nas eleições estaduais, Laytano se declara incapaz para permanecer dirigindo a Comissão Gaúcha, apesar da intensa participação que esta vinha tendo no movimento folclórico. A resposta de Renato Almeida é imediata:

[...] nem pense em demitir-se da Comissão. Em primeiro lugar, não devemos de modo algum enfeudar as comissões de ordem cultural à política. Devemos manter o prestígio de nossa ação pelo seu próprio valor, falando aos governos de igual a igual. Não é a primeira vez que a hipótese se apresenta e sempre pensei assim e tive o assentimento de nossos colegas, como confio terei o seu. [...] não estou lisonjeando e não sou disso, não se faz um nome e uma reputação cultural como a sua em vão. Se o governo não nos apoiar porque você esteve em partido diferente, então ficamos com você e pior para o governo. [...] não creio haja qualquer dificuldade. Mas, se houver, enfrentaremos com tranqüilidade. Você é meu e não o dispense. Havemos de vencer. (RA/DL, 22/11/54, CE exp.)

O tom quase guerreiro dessas palavras finais mostra que, se os políticos são importantes para o êxito do movimento folclórico, os folcloristas são os protagonistas dessa luta, colocando-se, portanto, em primeiro lugar.<sup>22</sup>

Não havia, portanto, recursos próprios significativos em apoio às atividades do movimento folclórico em suas atividades cotidianas. Apesar disso, quando se reuniam em semanas e congressos, eles eram capazes de mobilizar recursos por vezes vultosos, permitindo a realização de eventos grandiosos. O contraste entre esses grandes rituais coletivos e o difícil trabalho cotidiano do movimento folclórico são um dos traços mais característicos de sua atuação. Os congressos serão mais detidamente analisados no decorrer deste capítulo, mas pode-se adiantar que, neles, há um esforço

concentrado de persuasão dirigido a autoridades sobre a importância do evento, que, pelo caráter celebrativo da cultura nacional e regional que ele assume, consegue sensibilizá-las a emprestar o seu apoio. A fórmula pela qual essa ajuda foi obtida é sintetizada de forma reveladora numa carta ao secretário-geral do Pará, em que Renato Almeida descreve as dificuldades na organização do I Congresso Brasileiro de Folclore:

o auxílio que eu tenho recebido do governo não se traduz em dinheiro, mas em favores, o que no fim dá no mesmo, embora exigindo muito mais trabalho, porque esbarra na burocracia que força uma atividade muito mais numerosa que teria se pudesse pagar tudo no contrato. (RA/JCO, 25/06/51, Corr. exp.)

Na longa lista de “agradecimentos”, enviados logo depois do final do evento, percebemos que sua organização dependeu não apenas do apoio conseguido junto a agências do governo federal à qual Almeida, como funcionário do Itamarati, tinha aceso, mas também de governos estaduais – financiaram o envio das peças de sua região para exposição folclórica –, de instituições culturais – que cederam seus auditórios –, de companhias aéreas – que transportaram os folcloristas –, etc. (cf. Corr. exp. de 31/08/51). Os demais congressos nacionais parecem ter sido fortemente apoiados pelos governos dos estados em que se realizaram, sem a mobilização nacional que o primeiro exigiu, até por sua maior dimensão em relação aos que se seguiram. A única reunião que superou esse congresso foi o Congresso Internacional de São Paulo, encaixado dentro das comemorações do IV Centenário de São Paulo e custeado quase inteiramente pela comissão organizadora dos festejos para essa data.<sup>23</sup>

Na medida em que buscava apoios em diversos setores do estado e da sociedade, o movimento selecionou alguns alvos que lhe apareceram como estratégicos para sua produção de “rumor”. Para citar apenas um exemplo muito importante, gostaria de assinalar de passagem a percepção pelos folcloristas da interferência de párocos locais sobre as manifestações folclóricas rurais, a maioria delas de conteúdo nitidamente religioso. Fazendo parte da estratégia de “romanização” pela qual passava a Igreja brasileira (cf. Oliveira, 1985; Zaluar, 1983: 15), essa ação procurava disciplinar os rituais do catolicismo popular que, aos olhos desses religiosos, não distinguiam suficientemente em suas festas as dimensões profanas das sagradas. Notando que essas reações eram, em diversos casos, responsáveis diretas pelo declínio de várias manifestações folclóricas, a Comissão Espírito-Santense de Folclore (1955), em seu parecer ao texto de Édison Carneiro acerca da proteção dos folguedos, sugere

que se divulguem um discurso recente do papa Pio XIII em favor do folclore.

Definida dessa forma, a estratégia do movimento folclórico tem como traço mais marcante a preocupação em se utilizar de todos os recursos possíveis à sua disposição para realçar seus pontos de vista e explorar cada fato que representasse um avanço em seu esforço de mobilizar diferentes setores da opinião pública para um esforço amplo pela defesa e estudo do folclore. Dessa forma, o "rumor" produzido pela CNFL, ao mesmo tempo em que fortalecia a rede organizada em torno de si, formada por folcloristas de todo país, tentava garantir os apoios necessários à sua ação em diferentes níveis: entre folcloristas, intelectuais em geral e opinião pública; junto ao Estado e à sociedade; a brasileiros e estrangeiros, etc. Enquanto a imprensa era o principal veículo para o diálogo externo ao mundo folclórico, as publicações periódicas da Comissão Nacional, os *Documentos da CNFL* e os *Boletins Bibliográficos e Noticiosos* procuravam divulgar as atividades do movimento folclórico ao seu público mais interno. Uma análise estatística das variações na política editorial dos *Documentos* nos permitirá fazer um balanço das mudanças de ênfase no trabalho de produção de rumor.

A distribuição em cinco categorias que o quadro 1 (no Apêndice 1) nos apresentava em números absolutos aparece desdobrada ano a ano no quadro 2. Em meio a grandes variações, percebe-se a predominância contínua de artigos assinados por membros das comissões estaduais, cuja oscilação ao longo do tempo é difícil ainda de ser precisada uma vez que há também uma grande oscilação do total, que se reduz drasticamente a partir de 1951. Uma vez que sabemos que o declínio relativo do movimento folclórico não começou tão cedo assim, podemos atribuir essa queda a uma diminuição deste "rumor interno" veiculado pela série de *Documentos*, compensada possivelmente por aumento de um "rumor externo", já que aquele foi justamente o ano do primeiro congresso.

O quadro 3 nos permite uma melhor compreensão das variações internas ao total publicado ao comparar apenas a percentagem do total representada por cada uma das cinco categorias de artigos, divididas – para que fatores mais episódicos não influenciem a análise – em três grandes períodos de duração aproximadamente semelhante, que poderiam caracterizar, *grosso modo*, o início, o fim e o meio do período de 1947 a 1963. Assim, vemos que o predomínio de documentos produzidos por membros das comissões estaduais é constante, mas se dá num grau claramente menor nos dois últimos períodos. Se a percentagem de artigos de autores



externos ao movimento folclórico e o de membros da Comissão Nacional permanece estável (apresentando, respectivamente, um ligeiro aumento e um ligeiro declínio), há oscilações importantes das duas outras categorias naqueles dois períodos que parecem explicar a queda de percentagem da categoria majoritária.

Entre 1953 e 1957 temos a taxa mais alta de documentos assinados por folcloristas estrangeiros. Não há como não se estabelecer uma relação entre esse aumento e a realização do Congresso Internacional de Folclore,<sup>24</sup> que marca um período de constantes trocas com os pesquisadores de outros países.

A partir de 1958, o número total de artigos de estrangeiros declina, aumentando os artigos "não assinados", rótulo que identifica os textos que não apresentam estudos ou discursos com uma autoria definida, mas de conteúdo informativo, divulgando eventos ou documentos importantes. Para interpretarmos corretamente o significado do seu crescimento relativo a partir de 1958, é necessário discriminar os vários tipos de textos que são englobados por essa categoria ampla. Até 1957, por volta de dois terços dos documentos que caíram nessa rubrica (37 em 56) eram transcrições de atas de reuniões do Conselho Técnico-Consultivo da CNFL. Através dessas transcrições, os folcloristas dos estados tomavam conhecimento dos debates travados na cúpula do movimento folclórico, sendo que a alguns deles eram solicitados pareceres das comissões estaduais. Mesmo que essas atas emanassem do centro do movimento, sua publicação representava uma preocupação de integrar a "periferia". A partir de 1958, porém, apenas uma ata é publicada e outros tipos de documentos "sem autoria" ganham o primeiro plano. São principalmente textos informativos que divulgam solenidades, como as relacionadas à Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, descrevendo suas cerimônias ou decisões (números 398, 408, 430 e 472) ou iniciativas por ela apoiadas (454 e 470). Desde 1956, passa a ser publicado, em todos os janeiros, o "ano folclórico", resumo não assinado das conquistas e realizações dos doze meses anteriores.<sup>25</sup> Diferentes das cartas em que Renato Almeida divulgava aos secretários cada pequena conquista do movimento, ao mesmo tempo em que incentivavam ações locais, os "anos folclóricos" enfatizavam a totalidade e não o caráter microscópico da ação dos folcloristas. É justamente nesse período que o movimento se concentra na consolidação de suas conquistas institucionais ainda precárias. Através dessa mudança na política editorial dos *Documentos da CNFL*, cada vez eles divulgam menos as ações dos folcloristas espalhados por todo país mobilizados em torno

do estudo e defesa do folclore, passando a privilegiar os progressos na construção de uma instituição central que iria finalmente organizá-los.

Desagregando ainda mais os dados do quadro 3, outras indicações importantes desse processo podem ser detectadas. As mudanças que identificamos acima são significativas, mas não alteram o fato de que, nos dois últimos dos três períodos comparados nesse quadro, a maioria simples dos *Documentos* continua a ser de artigos produzidos por membros das comissões estaduais. No entanto, à medida que o tempo passa, além da diminuição de sua diferença em relação aos demais tipos, há também modificações internas a essa categoria. É o que podemos ver no quadro 4, onde se compara, para cada ano, o número de documentos assinados por secretários-gerais das comissões estaduais com os assinados por outros membros. Enquanto nos três primeiros anos há uma relação percentual relativamente constante de 18 para 82 entre esses dois tipos respectivamente, essa diferença vai diminuindo e, nos últimos anos, praticamente desaparece. Assim, não só o número de artigos assinados por membros das comissões estaduais diminuiu em termos absolutos e relativos como essa categoria sofre uma nítida mudança na sua composição, onde os secretários gerais eram inicialmente uma clara minoria.

O quadro 5 mostra o ritmo constante dessa mudança, comparando essas proporções nas três fases do movimento folclórico que venho confrontando. Para ilustrar as tendências reveladas por essa comparação, é curioso ainda notar que, até 1952, os três autores com o maior número de títulos nessa coleção são Alceu Maynard de Araújo, Florival Serraine e Luís R. de Almeida, membros de diferentes comissões estaduais (paulista, cearense e baiana, respectivamente) que nunca ocuparam a posição de secretário-geral.<sup>26</sup> Nos cinco anos posteriores, o autor com maior número de títulos é o secretário paulista Rossini Tavares de Lima (sete artigos), seguido por Édison Carneiro (quatro), da Comissão Nacional. Importante para explicar essas posições não é apenas o lugar que ocupam na estrutura do movimento folclórico, mas o fato de que ambos desempenharam um importante papel no debate conceitual, debate que atingiu o seu auge durante o Congresso Internacional. Por fim, de 1958 a 1963, o autor mais publicado é Renato Almeida, o líder do movimento, com uma larga vantagem: 14 comunicações, contra nove do secretário capixaba Guilherme dos Santos Neves e cinco de Tavares de Lima. Os demais autores não ultrapassaram a marca de três títulos no período.

Concluindo esta sessão, podemos dizer que a série dos *Documentos da CNFL*, sendo um dos importantes elementos da estratégia de produ-

ção de “rumor” empreendida pelo movimento folclórico e aquele que pode ser estudado de forma mais sistemática, indica uma mudança de ênfase nos níveis em que era empreendida essa estratégia. Divulgando principalmente, durante todo o período, artigos produzidos por folcloristas membros das comissões estaduais e, mais importante do que isso, tendo esses pesquisadores como seus principais destinatários, essa publicação procurava fortalecer a ligação e a comunicação dentro desse grande movimento intelectual disperso por várias partes do país. Embora essas comissões tenham continuado a ter uma dimensão essencial da atuação da CNFL, à medida que o tempo foi passando percebe-se pelas séries analisadas que o seu papel diminuía. A simples mobilização dos folcloristas foi deixando de ser um objetivo prioritário e cresceu o empenho por questões mais amplas como os debates conceituais em torno do folclore e, principalmente, a conquista de espaços institucionais para apoiar sua pesquisa e preservação.

Como em todo movimento organizado, entre os folcloristas, a base continuou sendo numericamente maior que a liderança, embora os *Documentos* se ocupassem cada vez mais com a segunda do que com a primeira. A emergência da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, como vimos anteriormente, introduziu mudanças importantes na forma de atuação do movimento as quais pudemos rever aqui. Para a Comissão, o grande espaço de participação e decisão eram os congressos, em que potencialmente se reuniam folcloristas de todos os estados. Na Campanha, durante a gestão de Édison Carneiro, esse espaço de consulta e decisão passou a ser o Conselho Técnico da Campanha, composto apenas por 12 integrantes, escolhidos entre os mais importantes participantes da Comissão Nacional e pelos principais secretários. Se as verbas e o apoio esperados pelos folcloristas quando da criação de seu “órgão nacional” decepcionaram, a grande mobilização que comporia o segundo grande requisito para a implementação do estudo e da defesa do nosso folclore – mobilização que tinha, em última análise, permitido aquelas conquistas – havia diminuído sensivelmente. Quando Édison Carneiro foi afastado da Campanha pelo novo governo, o movimento folclórico ficou fragilizado nos dois pólos de sua estratégia.

### **O ethos dos folcloristas**

Para completarmos o quadro do movimento folclórico “em ação” que venho aqui desenhando, falta ainda um ingrediente fundamental. Tanto

na forma pela qual ele imaginou a realização de suas pesquisas e esforços em defesa do folclore quanto na estratégia adotada para alcançar esses objetivos, transpareceu o caráter inclusivo da sua ação. Porém, o fato de o movimento folclórico ter tido uma grande tolerância em relação ao "leigo" e ao "extra-científico" não significa que ao personagem principal dessa mobilização, o "folclorista", não tenham sido atribuídos, ao longo desse período, traços específicos. Nos dois capítulos anteriores, examinamos a estrutura institucional dentro da qual esses intelectuais se organizavam dentro da sociedade de que faziam parte e, em seguida, discutimos algumas representações em torno de identidades relevantes para eles – como a de seu objeto, a da ciência e as da sua nação –, revelando então aspectos de sua "visão de mundo". Mas à medida que nos aproximamos de sua agenda e, principalmente, de sua ação, é necessário introduzir outros aspectos em nossa análise, captando uma dimensão ao mesmo tempo valorativa e emocional que também define a identidade desse tipo de intelectual e que marcará o processo de marginalização por ele sofrido, dimensão que pretendo aqui descrever utilizando um antigo conceito antropológico, o de *ethos*.

Em uma das suas primeiras apropriações pela literatura antropológica, que encontramos em *Naven*, clássica monografia de Gregory Bateson sobre rituais melanésios, esse autor tenta explicar o significado que pretende atribuir a essa noção<sup>27</sup> através de um exemplo extraído de um contexto acadêmico. Filho de um renomado geneticista britânico e educado em Cambridge, Bateson utiliza-se de sua experiência no mundo universitário inglês ao descrever o que ele caracteriza como um "grupo de jovens intelectuais ingleses [...] conversando e brincando entre si espirituosamente e com uma leve toque de cinismo" (p. 119). Numa interação como essa, afirma ele, típica de professores do St. John's College, um certo "tom" do comportamento seria implicitamente estabelecido, no qual, por exemplo, uma intervenção "realista" na conversa seria vista como uma transgressão, eventualmente assinalada por um certo silêncio constrangedor.

De forma semelhante, pretendo finalizar minha descrição do movimento folclórico tentando identificar um certo tom do seu comportamento, particularmente visível nos momentos em que seus integrantes se reúnem, que acabou por identificar um certo modelo de intelectual hoje comumente associado a esse campo de estudos. Alguns dos traços desse *ethos* folclorístico tornaram-se uma espécie de marca dessa disciplina e, mais do que características idiossincráticas dos seus membros, são de elementos articulados aos valores que tenho procurado identificar neste trabalho.

Um dos elementos mais salientes do discurso dos folcloristas e que eles procuram ressaltar freqüentemente é um sentido de “missão” que presidiria seu engajamento nesse campo de estudos (cf. Mello e Souza, 1991). Renato Almeida é sem dúvida aquele que encarna melhor essa noção. No discurso de abertura da IV Semana Nacional de Folclore, o movimento folclórico, então em fase de consolidação, é apresentado por ele como um esforço coletivo que não lhe pertencia individualmente, movido que estava pelo desejo de “servir a nação”:

Aos jovens folcloristas do Brasil, a que teremos de entregar amanhã a nossa tarefa principiada, eu peço tenacidade no trabalho, desvelo no estudo, desejo de acertar, confiança e modéstia, para que se possa construir uma obra, que não são os títulos e os reclames que imortalizarão, mas o valor intrínseco, a luz que projetar, a força com que se repercutir no futuro, até onde não chegam os instrumentos da vaidade, que o tempo destrói impiedosamente. (1951: 3).

Se há nesse discurso uma evidente estratégia retórica de valorizar o “desinteresse” que caracterizaria o seu engajamento, de modo a valorizá-lo junto à opinião pública e às autoridades políticas com cujo apoio contavam, Almeida procura também sustentar essa definição do significado dessa ação junto a seus companheiros. Ao comemorar os dez anos de fundação da Comissão Nacional de Folclore, ele envia uma carta circular a todos os secretários-gerais dos estados e expressa seu contentamento pelo apoio recebido, do qual resultou uma obra coletiva animada pelo sentimento de estarem desempenhando uma missão comum. Citando o texto do discurso que o presidente Kubitschek enviara ao III Congresso – que prenunciava a criação do órgão que seria a Campanha –, Almeida relaciona o atendimento do governo ao chamamento dos folcloristas ao reconhecimento do acerto do *ethos* missionário que imprimiram ao movimento então vitorioso:

[...] essa Campanha não é senão o começo do programa que o Governo conta alargar e ampliar, valorizando o seu estudo científico e prestigiando sua ação social, [...]. Nesses dez anos não tive dissabores na Comissão Nacional de Folclore e as dificuldades que enfrentei, as dúvidas e as ansiedades, tudo foi recompensado, com juro alto, pela sua amizade e a dos demais companheiros, com os quais marchamos de braço dado, confiantes e seguros de que estávamos servindo, com devoção, entusiasmo e amor, ao folclore brasileiro. (RA/Circ., 20/12/57, Corr. exp.)

Mesmo nesse momento eufórico de aparente sucesso, Renato Almeida não deixa de evocar sacrifícios feitos e recompensados, menos pelos resultados práticos obtidos do que pela convicção de um dever que estava sendo cumprido.

O fato de ele se preocupar em, através dessa carta circular, dividir essas vitórias com os companheiros dos estados demonstra um aspecto importante do discurso pelo qual o movimento folclórico define sua ação, freqüentemente expresso por Renato Almeida. Em todas as suas dimensões – seja na pesquisa em equipe, seja no esforço pela proteção do folclore – a atuação desse movimento seria coletiva e o individualismo, típico do intelectual literato e vaidoso, não teria lugar em sua mobilização. Procurando incentivar e imprimir essa orientação ao secretário de Santa Catarina, Oswaldo Cabral, na carta em que o parabeniza pela publicação do novo número do boletim da comissão local, Almeida enfatiza:

Esse Boletim e o Folclore [ , o boletim ] dos nossos companheiros capixabas, são exemplos para todas as Comissões e mostram, com seu êxito, o valor do trabalho coletivo. Precisamos arrancar, como erva de passarinho, o funesto individualismo em assuntos folclóricos, dispomo-nos a trabalhar em equipe, sem preocupações de aparecer, de vaidades pessoais, de títulos e gloriolas. A glória do folclorista é o folclore. Os méritos pessoais aparecem por si mesmos, sem precisar forçar. Estamos na hora de trabalhar com afinco, como fazem os catarinenses, olhando o Brasil, pesquisando, reunindo material, observando, investigando. (27/03/51, Corr.exp.)

A ênfase na missão dos folcloristas servia não só para que Renato Almeida incentivasse seus companheiros como também para, em momentos de crise, utilizá-la para que os mais hesitantes se comprometessem com a ação em favor do folclore. Depois que, através de uma moção que José Loureiro Fernandes julgou ofensiva, Fernando Corrêa de Azevedo produziu um conflito (descrito no capítulo anterior) que desorganizou a Comissão Paranaense de Folclore, Almeida enviou então uma carta aos três principais participantes daquela comissão, exortando a que deixassem de lado suas divergências em nome da causa comum:

A esse apelo, que é de todos nós [da CNFL], junto o meu, de velho amigo de vocês, de um homem que consagrou sua vida ao movimento folclórico brasileiro, sacrificando muito de sua atividade intelectual, no sentido de que não sofra, neste momento de tamanho e ingente esforço, a contrariedade de não encontrar junto a mim, como sempre, os irmãos paranaenses. [...]

Não podemos ter todos a mesma doutrina e a variação de opiniões não deve perturbar a unidade de ação. Não somos uma academia, mas um grupo de homens que trabalha pela cultura popular, dentro de uma ou outra teoria, mas convencidos todos de que é preciso estudá-la e protegê-la. (RA/JLF, FCA e AIR, 25/05/54, CE exp.)

Como vimos, nesse caso, a intervenção de Almeida não foi suficiente para serenar inteiramente os ânimos. Porém, no caso de Colemar Natal e Silva, da Comissão Goiana de Folclore, uma carta de Renato Almeida parece tê-lo feito mudar de idéia e retirar sua renúncia à secretaria:

Sendo certo que a soma de embaraços que nos dificulta a ação será a mesma para qualquer outro, *como bem observa sua carta*,] e o Folclore brasileiro está mesmo a exigir, de todos nós, um esforço contínuo e crescente, não me sentiria bem com a minha consciência deixando sem eco o seu apelo no sentido da *minha permanência*. (08/50, CE rec.)

Se o secretário-geral da CNFL lembra, quase paternalmente, aos membros do movimento folclórico suas obrigações, ele obtém respostas a seus apelos porque se apresenta como o primeiro a responder às obrigações colocadas pela causa folclórica. Ao invés de tentar se destacar como um líder carismático que conduz o movimento, ele procura assumir a relação fraternal que deve envolver todos os seus participantes. Sempre integrando as comissões organizadoras dos congressos, sua presidência, entretanto, é sempre ocupada pelo secretário da comissão que organiza o evento em constante comunicação com Almeida. Numa carta em que consulta o secretário baiano acerca da possibilidade que vislumbrava de pedir à Câmara dos Deputados uma subvenção, pede-lhe uma resposta rápida, ressaltando que, "em matéria de congresso, temos que agir sempre de comum acordo, em absoluta fraternidade folclórica" (RA/JC, 27/08/56, Corr. exp.).

Nesse sentido, desde o momento em que, através da carta convite padrão pela qual convidava os secretários a organizarem as comissões estaduais, Renato Almeida enfatizava a autonomia dessas últimas em relação à Comissão Nacional. A precedência dessa apenas expressa a forma pela qual o movimento folclórico procura seguir a estrutura federativa pela qual o país se organiza. Ele exprime essa idéia em uma carta ao secretário da comissão paulista, sintomaticamente a do estado mais influente do movimento:

O plano de nossos trabalhos é dirigido pela Comissão Nacional pelo fato de encontrar-se no Rio de Janeiro, mas, na realidade, todas as comissões estaduais a ela se congregam num mesmo centro de estudos e pesquisas, posto tenham elas autonomia. E a prova é que os membros das Comissões Estaduais que transferem residência para o Rio de Janeiro passam a fazer parte da Comissão Nacional, que é apenas a comissão central. Somos um só todo, unido e harmonioso prosseguindo em diretivas idênticas. [...] O Delegado da Comissão nos estados é o Secretário-Geral, através de seu legítimo representante. Jamais a CNFL fez qualquer coisa nos Estados sem ser por intermédio do Secretário-Geral da Comissão local, único autorizado a representá-la quer nas relações com a própria comissão quer com terceiros. (RA/RTL, 23/12/50, Corr.exp.)

Essa ênfase na ação comum não deve ser vista como mera consideração tática de Renato Almeida. A dimensão de "movimento" provém exatamente de uma ênfase na ação. O essencial é que essa ação seja comum, mesmo

que haja concepções opostas acerca de teorias e estratégias. Quando Renato Almeida responde à aceitação de José Loureiro Fernandes à sua incorporação à Comissão Nacional de Folclore, em seguida a seu afastamento da Comissão Paranaense, precipitada por discordâncias conceituais acerca dos limites entre o folclore e a etnologia, ele ressalta que suas

divergências não atingem contudo o mais fundamental, para o qual congregamos, o estudo e a defesa da cultura popular, e você tem sido um dos que mais e melhor têm feito nesse sentido. [...] Prefiro os que divergem dos conceitos e trabalham pelo ideal, do que os que defendem as teorias e nada fazem por ela. (07/01/55, Corr. exp.)

Essa combinação entre o tom alternadamente paternal e fraternal assumido pelo secretário-geral da CNFL nos permite a exploração de uma analogia com o *ethos* militar, sugerido pela própria idéia de *movimento*. Celso Castro (1991) mostra como a noção de "vibração", permite combinar os espíritos de hierarquia e de camaradagem constitutivos do ambiente castrense, fazendo com que a subordinação a um oficial superior apareça como o reconhecimento do dever dessa deferência àquele que encarna contextualmente os ideais da instituição à qual todos pertencem. Alceu Maynard de Araújo, um dos integrantes mais entusiasmados dos primeiros anos do movimento folclórico, usa em carta a Renato Almeida uma metáfora militar que expressa a precedência que o último gozava, independente de sua ênfase na "fraternidade folclórica". Queixando-se de dissidências internas na Comissão Paulista, precipitadas pela eleição de Rossini Tavares de Lima para a secretaria-geral, ele ressalta: "com eles ou sem eles, eu continuarei a trabalhar pelo folclore. Eu estou metido nisso é por ideal. Nessa luta em prol do folclore o sr. é o meu general, dê as ordens que o soldadinho paulista não recuará" (13/01/49, CE exp.).

Entre os "soldadinhos" integrados pelo movimento, idealmente, a camaradagem é sem limites. Nesse sentido, é importante ressaltar o uso disseminado do termo *confrade*, através do qual, na sua correspondência (e, pode-se supor, pessoalmente) os folcloristas costumavam se tratar. Para dar um exemplo expressivo dessa relação horizontal entre os integrantes do movimento folclórico, citaria apenas a carta de boas vindas dirigida pela então Subcomissão Espírito-Santense de Folclore a Manuel Diégues Júnior, por ocasião de sua visita ao estado, assinada por Guilherme dos Santos Neves:

Cada núcleo como este será, para os folcloristas de prol como o ilustre Confrade, ou para aqueles que, como nós, não passam de enamorados do nosso folclore. [...] sempre uma



casa sem trancas, porta aberta para acolher o visitante que nos chega, ou o companheiro que por aqui passa.

Esta alegria de hospitalidade, alegria de festejar o amigo, hoje a estamos desfrutando, ao recebermos o folclorista emérito que, há muito, nos acostumamos a reverenciar, e cujo talento e boa vontade [...] estão hoje galhardamente empenhados no movimento cultural em prol do estudo, sistematização e salvaguarda do nosso verdadeiro folclore. (s. d., arquivada após correspondência de 03/09/48, CE rec.)

O momento máximo de expressão dessas palavras calorosas, da troca de elogios entre os confrades irmanados em torno do ideal do folclore eram os congressos, seja através dos discursos, da apreciação comum das manifestações folclóricas que se apresentavam nesses eventos ou mesmo da convivência intensa por eles proporcionada. Mas se esses eram os momentos que, pela sua força mobilizadora – como ainda irei sublinhar bastante antes de concluir este capítulo –, exprimiam melhor o *ethos* folclórico, também contrastavam com o cotidiano de cada um dos folcloristas, em que estes se dividiam em múltiplas tarefas. Insitando aqui mais um pouco na metáfora militar proporcionada pelo trabalho de Celso Castro, se a guerra é o momento mobilizador em torno do qual toda a lógica do corpo das Forças Armadas se estrutura, ela é um momento extraordinário, fazendo com que mecanismos sejam estabelecidos para que, em tempos de paz, elas se organizem como instituições permanentes, governadas internamente por esses princípios comuns.<sup>28</sup> Ora, temos visto precisamente que um dos problemas do movimento folclórico é o de ser essencialmente *movimento* e o de ter, apesar de grandes esforços nessa direção, grandes dificuldades em institucionalizar-se.

Uma das minhas primeiras referências às exortações e ao elogios que continuamente Renato Almeida dirigia aos secretários-gerais foi a das enviadas a Oswaldo Cabral, que, em Santa Catarina, conseguiu importantes realizações, particularmente com a criação de um *Boletim dos mais constantes* durante o movimento. Ao responder a um desses elogios, Cabral, que contava com a subvenção do governo estadual, se queixa de que, do ponto de vista do trabalho envolvido na sua publicação, recebe pouca ajuda:

o diabo é que eu faço tudo: editorial, arranjo desenho para capa e agora para cliché, recorto as notícias, consigo as colaborações, entrego os originais depois de arrumados na imprensa, brigo com o chefe das oficinas para não demorar, espinafro com o da clicherie para andar mais lépido, discuto as cores da capa, faço a revisão, vou buscar e levar as provas, recebo os exemplares e colo as etiquetas para aqueles que os devem receber... (28/05/50, CE rec.)

Num outro cumprimento pelo novo número do *Boletim*, Renato Almeida faz a Cabral um dos seus maiores elogios, dos muitos que dirigiu a secretários estaduais: "Dizia há dias à Oneyda Alvarenga que você tinha sido minha melhor conquista para o folclore", é "de trabalhos como o seu que precisamos, para conhecer as coisas como são, sem literatice besta mas mostrando o fato na sua estruturação e dinâmica". Mais adiante, tentando consolá-lo pela relativa solidão do seu trabalho, procura mostrar que o que ocorre com ele também acontece com o secretário-geral da CNFL e conclui reconhecendo que "a gente tem que fazer mesmo e fingir que fazemos todos" (28/10/53, CE exp.).

Se o ideal do movimento folclórico, como indiquei em capítulos anteriores, era o da constituição de uma grande rede, cobrindo todo o país e tendo nos secretários-gerais apenas os seus pontos de articulação, o resultado concreto obtido foi mais tímido do que o pretendido. Em certos estados, como, por exemplo, o do Amazonas, podemos encontrar o seu secretário afirmando: "somente eu, nesta terra, me preocupo com o nosso folclore [...], só eu pesquiso, só eu público" (MYM/RA, 19/09/52, CE rec.).<sup>29</sup> A essa solidão, somam-se as múltiplas atividades a que ele se dedicava – como revela quando se desculpa pelo pequeno tamanho de suas contribuições ao II Congresso. Nessa outra carta, Mário Ypiranga Monteiro alega não só a ausência de colaboradores, mas também suas "ocupações de toda ordem: no Ginásio, 3 turnos, no jornal onde emprego minhas atividades e nos serviços de advocacia" (15/07/53, II CBF rec.). Esse cotidiano assoberbado era a tônica entre a maioria dos secretários e vários poderiam fazer deles as palavras do amazonense, para quem o tempo para pesquisa é apenas aquele que "sobra".

As exortações frequentes de Renato Almeida derivam dessa dimensão do engajamento dos secretários-gerais. A maioria deles não só é composta – como foi o caso citado acima de Oswaldo Cabral – de "conquistas" para o folclore, como, para que esse novo interesse pela matéria se torne relativamente constante, necessita que o secretário-geral da CNFL se esforce para (nas palavras do primeiro secretário potiguar) "arrastá-[los] da vida absorvente" em que vivem (MRM/RA, 25/02/48, CE rec.). Embora o "rumor" através do qual Renato Almeida procurava incentivar os folcloristas e convencer a opinião pública acerca do programa do movimento folclórico para que este se compusesse principalmente de apelos em que se ressaltava a importância do folclore, a dedicação que era exigida dos primeiros exigia formas de incentivo que não atuassem meramente no plano discursivo. Nesse sentido, podemos identificar mais

uma função desse evento central no movimento folclórico que eram os congressos.

Ao nos referirmos aos apoios oficiais buscados pela CNFL, percebemos a alternância entre os grandes recursos conseguidos na realização de semanas e congressos e a dificuldade em assegurar-se um financiamento regular às atividades cotidianas das comissões nacionais. Um dos motivos que explicam o entusiasmo com o qual governantes locais apoiaram a maioria das reuniões folclóricas era o caráter comemorativo de que esses eventos se revestiam. Ao invés de incluírem apenas debates intelectuais internos à comunidade de pesquisadores, eles ofereciam grandes espetáculos com grande afluência de público e ampla cobertura da imprensa.<sup>30</sup>

Antes mesmo que a CNFL comece a organizar os seus congressos, já podemos ver através da documentação pesquisada os folcloristas envolvidos com congressos nos diversos estados – como Congresso Comemorativo do III Centenário da Colonização Açoriana em Santa Catarina, em 1948, do qual o futuro secretário local, Oswaldo Cabral, era um dos principais organizadores (cf. RA/HSF, 4/10/48 tel., Corr. exp.; e DL/RA, 12/11/48, CE rec.); e o Congresso de História que celebrava o V Centenário de Salvador (cf. RA/AV, 4/10/48, Arq. CNFL) –, a maioria deles contando com apoios dos governos locais em função do aspecto comemorativo que assumiam. Esse aspecto será então aproveitado pelo movimento folclórico. Na escolha das datas dos congressos, tentava-se com frequência relacioná-los a comemorações de significado local, como o II Congresso Nacional, no ano do centenário da emancipação da província do Paraná, e o Congresso Internacional, encaixado entre as celebrações pelo IV Centenário da cidade de São Paulo.

Apesar de sua importância na captação de recursos para a realização dos congressos, a preocupação em lhes dar um caráter comemorativo não se devia apenas ao oportunismo dos folcloristas. Para eles, a despeito do que estivesse sendo comemorado na data em que se realizava o congresso, esse caráter estava sempre presente. As apresentações folclóricas, que representavam o acontecimento mais festivo das jornadas de cada reunião, eram um ingrediente essencial e constitutivo desses encontros de folcloristas. Até 1954, todas as semanas e congressos se realizavam em agosto, abrangendo o dia 22, mais tarde consagrado como dia do folclore por ter sido aquele em que teria sido publicada a carta de William Thoms propondo a adoção da palavra *folk-lore*. Nos anos, e mesmo nas cidades em que não houvesse congressos, a "semana do folclore" era regularmente comemorada com debates e apresentações folclóricas.<sup>31</sup>

Ao abrir com o seu discurso o I Congresso Brasileiro de Folclore, Renato Almeida evoca uma de suas frases preferidas do folclorista francês P. Sautyves – “o folclore é uma disciplina de amor” – e pede a todos os seus

companheiros a sua simpatia e a sua boa vontade para que este congresso pudesse realmente apresentar resultados efetivos, num ambiente de harmonia e compreensão, onde todos os trabalhos, dos mais modestos aos mais eruditos fossem interpretados como expressão do sentimento de solidariedade nacional em torno de um ideal comum. (ICBF, 1952: 37)

Através dessa formulação de Almeida, define-se a série de congressos que se abria com a reunião do Rio de Janeiro como mais do que um conjunto de ocasiões para serem apresentados e debatidos trabalhos de pesquisa em um contexto em que questões doutrinárias pudessem ser discutidas e estabelecidas consensualmente pelo movimento folclórico. A capacidade mobilizadora do movimento baseava-se também na presença entre os seus membros de um certo sentimento comum entre os seus participantes, que Almeida define como de “solidariedade nacional em torno de um ideal comum”. Esse sentimento era parte integrante do *ethos folclórico* e, como pretendo demonstrar, era ritualmente produzido nesses grandes encontros. De fato, é o próprio secretário-geral da CNFL que nos autoriza a dizer isso com uma formulação ainda mais precisa nesse sentido do que a citada acima, desta vez extraída do discurso inaugural do III Congresso: “Visam esses congressos a estabelecer planos de ação que devemos desenvolver e, acima de tudo, reanimar em todos nós aquele entusiasmo criador, que se multiplica em dedicação, constância e eficiência” (1957b: 2).

A pesquisa acerca desses eventos foi facilitada pelo esforço de divulgação desenvolvido pelo movimento folclórico, que gerou anais, cadernos especiais em periódicos folclóricos e números dos *Documentos da CNFL* que divulgavam materiais de semanas e congressos de folclore. Analisando-se o tipo de material mais divulgado, podemos tentar entender quais foram os aspectos desses congressos mais valorizados pelo próprio movimento. Nessa análise, aparecem em primeiro plano, pela ordem, os discursos, as moções e as descrições dos festivais folclóricos, três contextos em que a unidade do movimento se dramatizava.

Em todos os congressos, Renato Almeida discursou na abertura como secretário-geral da CNFL (no Ceará houve também o discurso de Édison Carneiro, como diretor da CDFB). Ao lado desse discurso, havia sempre o do presidente do congresso, geralmente o secretário local. Autoridades presentes à abertura também discursavam, assim como um secretário-

geral de um outro estado, que representava o conjunto das comissões estaduais. O relator apresentava seu "relatório" na cerimônia de encerramento também sob a forma de um discurso. Inaugurações de museus e exposições também podiam merecer discursos. Cada um deles era uma oportunidade para reafirmar os objetivos e os valores do movimento folclórico, para dirigir apelos a autoridades e à sociedade, louvar pioneiros do folclorismo e o estado anfitrião dos congressistas. Eles incluíam sempre uma exortação à unidade do movimento folclórico, e discordâncias e posições polêmicas eram evitadas.<sup>32</sup> Momentos cheios de emotividade, como os de Diégues discursando na sua Alagoas natal (1952) ou de Renato Almeida em Salvador (1957b) não eram raros nos discursos de abertura.

Falamos acima sobre o sentimento de "fraternidade folclórica" através do qual os folcloristas, definindo-se como "confrades", representavam suas relações. O congresso, enquanto evento que reunia estudiosos de todo o país, representava o momento máximo de expressão da relação de cordialidade que animava os companheiros em seu empenho comum em favor do folclore. Isso não era apenas retórica: a forte ritualização desses encontros acabava por produzir esse sentimento concreto de unidade na maioria dos participantes desses encontros. Mesmo quando se referiu a um evento relativamente tenso como foi o Congresso Internacional, Guilherme dos Santos Neves afirmava:

Nunca se adequou tão bem o velho conceito de Saintyves sobre o Folclore – "a ciência da amizade" – como recentemente no Congresso Internacional reunido em S. Paulo, [...]. [...] só o encontro cordial e amistoso dos folcloristas de trinta povos garantiria o pleno êxito do Congresso. [...] A cordialidade espontânea e sincera, que ali congregou tantos e tão variados membros da grande família folclórica, foi, sem sombra de dúvida, a nota mais expressiva e marcante. Diferente do que ocorreu, segundo nos consta, em outros congressos, realizados na mesma ocasião em S. Paulo, onde cada congressista preferia cercar-se do amianto de sua vaidade, esperando, fria e orgulhosamente, a reverência dos demais. (1954: 28)<sup>33</sup>

Esse calor e essa cordialidade pareciam não apenas impressionar os próprios participantes do movimento folclórico, mas igualmente aqueles que freqüentavam pela primeira vez esse tipo de evento, como revela a carta enviada a Renato Almeida pelo fazendeiro alagoano José Aloísio Vilela, que, com seu depoimento, nos dá uma descrição do contato entre os folcloristas nos momentos informais do Congresso:

De volta do nosso Congresso de Folclore e integrado novamente na rústica paisagem do meu Nordeste, não podia deixar de mandar-lhe estas linhas.  
Quero mais uma vez agradecer-lhe todas as atenções que me dispensou aí no Rio. Não

somente nas solenidades oficiais do Congresso, como também nas nossas reuniões noturnas em Copacabana, onde destacava-se fidalgamente o seu alto espírito de camaradagem. [...] Confesso-lhe agora que quando meus amigos de Alagoas convidaram-me para tomar parte no I Congresso Brasileiro de Folclore, fiquei atrapalhado. [...]

Que diabo ia fazer um matuto como eu no meio daquela gente importante e cheia de tanta pose? Não me dou com certas frivolidades e meu temperamento repele a feição antipática de certos literatos cretinos e cabotinos. Explicaram-me que a coisa não era assim, que eu não devia perder a oportunidade e mais isto e mais aquilo. [...]

Resolvi finalmente [...]: fui bater no Rio de Janeiro! Fui e não me arrependi.

O I Congresso Brasileiro de Folclore foi, em verdade, um acontecimento de relevo excepcional e que honrou e engrandeceu o panorama cultural do País.

Não somente pelas resoluções tomadas em relação aos novos rumos da ciência como também porque serviu de fator de aproximação entre brasileiros de quase todas as nossas províncias. Novos conhecimentos, novas amizades, e uma melhor compreensão dos homens e das cousas. (15/9/51, CE rec.)

Se reproduzo esse longo trecho da carta é porque ela expressa de forma muito direta, em um "estilo estropiado de caboclo" (conforme as palavras de seu autor), não apenas a impressão causada pela participação em um congresso de um interessado pelo tema mas não envolvido diretamente no movimento folclórico, como também expressa algumas idéias interessantes para que possamos definir melhor o *ethos* de "intelectual" peculiar aos folcloristas. A oposição ao literato é formulada como uma crítica ao seu pedantismo. Em contraste, o pesquisador do folclore deveria ser um homem simples, que não apenas documenta a realidade folclórica com fidelidade, como também é capaz de com ela se identificar. A partir dessa análise, podemos entender como, ao responder às objeções conceituais dos "sociólogos", Édison Carneiro se referia à sua fixação por "tecnicidades americanas" como apenas uma expressão da " vaidade" desses últimos.

Mas se existem em todos os congressos científicos e intelectuais discursos e moções – essas últimas muito comuns, votadas por todo o plenário, como a *Carta do folclore brasileiro* –, havia algo presente em todas as reuniões do movimento folclórico que as distinguia de todos os encontros semelhantes: os festivais e exposições folclóricas. Eram eles que davam a sua dimensão comemorativa e espetacular, garantindo a afluência de público leigo e a ampla cobertura da imprensa; seus efeitos para o "rumor" folclorístico não se davam apenas sobre o público externo, contribuindo igualmente para a produção do "entusiasmo criador" a que se referia Renato Almeida. Seria natural, por exemplo, que a imprensa se referisse ao festival folclórico como o "ponto alto do II Congresso Brasileiro de Folclore" (*O Povo*, Fortaleza, 25/08/53, in: II CBF, jor.), mas também

encontramos expressões semelhantes em um participante ativo do movimento folclórico como Manuel Diégues Júnior, ao descrever a reunião de Curitiba em sua coluna semanal no *Diário de Notícias* carioca:

Talvez seja esse o aspecto mais importante do Congresso, para os que desejavam um contato mais íntimo com a cultura popular paranaense: assistir o Pau-de-Fita, ver dançar o Boi-de-Mamão, presenciar um Fandango, encantar-se com a dança das Balainhas, acompanhar o espetáculo esplêndido da Congada. E realmente foi, sem dúvida, dos instantes culminantes da reunião: a exibição em Paranaguá, de diversos folguedos, e a apresentação, em Curitiba, da Congada. (13/09/53, in: II CBF, jor.)

A excepcional importância que revestia os festivais e exposições folclóricas para os congressos desse movimento deriva de duas características desse último que gostaria de desenvolver brevemente aqui. Em primeiro lugar, articulado ao empirismo que identificamos nos textos dos *Documentos da CNFL*, há uma concepção de que a contemplação de manifestações folclóricas tem um valor gnosiológico em si mesmo. Quando descreve em sua correspondência os seus planos para o festival do I Congresso, Renato Almeida expressa sua intenção de produzir "uma carta-viva do folclore brasileiro" (RA/RoA, 10/5/51, Corr. exp.). O mesmo espírito preside a organização da exposição folclórica realizada durante o Congresso Internacional. Na sua parte nacional, a CNFL a idealizou – como revela a carta circular que enviou a todos os secretários-gerais – como "uma série de quadros regionais que dêem, com o aspecto ecológico, a nossa realidade folclórica". A cada estado foram atribuídas referências regionais típicas: o cangaço a Alagoas, o candomblé à Bahia, a estância ao Rio Grande do Sul etc. Esses "centros de interesse", embora sugeridos pela Comissão Nacional, podiam ser, em função da "autonomia" das comissões estaduais, enriquecidos ou rediscutidos a partir de "suas sugestões", que seriam, segundo as palavras de Renato Almeida, "acolhidas e consideradas com todo o apreço". Através desta justaposição de quadros, esperava-se fornecer "uma síntese da cultura popular brasileira, quer material, quer espiritual" (17/02/54, Arq. CNFL).

Esse cultivo da admiração de manifestações e objetos, vistos como capazes de não apenas evocar, mas concretamente apresentar a realidade que ilustram, se revela com mais força no discurso de Cecília Meireles na inauguração daquela exposição. Para ela, o "Folclore" é "um retrato do homem" que "tem todas as expressões da humanidade" e, por isso, "exposições como aquela repercutem em nosso espírito", permitindo uma contemplação, "em extensão e em profundidade", de nós mesmos, ou

melhor, de "nosso fundo mágico" (1954: 17). Os objetos, mostrando-nos aspectos nossos dos quais não nos damos inteiramente conta, estabelecem uma conversação do espectador com o seu eu oculto presente nos objetos. Dessa forma,

*o mais simples observador poderá, contemplando as imagens que ora lhes são oferecidas, confrontá-las, compará-las, conversar com elas, indagar a sua origem, sua razão de ser, as raízes de que procedem, o fim a que se dirigem, a mensagem que trazem, o mistério de onde surgem, e as soluções que levam de volta, depois de cumprida sua função a serviço do homem. (p. 18)*

Nem todos os folcloristas são capazes de dar esse tom metafísico à experiência da contemplação das manifestações folclóricas, mas podemos dizer que a ênfase no olhar é uma constante de seu discurso. A constante qualificação dessas manifestações como "retratos" é mais que uma metáfora, expressa a atribuição de um caráter intrinsecamente "evocador" ao folclore.<sup>34</sup> Mas se, por essa perspectiva, as manifestações folclóricas são um reflexo da cultura brasileira, dentro desse discurso dominado pela relação especular, o movimento folclórico também se pensa como um reflexo dessa cultura que pretende estudar. Mencionei acima o sentimento de "fraternidade folclórica" que deveria presidir as relações entre os membros desse movimento, ilustrando-a com as boas vindas que a Comissão Espírito-Santense de Folclore dirigia a Manuel Diégues Júnior. Faltou, entretanto, registrar que a hospitalidade que presidiria a relação entre os "confrades" folcloristas seria, para eles, um reflexo da que caracterizaria o povo brasileiro:

*Subcomissões como esta, que, a par do trabalho que vem desenvolvendo na pesquisa e na defesa das nossas tradições populares, hão-de também, certamente, reavivar e manter, à porfia, o tradicional espírito de hospitalidade que caracteriza e assinala o brasileiro de todos os rincões. (s. d., arquivada após correspondência de 3/9/48, CE rec.)*

O festival folclórico se encaixa perfeitamente no congresso porque este, mais que uma simples reunião de especialistas, é uma celebração do folclore brasileiro e da cordialidade que estaria presente em nossa cultura e que se procura reproduzir na interação entre os folcloristas durante o certame. Essa presença de relações cordiais de inspiração popular pode ser encontrada mesmo nos contextos mais "formais" dos contatos entre os folcloristas reunidos pelo congresso. Por exemplo, na recepção que o secretário gaúcho Dante de Laytano e sua senhora "ofereceram no palacete de sua residência [...] aos membros do [IV] Congresso", deu-se –



conforme podemos acompanhar na descrição do periódico *Folclore* – a entrega, “em nome de sua Comissão”, pelo secretário alagoano Théo Brandão, de “um chapéu e uma pala de couro, de uso dos cangaceiros”. Em seguida, foram “cantadas cantigas de várias regiões do Brasil, num ambiente de extrema cordialidade”. Para caracterizar esse ambiente em que se combinam o “palacete” e o “chapéu de cangaceiro”, a matéria qualifica o evento como “uma reunião elegante e de sentido folclórico” (IV CBF, 1959: 6).

De fato, o Congresso de Porto Alegre parece ter sido uma ocasião privilegiada de expressão dessa “cordialidade” entre os folcloristas, tendo sido o último em que ainda houve uma grande presença de estudiosos de diversos estados, animados com a criação recente da Campanha. O discurso-relatório da reunião coube ao próprio Théo Brandão, que, com ironia e verve, expressa não apenas esse *ethos* cordial, como também explora amplamente a relação especular entre folcloristas e folclore:

Em lugar de um relatório escrito em que dissesse e comentasse tudo o que aconteceu neste Congresso, em que resumisse o pensamento final de nossos trabalhos e discussões, o que eu poderia trazer-vos seria antes um relatório vivo destes dias inesquecíveis. Não páginas frias, solenes, analíticas e graves, mas, através daquela indumentária rude de vaqueiro nordestino, daqueles couros ásperos com que se vestem os vaqueiros de minha terra e que ainda sinto em contato com minha pele, o que eu viria trazer-vos seria a própria imagem da confraternização dos homens de todo o Brasil com os filhos dessa terra maravilhosa do Continente de São Pedro do Rio Grande do Sul, donde amanhã sairemos partidos de dor, como na noite de Reis saem Reisados, Guerreiros e Pastorinhas de minha terra, infelizmente sem a promessa, nem a esperança, como eles, de voltarmos até para o ano, se nós ainda vivos formos.

[...] Foi com lágrimas nos olhos e alegria no coração que eu – um papa-sururu da beira das lagoas, do mesmo modo que o mestre da pagelança Bruno de Menezes, a jangadeira Cândida Galeno, o cabeça chata Domingos Vieira, o babalorixá René Ribeiro, a mãe de santo Hildegardes Vianna, o almirante de marujada Guilherme dos Santos Neves, as porta bandeiras de Escola de Samba cariocas Aracy do Prado Couto e Zaide Maciel de Castro, a fluminense Gertrud Burlein, o curandeiro Rossini Tavares de Lima, a cantadeira de catira Regina Lacerda – presenciei aqueles espetáculos magníficos que foram as excursões a Caxias do Sul, Novo Hamburgo e Guaíba. [...]

[...] Essa impressão, meus caros companheiros de Congresso, é que eu quero aqui relatar-vos, porque ao lado dos seus resultados científicos, essa é uma das mais importantes conquistas e resultados de nossos congressos de Folclore; porque, abraçados a estes homens das coxilhas e dos pampas, como ontem aos cariocas, os paraenses [sic], aos paulistas e aos baianos, é que melhor ficaremos, não somente conhecendo, mas amando e querendo o Brasil, melhor trabalhando na ciência do Folclore, porque exatamente o Folclore é quem nos diz, através dos autos, das canções, das técnicas, da poesia que os modos tradicionais de pensar, agir e sentir, embora vindos de outros continentes, de outras cidades, de outras civilizações, pode [sic] ser o Brasil, é [sic] o Brasil, será [sic] o Brasil. (Brandão, 1959: 17-8)

Através do estilo de Brandão – que declara desde o início não querer fazer um relato “frio” e “grave” do congresso, mas um marcado pelo contato corporal com os objetos do folclore, e no qual deslumbramentos e lágrimas são confessados –, são articulados diversos níveis distintos, de forma a abolir as distâncias entre o pesquisador e seu objeto de estudos: a “imagem” da confraternização do país é produzida pela dos seus estudiosos, a despedida final dos folguedos é contrastada com a dos participantes do congresso, os tipos regionais são sobrepostos aos representantes de cada estado. No final da citação, ele une a integração dos folcloristas de diversas regiões, citada no início da frase, à convergência das culturas – “vindas de outros continentes” – cuja reunião “pode”, “é” e, principalmente, “será” a cultura brasileira.

Dessa forma, o discurso dos folcloristas nos indica que o próprio modelo do movimento folclórico, tal como venho tentando caracterizar neste trabalho, teria por inspiração elementos da cultura folclórica brasileira. De fato, quando formula sua proposta de uma grande mobilização em torno do estudo e defesa de nossas tradições a ser coordenada pela sua planejada Sociedade Demológica, Amadeu Amaral toma emprestado um modelo extraído dos costumes camponeses brasileiros:

Existe nas zonas rurais de nosso país um interessante e belo costume: o de se congregarem os pequenos lavradores de um bairro para executar certos serviços de vulto no ‘sítio’ de um colega, a título de adjuntório. É aquilo que o caipira paulista denomina ‘puxirão’ e que em outras regiões recebe diferentes nomes sem que varie na essência – uma aplicação livre, generosa e inteligente do princípio do auxílio-mútuo.

A associação de que se trata deve tomar por modelo o ‘puxirão’ do caipira, – o que, além do mais, lhe ficará perfeitamente a caráter... (1948: 52)

Esse “interessante e belo costume” descrito por Amaral exerceu sobre os folcloristas uma grande fascinação, ilustrada pelos sete diferentes documentos dedicados à descrição de suas diferentes modalidades que, “sem que [...] varie [sua] essência”, podemos encontrar nas várias regiões do Brasil. Descrevendo como os nossos camponeses – particularmente os das localidades menos atingidas pelo progresso – se reúnem para trabalhos agrícolas pesados que exigem muitos braços, recompensados pela oferta de comida e bebida do beneficiário e sempre em meio a canções e festas, predomina em todos esses relatos a admiração pelo espírito de cooperação e cordialidade que os preside.<sup>35</sup> Reconhecendo que a denominação dessa forma de cooperação vicinal muda regionalmente (“mutirão”, “puxirão”, “adjuntório”, “pixirum” etc.), os folcloristas fazem eco a Amaral, afirmando que sua essência em todo o Brasil seria a mesma, e,

ao postular a sua precedência indígena, procuram demonstrar o seu caráter genuinamente nacional.<sup>36</sup> Em seu trabalho sobre o tema, o secretário gaúcho Dante de Laytano procura sistematicamente mostrar sua importância no Rio Grande do Sul, de formação histórica tradicionalmente pastoril e de intensa colonização estrangeira. Ao referir-se a esse último aspecto, ele procura reafirmar o caráter autenticamente brasileiro desse costume:

Nota-se, e com insistência, que [...] o alemão, confinado a suas áreas de colônia, não participava desse gênero de verdadeira festa. Somente muito mais tarde a adaptação foi se completando, com o abandono das tradições germânicas, e seu acaboclamento progressivo, então, também se voltaram para esse uso. (1954: 4)

Presidido pela cordialidade festiva que os folcloristas atribuem a essas formas de cooperação camponesa, o seu movimento é freqüentemente descrito por eles como um "mutirão" (como faz, por exemplo, Renato Almeida em Almeida & Carneiro, 1961a: 2). Outras vezes, é o congresso, centro da mobilização promovida pela CNFL, que é assim denominado.<sup>37</sup> Essa modalidade de integração com seu objeto chega ao extremo ilustrado por uma correspondência trocada entre Renato Almeida e o secretário capixaba Guilherme dos Santos Neves. Este último teria reagido à proposta de Rossini Tavares de Lima de realizar, paralelamente ao II Congresso, um "simpósio" sobre pesquisa folclórica. Como mostra a resposta de Almeida, a reação não teria sido em relação ao evento em si, mas sim à forma pela qual ele foi denominado. Assim, o secretário-geral da CNFL concorda com o seu confrade que o termo "simpósio" é "antifolclórico, mas é [também] de boa técnica científica, embora eu também prefira chamá-lo de mutirão ou puxirão" (22/10/52, Corr. exp.).

Podemos concluir que esse *ethos* folclorístico, baseado na celebração coletiva e cordial do seu objeto – tão diferente do *ethos* do meio universitário britânico com o qual Gregory Bateson definiu o conceito –, não é um detalhe pitoresco na descrição do movimento folclórico. Ele se relaciona intimamente tanto com o empiricismo metodológico e a estratégia calcada no "rumor" descritas neste capítulo quanto com as conclusões sobre a natureza da cultura folclórica discutidas no capítulo anterior. A cultura tradicional é vista pelos folcloristas como o lugar de encontro de raças, classes e culturas diferentes, num ambiente de cordialidade e celebração. Isto transparece em várias descrições, como no artigo de Domingos Vieira Filho sobre folia do Divino em São Luís, onde ele caracteriza a festa pelo "congraçamento momentâneo de pretos e brancos, em

um misterioso élan de raças" (1950: 1). Outro exemplo é a descrição de Paulo Carvalho Neto acerca das festas populares de Aracaju, que, segundo ele, "congregavam toda a população indistintamente, desde as classes mais favorecidas da área adjacente à 'Rua da Frente' até os proletários das 'Oficinas', do 'Carro-Quebrado'". Provenientes de diferentes regiões da cidade, encontravam-se no espaço comum da festa, onde se "entremostam as classes [...], em praça ao ar livre" (1950: 1), compondo o que ele chama de "uma feira de amostras de cultura" (p. 2).

Além de "refletir" a constituição sincrética da nossa cultura, as festas populares teriam também contribuído para o estabelecimento da "cordialidade" que presidiria as relações entre esses grupos antagonísticos. É o que verificamos numa reflexão de Alceu Maynard de Araújo:

As festas sempre foram uma força de acomodação social. Ajudam a integrar o ádvena ao novo ambiente para onde veio sob o jugo servil. Quilombos, Reizados, Guerreiros, Baianas, etc., eram as distrações profanas permitidas. A recreação é uma função orgânica e ao mesmo tempo integradora do homem no meio social. Ela estabelece e facilita as relações de cordialidade. (1953: 1)

Entretanto, nos momentos em que se acentua essa ênfase na integração presente no discurso folclórico em que objeto, pesquisador e teoria se interpenetram, surgem sugestões de que, para os folcloristas, os folguedos, além de ilustrarem e demonstrarem essa versão da história do Brasil, também a "formulariam". Uma interessante indicação nesse sentido abre a obra de Mário de Andrade sobre as *Danças dramáticas do Brasil*:

Uma das manifestações mais características da música popular brasileira são as nossas danças dramáticas. Nisso o povo brasileiro evolucionou 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. (p. 21)

Sutilmente, o autor apresenta uma reflexão não desenvolvida nesse trabalho inacabado, mas que talvez tenha desempenhado um importante papel na ascensão dessas danças – rebatizadas de folguedos – como objeto maior de interesse nas pesquisas do movimento folclórico. A constatação dos três ramos que compuseram o povo brasileiro é "fatigante" para aquele autor pelo que de "precariedade" isto gera na definição de nossa unidade nacional. Porém, o que o "comove" é que nossas abundantes danças dramáticas – que ele ainda não definia como um domínio autônomo, mas como uma "manifestação [...] da música popular brasileira" – não ape-

nas ilustram essa tríplice origem, mas *a celebram*. Tal celebração curiosamente não acontece, continua Mário de Andrade, com fatos históricos como "as tragédias da colonização", o bandeirantismo ou a guerra do Paraguai.

De fato, os grupos representados em diversos de nossos folguedos são freqüentemente associados a identificações étnicas, como nos difundidíssimos combates entre "mouros" e "cristãos", na apresentação de "reis negros" e suas "embaixadas", na representação de danças da vida tribal dos indígenas, no combate entre "pretos" e "caboclos" etc. Embora a maioria dos rituais simulem conflitos, o seu final apresenta sempre uma reconciliação, onde os derrotados são batizados ou ressuscitados. Por mais que incorporem episódios que hoje avaliamos como historicamente imprecisos na descrição desses elementos da formação cultural brasileira, é curioso perceber como os folguedos são em grande parte coerentes com as versões adotadas pelos próprios folcloristas.

O exemplo mais significativo nesse sentido é o de um dos temas mais comuns no argumento de várias das danças dramáticas: a "luta entre mouros e cristãos", que se refere, em última análise, à história portuguesa, mas que pode ser incorporada a folguedos de perfil "étnico" tipicamente brasileiro, como as congadas descritas por Oswaldo Cabral (1949). Ao relatar as cavalhadas que observou o então secretário paranaense José Loureiro Fernandes (1948), na cidade de Guarapuava, o pesquisador destacava como a reconciliação final entre os dois grupos, onde os mouros derrotados são por fim batizados, seria uma sobrevivência das relações entre os dois grupos no processo histórico da Reconquista. Essa afirmação retoma uma interpretação clássica da formulação da "fábula das três raças" entre os nossos intelectuais, na qual Gilberto Freyre postula que as relações íntimas do português com o mouro teriam determinado a tolerância do primeiro à miscigenação étnica e à absorção de culturas diferentes, que seria característica da colonização brasileira ([1933]: 210-1).<sup>38</sup>

No capítulo anterior, explorei as oposições construídas nos debates dos folcloristas com os setores da *intelligentsia* dos quais eles tentaram se distinguir, em especial os literatos do passado e alguns sociólogos de que foram contemporâneos. Bem sucedidos em relação aos primeiros, no lugar dos quais eles conseguiram hegemonizar o campo folclorístico do país, essa vitória foi prejudicada por não terem conseguido estabelecer-se legitimamente como cientistas sociais. Porém, como pretendi mostrar nesse capítulo, os sucessos e fracassos desses intelectuais só podem ser

satisfatoriamente compreendidos na medida em que percebamos, ao lado das oposições que definiram suas fronteiras em relação ao domínio exterior ao movimento, as identificações produzidas internamente. Ao competir com outros projetos concorrentes no campo intelectual em estruturação, um sentido de "missão" soldava a coesão entre os membros do movimento e justificava seu papel junto à sociedade.

Tentei organizar os dados que levantei a partir da hipótese de que o movimento folclórico representaria um "projeto social", nos termos propostos por Gilberto Velho (1981: 33). Este autor define o "projeto" como "uma tentativa consciente para dar um sentido a uma experiência fragmentadora", característica da sociedade moderna (p. 31). No caso desse movimento, esse tipo de experiência relevante para a sua compreensão são aquelas com que se defrontam as *intelligentsias* das sociedades complexas modernas: saberes autonomizados, separação entre estratos sociais (como a que se expressa na oposição "povo" e "elite") e a constituição de diferentes identidades nacionais. O folclorismo propõe uma solução na qual se produz uma identificação com a "nação" através do "povo", e em que o intelectual folclorista e sua disciplina desempenhariam um papel de articulação decisivo.

Muitos dos traços do *ethos* folclórico que acabamos de examinar são comumente associados ao diletantismo e ao cultivo do pitoresco que seriam característicos dessa área de estudos. Vimos anteriormente que o movimento folclórico se construiu paradoxalmente contra essas duas características da produção folclorística de até então. Por outro lado, espero ter mostrado neste capítulo que esse mesmo *ethos* desempenhou um papel fundamental na viabilização desse "projeto social". Como mostra Velho, além de simplesmente expressar determinados "grupos de interesse", esses projetos dependem "de sua eficácia em mapear e dar um sentido às emoções e sentimentos individuais" (p. 33). Os rituais coletivos do movimento folclórico parecem buscar exatamente isto. Resta, por fim, examinar a especificidade das "soluções" dadas pelo movimento folclórico a essas tensões constitutivas da sociedade complexa moderna, o que passarei a fazer em minhas conclusões.

#### Notas

1 – Para sermos mais precisos, a média de páginas de cada Documento do período compreendido entre 1947 a 1963 foi de aproximadamente 2,88.

2 – Arnaldo Momigliano faz um histórico da tradição dos estudos de antiquários (no interior da qual o estudo de “antigüidades populares” era apenas um ramo específico), descrevendo seu estilo de pesquisa fortemente associado ao contato direto com suas fontes e ao “gosto excessivo pelas classificações e pelo detalhe insignificante”. Sendo ele “dileitante ou pesquisador de profissão”, o antiquário “tinha como ideal colecionar” (1983: 283).

3 – O conjunto de textos assinados por autores brasileiros compõe um total de 371 artigos, o que dá uma média aproximada de 2,7 documentos por autor, incluindo os quatro artigos dos assinados a quatro ou seis mãos.

4 – O catedrático de administração na USP era Mário Wagner Vieira da Cunha, cuja participação na SEF de Mário de Andrade pudemos acompanhar. Com o apoio de Cunha, Maynard desenvolvia um projeto de pesquisas folclóricas apoiado pela Secretaria de Turismo do Estado.

5 – Para os folcloristas, informante não tem apenas o sentido hoje empregado pela antropologia, ou seja, o do “nativo” que fornece informações ao pesquisador; ele pode significar também um amador que recolhe dados aplicando um questionário elaborado por um especialista.

6 – A esse empiricismo relaciona-se à constante preocupação com a “ajuda técnica” às comissões estaduais. Por essa expressão entendiam os folcloristas o apoio para a aquisição de aparelhos de registro audiovisual das manifestações folclóricas, registro esse mais “objetivo” do seu ponto de vista. Ao solicitar ao presidente da Comissão de Ajuda Técnica da UNESCO aparelhos de gravação para as pesquisas das comissões estaduais, justificava assim Renato Almeida a importância desses instrumentos para a pesquisa: “Estando o folclore incluído no grupo das ciências antropológicas, necessita, para seu conhecimento, de pesquisas especializadas de campo, que só podem ser feitas com material apropriado, pois somente o registro mecânico assegura dados precisos para a análise e confronto dos dados observados” (01/02/52, Corr. exp.).

7 – Antes do início dos congressos, a CNFL chegou a imaginar experiências mais restritas, que, aparentemente, não chegaram a ser postas em prática. Cecília Meireles foi incumbida, em uma reunião da CNFL de 1948, de organizar “um roteiro para o inquérito inicial [...] sobre existências folclóricas no Brasil” (CNFL, 1948b) e chegou-se a planejar uma experiência-piloto de inquérito no Estado de Alagoas (cf. Bol. Bib. CNFL, jul., 1948: 3; também citada em RA/TB, 25/05/48 e 31/05/48; RA/Circ., 04/04/49, Corr.exp.).

8 – Alguns meses antes da realização do encontro, Manuel Diégues Júnior dedicou sua coluna semanal no *Diário de Notícias* aos temas que seriam discutidos em Salvador, artigo republicado pelo documentário da CNFL. Diégues reconhecia que não se pensava então em preparar esse mapa “de um jato, tantas as dificuldades que sua elaboração apresenta” (1957: 1). Nesse sentido, citava um levantamento, feito pela Comissão Paulista de Folclore, dos folquedos populares do estado como um exemplo nesse sentido a ser seguido.

9 – Veja-se, por exemplo, o parecer de Araújo ao anteprojeto Plano de Pesquisas 59-60, escrito por Édison Carneiro como membro do Conselho Nacional de Folclore (Arq. CDFB: 13/04/59).

10 – Em seu discurso de posse na Campanha, Édison Carneiro assume o tradicional tom mobilizador e conclama “antropólogos, sociólogos, linguístas, humanistas em geral para a tarefa, cada dia mais premente de revelar, e possivelmente analisar e interpretar, em toda a sua grandeza, o folclore brasileiro” (Almeida & Carneiro, 1961b: 2; grifo meu). Note-se como, através da palavra grifada, sutilmente Carneiro reafirma a precedência da coleta sobre a interpretação.

11 – Lembremos, nesse sentido, que um dos poucos atributos que a *Carta* admitia como exclusivo do “fato folclórico” (ao contrário do que ocorrera com o anonimato, a oralidade, a origem puramente popular etc.) era sua relativa independência em relação aos “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” (I CBF, 1952: 77).

12 – Curiosamente, nessa distinção feita sem maiores explicações, Edison Carneiro coloca na primeira posição – a mais favorável para a permanência dos folguedos – os “Estados de Alagoas e São Paulo, da Amazônia, da Guanabara, do Recife e de algumas cidades do interior do Paraná, de Santa Catarina e de Minas Gerais” (p. 101). Note-se que, à exceção dos dois estados do Nordeste e da menção à região Norte, as demais referências identificam justamente as regiões mais dinâmicas do país do ponto de vista econômico, o que deveria, ao contrário, enfraquecer suas manifestações folclóricas. *Em várias delas, por outro lado, havia comissões estaduais extremamente ativas, fator que nosso autor não parece levar em conta quando diagnostica o vigor de seu folclore.*

13 – Carneiro já tinha anteriormente estimulado esse tipo de organização formal de grupos populares, como na *União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia*, congregando diversos pais-de-santo logo após a realização, em 1937, do Congresso Afro-Brasileiro de Salvador (cf. Dantas, 1988: 191-2).

14 – Ironicamente, ele, que critica a interferência dos organizadores desse festival, afirma que o que restou de “autêntico” no folclore manauense foi resultado de sua atividade de “restauração”: “Quase todos os tradicionais fatos folclóricos reconstituídos por mim há seis anos tiveram receptividade popular e freqüentemente são os únicos grupos folclóricos que se conservam fiéis à tradição, porque o nosso boi-bumbá foi vítima do espírito competitivo[...].” (1962: 3).

15 – Em alguns casos, isso levará à postulação de uma incompatibilidade profunda entre o critério artístico do gosto e a representatividade popular. É o que faz, por exemplo, Manuel Diégues Júnior: “Entre o artístico e o popular [...] há uma divergência de certa profundidade. O artístico pode não ser o popular, como o popular pode não ser, e geralmente não é, artístico, no sentido estético da palavra. O trabalho feito como lembrança turística, de imitação folclórica ou popular, não é rigorosamente um objeto popular. O objeto popular, de natureza folclórica, não apresenta características de arte. A espontaneidade, o natural, que apresenta, se choca com o bem acabado, com o bom gosto do trabalho de arte (1952: 6)

16 – Assim, no parecer de Edison Carneiro e René Ribeiro sobre os cultos afro-brasileiros citado acima se afirma que estes não deveriam ser perseguidos por satisfazerem “necessidades de ordem moral, física e espiritual que a sociedade brasileira, no estado em que se encontra, não tem maneiras de satisfazer”, permitindo assim um “processo pacífico” de “nacionalização” que só seria retardado com proibições ([1952]: 188).

17 – O programa completo do movimento folclórico na área da educação é formulada de maneira sistemática apenas nas conclusões da mesa-redonda sobre “Cursos de folclore”, realizada no III Congresso Brasileiro de Folclore de Porto Alegre (cf. IV CBF, 1959: 4). Além disso, pode-se dizer que a generalização do princípio subjacente à postulação do “valor pedagógico do folclore” é aplicável potencialmente a diversas outras áreas das políticas públicas. Nesse sentido, Renato Almeida chega a dizer que *várias das reformas sociais discutidas no início da década de 1960, entre elas a própria reforma agrária, só seriam possíveis através de “uma análise extensa e intensa da vida folk do país” de maneira a conhecer-se “com minúcia o modo-de-ser da nossa gente do povo, sua exata mentalidade, na dependência da ecologia natural e social das diversas regiões do Brasil”* (1963: 5).



18 – Esse autor pensa justamente o contrário da introdução da sociologia no ensino secundário, conforme podemos depreender da leitura de uma comunicação que endereçou ao I Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado no mesmo ano do Congresso Internacional de Folclore, também aproveitando as comemorações do IV Centenário de São Paulo. Nela, Fernandes defende que “a transmissão de conhecimentos sociológicos se liga à necessidade de ampliar a esfera dos ajustamentos e controles sociais conscientes na presente fase de transição das sociedades ocidentais para novas técnicas de organização do comportamento humano” ([1954]: 106), de maneira a desempenhar “um papel construtivo na formação da consciência cívica dos cidadãos, contribuindo para criar uma ética de responsabilidade e uma atitude de autonomia crítica em face do funcionamento das instituições políticas” (p. 117).

19 – Como esclareci na introdução, tive acesso a esse arquivo em função de um projeto – ainda em andamento e sob coordenação de Cássia Frade – de publicar parte da correspondência de Renato Almeida, viabilizado por solicitações a alguns antigos participantes do movimento folclórico que franquearam cartas que o antigo secretário-geral lhes havia enviado.

20 – Alguns indícios dos resultados dessa atuação podem ser encontrados nos resultados do levantamento de André Luís Faria Couto sobre o “Suplemento Literário” do *Diário de Notícias* durante toda a década de 1950. Uma de suas conclusões foi a de que, embora o período tivesse sido marcado por diversos empreendimentos decisivos para o desenvolvimento das ciências sociais – reuniões e congressos de antropologia e sociologia, criação de centros de pesquisa etc. –, eles “nem de longe tiveram a repercussão, nas páginas do SLDN, que foi alcançada pelas iniciativas diretamente relacionadas aos estudos folclóricos” (1992: 44).

21 – A posição hegemônica que a Comissão Nacional de Folclore pretendia assumir em relação a todas as atividades folclorísticas do país é também por ela reivindicada diante dos fóruns internacionais. Veja-se nesse sentido as negociações quanto à escolha dos representantes brasileiros para a CIAP (cf. RA/G-HR, 18/05/54, Corr. rec. e RA/G-HR, 18/05/54, Corr. exp.).

22 – Essa perspectiva não impede Renato Almeida de manter uma visão bastante pragmática, na qual diz coisas bem diferentes ao “público externo”. Quando ele anuncia a reestruturação das comissões ao seu amigo e governador potiguar Sylvio Pedroza, Renato Almeida inverte essa prioridade, afirmando que, com a presença desses representantes dos governos locais que a reestruturação previa, “o auxílio concedido pelo governo ficará não direi fiscalizado, mas supervisionado pelos seus representantes”. Nesse novo contexto, o “Secretário-Geral fica incumbido de função oficial no seio da Comissão” e seu nome não será escolhido, “de ora em diante, sem o *agreement* do governo do estado” (RA/SP, 25/09/51, Corr. exp.). Apesar desse esforço de Renato Almeida em interessar Pedroza pela sua comissão estadual, não encontrei qualquer consulta junto a governadores estaduais para a escolha de secretários-gerais, até porque, em última análise, raramente esses políticos manifestaram um interesse tão profundo pelo movimento folclórico.

23 – Após as sucessivas renegociações entre a CNFL e a comissão constituída pela prefeitura paulista, fica difícil dizer quanto foi gasto em sua realização, mas o total deve ter ficado entre o milhão de cruzeiros com que Renato Almeida contava no início das negociações e os 650 mil que foram em seguida contrapropostos (RA/LCC, 17/06/52, Corr. exp. e RA/MMS, 18/12/53, Corr. exp.).

24 – Dos 29 textos publicados de setembro de 1954 a dezembro de 1955, 20 foram comunicações desse encontro. Destes, 15 foram escritos por folcloristas estrangeiros, que representam 62,5% do total de artigos dessa categoria no período 1953-57.

25 – Certamente era Renato Almeida quem redigia os “Anos folclóricos”, mas, não os assinando, dava-lhes um ar impessoal e informativo, motivo pelo qual os incluímos nessa categoria.

26 – *Respectivamente, eles assinaram no período 14, 12 e 12 artigos. Em seguida vieram Renato Almeida e Mariza Lira (ambos integrantes da Comissão Nacional), com nove e oito artigos, e Rossini Tavares de Lima (secretário-geral da Comissão Paulista) com oito.*

27 – Uma outra referência clássica do emprego desse conceito na literatura antropológica é um conhecido artigo de Clifford Geertz [1954] no qual, *assim como em Bateson, ethos é empregado para descrever os aspectos emotivos e valorativos de uma cultura, numa relação completar com seus aspectos propriamente cognitivos (eidós, para Bateson, “visão de mundo” para Geertz). Na antropologia brasileira, ethos e visão de mundo formam um par conceitual importante também no estudo das camadas médias – estrato social de onde provêm os intelectuais – principalmente a partir da obra de Gilberto Velho (1981 e 1994), referência importante para o meu trabalho.*

28 – Veja-se, particularmente, a interessante análise de Castro de como a divisão em “armas”, idealmente definidas a partir de determinados papéis específicos em uma situação de combate, segregam os jovens oficiais a partir de um certo momento de sua formação, acabando por definir modalidades de *ethos* específicos, que tipificam um “infante”, um “artilheiro” etc.

29 – Queixas como essas, porém, também aparecem sob a pena de secretários de estados com uma vida intelectual mais dinâmica, como a mineira: “As condições de trabalho da Subcomissão são precárias. Ou porque o Secretário-Geral é um homem ocupadíssimo, ou porque lhe faltam insubstituíveis qualidades de aliciamento, ou porque a falada ‘apatia mineira’ constitui a mais frisante manifestação da nacional carência de espírito associativo, o certo é que os planos traçados no começo não têm sido executados e o arrefecimento do relativo entusiasmo inicial torna praticamente inexecutáveis as próprias reuniões, havendo-se ainda malogrado os esforços e os apelos no sentido de torná-las interessantes. Contra a sua vontade, o Secretário-Geral tem desenvolvido ação puramente individual, professando cursos [...]” (25/04/49, CE rec.).

30 – Para o mais bem sucedido entre os festivais folclóricos realizados nos congressos, o de 1954 em São Paulo, há referências que mencionam a afluência de um milhão de pessoas a essas apresentações, que envolveram cerca de mil participantes (cf. Lima, 1959: 13).

31 – O dia em que foi publicada a carta de Thoms acaba se tornando o “dia do folclore”, que o governo Castelo Branco oficializa por decreto, em resposta ao empenho da CDFB (RBF, 5 (11), maio-ago., 1965: 182). Até hoje, no mês de agosto as bibliotecas especializadas são invadidas por estudantes que receberam dos seus mestres a incumbência de realizar pesquisas escolares sobre o tema. O texto de Thoms, republicado na primeira página dos volumes sobre as três semanas publicadas pela CNFL, tornou-se o “mito de origem” para o movimento folclórico da sua disciplina e é transcrito no Apêndice 2 deste livro.

32 – A exceção, naturalmente, foi o discurso do relator do Congresso Internacional de Folclore (Marinus, 1954), única reunião onde esse espírito de “solidariedade [...] em torno de um ideal comum” não prevaleceu diante das discordâncias conceituais.

33 – Vários congressos e reuniões científicas foram realizados durante as comemorações do I Centenário, alguns deles contando com a participação de muitos dos participantes do de Folclore, como uma reunião do International Folk Music Council e um Congresso de Ameri-

canistas. Talvez a ironia do final da citação tenha sido endereçada aos sociólogos, que realizaram o seu I Congresso Brasileiro nesse contexto. Os conflitos dos folcloristas com estes, como mostrei no capítulo anterior, se aguçariam após o Congresso Internacional.

34 – Encontramos essa qualificação inclusive em folcloristas menos envolvidos com o movimento folclórico, como é o caso do crítico musical Eurico Nogueira França (membro da CNFL durante alguns anos) em um documento que assina: “No seu vigor as atividades folclóricas nos fazem encontrar com o que o povo possui de mais íntimo e representativo. Anteontem à noite, uma representação de “Pastorinhas”, em plena zona urbana do Rio, levou-me a evocar, pela autenticidade e caráter étnicos, certas telas de Portinari... Eis um retrato do Brasil [...]” (1949: 1).

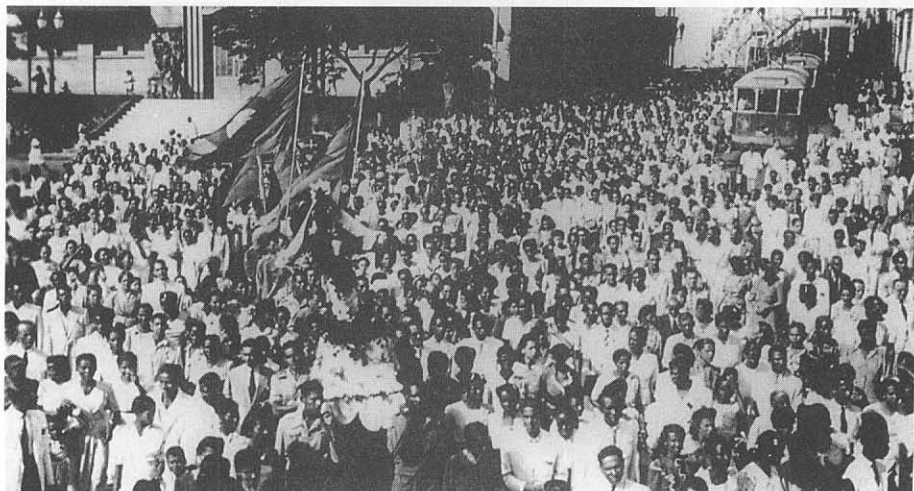
35 – Dentre esses documentos que descrevem de forma romantizada o mutirão, o exemplo mais expressivo é este: “A beleza desses cantos [do adjuntório] é quando se ouve de longe, quando a casa fica num alto, quando o vento sopra forte, levando às vezes até a mais de seis quilômetros de distância aquelas vozes fortes, formando um conjunto harmonioso e uma cadência segura, tão belo e tão humano na representação rústica desses bravos homens, que associando-se [sic] num trabalho coletivo de ajuda ao próximo, dão o máximo de suas forças comendo, bebendo e cantando, na melhor compreensão jamais vista, entre seres humanos.” (Sande, 1962: 2)

36 – Como, por exemplo, José Jambo da Costa que, depois de mencionar e descrever ocorrências semelhantes em diversos países europeus, afirma: “[são] apenas reuniões semelhantes ao nosso motirão, mutirão ou potirão, sem que de tal se infira decalque sobre costumes estrangeiros. Antes [esse] é um costume entre nós herdado dos indígenas” (1954: 1).

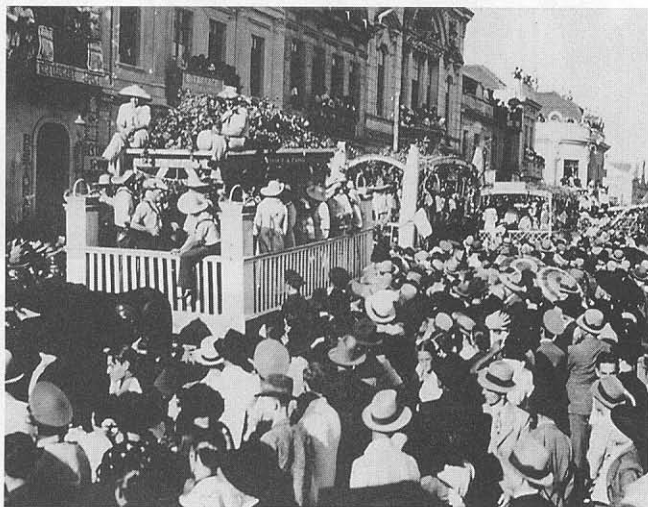
37 – Como no discurso de Renato Almeida na abertura do Congresso de Fortaleza: “Esse mutirão, que fazemos de tempos a tempos, para reviver num clima de cordialidade e de afeto os planos de ação, adotar projetos e versar alguns temas de nossos estudos, visa menos a estimar o que foi feito, do que a dispor o que existe por fazer.” (1963: 2)

38 – Para uma revisão histórica das relações entre portugueses e mouros destacando o caráter violento da dominação dos primeiros sobre os últimos, ver Boxer (1988: 9-12).

## Os congressos: folcloristas, autoridades e o “popular”



Os congressos foram antecedidos pelas Semanas Nacionais de Folclore, como propiciavam a reunião de folcloristas, a celebração da cultura popular e chamavam a atenção de autoridades políticas para a importância do tema. As fotos mostram dois flagrantes do festival folclórico de Maceió, de janeiro de 1952, definido como o maior até então realizado.





Nesse outro momento da IV Semana Nacional de Folclore, Renato Almeida conduz o governador do estado Arnon de Mello, que deu grande apoio ao certame, à uma feira popular de artesanato (ao lado). A partir do I Congresso Brasileiro de Folclore os festivais folclóricos ganharam um sentido mais nacional. Nestas fotos abaixo, exibições de capoeiras e danças gaúchas.





Tribuna de honra da platéia (acima) que assistiu ao festival do I Congresso. No centro da foto, Getúlio Vargas, tendo Renato Almeida ao seu lado. José Loureiro Fernandes, secretário paranaense, e Renato Almeida (ao lado), principais responsáveis pela organização do II Congresso de 1953, cochicham antes do início do festival folclórico realizado no estádio Durval de Brito, em Curitiba. Em segundo plano, alguns dos representantes da cultura popular que irão se apresentar, no caso integrantes da Congada da Lapa.



Outra das formas pelas quais os folcloristas apresentavam a cultura do povo ao público em geral eram as exposições folclóricas, indispensáveis em todos os congressos. Nesta foto, dois visitantes apreciam as Exposições do Congresso Internacional de Folclore, realizada em 1954, em São Paulo.



Nas fotos, dois momentos do Congresso Internacional de São Paulo. Na primeira Renato Almeida está ladeado pelos folcloristas estrangeiros convidados para a reunião, todos colocados sob as bandeiras do Brasil e do Estado de São Paulo. Na segunda, ele discursa na abertura da exposição realizada durante o evento, tendo à sua direita imediata Oswald de Andrade Filho e Cecília Meireles.





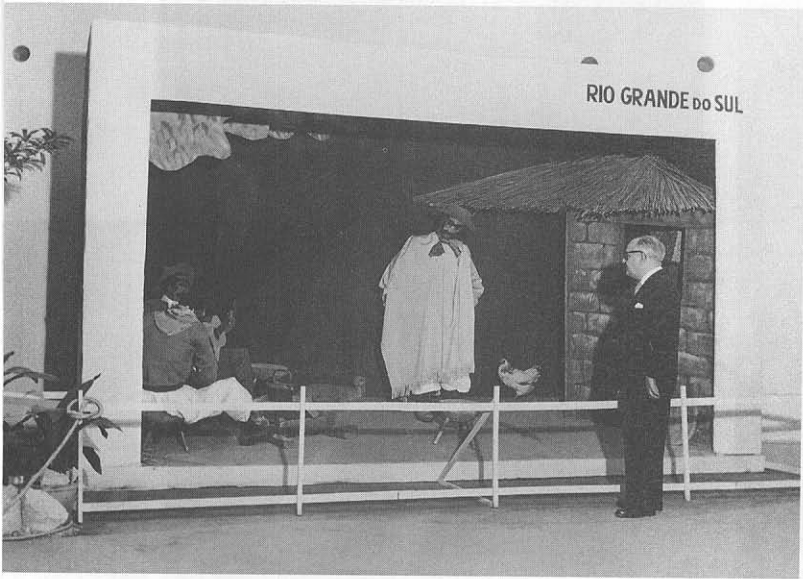
Os congressos não apenas permitiam o contato dos folcloristas com autoridades e com o público, reunidos em torno da cultura popular, mas serviam para reforçar os laços entre os integrantes do movimento folclórico, unidos por sua intensa relação com essa cultura. Aqui temos um episódio descrito no capítulo 4, a oferta de trajes típicos por folcloristas alagoanos ao organizador do IV Congresso, o secretário gaúcho Dante de Laytano, durante a recepção que este oferece aos colegas em sua residência. Acima, Aluísio Vilela (segurando o chapéu de cangaceiro e discursando) e Théo Brandão (segurando o gibão) presenteariam Dante (à direita). Na foto ao lado, Dante de Laytano, já portando os trajes, à direita sua esposa e Renato Almeida.

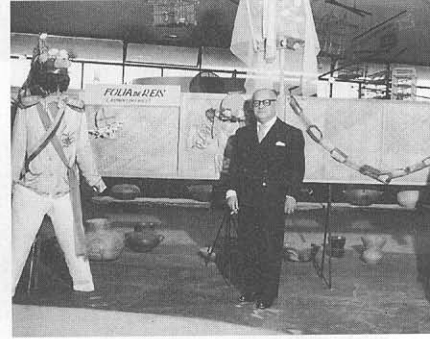
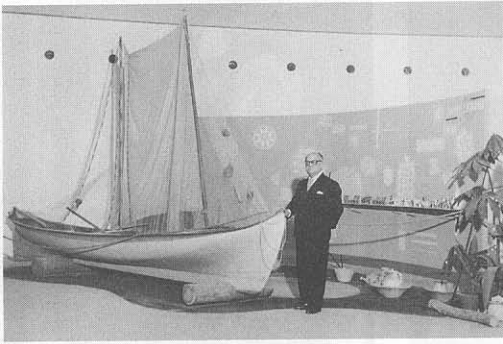
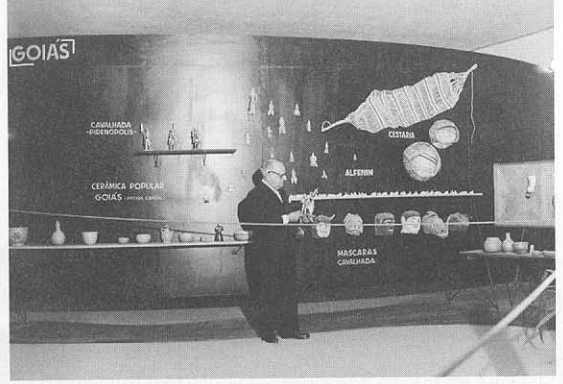






Renato Almeida imaginou a grande exposição de folclore brasileiro realizada durante o Congresso Internacional como "uma série de quadros regionais que dêem, com o aspecto ecológico, a nossa realidade folclórica". Essa série de fotos mostra vários dos estandes regionais com seu idealizador posando à sua frente.







Com a ampliação do Conselho Nacional de Folclore, realizada por Edison Carneiro como diretor da CDFB, o movimento folclórico sai do ar livre e se encerra em enfumaçados gabinetes. Na foto acima, a primeira reunião do Conselho: da direita para a esquerda, Oswaldo Cabral (SC), Théo Brandão (AL), José Loureiro Fernandes (PR), Guilherme dos Santos Neves (ES), Renato Almeida. Na foto ao lado, nesta mesma reunião, Renato Almeida e Edison Carneiro num momento de descontração.



## Conclusões: os lugares do folclore

*"O folclore permanece hoje numa posição incomoda entre a ciência e a arte."*

Florestan Fernandes ([1964]: 162)

### O fim do movimento

**F**eita a descrição do movimento folclórico a partir de diferentes ângulos, chega agora o momento de concluir, desenvolvendo as interpretações já delineadas em minhas descrições. Antes, porém, é necessário discutir um pouco a "conclusão" histórica do próprio movimento. A data em que encerro o período privilegiado em minha pesquisa é marcada pela saída de Édison Carneiro da direção da Campanha, assim como por outros eventos que assinalam o enfraquecimento da mobilização dos folcloristas: fim dos congressos, morte de alguns participantes de destaque (Joaquim Ribeiro, Cecília Meireles) e, principalmente, a posse de Renato Almeida na direção da CDFB, que passa a acumular com a secretaria da CNFL.

Apesar de os folcloristas terem temido o pior (cf. RA/HV, 9/6/64, Arq. CNFL), o órgão continuou existindo e, com alterações decorrentes de várias reformas da administração federal na área da Cultura, continua até hoje ativo. Não seria aqui o caso de discutir o significado de todas as mudanças – de estrutura e de direção – sofridas pela antiga Campanha. Esse é um estudo que merece ser feito, mas ultrapassa a proposta deste trabalho. O fato é que, sucedendo a Carneiro, o vínculo que Renato Almeida tinha com a Comissão evidentemente se enfraquece. Em 1965, Almeida assumiu também a presidência do IBECC. Essa acumulação de funções refletia menos o seu prestígio do que o relativo esvaziamento de todas essas instituições, tendo a última quase desaparecido quando ele faleceu (cf. Mota, 1992: 28).

Na verdade, à queda de Édison Carneiro seguiu-se mais uma mudança qualitativa do movimento folclórico do que um mero declínio em suas atividades. Naquele momento, a perda de importância da Comissão e a dedicação cada vez maior de Renato Almeida à condução da Campanha consagraram a tendência verificada desde a fundação desta última de refluxo na mobilização e de concentração de esforços na consolidação institucional da principal conquista do movimento. Tudo isso me leva a considerar a data que finaliza o período coberto pela minha tese como uma derrota dos folcloristas não associada necessariamente ao início de uma *decadência contínua* – uma vez que, na segunda metade da década de 1970, o INF chegou a conhecer um período de crescimento e de intensas atividades –, mas a uma *mudança de estratégia*. Para compreendermos essa mudança muito mais qualitativa do que quantitativa, não temos que nos afastar demais do período em que concentrei minha pesquisa. No último evento coletivo importante promovido pelo movimento folclórico, o Simpósio Folclórico Brasileiro, em 1967, em São Paulo, Renato Almeida pronunciou um discurso revelador em que fazia um balanço de sua atuação de vinte anos à frente da Comissão. Através dele, podemos perceber a consolidação das mudanças que assinalamos com a data simbólica da saída de Édison Carneiro da CDFB.

O *simpósio aproveitou a presença dos membros do Conselho Nacional de Folclore na capital paulista* – onde realizavam sua terceira (e última) reunião –, organizando com o apoio do governo estadual uma programação bem mais tímida que a dos congressos. Mesmo assim (ou talvez justamente por isso), Renato Almeida pronunciou em sua abertura o seu maior discurso em reuniões dessa natureza. É um longo balanço dos vinte anos de CNFL – e de movimento folclórico – no qual identifica a emergência de uma nova fase. Almeida, que sempre marcara seus pronunciamentos por uma exortação ao trabalho em prol do folclore, destacando o entusiasmo e as conquistas do movimento, de maneira a impulsionar o trabalho de produção do "rumor", é de uma sinceridade surpreendente ao reconhecer um certo declínio da mobilização. Curiosamente, ele o atribui aos sucessos do movimento:

Dir-se-á que falta um pouco de entusiasmo e é possível citar companheiros cujo interesse de certo modo se diluiu. Não os censuro por isso, explico pela velha lei biológica, de que a função cria o órgão. Tiramos o folclore de um campo puramente pessoal, a cargo de especialistas, a fim de lhe revelar a importância social, a necessidade do seu conhecimento para o desenvolvimento do Brasil, a importância dos seus valores para a obra de arte, e todas as implicações da cultura popular na vida de um país. [...] Nesse

ponto, o trabalho da Comissão Nacional de Folclore foi eficiente e fecundo. O que nos falta é colocar em ação esses conceitos e lhes dar a validade devida. (1967: 232)

Renato Almeida nos apresenta aqui o resultado paradoxal a que, na sua versão, teria chegado a ação do movimento folclórico: conseguindo mostrar que o trabalho de pesquisa e defesa do folclore não seria uma tarefa pessoal e *sim de profissionais e instituições especializadas*, contribuiu para reduzir o esforço diletante nesse campo. Entretanto, como aquelas instituições ainda não se encontravam consolidadas, não teria sido possível a elas substituir essa ação pessoal. E aqui ele não lamenta apenas as dificuldades na consolidação da Campanha, mas também registra o fato de o "Folclore não ter entrado ainda, senão de forma ocasional, nas Universidades". Para ele, "sem o estudo científico do Folclore, na Universidade, continuamos em plano de entusiasmo, muito fecundo, mas que não será duradouro, se os seus resultados não tiverem uma evidência e uma função claras" (p. 233).

A principal conseqüência dessa incapacidade de firmar-se no espaço universitário é a ausência de renovação entre os folcloristas.<sup>1</sup> Cita nesse sentido o "completo fracasso" do concurso "Folcloristas de Amanhã" promovido pela CNFL. Essa carência de novos quadros prejudicaria de forma grave a implementação dos projetos de pesquisa ambicionados pela Campanha: "A organização de equipes, salvo num determinado Estado, é de todo impossível. [...] Há mais professores do que alunos, mais chefes do que integrantes de equipes" (p. 231).

No entanto, o ponto mais importante do discurso não é a avaliação dos resultados da mobilização passada, mas a definição da necessidade de novas formas de atuação para os folcloristas daqui em diante. Renato Almeida reconhece as dificuldades que envolvem a continuidade da estratégia de mobilização centrada nos congressos:

Os Congressos têm tido a maior utilidade e necessitamos estudar meios de torná-los possíveis. Desde logo, surge o problema financeiro. As comissões estaduais deveriam conseguir com seus governos, no que teriam o apoio da Nacional, passagens para as delegações. Porque, com o preço das viagens aéreas e juntando o custo de hospedagens, não haverá mais possibilidades de realizar Congressos, o que será profundamente lastimável. [...] Já no Congresso de Fortaleza, as presenças foram muito menores do que nos anteriores, e só pôde ser feito graças à solicitude da Universidade que generosamente nos deu hospedagem e serviços de secretaria, além dos locais. Pensei muito em convocar este ano um Congresso, para a comemoração dos vinte anos da nossa Comissão, mas tudo que pude foi realizar este Simpósio, facilitado pela reunião simultânea do Conselho Nacional de Folclore. (p. 233-4)

Às dificuldades concretas que inviabilizam a estratégia anterior se somaria a necessidade de adotar uma nova linha de atuação, indicada pela experiência passada e pelas novas condições em que as atividades dos folcloristas se desenvolve. Num importante trecho do seu discurso, Almeida faz uma autocrítica e praticamente renuncia à idéia de que a produção do "rumor" ainda deva ser a estratégia básica do movimento folclórico:

A experiência de vinte anos tem de iluminar os novos caminhos. Já não temos mais a desculpa de que estávamos num período inicial, em que era preciso fazer as coisas para aparecer, para chamar a atenção para o movimento. Hoje sou radicalmente contra essa idéia, que já explorei, mas que agora me parece perimida. Acho que devemos orientar toda nossa atividade para trabalhar em profundidade. Agora só podemos fazer as coisas bem, já saímos do campo do movimento, da propaganda, do barulho. Agora só nos impondremos pela perfeição do nosso labor, pelo caráter proveitoso que apresentar. (p. 235)

Nessas palavras podemos identificar um diagnóstico que reconhece o fim da atuação dos folcloristas como *movimento*, na acepção mais precisa que venho utilizando aqui: não simplesmente como um termo descritivo para as atividades conjuntas dos folcloristas, mas para um estilo claramente mobilizador que eles procuraram desenvolver.

O tom autocrítico do discurso do simpósio não deixa de apresentar uma certa continuação com o que podemos encontrar nos últimos meses de Édison Carneiro na direção da Campanha. No Congresso de Fortaleza, os discursos de abertura e encerramento também são atípicamente pessimistas. Renato Almeida, na abertura, reconhece que os cinco anos de existência daquela instituição não mudaram o panorama da pesquisa folclórica no Brasil, que "continua a ser feita em fim-de-semana, por abnegados estudiosos, mas em âmbito limitado", e, em função dos poucos resultados obtidos na institucionalização universitária, "nem pode ser de outra forma". (1963a: 3). O mesmo tom insatisfeito caracteriza o discurso de Édison Carneiro:

Se [após 12 anos de congressos] temos o direito de estar contentes, não podemos, não devemos estar, entretanto, satisfeitos.

Muita coisa resta a fazer, até que possamos considerar pelo menos bem encaminhada, segura, indestrutível, a tarefa que nos impusemos. [...] Se pusermos a mão na consciência, poderemos ver, com nitidez, e talvez com angústia, que tudo o que fizemos, isolada ou coletivamente, em plano regional ou nacional, constitui ainda quase nada do que deveríamos ter feito, quase nada do que devemos fazer. (1963: 1)

Se minha avaliação está correta, a queda de Édison Carneiro representa um episódio traumático em que a fragilidade do processo de institucio-



nalização do folclore é claramente ilustrada, mas o esgotamento do modelo de atuação do movimento folclórico já podia ser identificado antes. Vários indícios, explorados no capítulo anterior, nos mostram que os ganhos obtidos a partir de uma atuação mobilizadora não conseguiram ser transferidos para um segundo momento, de consolidação institucional, da atuação dos folcloristas. O simpósio testemunha um momento em que isso fica claro para o principal formulador do modelo no interior do qual os estudos de folclore atingiram o seu auge. Finda essa etapa, os participantes do movimento folclórico buscam então alternativas que, no entanto, não devolvem a essa área de estudos sua antiga vitalidade. À minha análise cabe então um balanço do lugar que essa mobilização ocupa na formação do campo intelectual brasileiro que ingressava nesse momento em uma nova fase, onde o folclore, seja como tema, seja como área de estudos, ocuparia um lugar secundário.

## O lugar do movimento folclórico

*"Os Cabocolinhos saem pelo Carnaval. Saem quando podem porque em nome dum conceito mesmo idiotissimamente nacional de Civilização, as Prefeituras e as Chefaturas de Polícia fazem o impossível pra eles não saírem, cobrando diz-que até duzentos réis a licença. Será possível!... Já os Cabocolinhos saem raramente. Até para ensaiar dentro de casa, pagam treze paus à Polícia!... Os grupos e formas de bailados são diversos. Além dos Cabocolinhos, tem os "Índios africanos", tem os "Canidés", os "Caramurus", etc. Mas tudo vai se acabando agora que o Brasil principia."*

Mário de Andrade, *O turista aprendiz*

Com essa breve discussão sobre o "fim" do movimento folclórico completa-se a apresentação de sua trajetória. Procurei fazer uma descrição que, sem pretender exaustividade, buscou ser sistemática, apresentando o que foi possivelmente o principal momento desses estudos no Brasil. Pouco da literatura que discuti em meu primeiro capítulo nos faria entrever a influência dos folcloristas naquele período. A relativa minúcia com que tentei em alguns momentos conduzir essa reconstrução etnográfica correspondeu à percepção da necessidade de recuperar essa história, quase esquecida.

Feita essa recuperação, dois caminhos se apresentam para contextualizá-la dentro das tradições intelectuais a que pertence. Por um lado, iremos rediscutir seu lugar na tradição do pensamento social brasileiro e tentar mostrar que contribuições seu estudo traz para a compreensão desse conjunto mais amplo; por outro, os folcloristas participaram desse

último com as referências de uma tradição de pesquisas originalmente européia, no interior da qual pretenderam introduzir inovações. Dessa forma, a simples atribuição ao movimento folclórico de um lugar secundário no pensamento social brasileiro em função de seus "vícios de origem" deve ser substituída por um reflexão da forma particular pela qual o folclorismo – que teve destinos e utilização as mais diversas – foi apropriado no Brasil.

Inicialmente retomo aqui a discussão da literatura sobre o pensamento social brasileiro, resenhada em meu primeiro capítulo. Vimos como a maioria desses trabalhos, quando não ignora a presença dos folcloristas no desenvolvimento da nossa reflexão social, lhes atribui uma posição secundária, a de um personagem que sai de cena sem alarde quando o processo de institucionalização ganha substância. O que minha descrição mostra desde o seu início é que os estudos de folclore estão envolvidos desde seus primeiros tempos nos debates relativos a esse processo. Mas, antes de fazer um balanço sobre o seu lugar no pensamento social, é necessário precisar o significado de um conceito que tenho usado bastante aqui.

Venho me utilizando do termo *folcloristas* para designar os protagonistas desse movimento. É um termo genérico que faz, como reconheci na minha introdução, economia da diferença de suas posições conceituais, das atividades e dos valores específicos de cada um dos seus participantes. Correto apenas aproximativamente ao referir-se a esse conjunto, ele também não corresponde a uma identidade precisa através da qual a maioria desses intelectuais se definia profissionalmente. Como resaltei em outros momentos, um dos móveis do movimento foi a tentativa de criar a figura de um folclorista profissionalizado – especialista e científico – e, para atingir esse objetivo, a institucionalização das atividades folclóricas surgia como a principal prioridade.

Quando um intelectual é descrito aqui como "folclorista", ele merece esse epíteto apenas na medida em que escreve sobre o tema, participa de um congresso, reúne-se em comissões folclóricas. Essas, porém, não eram as únicas atividades intelectuais dos participantes do movimento folclórico. Renato Almeida é uma figura central exatamente na medida em que seus postos na burocracia do Itamarati lhe permitiram constituir a *network* em torno da CNFL. No momento em que se organiza o movimento folclórico, como as únicas instituições de estudo e pesquisa em que o folclore tem um reconhecimento oficial são as da área musical, a maioria dos seus participantes ou estão fora desse tipo de instituição, ocupando

as atividades tradicionais do intelectual polivalente – o jornalismo, a burocracia estatal etc. – ou estão nelas inseridos, mas associados a outras áreas disciplinares. Quando se passa para o interior do país, onde o campo intelectual mal começou seu processo de estruturação, torna-se mais difícil uma dedicação especializada mesmo às atividades intelectuais em si. Boa parte dos secretários estaduais são advogados ou médicos de profissão, com incursões pelo jornalismo, docência e política, cultivando uma produção intelectual intermitente nos mais diversos campos.<sup>2</sup> Nessas condições, a dedicação à pesquisa folclórica permanecia irregular.

Nesses últimos contextos, não apenas o espaço para a atividade intelectual era necessariamente mais reduzido como a própria elite local era menor, fazendo com que as conexões pessoais entre os seus membros fossem mais freqüentes e a autonomia entre o campo intelectual e o político fosse menor ainda do que a que verificamos nos grandes centros. Isso é um ponto a destacar quando levamos em conta a importância, discutida no capítulo anterior, da obtenção de apoio de governos locais para as causas do movimento folclórico. Podemos supor que o caráter reduzido das elites locais fazia com que muitos desses secretários estivessem não meramente entre os maiores especialistas em folclore no estado, mas muitas vezes entre os intelectuais locais mais destacados. A documentação estudada revela, por exemplo, que três secretários-gerais foram, em determinados momentos, secretários estaduais de educação.<sup>3</sup>

Outro fator relacionado ao pequeno desenvolvimento do campo intelectual dos estados que facilitava os “contatos políticos” dos folcloristas era a situação do funcionalismo público como o principal mercado de trabalho para os intelectuais locais. Reveladora nesse sentido é a carta em que Oswaldo Cabral relata que a assinatura do convênio em Santa Catarina estaria comprometida, uma vez que, pela lei, o signatário do convênio em nome da comissão local não poderia ser um funcionário público. Dessa forma, diz ele, seria difícil encontrar um nome para esse encargo, já que “muitos, ou quase todos os nossos são funcionários do Estado” (OC/RA, 18/10/51, CE rec.). É claro que os vínculos entre os intelectuais e a política não são um privilégio da política brasileira regional da década de 1950; mas se pudéssemos examinar com mais detalhe os fios do movimento folclórico nas suas ramificações locais – coisa que, como esclareci na minha introdução, não é intenção desse trabalho –, talvez conseguíssemos precisar a importância dos vínculos pessoalizados entre os folcloristas e as autoridades locais e perceberíamos que não era apenas o líder da CNFL, cujo auxílio “recebido do governo”, como confessa

em carta já citada, "não se traduz em dinheiro, mas em favores" (RA/JCO, 25/06/51, corr. exp.). Porém, mesmo que o recorte de minha descrição – determinado pelo tipo de material a que tive acesso – não tenha permitido um aprofundamento dos contextos estaduais em que o movimento folclórico se desenvolveu, fica claro, pela descrição do conjunto dessa mobilização, que essa capacidade de se ramificar e atingir campos intelectuais de diversas regiões do país é o seu traço mais saliente, possivelmente inédito em nossa história.

Apesar das dificuldades que encontravam esses atarefadíssimos folcloristas em atender aos apelos que a CNFL lhes dirigia, isso não significa que ela não lhes rendesse compensações, além da de servir à causa folclórica. Já me referi à relativa permissividade da política editorial dos *Documentos da CNFL*, que permitira a divulgação nacional de artigos assinados majoritariamente pelos folcloristas das comissões estaduais. Além disso, a participação no movimento folclórico era uma referência valorizada para esses intelectuais que se sentiam isolados, residindo longe dos grandes centros. Isso é explicitamente reconhecido pelo secretário gaúcho Dante de Laytano, quando, agradecendo que sua contribuição ao I Congresso tenha sido divulgada por uma "publicação oficial", comenta que "a corte quebra sempre o isolamento da província"<sup>4</sup> (17/10/55, CE rec.). Expressando um reconhecimento que certamente era mais geral, esse mesmo folclorista, ao pronunciar, em nome dos secretários-gerais, um dos discursos – já citado no capítulo anterior – da cerimônia comemorativa dos dez anos da CNFL, destaca a importância da preocupação de Almeida em integrar os vários estados:

Renato Almeida soube ir às províncias, lembrou-se dos Estados da Federação e não esqueceu os operários que mourejam quase sem títulos e de poucas esperanças na árdua tarefa do imenso compromisso de fazer literatura, ciência e arte, nas capitais do interior, onde os ecos das próprias palavras desapareceram abafados no silêncio das ruas quase sempre tranqüilas [...]. (1958: 2-3)

Seria interessante nos demormos um pouco nesse contraste, sugerido acima, entre a "corte" e as "províncias" e refletirmos um pouco sobre a importância dos estudos de folclore na definição de um certo perfil do que poderíamos chamar de "intelectual de província". A conotação – por vezes pejorativa – desse último termo deriva do fato de que, quando se fala em "província", estamos geralmente lidando com um padrão regional em que a "capital" (ou a "corte") se apresenta como o centro político, econômico e intelectual incontestável em relação às outras regiões. Esse

é o caso clássico francês e o do Brasil monárquico (motivo que deve justificar o arcaísmo de Laytano ao se referir à "corte"). Em nossa história, esse padrão se rompe quando o grande desenvolvimento da província paulista converte sua elite à causa republicana, cuja vitória traz a adoção de um novo padrão, agora federalista, inspirado na experiência norte-americana, pelo qual as antigas províncias são convertidas em "estados". Um momento importante na afirmação desse novo padrão federativo foi a transferência, cinco anos depois da população paulistana superar numericamente a carioca, da capital federal para uma cidade planejada com funções puramente administrativas no centro do país – como fora também o caso de Washington, localizada entre os Estados do Sul e do Norte que criaram a confederação norte-americana. Ao contrário, porém, dos EUA, onde o modelo federativo é original, problemas surgem numa transição como essa, que não conseguiu apagar automaticamente a orientação centralista em que o país foi constituído.

Creio que a interpretação "regionalizada" que Sérgio Miceli oferece da constituição das ciências sociais no país, comentada no primeiro capítulo, teria a ganhar se incorporasse uma reflexão sobre esse dilema do nosso processo de construção nacional, em que se dá uma transição de um modelo unitário para um federativo. Desse novo ponto de vista, o contraste entre as ciências sociais paulista e carioca que domina sua análise seria menos a expressão de interesses regionais distintos do que a superposição de um modelo universitário tipicamente federativo e outro centralizado. A ligação com a política local presente no projeto da UDF é bem mais tênue na Universidade do Brasil e na sua Faculdade Nacional de Filosofia, imaginadas como instituições padrão para o país, de maneira semelhante à pela qual, como descreve Clark (1973), a Universidade de Paris se relacionava às universidades das províncias. Apesar dessa pretensão, elas já nasceram com essa precedência ameaçada pela fundação, anos antes, de uma universidade estadual em São Paulo, no contexto de um esforço daquele estado em contrabalançar a perda da sua hegemonia política representada pela Revolução de 1930, revolução essa que deu origem ao governo centralizador que criou a FNFi.<sup>5</sup>

Concentrando-se no contraste entre as ciências sociais do Rio de Janeiro e as de São Paulo, a pesquisa coordenada por Sérgio Miceli identifica um traço importante do desenvolvimento dessas ciências no nosso país, comparando esses dois grandes centros que, com estilos próprios, concentraram a maioria dos esforços institucionais no período. Porém, além disso, vimos que aquela pesquisa identificava iniciativas institucionais impor-

tantes em dois outros estados, Minas Gerais e Pernambuco. Esse quadro regionalizado é um bom ponto de partida para discutirmos a singularidade do movimento folclórico. Esse último se desenvolve em conflito com a vanguarda da sociologia paulista e de forma relativamente independente da ciência social produzida no Rio de Janeiro, seja daquela que estava na Universidade, seja da que estava em órgãos de pesquisa ligados diretamente ao Estado, como o ISEB.

Sintomaticamente, o movimento não chega a penetrar com força em Minas e Pernambuco. A Comissão Mineira não promoveu qualquer semana ou congresso, e o número de *Documentos* produzidos pelos folcloristas locais, colocando-a em oitavo lugar (cf. quadro 8, Apêndice 1), é muito pequeno, levando-se em conta sua posição de segundo estado mais desenvolvido na federação.<sup>6</sup> A comissão pernambucana, por sua vez, produziu menos documentos que outros estados nordestinos importantes, como Bahia e Ceará. Ambos, ao contrário de Pernambuco, tiveram uma participação muito mais relevante no movimento, tendo promovido um congresso cada um.<sup>7</sup> Nos outros estados, a pesquisa de Miceli não parece ter identificado a formação de projetos institucionais de igual importância aos desses quatro. Essa lacuna parece implicitamente indicar que os institutos históricos e as academias de letras locais permaneceram como as referências básicas no plano institucional nessas regiões. Vimos que foi nesses grêmios que o movimento folclórico geralmente buscou os seus secretários estaduais.

Já indiquei anteriormente que esse movimento destoava do quadro traçado por Miceli para o período entre 1930 e 1964, segundo o qual as clivagens que marcavam as ciências sociais se davam muito menos por distinções disciplinares do que por "iniciativas de 'regionalização' das ciências sociais" (Miceli, 1989a: 6). Ao contrário, sua utopia foi a de exprimir, através da associação fraternal de intelectuais de todas as regiões do país, a integração cultural brasileira. Como revelam os esforços, descritos em relação ao Rio Grande do Norte, nenhum estado deveria ficar de fora. Se as comissões mineira e pernambucana foram pouco ativas, isso ocorreu a despeito dos esforços da Comissão Nacional. A comissão paulista, por sua vez, ocupa uma posição privilegiada na mobilização promovida pela CNFL, revelada por vários indicadores: foi a que produziu maior número de *Documentos*, sediou a segunda Semana e o Congresso Internacional, e seu secretário-geral participou intensamente na formulação das posições conceituais do movimento. A sede da Comissão Nacional localizou-se no Rio apenas em função de sua condição de capital

federal, sendo a autonomia dos secretários estaduais sempre enfatizada por Renato Almeida.

É possível localizar-se uma compatibilidade entre esse modelo de institucionalização e as reflexões que os folcloristas produziram sobre a sociedade e a cultura brasileiras. O mesmo esforço em conciliar o nacional e o regional, em garantir uma especificidade a esse último sem que a unidade do primeiro seja por isso sacrificada, transparece em diversas proposições produzidas por participantes do movimento folclórico:

A unidade brasileira é, em princípio, um resultado do equilíbrio dessas diversidades, ou melhor um sistema criado por essas diferenciações regionais, que não chegam a ser divergências.

[...] Os grupos étnicos que formaram cada região – com a única exceção da colonização estrangeira – são os mesmos; os mesmos o espírito, a religião, o sentido de família, com que se estabeleceram, em cada território regional, esses grupos. Igualmente, dessa unidade de origem é que surgiram as diversidades regionais, nascidas como adaptação ao ambiente. (Diégues, 1960: 479)

Antes que avancemos no desenvolvimento dessa correlação, algumas ressalvas devem ser feitas. A primeira é que, como pudemos constatar da análise da metodologia folclorística descrita no capítulo anterior, visões de conjunto são raras nas análises desses autores. A dialética entre o nacional e o regional que o texto de Diégues sugere não é com frequência explorada sistematicamente pelos folcloristas. Ela não aparece como um resultado de suas pesquisas desenvolvido em suas conclusões. Ao invés, ela funciona como um pressuposto implícito, que, por exemplo, dá sentido ao grande projeto de pesquisa que planejavam realizar se dispusessem dos recursos institucionais necessários: o inquérito folclórico nacional. Renato Almeida expressa esse pressuposto dos folcloristas ao confessar sua convicção de que "a cultura popular brasileira [possui] uma grande homogeneidade e em todas as suas áreas se encontram idênticos valores folclóricos embora com uma maior ou menor acentuação, derivada da confluência de fatores diversos e ocasionais" (Almeida, 1954: 3-4).

Uma segunda ressalva é a que não se pode falar de um verdadeiro processo de institucionalização quando nos referimos à constituição dessa rede de folcloristas cobrindo o território brasileiro. A CNFL foi fundamental para essa articulação, mas era ainda claramente insatisfatória para o apoio que os seus próprios membros julgavam ser necessário à consolidação das pesquisas folclóricas, motivo pelo qual lutaram pela criação de um órgão federal – que, por sua vez, não proporcionou o apoio e a abrangência desejados. Dessa forma, não foram os efeitos institucionais

da Comissão Nacional que produziram essa visão regionalizada; ela foi estruturada assim a partir de uma avaliação dos folcloristas acerca do trabalho que deveria ser feito. A relação entre a organização social dos folcloristas e sua produção não corresponde a uma determinação direta da primeira sobre a segunda. O que o movimento folclórico nos mostra é uma relação de duas mãos: a de um conjunto de atores sociais que, a partir de um certo *ethos* e visão de mundo (no caso, incluindo essa definição das relações entre a diversidade regional e a unidade nacional) buscam a implementação de seus objetivos, onde o "campo de possibilidades" em que se encontram determina em parte suas motivações e valores e também fornece as potencialidades que eles procuram explorar formulando o seu projeto.<sup>8</sup>

A definição do formato do movimento folclórico foi buscado conscientemente por Renato Almeida com intenções precisas. Um dos folcloristas que atenderam a seu "apelo", o reconhece claramente:

A Comissão Nacional de Folclore semeou no Amazonas e Santa Catarina, despertou o interesse no Maranhão, Paraná e Mato Grosso; foi ao Espírito Santo, Pará, Ceará, Paraíba; trouxe os grandes Estados de Pernambuco, Bahia, São Paulo; amparou os pequenos Estados de Alagoas, Rio Grande do Norte, Sergipe; e estendeu-se num abraço a Minas Gerais e Goiás. Assim, a cartografia do Brasil sofreu uma inteira revisão folclórica. E com essa obra a Comissão mostrou a unidade nacional, essa unidade sociológica tão louvada como quase um milagre, e que alguns quiseram simbolizar na expressão da América Portuguesa. (Laytano, 1958: 8)

Congregar intelectuais de todas as regiões do país para definir a identidade nacional, este é o objetivo do movimento folclórico, pretendendo expressar em sua organização igualmente a mesma visão de nação que ele constrói em seus estudos. A referência de Laytano ao "milagre" da nossa unidade territorial nos faz lembrar Gilberto Freyre e suas teorias sobre a originalidade da colonização portuguesa. É nesse autor que podemos ver também uma das principais fontes das reflexões reproduzidas acima de Manuel Diégues. Buscando as origens das concepções que nortearam o movimento folclórico, reencontramos aqui um ponto recorrente do balanço que realizei no primeiro capítulo das relações entre os estudos de folclore e a literatura sobre o nosso pensamento social, ou seja, a associação do estilo de análise desses estudos, explícita ou implicitamente, à visão de mundo patriarcal e agrária do escritor pernambucano.

Não há dúvida de que a obra de Freyre foi uma influência forte sobre os participantes do movimento folclórico e sobre a produção folclorística produzida após os seus primeiros trabalhos. Porém, apesar do empenho



de Renato Almeida em integrá-lo ao movimento da CNFL (da qual formalmente fazia parte), ele permaneceu relativamente alheio àquela mobilização. Para tentar precisar a posição desse movimento no conjunto da evolução do pensamento social brasileiro, é necessário também compreendermos esse impacto e voltarmos rapidamente aos debates anteriores à emergência da obra de Freyre, de maneira a mostrar sua influência sobre os folcloristas, menos literal do que a bibliografia que examinamos supôs.

No terceiro capítulo discuti a importância, para os teóricos da CNFL, da concepção, presente em boa parte do pensamento social brasileiro, identificada por Roberto DaMatta através da expressão "fábula das três raças". Tendo seu primeiro formulador sistemático em Sílvio Romero, autor ligado diretamente à tradição folclorística, ela também desempenha um papel importante na obra de Freyre. Embora seja nítida essa continuidade entre Romero e Freyre – que reaparece no elogio da mestiçagem – seus contemporâneos atribuíram a este uma mudança de perspectiva, caracterizada por sua crítica ao "racismo" até então dominante em boa parte do nosso pensamento social e do qual Romero foi um dos primeiros representantes.

A hipótese formulada por Romero acerca de nosso caráter nacional, visto por ele como ainda indefinido, mas em processo de resolução na medida em que avançasse a mistura racial, teve diversos desdobramentos. Mas, em alguns dos autores que seguiram suas pegadas, surgiram várias dúvidas acerca da possibilidade da esperança alimentada por esse autor na emergência de um tipo homogêneo como resultado desse processo. É o caso de Nina Rodrigues, para quem a mestiçagem seria "um fator de inferioridade tão problemático quanto a presença do negro (Seyfert, 1995: 182; cf. também, Rodrigues 1954: 90); dúvidas que também encontramos em Euclides da Cunha ([1902]: 51).

Se nos centrarmos nesses dois estudiosos, que explicitamente se colocam – apesar de interpretações divergentes – como seguidores de Romero e que produziram obras influentes partindo do paradigma racial, vemos que o esquema simples proposto pelo escritor sergipano começa a ser questionado a partir de uma análise mais atenta da diversidade étnica e regional brasileira. Nina Rodrigues, por exemplo, concentra-se na influência africana e tenta mostrar a diferença de nível cultural que distinguiria os grupos africanos bantos dos sudaneses – distinção que teria uma longa história na literatura sobre religiões afro-brasileiras. Lançando a hipótese de que a distribuição desses dois tipos nas diferentes regiões do

Brasil se teria dado de forma heterogênea, ele destacou, em particular, a preeminência "se não numérica, pelo menos a [...] intelectual e social" dos sudaneses na Bahia ([1933]: 37), em contraste com a situação do Rio de Janeiro e Pernambuco.

Euclides da Cunha, em função da impregnação da análise geográfica em sua obra, enfatizará, por sua vez, a influência do meio, tematizando a oposição entre o litoral e o interior. A ação do meio – elemento teoricamente considerado por Romero, mas que desempenha um papel totalmente secundário em suas interpretações concretas – explicaria como, diferentemente do que ocorre com os "mestiços neurastênicos do litoral", racialmente instáveis, "nos sertões[,] a integridade orgânica do mestiço desponta[ria] inteiriça e robusta" ([1902]: 79), uma vez que sua ascendência indígena teria facilitado sua adaptação à natureza hostil.

Com essa breve incursão à geração da virada do século, podemos aquilatar com maior precisão o significado do impacto da obra de Gilberto Freyre, que surge no momento em que os determinismos introduzidos por Sílvio Romero no pensamento social brasileiro passam a conspirar contra a busca de uma identidade nacional homogênea. Como Ricardo Benzaquém de Araújo recentemente mostrou, Freyre, em seu primeiro livro, não realizou simplesmente – como estabeleceram as primeiras leituras que recebeu, que enfatizavam as influências boasianas de Freyre – um deslocamento do foco de análise da "raça" para a "cultura", mas procurou na verdade integrar esse dois pontos de vista a partir da adoção de uma perspectiva neolamarckiana (1994: 40) que lhe permitiu retratar a cultura brasileira como o resultado de "incontáveis *antagonismos em equilíbrio*" (p. 58, grifo do autor). Através dessa última expressão temos a síntese da estratégia gilbertiana em relação à questão da identidade cultural brasileira, em que se procura integrar "nacional" e "regional", "racial" e "cultural".<sup>9</sup>

Embora uma análise minuciosa das descrições das relações raciais apresentadas em *Casa-grande & senzala* nos mostre um quadro complexo, no qual se dá uma convivência "tensa mas equilibrada" entre a "perversidade" do senhor e sua "intimidade" com o escravo (Benzaquém de Araújo, 1994: 53), essa descrição, ao ser comparada à experiência norteamericana, acabou por fazer com que o livro, não sem a anuência do seu autor, fosse tomado como um retrato da "democracia racial" brasileira. Seu elogio da mistura racial acabou tornando-se uma ideologia do "governo pós- Revolução de 1930 [que] tornou semi-oficial a política da miscigenação" (Vianna, 1995: 73). A tese de Hermano Vianna que cito aqui

reexamina essa relação entre Freyre e a política cultural desse período, dedicando-se especialmente a mostrar como, nesse contexto, o samba carioca é escolhido como emblema de nossa cultura popular e de seu caráter mestiço.

A política cultural do Estado Novo, como nos mostra Mônica Pinto Veloso, atuava em duas frentes: uma coordenada pelo MEC de Gustavo Capanema, atraindo intelectuais mais envolvidos com o plano da cultura erudita; outra centralizada no DIP, que agia diretamente sobre a cultura de massas (1987: 4). Nesse contexto, o controle sobre o rádio e o incentivo sobre o que será então chamado de “música popular” será dado pela percepção, expressa exemplarmente por um intelectual ligado àquele último órgão, Álvaro Salgado, da expressão musical “como o meio mais eficiente de educação, [...] capaz de atrair para as esferas da civilização os ‘indivíduos analfabetos, broncos e rudes’” (p. 30).

Temos aqui novamente o elogio da nossa música como domínio da criação artística nacional por excelência, proposta pela primeira vez por Mário de Andrade. Mas a escolha do samba como representante de nossa identidade cultural (descrito por Vianna, 1995), não corresponde ao projeto folclorístico. Para Andrade, o samba urbano não representava a “música popular”, mas a que ele qualificava de “popularesca”. Ao defender a necessidade de uma definição científica do folclore, o exemplo principal que usa é justamente o desse gênero musical, equivocadamente qualificado na época como “popular” (cf. [1942]: 298).<sup>10</sup> Como mostra José Jorge de Carvalho (cf. 1992b), a tradição folclorística não dicotomiza simplesmente as culturas popular e erudita, como fazia a ação segmentada do Estado Novo, mas busca explorar sua postulada complementaridade na definição de uma cultura nacional “autêntica”. As principais iniciativas da gestão Capanema, particularmente na esfera universitária (que, nesse caso, não diferem das dos criadores da USP), são vistas como pertinentes à formação das elites e a sua repercussão sobre as camadas populares não é valorizada.<sup>11</sup>

Se entremeio a análise do impacto da obra de Gilberto Freyre com esses rápidos comentários sobre o Estado Novo é com a intenção de enfatizar que o movimento folclórico, no plano político e institucional, deve ser pensado no contexto do período da redemocratização.<sup>12</sup> Essa conexão vai além de meras oportunidades conjunturais, como as representadas pela fundação do IBICC e pelo interesse da UNESCO pelo tema. No plano institucional, como desenvolverei melhor adiante, as ciências sociais entraram numa nova fase, em que os projetos inaugurados no período

anterior buscavam a sua consolidação, ao mesmo tempo que novas alternativas eram ensaiadas. Quando emerge esse movimento, estão ocorrendo mudanças importantes no plano conceitual – no qual me concentro por ora – em relação às reflexões dos grandes intérpretes do caráter nacional brasileiro.

O “otimismo” de Gilberto Freyre, em contraste com a visão cética de grande parte dos seguidores da perspectiva racial, reside na sua hipótese de que a colonização patriarcal e escravocrata baseada na mestiçagem teria gerado um determinado padrão civilizatório singular que marcava nossa nacionalidade – mesmo que, como o seu *Sobrados e mocambos* desenvolve, houvesse a ameaça de um esforço reeuropeizante de “moderação” dos costumes e de repressão da *hybris colonial*, impulsionado pelo processo de urbanização iniciado no século XIX (cf. Benzaquém de Araújo, 1994: 110-30). Na década de 1940, porém, Caio Prado Júnior torna-se o “intérprete do Brasil” paradigmático, que coloca essa problemática sob um novo ângulo. Em sua *Formação do Brasil contemporâneo*, irá afirmar:

Se vamos à essência de nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde, ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção com considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizará a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura, bem como as atividades do país. ([1942]: 31-2; grifos meus)

Mesmo concedendo a Freyre que nossa colonização resultou em “alguma coisa mais do que um simples ‘contato fortuito’ de europeus com o meio”, dando origem nos trópicos ao que *Casa-grande & senzala* identificava como “uma sociedade com características nacionais e qualidades de permanência”, Caio Prado ressalta que “tal caráter mais estável, [...] orgânico, [...] só se revelará mais tarde aos poucos, dominado e abafado que é pelo que precede”, isto é, pelo “sentido da colonização” externamente orientado, que “continuará mantendo a primazia e ditando os traços de nossa evolução colonial” (p. 31). Mesmo que o significado da obra de autores centrais do pensamento social brasileiro que venho comentando mereçam, pela sua complexidade intrínseca, uma análise mais cuidadosa, essa revisão rápida nos permite caracterizar o que parece ser um corte, ocorrido aproximadamente na passagem dos anos 30 para os 40, na visão que a nossa *intelligentsia* tinha da formação histórica brasileira. É esse mesmo corte que Marisa Peirano identifica em sua tese ao comentar a novidade da obra de Florestan Fernandes:

nos anos vinte e trinta, quanto o Brasil era dominado pela ideologia do "país novo", o conceito de "cultura" desempenhou um papel importante nos estudos sociológicos. No entanto, essa fase foi substituída por uma na qual a noção de "país subdesenvolvido" predominou e, nesse contexto, não foi a riqueza do Brasil, mas sua desigualdade vis-à-vis outros países que se tornou a questão mais importante na ideologia nacional. Retrospectivamente, a primeira fase foi caracterizada por uma "consciência do atraso" morna, na qual a identidade nacional era a preocupação principal, enquanto a segunda fase envolveu uma consciência do atraso que era "catastrófica". [...] Os conceitos de subdesenvolvimento e de dependência, avançados por sociólogos durante os anos cinqüenta e sessenta, floresceram inteiramente. (1981: 237)

Se *minha interpretação* está correta, o movimento folclórico representa uma posição intermediária entre essas duas posições dominantes que se sucedem. Para os seus participantes, a nossa "cultura nacional" estaria ameaçada não só porque, constituída durante nosso passado colonial, estaria sendo alterada por influências estrangeiras e/ou derivadas da "modernização". A ameaça à nossa "identidade", diferentemente do que parece ocorrer com Gilberto Freyre, é mais grave para os folcloristas, uma vez que seu lastro folclórico não teria ainda firmado um padrão próprio, definitivo. O nosso "folclore nascente", representado pelos "processos aculturativos" dos folguedos, ainda não estaria estabilizado, o que torna a urgência de sua proteção ainda mais dramática.

Assim como é intermediária a posição do movimento folclórico do ponto de vista do debate sobre a "identidade nacional", ela também o é na sua forma de organizar-se institucionalmente. Os sociólogos que, na década de 1950, desconfiam do passado colonial do Brasil e apontam a necessidade de sua superação organizam-se, tanto no Rio quanto em São Paulo, em experimentos institucionais "novos". As regiões "atrasadas" pouco têm a oferecer à reflexão que eles desenvolvem sobre os destinos da nação. Em contraposição, o movimento folclórico se destaca nesse panorama, como enfatizei no início dessa seção, por sua ênfase na integração regional. Mas enquanto que, para Gilberto Freyre, o "regional" está num passado representado paradigmaticamente pelo seu Nordeste agrário, para o primeiro o Brasil ainda está se compondo em meio à sua diversidade. Descobrir esse todo internamente diferenciado implicava envolver intelectuais de diferentes regiões.

Numa citação apresentada acima – em que Manuel Diégues Júnior descrevia sua versão da forma combinada de pensar o nacional e o regional –, os três grupos étnicos originais de nosso povoamento são ainda os pontos de partida e funcionam como uma espécie de base comum que permite balizar as variações regionais.<sup>13</sup> Esse é o aspecto pelo qual o mo-

vimento folclórico converge com várias representações da nacionalidade que o antecederam. A participação nesse movimento, porém, traduz a percepção de parte da nossa *intelligentsia* de que a observação sistemática das manifestações folclóricas – no interior das quais os folguedos representariam uma instância particularmente importante – seria um caminho privilegiado para se observar e identificar o processo de formação da “cultura brasileira” e sua dinâmica:

Também os folguedos ou danças populares se modificam. São elementos que a tradição oral vem conservando, mas que fortes impactos de transformações, sobretudo em face das modificações sociais originadas do desenvolvimento técnico, alteram em suas formas mais antigas.

Se não há abandono ou esquecimento do folguedo, encontra-se, entretanto, uma adaptação ou reinterpretação de que resulta o folguedo, transformando-se, tomando nova fisionomia. (Diégues, 1960: 489)

Na obra de Édison Carneiro também podemos encontrar alguns esforços para sistematizar os dados até então disponíveis sobre os nossos folguedos, particularmente em um livro póstumo (1974) onde ensaia algumas fórmulas semelhantes à da citação acima e onde esses rituais são vistos como formas, ainda em transformação, na qual se delineia um estilo nacional:

A nomenclatura dos folguedos populares [...] é reduzida e repetida e freqüentemente leva a confusões [...]. [...] Há um intenso intercâmbio de temas, de situações, de personagens, entre os vários autos e entre estes e cortejos, danças, romances e outras manifestações folclóricas. [...] As espécies de drama podem ser reconhecidas, e, portanto, classificadas, de acordo com a inspiração, com o impulso inicial de que surgiram e que ainda agora, alguns séculos depois, ainda os anima. Vistas sob esse ângulo, podemos identificar quatro inspirações, das quais três envolvem temas de interesse europeu [...], e na última dominam temas africanos, em parte tornados nacionais. Em todas as representações, seja qual for a sua inspiração, o povo brasileiro se fez e se faz presente para lhes dar a indispensável cor local [...]. (Carneiro, 1974: 159-160)

No terceiro capítulo tentei mostrar que essa ênfase nos folguedos se deve exatamente à avaliação de que essa seria a dimensão mais dinâmica do folclore brasileiro. Eles expressariam melhor uma cultura em formação como a brasileira. Porém, por esses mesmos motivos, os folcloristas reconheciam que a defesa do folclore não tinha como objetivo congelar suas manifestações ou mesmo voltar às formas originais. Eles não mereceriam ser preservados por si mesmos, mas porque condensam o processo ainda incompleto de gestação de nossa cultura singular. É o que diz explicitamente Renato Almeida:

Folclore, no seu todo, não é coisa bonita, nem feia, não é boa e nem ruim, e assim devemos considerá-lo, para que possamos realizar nossos trabalhos. [...] Se agirmos dessa forma estaremos, também, combatendo uma outra moléstia, que atinge muita gente que se aproxima do folclore - o saudosismo. Devemos trabalhar pelo folclore, não porque suspiremos pela volta dos tempos idos, mas por desejarmos conhecer a essência e a substância da alma do povo, nessa rápida transformação por que ela passa nos dias presentes. Esse deve ser o sentido de nossas atividades. O que passou [, passou] e não volta mais, por mais que choremos. (Almeida, 1953a: 343)

Ao longo das comparações que tenho feito entre os vários intérpretes de nossa nacionalidade (vistos aqui a partir de uma apresentação esquemática que deveria ser aprofundada para que pudéssemos ver a contribuição de cada um deles com a profundidade a que fazem jus), vemos que seus diagnósticos sobre a formação de nosso caráter nacional constantemente expressam um certo sentimento, destacado por Marisa Peirano, de "anormalia, estranhamento, ou [...] [de] estarem 'desterrados na própria terra'" (1981: 259), quando o comparam aos modelos paradigmáticos de nação que provém da Europa. Articuladas a esses diagnósticos temos constantemente definições das tarefas do intelectual na atenuação dessa dissonância que definem sua contribuição ao nosso processo de construção nacional. Essa dissonância, no caso do movimento folclórico, não provém nem de nossa origem étnica heterogênea (como supunham os racistas), nem de uma perda de contato com essas origens produzida por influências externas (como supõe Freyre), nem mesmo da persistência dessa influência, agora vista como prejudicial à nossa formação autônoma (como supõem os teóricos da "dependência" e os defensores da superação da "condição colonial"). Para os nossos autores, a constituição da nacionalidade está "em processo", e esse dever inevitável deve ser vigiado para que não perca o seu caráter "natural". Além disso, reconhece-se a inevitabilidade de certas dissonâncias que persistirão sob a unidade nacional básica que se almeja preservar: a que opõe as regiões e a que opõe "povo" à "elite".<sup>14</sup>

Nessa segunda oposição, encontramos um dos traços constitutivos da própria tradição dos estudos de folclore e irei abordá-la na próxima sessão deste capítulo. Já a primeira é particularmente significativa para que se identifique a originalidade do movimento folclórico na constituição do campo intelectual brasileiro: sua capacidade de atrair o "intelectual da província", no momento em que é deslançado o processo de sua institucionalização. Ao contrário do projeto de Gilberto Freyre, mais permeável ao tema da "região", as visões da sociedade brasileira que emergem tanto na universidade paulista quanto nas agências estatais ocupadas

pelos teóricos do desenvolvimentismo que dominam a sociologia carioca trabalham com uma oposição entre o atraso e a mudança que marginaliza a reflexão sobre os contextos regionais. Seja no estudo da emergência da sociedade de classes nos centros econômicos dinâmicos, seja na defesa do fortalecimento do Estado central como indutor dessas transformações, exíguo é o lugar para iniciativas relevantes para os campos intelectuais do interior.

No esquema comparativo sugerido acima – em que se adota para o período durante o qual se desenvolve o movimento folclórico a oposição USP/ISEB consagrada pela literatura –, corre-se o risco de esquecer-se um conjunto de trabalhos importantes de então, os “estudos de comunidade” (cf. Nogueira, 1955; Wagley, 1954; Guidi, 1962); estudos que certamente não marginalizam a reflexão sobre contextos regionais, pelo contrário. Correspondendo a uma orientação metodológica de grande influência no seu tempo, inclusive fora do contexto brasileiro, ela envolveu pesquisadores de diversos estados, alguns estrangeiros, e recebeu apoio de instituições como o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais que, como mostra Mariza Corrêa, estava sediado no Rio, mas teve grande impacto nas ciências sociais paulistas (1988a: 20).

Sem poder dedicar mais tempo a essa tradição do que o que venho concedendo às outras vertentes do pensamento social brasileiro aqui resenhadas, devo estabelecer suas principais diferenças em relação ao movimento folclórico. O tema regional desempenha um papel importante naqueles estudos, mas não do ponto de vista da sua diversidade. Tomando as “comunidades” pesquisadas como “casos” onde o problema da “modernização” – que domina a Sociologia do período – é discutido, há nesses trabalhos uma ênfase menor na especificidade regional em benefício da forma pela qual cada “caso” ilustra esse processo mais amplo. Nesse sentido, Édison Carneiro afirma que, por exemplo, para o *Cunha*, de Emílio Willems, “a cultura caipira [aparece] como ‘o pano de fundo’ para o problema a que realmente se dedicava, o da mudança cultural” (Carneiro, [1960]: 82). Referindo-se, por sua vez, à rica etnografia de Eduardo Galvão sobre o mundo mágico-religioso amazônico, Carneiro destaca as palavras daquele autor, mostrando que “sua preocupação foi, não tanto ‘o aspecto psicológico ou a gênese folclórica de crenças e atitudes, porém a sua função social’, o seu condicionamento por fatores sócio-econômicos peculiares a Itá e à região” (p. 83).

Se as regiões que estudavam não eram para aqueles estudos interessantes em si mesmas, os levantamentos feitos diretamente por seus intelec-



tuais também não eram relevantes, uma vez que as pesquisas eram conduzidas por cientistas sociais vindos dos grandes centros, treinados para realizarem inquéritos de campo intensivos. Poucas eram, dessa forma, as alternativas deixadas pelo processo de institucionalização das ciências sociais aos "intelectuais de província", que, quando emerge o movimento folclórico, ainda permaneciam tendo como referência os institutos históricos e as academias num momento em que os paradigmas da história das elites e do intelectual literato, que exprimiam essas instituições, já haviam perdido grande parte da legitimidade. Como a CNFL, também o IHGB e a ABL apresentavam uma estrutura segmentar, sediados na antiga capital federal e desdobrando-se em diversos institutos históricos e academias estaduais; porém, essa reduplicação local não implicava mecanismos de coordenação formal entre a "corte" e os grêmios das "províncias". Pelo contrário, como revela o trabalho de Lilia Schwarcz (1989b), nas origens dos institutos paulista e pernambucano percebe-se claramente a expressão dos interesses regionais e das rivalidades das elites locais em relação ao governo central.

O movimento folclórico irá convocar os intelectuais dos institutos e academias locais para construir uma imagem da nação unificada mas que, por outro lado, confira ao regional um lugar de destaque. Gilberto Freyre é uma fonte importante, mas, além de não ser a única (a trindade Sílvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade está evidentemente em primeiro lugar), as referências que ela fornece devem ser atualizadas para outros tempos. Qualquer um que agora leia os *Documentos da CNFL* – principalmente aqueles escritos pelos hoje obscuros autores membros de comissões estaduais – terá sua atenção atraída para o seu estilo empolado, que trai um esforço meio envergonhado de fazer literatura. Mas eles não podem fazer como Freyre, que, com todo o seu prestígio, recusava posições acadêmicas e declarava-se aristocraticamente um "escritor" (cf. Freyre, 1968). O movimento folclórico se situa cronologicamente no momento da institucionalização das ciências sociais e a rejeição ao ensaísmo literário é constituinte da obra de seus pioneiros. Isso é vivido, porém, com grande ambigüidade. Um bom exemplo está no contraste entre os dois parágrafos de um texto de Renato Almeida, dedicado ao folclore de São Paulo:

[Os folcloristas paulistas] compreendem que o Estado se reduziria a uma usina se os germes nativos se perderem, e o que querem é que São Paulo seja um grande lar, palácio soberbo para abrigar homens de todas as latitudes do mundo, mas onde se respire sempre uma atmosfera bem nossa, onde sempre possa ressoar a melodia de um cururu em

porfia, ou as modas plangentes de viola, onde haja terreiros para saracotiar um jongo e ver moçambiqueiros de paiais ao tornozelo brandindo bastões em estranhas figurações coreográficas. O ferro, o aço, o cimento armado, o vidro, o rumor dos motores, o movimento vertiginoso das estradas, o apito das usinas e o rolar dos tratores, todos os ruídos da mecânica, todos os prodígios do progresso com fio, sem fio, no solo, em cima e em baixo da terra, nada dessa sinfonia prodigiosa com que São Paulo assombra o mundo, nos há-de impedir de ouvir a viola cantadeira e a voz saída do peito do homem humilde, matéria-prima de toda essa construção prodigiosa e formidável.

Não estou me perdendo em lirismo e não estou me comprazendo no efeito dos contrastes. Quero mostrar que na cultura do povo encontramos os valores sobre os quais se constroem as civilizações. Integro o folk no conjunto de todas as afirmações da coletividade, porque onde a tradição não brota da sua alma, resulta uma importação e toda obra conseqüente é seca, artificial e inconsistente. As grandes virtudes paulistas, a sua força atuante, o seu dinamismo criador não se afastam, mas se integram infrangivelmente na unidade do povo, de que o folclore é expressão modesta mas densa de sugestões e ensinamentos. (1954: 4)

Embora longa, a citação nos permite flagrar essa tensão presente no estilo do texto de vários folcloristas, particularmente quando, ao iniciar o segundo parágrafo, esse autor parece subitamente surpreender-se embriagado de "lirismo", se "comprazendo no efeito dos contrastes", mas, antecipando-se a uma possível censura, esclarece: o interesse pelo folclore não é movido pela poesia; ele tem uma função objetiva, retrata valores da "coletividade" e deve ser, por um lado, estudado cientificamente e, por outro, objeto de uma política objetivamente orientada de proteção. O primeiro Renato Almeida é o do movimento modernista, influenciado pela literatura de Graça Aranha e Mário de Andrade; o segundo, que não esqueceu inteiramente o primeiro, aprendeu as lições do Mário pesquisador de folclore.

Os intelectuais de província que compõem a maior parte do contingente dos participantes do movimento folclórico têm outras referências a partir das quais exercitam e reprimem seu veio literário. A solução mais comum para essa ambigüidade está mais uma vez em Gilberto Freyre: proustianamente, muitos deles usam as lembranças pessoais para fingir de um tom nostálgico descrições que se apresentam como etnografias. Não gostaria de multiplicar as citações, mas, de fato, não há participante do movimento folclórico que não tenha um texto no qual, numa evocação de um discurso, abrindo ou concluindo um artigo, não tenha lançado mão de uma referência saudosa a fatos folclóricos que teriam presenciado em sua infância, em sua cidade de origem, na fazenda em que passavam as férias. Isso cria um efeito já discutido muito ao gosto do *ethos* desses intelectuais: através de uma imprecisão literariamente trabalhada, confunde-se passado e presente, experiência individual e coletiva, sujeito e

objeto, como podemos constatar e um trecho de um artigo de um pouco conhecido membro da Comissão do Espírito Santo:

Lembro-me da minha primeira Festa da Penha! Confesso que meus sentidos não estavam muito distantes daqueles primeiros moradores da antiga Vila-Velha do Espírito Santo, na sua maioria, índios catequizados por Anchieta[...]. Eu era pequeno, pequeno-pequeno, como dizem os índios, que não têm superlativos [...]. Lembro-me da baía de Vitória cheia de lanchas, canoas de pesca, baleeiros, lanchões e embarcações engalanadas transportando romeiros[...]. Sem o cais atual, e as construções dando os fundos para o mar, a cidade se estendia subindo os morros ou serpenteando os seus mangues. Era pobre, sim, sem recursos, mas de um pitoresco![...]

[Voltando a Vitória e decepcionando-se com as mudanças da festa, o autor encerra o artigo suspirando:] minha memória é tão velha quanto esse convento! (Freitas, 1950: 1)

Nessa *recherche du temps perdu*, na qual se tenta reconciliar as oposições citadas acima, mesmo que, como nesse caso, o autor hesite em reconhecer a significação das mudanças sofridas pelas tradições populares, suas origens não são arqueológicas, mas históricas, tendo, como a própria nacionalidade brasileira, poucos séculos de existência. Isso estabelece uma relação intrínseca entre a pesquisa folclórica e a da História. Os intelectuais de província estavam com frequência não só nas academias de letras locais, como nos institutos históricos estaduais. De fato, a designação pela qual muitos deles são definidos antes de ingressarem no movimento é a de "historiador", que, muitas vezes, permanece mesmo depois de um intenso envolvimento com o folclore. Novamente Gilberto Freyre fornece o ponto de partida. Sua obra surge como um paradigma importante de como a história da formação nacional brasileira poderia ser pensada de uma forma diferente da perspectiva da construção política da nação, que marcara até então a produção dos institutos. Manuel Diéguas Júnior, talvez a principal ponte de ligação entre a obra do escritor pernambucano e o movimento folclórico, pode nos ilustrar mais uma vez o que significou essa redefinição para os folcloristas:

A história, por mais estranho que pareça, não se faz apenas com os heróis, com os líderes, com os chefes: ela é movimentada pela grande massa anônima dos desconhecidos, dos simples, dos obscuros. [...] A mesma massa que faz os acontecimentos que se tornam históricos faz também o folclore. Os que criam os fatos históricos criam também os fatos folclóricos. (Diéguas, 1953: 1)

A adesão dos historiadores dos estados, que até então tinham como objetivo, no nível regional, compor a "história das elites" construída pelos institutos, ganham um novo papel em sua contribuição ao estudo da formação nacional, agora a ser reconstituída a partir do "povo". Traduzindo a

noção de folclore da CNFL, Joaquim Ribeiro – ele mesmo professor de história – comporá uma fórmula que resume esse “ir além” da história: “A realidade *infra-histórica* constitui o campo do *Folk-lore*” (Ribeiro, 1944: 29). Evidentemente, o tipo de historiografia praticado por Gilberto Freyre, onde uma história política é substituída pelo estudo da vida familiar e econômica, é uma inspiração decisiva para essa perspectiva de história desenvolvida pelos folcloristas. Mas lembremos que, para o escritor pernambucano, o caráter nacional foi cristalizado no Brasil colônia, paradigmaticamente representado por “sua” região, o Nordeste açucareiro. Para os folcloristas, essa definição está em processo, deriva do “folclore nascente”. Isso define uma ponte para com a História, mas também impele os folcloristas a irem além dela. Observando o desenvolvimento “espontâneo” dos folguedos, nas suas mínimas variações regionais, detectaríamos assim a nossa identidade em processo.

Esse seria, portanto, o grande projeto a que o movimento folclórico convoca os intelectuais de província: abandonem a história das elites que vinham praticando e dediquem-se à descrição da cultura de sua região; não o façam, porém, a partir de um estilo impressionista e literário, mas com uma objetividade científica propiciada pela orientação fornecida, primeiro pela Comissão, depois pela Campanha. Dessa forma, a identidade dessa *intelligentsia* pode-se articular à da sua região, mas também integrar-se à constituição de um quadro sobre a identidade nacional. Sintomaticamente, os principais coordenadores do movimento, morando no Rio de Janeiro e coordenando esse esforço são intelectuais de fortes referências regionais e que não se engajam nos empreendimentos institucionais cariocas orientados pelo desenvolvimentismo.<sup>15</sup> Nesse projeto, os intelectuais da província desempenham um papel essencial, pois, como diz Dante de Laytano numa citação transcrita acima, as tradições seriam “privilégio da província”.

Como disse anteriormente, a participação dos “folcloristas” em todo esse movimento foi – como qualquer engajamento numa sociedade complexa – parcial, tendo que ser conciliada com todo tipo de solicitações provenientes de outros domínios sociais com os quais se relacionavam. Desde o início deste trabalho, reconheci não ser possível a todo momento identificar essas diferenças pessoais, articuladas às trajetórias individuais de cada um deles. Esse esforço de identificação do lugar do movimento folclórico no pensamento social brasileiro busca indicar alguns pontos que levaram diversos intelectuais a convergir nesse esforço comum. Assim, quando se lê na biografia, publicada no principal periódico

antropológico brasileiro, de um intelectual com uma trajetória tão diversificada e que ocupou tantas posições profissionais e acadêmico-administrativas diferentes como Manuel Diégues Júnior, o elogio de que ele – apresentado como “o último, talvez, dos polígrafos brasileiros” – “faz parte do panteão dos alagoanos que se tornaram autores nacionais, preservando a identidade natal” (Faria, 1993: 227 e 232), percebe-se a marca de sua passagem pelo movimento folclórico.

## Os lugares do povo

*“Se a ilusão recobre uma parcela de verdade, esta não está fora de nós, mas em nós.”*

*Claude Lévi-Strauss, Le totémisme aujourd’hui*

O contexto social e institucional no qual se insere o movimento folclórico e que procurei mapear acima constitui um “campo de possibilidades” no interior do qual foi possível a formulação de seu projeto. Os folcloristas, aproveitando recursos e aspirações presentes no momento em que se articulavam, tentaram constituir uma disciplina específica a partir da qual poderiam ser pensadas questões que estivessem em jogo dentro dos debates em torno do caráter da sociedade e cultura nacionais. Mas tenho também insistido em que sua eficácia não se dá em um plano meramente instrumental, promovendo recompensas ou expectativas que atraem aqueles que nele se engajam. Sensibilizando emocionalmente os seus participantes, cultivando ritualmente um certo *ethos* que os mobiliza e os aproxima, o movimento folclórico é capaz de investi-los de um sentido de missão que, na medida em que seja reconhecido pela sociedade, permite avanços em direção aos seus objetivos. No caso em foco, a ênfase nesse aspecto missionário expressa uma característica constitutiva de todo projeto, uma vez que

para [ele] existir precisa expressar-se a partir de uma linguagem que visa o outro [...]. Sua matéria-prima é cultural e, em alguma medida, tem de “fazer sentido”, num processo de interação com os seus contemporâneos, mesmo que seja rejeitado. (Velho, 1981: 27)

A compreensão do significado do movimento folclórico, porém, não exige que apenas consideremos essa busca de reconhecimento social que está, como vimos ao comentar as reflexões de Luciano Martins (1987) sobre a constituição de nossa *intelligentsia*, presente em vários outros representantes dessa história. Nesse contexto, o que singulariza o movimento folclórico é sua opção por uma certa metodologia específica, prove-

niente de uma tradição de pesquisa formulada fora do Brasil. Meu objetivo, nessa segunda parte de minhas conclusões, é fornecer mais alguns elementos sobre essa linhagem a que os intelectuais da CNFL se filiaram, de maneira a indicar alguns dos motivos pelos quais essa tradição foi apropriada por eles, e as conseqüências dessa escolha.

Esse movimento é inverso ao da parte anterior em um outro sentido. Identificar o movimento folclórico no conjunto dos debates do nosso pensamento social é dar-lhe uma identidade precisa pela qual ele se distingue dos demais participantes desses debates. Porém, se ele não foi constituído meramente por um conjunto de diletantes exóticos anacrônicos, mas faz parte do *nosso* pensamento social, esse "objeto" foi responsável pela constituição do campo intelectual no qual nos situamos e agimos hoje. Dentro do paradoxo da alteridade, tão explorado pela literatura antropológica, o nosso objeto fala de um outro que também somos nós mesmos. Em especial, a tradição folclorística é uma vertente que fez (e faz) parte da história da antropologia, disciplina a partir da qual *minha* pesquisa pretende falar sobre seu objeto.

No caso do Brasil, temos podido verificar que há uma relação ambígua dos estudos de folclore com essa disciplina. Reconhecendo sua filiação às "ciências antropológicas e culturais", há por parte do movimento folclórico um desejo de autonomia que nasce da percepção da relevância do seu objeto para a construção nacional. A identidade de "antropólogo" era também reivindicada por vários que, no entanto, participaram intensamente do movimento, enquanto que outros assumiram mais estritamente a de "folclorista". Além do caso óbvio de Renato Almeida, outro intelectual que aderiu profundamente a essa última identidade foi Rossini Tavares de Lima. Convivendo em seu estado – às vezes com grande tensão, às vezes com cordialidade – com um ambiente sociológico já bem constituído, tendo uma formação de musicólogo, ele pronuncia, em um dos últimos congressos, um discurso que contém um apelo que no fundo é um reconhecimento da precariedade da especialização em nosso campo intelectual:

[...] quero dizer algumas palavras sobre nossas relações com sociólogos, etnólogos, etnógrafos, ou antropologistas. Tal como a resolução do Congresso Internacional de S. Paulo, julgo indispensável para o progresso de nossos estudos, que se intensifiquem estas relações. Mas, sem que percamos a nossa personalidade e tão pouco nos inferiorizemos ante a presença desses cientistas. Nós o somos também e em conseqüência é natural que os consideremos em nível idêntico ao nosso, ainda que muitos dentre eles nos situem em plano secundário. Também é chegado o momento de nos definirmos so-

bre o campo de nossas atividades, a fim de que não aconteça o que já temos notado com este e aquele companheiro: não sabem se acendem um vela a Deus ou ao Diabo. É mais que necessária a definição: somos ou não somos folcloristas, e se tais nos julgamos, não me parece admissível que estejamos preterindo a designação "folclorista" em relação a de "etnógrafo", "etnólogo", "antropologista", "sociólogo", únicas na opinião destes, que relacionam os cientistas sociais e culturais. Se integramos a Comissão Nacional de Folclore, participamos de seus congressos e reuniões, damos sugestões no plenário e discutimos nas mesas-redondas, votando, inclusive, assuntos de Folclore, penso eu com justiça, é porque nos consideramos também folcloristas e admitimos acertadas as resoluções que contribuimos para serem votadas, a exemplo daquela que situa a nossa matéria no quadro das ciências sócio-culturais, com características muito precisas. (1959: 14)

Insisti sobre o caráter de transição do período em que se desenvolveu o movimento folclórico dentro do processo de institucionalização das ciências sociais, momento em que as universidades criadas nos anos 1930 tentaram se consolidar e avaliar suas eventuais deficiências, o que estimulava novos experimentos institucionais mais diretamente ligados ao governo e/ou regionalizados. A CNFL, com todas as suas precariedades, é um desses experimentos, tentando pensar alternativas para a institucionalização de sua área de estudos, que ficara fora dos quadros universitários, apesar dos esforços em contrário. O congresso em que Tavares de Lima pronuncia esse discurso é aquele em que o movimento folclórico se encontra mais próximo dos seus objetivos, o primeiro após a criação da Campanha. No capítulo anterior fiz referência à especificidade desse encontro, referindo-me no caso à cordialidade expressa pelo discurso-relatório de Théo Brandão. Mas o mesmo otimismo que permite esse clima favorável determina as "cobranças" de Tavares de Lima para que seus companheiros assumam a condição de "folcloristas". Brandão faz ironia com o espírito guerreiro de seu companheiro paulista:

[Para fazer este relatório] eu poderia valer-me do antropólogo e atualmente folclorista-mirim René Ribeiro, o mais terrível "enfant terrible", o mais impiedoso "amigo da onça" dos Congressos de *Antropologia e de Folclore*, que tem na ponta da língua todos os comentários, todas as críticas sobre o nosso Congresso e que concluiu que Renato e Rossini chegaram a Porto Alegre com vontade de brigar com os antropólogos e, por falta de antagonistas dispostos a brigar, terminaram "peleando los dos" [...] (1959: 18)

Como ele deixa entrever, ao lado dos congressos de folclore, alguns desses mesmos confrades se reencontravam em congressos de antropologia, já que essa disciplina começava a desenvolver uma identidade coletiva mais nítida a partir das reuniões de sua Associação Brasileira ao longo da década de 1950 (cf. Corrêa, 1988b). Somando-se aos domínios institucionais já tradicionalmente ligados à antropologia, como os museus cientí-

ficos (cf. Schwarcz, 1989a), as cátedras das novas universidades – que, entretanto, tinham ainda um lugar reduzido no currículo de ciências sociais (cf. Faria, 1984: 234-5) –, ela sinaliza a busca de mais espaços importantes para essa disciplina, que finalmente atinge as “províncias” com a multiplicação de faculdades de filosofia nos estados a partir dessa década. A maioria dos ocupantes das novas cátedras de antropologia serão ex-secretários de comissões estaduais.<sup>16</sup> A expansão do campo intelectual propiciou assim um outro lugar para os intelectuais que pensavam a especificidade cultural de suas regiões, que, dessa forma, se integravam a um campo disciplinar com uma identidade cada vez mais legítima. Talvez para decepção de Tavares de Lima, três participantes do movimento folclórico se tornam presidentes da ABA: José Loureiro Fernandes (1958), Manuel Diégues Júnior (1966-74) e René Ribeiro (1976-78)<sup>17</sup> (cf. Corrêa, 1988b: 98).

Vimos acima que, segundo Marisa Peirano, a influência do pensamento de Florestan Fernandes foi também responsável pelo declínio das interpretações culturais sobre nossa identidade nacional. Sob esse aspecto, o movimento folclórico nada contra a corrente, associado que está com uma certa perspectiva culturalista ainda vigente na época em boa parte de nossa antropologia, na qual, segundo Luís de Castro Faria, havia a ênfase numa definição de “etnografia” que – de forma semelhante às pesquisas cartográficas dos folcloristas – “tomava *espaços* como lugares das manifestações concretas das variações raciais e culturais” (1984: 238; grifo do autor). Nesse sentido, vimos no primeiro capítulo essa forte presença dos estudos de folclore, de onde provém a maioria dos livros de antropologia publicados entre 1945 e 1964, conforme levantamento de Gláucia Villas Bôas.

Porém, no momento em que a disciplina se consolida academicamente com a criação de seus centros de pós-graduação – propiciada pela Reforma Universitária de 1968, que encerra esse período de transição no modelo institucional das ciências sociais –, não é essa perspectiva culturalista que terá a hegemonia. Isso se articula ao declínio, identificado por Marisa Peirano, do estudo da construção nacional do ponto de vista da “integração cultural”, substituído pela “integração de estratos”. Esse processo estaria associado à influência da tradição da antropologia social introduzida no país principalmente por Roberto Cardoso de Oliveira, aluno de Florestan Fernandes, que em seus trabalhos analisa as sociedades indígenas do ponto de vista de sua relação com a sociedade nacional (1981: 120).<sup>18</sup> Assim, ao definir o perfil adquirido pela antropologia no Brasil,



Peirano é obrigada a fazer um contraponto com a sociologia, disciplina que vimos também como um interlocutor central dos folcloristas:

há um aparente paradoxo na forma pela qual a antropologia e a sociologia se desenvolveram no Brasil, em contraste com as sociedades industriais mais avançadas. Na Europa e nos Estados Unidos, por exemplo, o antropólogo freqüentemente estudou sociedades outras que a sua, enquanto o sociólogo tem sido identificado principalmente com os problemas de sua própria sociedade. No Brasil, a relação oposta se desenvolveu – enquanto a antropologia olhou para o “outro” interno, a sociologia tomou como sua principal preocupação as relações externas com as sociedades mais avançadas. (1981: 265-6)

Na argumentação dessa autora, a identificação dessa especificidade contrapõe-se aos diferentes modelos europeus da disciplina, representados em seu trabalho pela referência às reflexões de Louis Dumont e de Norbert Elias, que privilegiam, respectivamente, as tradições racionalista francesa e romântica alemã. George Stocking Jr. caracteriza a oposição entre essas duas tradições européias da disciplina, contrastando as antropologias da *empire-building* (construção do império) das da *nation-building* (construção da nação). Enquanto que, no primeiro caso, os antropólogos se dedicaram prioritariamente a refletir sobre os “‘outros’ de pele escura no império de além-mar”, em diversas outras nações européias, desprovidas de impérios coloniais, o tema central passou a ser “a relação da identidade nacional e a alteridade *interna*”. A oposição entre a tradição etnográfica centrada nos “primitivos”, dominante nos centros principais de produção antropológica, e aquela dedicada ao estudo dos camponeses nacionais ficou conhecida na Europa através da oposição terminológica entre a *Völkerkunde* e a *Volkskunde*, através da qual ela era representada na Alemanha (Stocking, 1982: 172; grifos do autor).<sup>19</sup>

Definidos dessa forma, os estudos de folclore – ou a *Volkskunde* – representam uma forma de antropologia curiosa. Seu objetivo final é uma indagação não sobre um “outro” distante, mas sobre a própria identidade da nação a que pertence o estudioso. Porém, sua relação com o seu objeto imediato não deixa de estar marcada por uma alteridade, a de um “outro” interno. De fato, antes do movimento romântico que deu impulso às pesquisas folclóricas, as criações dos camponeses analfabetos eram normalmente alvo do desprezo do homem educado europeu (cf. Ortiz, 1992: 15). A sua súbita revalorização no final do século XVIII, acompanhando o movimento romântico, se articula a um conjunto de transformações que marcam a sociedade e a cultura alemãs descritas por Norbert Elias. Esse autor irá caracterizar os protagonistas desse movimento como

representantes das classes médias ascendentes que, não conseguindo ser absorvidas nas frágeis cortes alemãs, irão desprezar seus modos afrancesados e suas tentativas de seguir os ideais da *civilisation*. O culto da sinceridade, dos modos simples e da natureza, irá traduzir-se, nesses círculos pequeno-burgueses, numa noção que será contraposta àquele conceito do iluminismo francês: a de *Kultur* (Elias, 1990: 27-50). O conceito de *Kultur des Volkes* ("cultura popular"), empregado pela primeira vez por J. G. Herder, filósofo romântico e pioneiro dos estudos de *Volkskunde*, representa uma das formas pelas quais essa noção perdeu o seu conteúdo valorativo inicial e passou a identificar alteridades (Burke, 1989: 49).

Porém, o uso da idéia de alteridade tanto por Peirano quanto por Stocking não nos deve confundir: o "outro interno" ao qual a primeira se refere ao descrever a antropologia brasileira corresponderia às sociedades indígenas, diferente daquele a que o segundo se refere ao caracterizar a *Volkeskunde*. Elas representam uma "alteridade interna" que é alheia à sociedade nacional envolvente (como no caso de estudos etnológicos "internalistas") ou resistente a ela (no de estudos "de contato"). Os métodos e teorias produzidos para conhecer a alteridade mais ambígua do folclore não se revelaram, ao contrário do que ocorreu em vários outros contextos, muito interessantes para a constituição dessa disciplina em nosso país. A citação de Peirano deixa entrever que talvez isso tenha a ver com as relações que a antropologia desenvolveu com a sociologia, cuja incidência no desenvolvimento dos estudos de folclore no Brasil pudemos acompanhar.

Essa representação da constituição da disciplina a partir do tema da alteridade – que, como podemos verificar, fornece um ponto de vista conveniente para a comparação de suas diversas configurações –, segue a clássica definição de Lévi-Strauss, segundo a qual "a antropologia não se distingue de outras ciências humanas e sociais por um objeto de estudos que lhe seria próprio", mas por uma "maneira original de colocar os problemas".<sup>20</sup> As sociedades simples ocuparam um lugar privilegiado na constituição da disciplina como um todo não por suas características intrínsecas, mas por nutrirem relações de distância em relação ao observador que "tornam manifestas certas *propriedades gerais da vida social*" ([1954]: 378-9). Estando numa relação máxima de alteridade em relação ao Ocidente, as "sociedades primitivas" ofereceram o principal ponto de referência para que os países centrais, em confronto com estas em sua tentativa de expandirem seu modo de vida através do empreendimento colonial, pensassem essa mesma relação – e, depois de algum tempo, re-

lativizassem sua "civilização". Para os países europeus periféricos que, na esteira da Alemanha, constituíram suas nacionalidades em atraso em relação aos centrais, o embate com a alteridade em relação aos modelos civilizatórios que perseguem é interna<sup>21</sup> e corresponde às "manifestações populares" que simbolizam de forma típica esse mesmo "atraso nacional". Discutir sobre o destino do movimento folclórico é perguntar-se como a *intelligentsia* brasileira foi influenciada por essa "alteridade interna" do folclore.

Para entendermos melhor essa questão, temos que remontar ao período de formação dos estudos de folclore, quando uma certa definição de "povo" surge como uma imagem de alteridade, particularmente a partir do estudo da literatura oral. Analfabetos, os camponeses europeus do final do século XVIII pareciam estar alheios à cultura das classes superiores, transmitindo oralmente uma sabedoria (*lore*) nos seus contos, versos e ditados. Próximos à natureza, infensos ao cosmopolitismo das elites, esses segmentos guardariam assim expressões que serviriam de base (tanto como inspiração, quanto como justificação) aos artistas que pretendiam produzir uma arte "autêntica" e nacional.<sup>22</sup> A obra de José de Alencar representa paradigmaticamente essa perspectiva típica dos primeiros folcloristas europeus, onde essa idealização se articulava à deliberada distorção.

Percebe-se na busca da tradição popular um claro esforço compensatório. O objeto do folclore é, como no caso da antropologia clássica, um objeto evanescente. A carta "fundadora" de Thoms (cf. Apêndice 2) convida os interessados para que se dediquem à coleta das tradições populares antes que seja tarde. Descobre-se o "povo" quando ele está a ponto de "desaparecer" (cf. Burke, 1989: 43), isto é, quando a Europa começa a se industrializar e urbanizar, e o relativo isolamento do camponês diminui, com os modernos meios de transporte e comunicação e a expansão da alfabetização. O folclorista, retocando os versos e os contos folclóricos, guardadas as devidas proporções, assemelha-se ao moderno etnógrafo, descrevendo seus nativos através do "presente etnográfico", ou seja, apresentando uma espécie de "ponto zero" daquelas expressões, imediatamente anterior à interferência da "civilização" sobre aquela cultura, reconstituindo por abstração um momento que ele nunca observou.<sup>23</sup> Podemos ver num caso "falsificações" e no outro um esforço legítimo de reconstituição científica – e existiram essas duas coisas, assim como várias posições intermediárias do contínuo de muitas gradações que pode ser traçado entre esses pólos, tanto na literatura antropológica

quanto na folclórica –, mas, em ambos os casos, estamos diante de um esforço de reconstituir uma totalidade perdida.

As manifestações que o folclorista tradicionalmente recolhe compartilham com o objeto clássico da antropologia outra propriedade: o seu caráter oral. No caso das sociedades primitivas, isso produzia a ilusão de serem “sem história”. Uma ilusão semelhante é produzida no caso das tradições orais. Repetidas a partir da memória de cada um dos seus intérpretes, versos e contos orais não têm “autor” e, portanto, não têm “data de composição”, o que induz muitos a considerá-los provenientes de tempos imemoriais. Esse é mais um elemento que produz a atribuição de “autenticidade” a essas tradições. Só pode ser “falso” o que tem um “original” e composições folclóricas nunca o têm. Certos esquemas mnemônicos garantem a semelhança entre as versões, enquanto a contigência de cada performance determina a existência de infinitas variações daqueles esquemas (Burke, 1989: 140-72). A teoria lévi-straussiana do mito, segundo a qual ele se desenvolveria numa dialética de estruturas estáveis e múltiplas versões, pode ser aplicada (e vem, de diversas maneiras, sendo aplicada) às tradições orais estudadas pelo folclorista.<sup>24</sup>

Nessas condições, a comunidade narrativa é, ao mesmo tempo, “criadora”, “fruidora” e “portadora” dessas obras. O mesmo não ocorreria no domínio da “indústria cultural”, onde a circulação e a produção estariam fora do “controle” do “povo” a que são dirigidos seus produtos, o que gera acusações acerca das dimensões manipulatórias das relações que caracterizariam esses circuitos. Gradativamente, os folcloristas passaram a reconhecer que o “isolamento” do *folk* sempre fora relativo e que muitos conteúdos que encontramos em meio às suas tradições são de origem evidentemente erudita. Porém, para eles, ao serem introduzidos no circuito oral – processo que muitos chamam de “tradicionalização” – esses conteúdos seriam reinterpretados pelo povo, num processo inteiramente determinado por ele.<sup>25</sup> Teríamos, dessa forma, ao lado da autenticidade, um segundo atributo valorativo atribuído ao folclore, sua “espontaneidade”.<sup>26</sup>

Mas, como ocorre na antropologia, as propriedades atribuídas ao objeto folclorístico não lhe são intrínsecas, mas sobrepostas a ele por um efeito de sua “distância” em relação ao observador. Lionel Trilling (1972) mostra que a “autenticidade” emerge como uma questão relacionada à complexidade social da sociedade moderna e aos problemas de identidade que ela produz; enquanto a atribuição ao “povo” de uma verdade nacional livre das interferências estrangeiras nasce da preocupação romântica com uma singularidade nacional, decorrente da valorização do “indivi-

dualismo qualitativo" moderno (cf. Simmel, [1917]). Ao colecionarem-se "fragmentos" do folclore nacional como elementos representativos de uma "totalidade imaginária, original e distante", realiza-se um ato de descontextualização, cujo efeito é o de, ao prometer o acesso a esa totalidade através daqueles fragmentos, torná-la mais distante (Gonçalves, 1991: 16-7). José Reginaldo Gonçalves desenvolve esse último ponto, através de uma análise da forma pela qual os "discursos oficiais sobre o patrimônio cultural no Brasil" estabelecem uma relação entre os objetos culturais e seus fruidores:

[Esses] objetos [...] têm a função de superar, em termos imaginários, a distância entre uma certa realidade ou experiência – por exemplo, o passado histórico, o mundo primitivo, o exótico, etc.; e a "representação" dessa "realidade" ou "experiência". No entanto, para que essa "realidade" seja despertada, ela tem que, primeiro, ser destruída. (p. 18)

Os folcloristas brasileiros, porém, desde cedo se preocuparam com a interferência descontextualizadora produzida pela representação de seus objetos. Cláudia Neiva de Matos identifica já em Sílvia Romero essa tendência em supor que o registro deixaria sempre a dever aos eventos que descreve. Radicalizando essa idéia, como indica essa autora, o próprio ato da inscrição dos cantos e contos populares se inviabilizaria, uma vez que "interrompendo o fluxo da tradição oral e fixando o texto no papel, ele poria a perder, ou seria incapaz de apreender a natureza específica da poesia oral" (Matos, 1994: 179). A "perda" da autenticidade, lamentada nostalgicamente pelos folcloristas – como ocorre nos "discursos sobre o patrimônio histórico" na hipótese de Gonçalves (1991) –, é produzida, portanto, pela próprio ato de classificar um fenômeno como folclórico. Do ponto de vista da comunidade narrativa, como já dissemos, não haveria problemas com a autenticidade por não haver versões originais, assim como a pretensa liberdade do "criador oral" desaparece se considerarmos, como Antônio Cândido, que, justamente pela contingência de sua criação, ele se encontra muito mais preso "às condições da produção" que o criador erudito ([1965]: 50)<sup>27</sup>

Conscientes da distância entre a representação do folclore e sua fonte, os folcloristas brasileiros, além de se preocuparem em recheiar seus congressos com festivais e exposições, tentaram privilegiar em suas pesquisas uma manifestação folclórica que guardaria em si mais claramente o caráter multidimensional do folclore: o folguedo. Essa seria também, como vimos, uma forma mais dinâmica, que ilustraria melhor a contínua transformação folclórica, particularmente numa nacionalidade de forma-

ção recente como a brasileira. Isso lhes exigiu inovações conceituais que lhe custaram críticas da comunidade folclorística internacional e, ao mesmo tempo, dos cientistas sociais brasileiros. Nesse fato ocorre o paradoxo crucial da trajetória do movimento folclórico: justamente a realização teórica da qual mais se orgulhavam lhes custou o isolamento tanto em relação aos seus interlocutores internos quanto externos. Porém, essa “abertura”, que consiste na grande originalidade do desenvolvimento dos estudos de folclore em nosso país, conheceu, no entanto, dois limites: um no plano da estruturação da sua *network*, outro na construção do seu retrato da cultura brasileira. A análise de cada um deles nos permitirá concluir nosso quadro sobre o significado do movimento folclórico no interior de nossa história intelectual.

O primeiro limite relaciona-se à intrigante incapacidade do movimento em incorporar Luís da Câmara Cascudo, o folclorista de maior prestígio no país. Descritas no segundo capítulo, onde eu tratei da organização da CNFL, as tensões dessa última com Cascudo não devem ser reduzidas à disputa, que descrevi ali, entre a Comissão Rio-Grandense do Norte e a Sociedade Brasileira de Folclore por recursos do governo local. Articuladas a esses conflitos, havia concepções distintas acerca não só da organização dos folcloristas, mas também discordâncias de natureza teórica.

Ao descrever a luta em torno da influência do governador estadual, o secretário da comissão local relacionava entre as instituições em disputa, além daquelas duas, uma terceira, o “Club Internacional de Folclore”. Constituído para estimular o intercâmbio entre os seus participantes, provenientes de 16 países (Melo, 1951), essa organização tinha sua representação brasileira localizada em Natal dirigida pelo discípulo dileto de Cascudo, Veríssimo de Melo. Convidando Renato Almeida para colaborar com a instituição, este receberá do secretário-geral da CNFL uma resposta dura, numa das expressões mais claras da forma pela qual encarava as relações entre o plano nacional e o internacional na organização dos folcloristas, contendo implicitamente uma crítica à atuação de Cascudo:

[...] estou à sua disposição e pode contar comigo, no que julgue possa lhe ser útil. Não o acompanho contudo no entusiasmo da idéia. Você sabe que, em matéria de folclore, só me interessa o brasileiro e creio que temos tanto a fazer que não sei como buscar tempo para as relações internacionais. As relações nacionais já são tão difíceis, não há tempo de cuidar de mais. Na CNFL [...] temos apenas uns poucos correspondentes [...] [com] um pequeno interesse. Os outros coisa nenhuma. E têm razão. Falamos um língua desconhecida e quase não temos nada de folclore para mostrar, a não ser alguma coisa relativa

à música, da Discoteca de S. Paulo. [...] Trabalhos de conjunto não os temos, nem podemos ter ainda, porque o nosso material coletado é pequeno e deficiente. [...] Eis porque, meu caro amigo, não creio que nos traga nada de útil no sentido social brasileiro um Club Internacional de Folclore. Não lhe digo que não tente, nem me arvo em estar com a razão. Mas sou de um completo ceticismo. Sou muito realista e creio que só devemos tratar de folclore que interesse ao Brasil. Insisto no caráter social e patriótico da obra. Divirjo da obra individual e receio que você, com aquele programa do Club (Club que será apenas você) se desvie de sua legítima atividade brasileira. Não foi coisa diferente que eu disse ao Cascudo com um projeto de Federação Interamericana de Sociedades de Folclore. Se seu Club fosse para o Brasil, estaria aplaudindo cheio de entusiasmo, porque necessitamos multiplicar as nossas relações, estimular nossos companheiros, despertar o gosto e encorajar as pesquisas. [...] creio que, nesta hora, não podemos nos entregar a trabalhos desinteressados no plano nacional. (28/11/50, CE exp.)

Nessa carta temos uma das mais enfáticas definições do sentido de missão pelo qual Almeida concebia o movimento folclórico. À oposição a uma atividade "desinteressada" e "individual", claramente inspirada em Mário de Andrade, somam-se posições sobre as relações entre o "nacional" e o "internacional", típicas da matriz romântica da qual provêm os estudos de folclore, já encontráveis em Sívio Romero. Segundo estas, as criações artísticas brasileiras só alcançariam um nível de interesse comparável ao dos países mais desenvolvidos, com um valor "universal", quando, paradoxalmente, utilizassem como referência a arte popular que a singulariza em relação aos modelos internacionais (cf. Andrade, *apud* Duarte, 1967: 301; comentado em Moraes, 1978: 49). Para Renato Almeida, a participação de Cascudo e Veríssimo no Club nasce de uma ilusão: a de que possamos realmente interessar a folcloristas estrangeiros enquanto nossos estudos nessa área ainda são incipientes. Para ele, o Brasil só lhes será relevante quando puder comparecer diante do que Mário de Andrade chamava de "concerto das nações" com contribuições próprias, originais; caso contrário, tudo que receberemos dos estrangeiros é sua atenção pelo nosso "exotismo".

Porém, Luís da Câmara Cascudo era muito bem relacionado com folcloristas estrangeiros, com quem mantinha constante correspondência. Intelectual que se autoproclamava provinciano, mas que não necessitava de uma articulação com a capital federal para obter projeção, seu amor ao folclore também foi influenciado por Mário de Andrade. Nesse sentido, Veríssimo de Melo destaca uma carta do escritor paulista ao folclorista potiguar como fator "decisivo" na "orientação dos estudos folclóricos" deste último (*apud* Andrade, 1991: 16). Em 1937, em função da falência da firma do pai de Cascudo, este pediu ajuda ao amigo de São Paulo, que lhe encomenda artigos para a *Revista do Arquivo Municipal*. Mas, junto com o

convite, vão reprimendas por seu estilo de trabalho, típicas do Mário "doutorador" (cf. Moraes, 1983: 75). Por um lado, Mário censura Cascudo por perder tempo dedicando-se a temas pouco importantes, como na sua minuciosa monografia sobre o conde d'Eu. Por outro, critica sua metodologia pouco cuidadosa, representada por ambiciosos artigos comparativos. Dessa forma, incentiva-o a fazer levantamentos etnográficos sobre fatos locais a que ele, e só ele, seria capaz de ter acesso (p. 146-50).

Essa convocação de Cascudo para os estudos folclóricos, recebida dez anos antes da que Renato Almeida dirigirá a outros intelectuais da província, determina apenas em parte sua posição no campo intelectual. Abandonando precocemente o interesse pela história política, o discípulo se "converteu" ao folclore, acatando o conselho de Mário para que desistisse de estudos como os sobre o "príncipe vazio" (p. 147). Mas, dedicando-se a pesquisas folclóricas locais, seus dados ainda são relevantes só para folcloristas estrangeiros, já que uma rede nacional de folcloristas ainda não existia. Assim, ele se aproxima do difusionismo da Escola Histórico-Cultural de Stith Thompson. Essa opção determina dois aspectos de sua obra que o afastam da orientação dos trabalhos do movimento folclórico: concentra boa parte dela no tema da literatura popular e, apesar do alerta de Mário de Andrade, mobiliza sua espantosa erudição para realizar exercícios comparativos amplos, não tomando necessariamente o Brasil como uma referência de base. Ao defender a priorização da organização nacional dos folcloristas, que Renato Almeida centraliza através de sua comissão situada no Rio de Janeiro, ele também condenava a pretensão de estabelecer-se um intercâmbio entre a província e o mundo sem a intermediação carioca que garantiria a precedência do nacional sobre o regional. Essa conexão fica clara quando Veríssimo de Melo descreve os objetivos do Club:

As manifestações folclóricas são universais. Nada em folk-lore é exclusivo deste ou daquele povo. Tudo é universal, porque, sendo o folk-lore uma ciência viva e em constante recriação e adaptação, o que surge no populário brasileiro, de características marcadamente nacionais, amanhã se espalhará no mundo e se incorporará ao folk-lore de todos os povos. Desta forma, [...] é indiscutível a importância do intercâmbio internacional de livros para os nossos estudos. (1951: 7)

Evidentemente, os folcloristas da CNFL não ignoravam o caráter internacional de diversos temas folclóricos. A capacidade do folclore atravessar fronteiras era evocada principalmente na valorização de sua aptidão, destacada pela política da UNESCO para apoiar esses estudos, para propi-



ciar a "compreensão entre os povos". Dentro da perspectiva antropológica do relativismo cultural, a análise comparativa do folclore permite uma dialética entre o reconhecimento de uma diversidade e a suposição de uma unidade fundamental subjacente. Como o próprio Renato Almeida reconhece, no fundo, há apenas diferenças de ênfase quando se privilegia um dos dois pólos:

O fato folclórico é universal. As manifestações da sabedoria e da arte do povo, seu modo de pensar, de sentir e de agir são de forma tão semelhantes que Bastian sublinhou a "espantosa monotonia das idéias fundamentais da humanidade no mundo inteiro". Não há mito, conto ou provérbio, não há crença, arte ou técnica que não se vá encontrar, em formas e expressões diferentes, mas de fundo igual, em todas as partes do mundo. [...] Assim as essências folclóricas de um povo não são rigorosamente nacionais, embora o modo de enformá-las seja sempre peculiar a cada cultura. [...] Há que concluir que, sendo a mais regional na sua exterioridade, o folclore é a forma universal de cultura. (Almeida, 1953a: 338)

Como já indiquei, a tomada da nação como uma referência comparativa *a priori* – fundamental para o movimento folclórico brasileiro – é rara nos trabalhos de Cascudo, assim como nos dos estudos de folclore norteamericanos. Ao privilegiar o conto popular (o *folktale*) como objeto de suas análises, Stith Thompson também exerceu uma escolha: concentra-se numa expressão folclórica que, sendo identificada apenas pelo seu conteúdo narrativo e não por sua forma de apresentação, presta-se melhor à determinação de processos de transmissão e ao desenvolvimento da metodologia difusionista que domina seu trabalho.

Segundo George Stocking [1963], o esforço expresso pelo moderno conceito de cultura, característico da disciplina antropológica, de conciliar a diversidade e a unidade existentes entre as sociedades humanas, se teria aproximado de seu objetivo através da incorporação à herança romântica de um elemento universalista proveniente do evolucionismo de Tylor. Essa tensão também está presente na constituição da tradição folclórica, uma vez que, se foram os românticos que iniciaram esse gênero de pesquisas, foram os evolucionistas da Folklore Society que lhe pretendiam dar um perfil científico (cf. Ortiz, 1992: 28). Dessa forma, o conceito de folclore, por um lado, supõe uma idéia de fundo evolucionista segundo a qual, em todas as sociedades, há um conjunto de manifestações que, por oposição ao racionalismo que predominaria no seu segmento erudito, seriam homólogas às "primitivas". Ao mesmo tempo, paralelamente às semelhanças formais entre os folclores de diversos países e regiões, haveria um processo necessário de singularização em cada contexto.<sup>28</sup>

Portanto, a suposição generalizada da existência de um elemento singularizante na cultura folclórica possibilita várias soluções possíveis, que podem privilegiar mais ou menos as semelhanças ou as diferenças entre suas variações. Uma das maneiras pelas quais podemos identificar a especificidade do movimento folclórico brasileiro é indicarmos sua opção pela nacionalidade como instância de singularização a ser privilegiada, afastando-se das visões mais universalistas da dinâmica daquela cultura. Mas do fato de ser ela também um "nível de cultura" presente em todas as sociedades complexas decorre outra dificuldade: a determinação da natureza distinta do folclórico em relação aos outros níveis existentes. Aqui novamente o movimento folclórico assumiu uma posição específica no interior da tradição de estudos mais ampla a que se filiou, o que, por outro lado, também produziu debates internos ao campo folclorístico nacional.

Durante a gestão de Mozart Araújo previu-se a realização de uma pesquisa sobre o samba, a ser coordenada por Édison Carneiro, que, no entanto, não se completou. Porém, ao contrário do que poderíamos supor, essa interrupção não foi causada por nenhum desentendimento entre seu coordenador e o diretor da Campanha, mas por debates doutrinários no interior do Conselho Nacional de Folclore que opuseram Renato Almeida e Carneiro, levando esse último a desistir do projeto. A dimensão pública dessa polêmica emergiu através de um artigo de Renato Almeida (1959), no qual ele defende que, no que diz respeito às escolas de samba – organização popular com a qual Carneiro esteve pessoalmente envolvido –, pouco de autenticamente folclórico teria sobrado. Três anos depois da crise, já como diretor da Campanha, Carneiro organiza um Congresso do Samba (que sintomaticamente não parece ter sido oficialmente apoiado pela CDFB). Esse encontro produziu uma *Carta do samba*, redigida pelo folclorista [1962c], radicalizando a idéia de que os sambistas deveriam seguir na sua estratégia de se organizarem formalmente.<sup>29</sup> Isso leva Renato Almeida, como redator do *Boletim Noticioso* da CNFL, a reafirmar suas posições e, ao mesmo tempo, tentar conciliá-las com as de Carneiro:

Esse documento, que por assim dizer oficializa o samba, garante copyright dos autores, solicita do Congresso dispositivos legais que disciplinem os problemas de sua divulgação, afasta de vez e em definitivo o Samba dos quadros do folclore, que, afinal, é tudo que não é oficial. Naturalmente, que tudo isso se refere à forma urbana e popular do samba, não intervirá nos batuques e sambas de roda da gente do povo, que continuarão em sua forma puramente folclórica, no seu perpétuo vir-a-ser, na sua interminável fluidez. (dez. 1962, p. 2)

Dessa forma, é contestada, no interior do movimento folclórico, a estratégia de Édison Carneiro de oficialização dos grupos populares como recurso para sua proteção. Do ponto de vista de Renato Almeida, esse processo aproximá-los-ia demasiadamente da indústria cultural e as escolas acabariam seguindo o caminho do samba urbano. Não que esse autor não reconheça valores estéticos nesse gênero de música. Ele admite que, em grandes nomes, como Ernesto Nazaré, Chiquinha Gonzaga, Pixinguinha ou Ari Barroso, "é possível rastrear-se certos valores psicológicos marcantes". Porém, "feita para divertir", com seus autores se preocupando "em agradar os ouvintes de salão, de clube, de rua", a "música popular urbana" se manteria, via de regra, sob o "fascínio da moda e das correntes internacionais" (1963: 4). Concordando com os argumentos de Almeida em relação às escolas de samba, o secretário capixaba Guilherme dos Santos Neves reafirma esse diagnóstico, concluindo que "aquilo que está sujeito à transitoriedade da moda não é folclore" (1959: 2).

Assim, se o folclore está em constante mudança – está, como sempre repete Almeida, "em perpétuo vir-a-ser" –, a estruturação proporcionada pela sua oficialização violentaria essa característica e introduziria condicionantes externos na determinação de sua dinâmica. O folclórico seria tudo "o que não é oficial", e a forma de liderança exercida nas escolas de samba "emana[ndo] de autoridade constituída" afasta-a do domínio folclórico (1959: 1). O inacabamento da criação popular, que fascinara antes Amadeu Amaral, é o elemento que atrai seus discípulos a estudar a constituição dessa nossa nacionalidade, ainda indefinida, com as armas do folclore:

*Antes de mais, os versos verdadeiramente populares, isto é, aqueles que vivem e envolvem no domínio da tradição, da inconsciência e do anonimato, podem ser encarados como num estado de elaboração permanente. Colhem-se aqui e ali composições com aparência de obra terminada e definitiva "datada e assinada?". São, na verdade, formas passageiras, variantes entre muitas variantes, versões, reduções, reflexos, cruzamentos de outras formas, edições aumentadas ou diminuídas de um borrão em que ainda se trabalha. São como fotografias instantâneas de onda inquieta, nas quais a massa de água em movimento se deixa ver numa imobilidade ao mesmo tempo real e enganadora. (Amaral, 1948: 35)*

Essa livre e espontânea variação, imaginavam os folcloristas, seria a garantia de que a continuidade nacional permaneceria através de nossa cultura popular. Essa noção de "continuidade" parece-me a chave para pensar a tradição folclorística e, dessa forma, o desenvolvimento do movimento folclórico brasileiro. Indiquei acima como este procurou estruturar-

se e pensar a identidade nacional em continuidade com a diversidade regional (o que os distingue dos projetos institucionais dos grandes centros), seguindo a estrutura federativa que ordena essa diversidade, o que afastou Luís da Câmara Cascudo do movimento. Ele manteve-se também em continuidade com as reflexões do nosso pensamento social, e esse é o motivo pelo qual pudemos localizá-lo em uma posição intermediária na mudança brusca de paradigmas ocorrida nesse domínio. Por fim, seu processo de institucionalização não pretende separar radicalmente diletantes e intelectuais profissionais. Essa última perspectiva já pudemos entrever na visão que Amadeu Amaral tinha da criação da universidade em São Paulo, ao vermos sua oposição à idéia da "ciência com um vasto entreposto de saber armazenado que nos vem da Europa em carregamentos periódicos, em conserva", contra a qual ele propõe defini-la "como uma forma de atividade do espírito humano, universal, permanente, presente, acessível a todos em maior ou menor grau" (*apud* Azevedo: 1937: 367-8).

Minha hipótese conclusiva é a de que o princípio da continuidade subjacente a toda a dinâmica do movimento folclórico mostra que, apesar das especificidades indicadas acima, percebemos a permanência de certos traços constitutivos da tradição folclorística, que se refletem em seu compromisso com a noção fundadora da tradição folclórica – a *oralidade* – que, apesar de não ser citada nas definições da *Carta*, está subjacente à maioria de suas formulações. Mais operacional no estudo da literatura popular, mesmo quando se julga o caráter "autêntico" dos folguedos populares, é ela que funda a maioria dos julgamentos dos membros do movimento sobre a autenticidade de manifestações culturais. Registrada em cartório, tendo sua estrutura formal inscrita legalmente, a escola de samba não seria mais folclórica.<sup>30</sup> Isso desfaria a atmosfera "comunitária" original desses grupos, envolvendo-os em competições, disputas por prêmios e prestígio que desmanchariam a sua "pureza".

Porém, é justamente nesse ponto que se encontra a grande dificuldade do movimento folclórico em definir símbolos autênticos nacionais. O que vários estudos recentes vêm mostrando é que os símbolos que o senso comum tende a identificar com a "brasileiridade" – como, por exemplo, o carnaval, o samba, o futebol, a "mulata" –, devem boa parte do seu "sucesso" à capacidade de se oficializarem, permitindo intensas mediações do seu segmento popular de origem com múltiplos domínios sociais externos, envolvendo principalmente a profissionalização dos portado-

res dessa "cultura popular" (cf., respectivamente, Cavalcanti, 1994; Viana, 1995; Leite Lopes & Fanguer, 1994; Giacominni, 1992).<sup>31</sup> O "purismo" dos folcloristas não residiu em uma pretensa incapacidade de incorporar a formação cultural heterogênea e dinâmica de nossa sociedade, cultuando um passado arcaico, que, se fosse buscado dentro dos padrões clássicos europeus, acabaria por não ser nacional. Mas a tolerância em relação a esses traços não pôde ir além do compromisso, fundador dessa tradição de estudos, com o princípio de oralidade, de onde provém a idéia de "espontaneidade" atribuída ao "povo".

Isso se deve ao fato de que a oralidade parece ser também fonte de uma "aura" própria à arte popular tradicional, pois a faria escapar do princípio das "reprodutibilidade técnica" na arte que caracterizam cada vez mais a modernidade (cf. Benjamin, 1983). A essa valorização do não escrito está associada uma postura, presente na história da filosofia ocidental desde Platão, batizada por Jacques Derrida de "fonocentrismo", pela qual a representação escrita aparece como um mero registro do oral, um "significante do significante", que inevitavelmente trairia o verdadeiro sentido do significado que ela teria o papel de apenas veicular (Derrida, 1973: 8). O livre jogo do "vir-a-ser" folclórico seria dessa forma traído pela intromissão de relações sociais que romperiam a atmosfera comunitária em que a cultura folclórica seria produzida.<sup>32</sup>

No terceiro capítulo indicamos como a sociologia contemporânea ao movimento folclórico contribui para a perda de relevância do tema, ao dicotomizar expressão cultural e relações sociais. Tanto para Roger Bastide quanto para Florestan Fernandes, a segmentação social que caracteriza a sociedade brasileira não teria permitido a produção de uma cultura verdadeiramente nacional. Os seus sincretismos culturais mascarariam a desigualdade real existente nas relações entre os estratos que compõem nossa sociedade. Vítimas das mesmas dicotomias do seu tempo, os folcloristas fizeram avaliações semelhantes a partir de premissas inversas, negando a "autenticidade" daquilo que lhes parecia excessivamente sincrético. Mas a lição que, por exemplo, o carnaval carioca nos traz é a de que, numa sociedade complexa, além dos mecanismos de expressão dos valores próprios do grupo, produtores das relações "comunitárias" que definem a relação entre uma escola de samba e a sua "comunidade", a dimensão competitiva do seu ritual que desagradava aos folcloristas lhe acrescenta a possibilidade de proporcionar uma interação com os diversos grupos que compõem essa sociedade, englobados pela festa, expressando tanto suas identidades quanto seus conflitos (cf. Cavalcanti, 1994).

## Epígrafe: o lugar do intelectual

*"Não há nada de frívolo nem superficial, em folclore: tudo é ação viva, tudo possui substância imortal porque aqui é o homem na sua busca mais sincera da verdade, assistido só pelos seus próprios recursos naturais."*

Cecília Meireles (1954: 18)

Ao final de nosso percurso podemos então perceber que a marginalização dos estudos do folclore é contemporânea de uma dificuldade em compreender o lugar do popular na sociedade brasileira e que, dessa forma, não pode ser reduzida a pretensas dimensões intrinsecamente conservadoras e/ou diletantes desses estudos. O conceito de projeto de que me venho utilizando aqui fala da intencionalidade dos autores sociais, mas reconhece, através da noção de *campo de possibilidades*, contextos que, com frequência, fazem com que os resultados desses projetos sejam parcialmente discrepantes em relação às expectativas iniciais. Isso também se aplica à outra vertente de autores que participaram dos debates que vimos acompanhando. Assim, embora apontemos insistentemente – seguindo toda uma bibliografia – Florestan Fernandes como um elo essencial na institucionalização das ciências sociais, isso não significa que ele se tenha sentido inteiramente satisfeito com as transformações que desencadeou.

Uma das propostas centrais desta tese – ou seja, pensar, a partir do lugar assumido pelos estudos de folclore em nossa vida intelectual, a natureza do nosso processo de institucionalização e de formação da nossa *intelligentsia* – foi ensaiada pelo próprio Fernandes ao preparar, em 1978, a "nota introdutória" do volume em que republica seus ensaios folclorísticos:

Reverendo esse passado tão recente – e que, não obstante, nos parece tão remoto! – sou forçado a fazer certas constatações melancólicas. Os cientistas sociais perderam muito terreno na comunicação com o chamado "grande público" e na colaboração freqüente em jornais diários ou revistas de "alta cultura". A comunicação de massa destruiu os nichos que ainda davam cobertura a uma maior participação intelectual dos cientistas sociais, na discussão de temas de interesse geral; e a sociedade de consumo fez o resto, absorvendo o seu tempo de lazer em atividades que são características dos setores médios "afluente". Doutra lado, uma profissionalização mal entendida tende a reproduzir, aqui, os mesmos estragos que fez nos Estados Unidos, incentivando o isolamento intelectual e político dos "acadêmicos", fechados cada vez mais dentro dos seus muros e entre os seus pares. (1978b: 2)

Destacando que o interesse pelo folclore teria estado "desde fins do século passado" na "raiz de uma busca de uma identificação profunda e

mesmo de uma certa comunhão da *intelligentsia* brasileira com o 'saber popular' e com os estratos [...] mais humildes e mais conspícuos do Povo" (p. 3), Fernandes lamenta que esse tema tenha sido retirado dos grandes debates intelectuais. Essa foi uma questão pela qual, em meio aos temas mais prioritários que o ocuparam, sempre se interessou. Porém, tentei mostrar que um dos fatores que determinaram a reação dos folcloristas às intervenções de Fernandes nesse terreno foi sua insistência em localizá-los no pólo menos privilegiado da dicotomia – também presente no movimento folclórico – entre o conhecimento científico e a expressão artística, dicotomia básica da agenda presente em todo esse processo de institucionalização das ciências sociais.

Essa reflexão "melancólica" de Fernandes deriva do fato, que já havia indicado no primeiro capítulo, de que esse intelectual nunca se viu apenas como um "acadêmico". Definindo-se como uma "personalidade desenraizada" (1978a: 30), a integração de sua atividade intelectual a valores estéticos que expressassem sua filiação a identidades regionais ou étnicas não parece ter sido uma preocupação de sua obra. Sua ambição, nunca concretizada plenamente, como ele próprio confessa, foi a de ser "um cientista social ao mesmo tempo vinculado com a universidade e o socialismo". Vendo a formação que o treinamento acadêmico lhe poderia proporcionar como um instrumento para se tornar um intelectual que procura conciliar esses dois pólos, não revê, no momento em que confessa essa ambição, sua avaliação otimista dos efeitos do processo de institucionalização, relacionando, ao invés, suas frustrações a dificuldades provenientes do campo político brasileiro, onde haveria a "ausência de um movimento socialista bastante forte [...] que [servisse] de substrato e de apoio para intelectuais que tenham um posição socialista" (p. 77).

Quando, porém, relembra seu debate com o movimento folclórico, travado em jornais e alcançando o grande público, ele critica então os resultados concretos da "profissionalização" dos cientistas sociais que se somaram à expansão da "comunicação de massa". Constata assim, que, em um outro plano, os esforços de nossa *intelligentsia* para o estabelecimento de relações de relativa identificação com o povo, que marcaram o sentido missionário de vários dos seus engajamentos, falharam. Nesse momento, ele indica que, além da "continuidade", que privilegiou em sua carreira, entre o plano da reflexão científica e o da ação política, nos faltaria hoje também a continuidade entre aquela reflexão e o plano da expressão cultural de identidades. O sentido igualmente missionário da atuação de Fernandes nos mostra que, assim como os estudos de folclo-

re, as ciências sociais acadêmicas também são rondadas pela ameaça de "purismos" na formulação de seu *ethos*.<sup>33</sup> Opondo um atual momento de hegemonia da "sociedade de consumo" a um período em que os meios de comunicação de massa abriam espaços para que o intelectual "esclarecesse" a opinião pública e no qual o lazer deste último não o afastava dos seus compromissos sociais, ele decepçiona-se com o desenvolvimento concreto da institucionalização do campo intelectual por se integrar a um processo de modernização que quebrou uma "continuidade" que, se havia inquietado mais de perto os folcloristas, não lhe era indiferente.

O período em que concentrei minha pesquisa foi também o da constituição de um grande mercado de bens simbólicos de massa em nosso país. Anteriormente, mesmo que os resultados propiciados pelo Estado Novo tenham ficado aquém de suas expectativas, boa parte de nossa *intelligentsia* se empenhara no processo de constituição das identidades culturais da sociedade brasileira. Em seguida, porém, segmentos importantes passaram a ver nessas identidades obstáculos para um processo de mudança social no qual eles pretendiam intervir. Daí a avaliação recente de um autor de que, embora, a partir dessa época, a esfera da cultura passe a ser cada vez mais regida por uma pura lógica do mercado, o tema da cultura de massa que então se constituía só será objeto dos intelectuais brasileiros tardiamente (cf. Ortiz, 1988: 14). As formas pelas quais se desenvolveu o mundo da cultura, que fora negligenciado por nossa *intelligentsia*, acabaram por surpreendê-la.

A identificação com o povo, buscada pela geração de Florestan Fernandes, tentou estabelecer uma "continuidade" pela ação política, da qual emergiu uma certa valorização da mudança social. Os folcloristas, ligados aos valores regionais e à visão de mundo que mapeei, foram vistos pela posteridade como "conservadores" por terem buscado continuidades culturais no que era uma sociedade em rápida mudança, fraturada por conflitos sociais. Mas a opção pelo plano cultural, recusada por boa parte da ciência social com que se relacionaram, exercitada nesse momento de "intensas e necessárias transformações por que atravessa o nosso país", traduzia, na visão dos folcloristas – expressa nas palavras do militante comunista Édison Carneiro –, a preocupação de que não se confundisse "o que deve perecer com as coisas que, se morrerem, levarão consigo a nossa civilização" (1963: 1).

Se os estudos modernos sobre as expressões das culturas populares – mais convenientemente expressas através do plural, como indica Gilberto Velho (1994: 65) – nos indicam, como dissemos acima, que o plano da



cultura não é isento das contradições e da fragmentação que caracterizam as sociedades modernas – em particular uma sociedade bastante heterogênea como a brasileira –, esquecê-lo é perder em parte a compreensão de sua dinâmica. É esse esforço de compreensão que caracteriza o movimento folclórico. Na análise que hoje podemos fazer dele, devemos levar em conta que, se queriam compreender a sociedade brasileira – o que nos leva a indicar seus limites em relação às exigências que hoje estabelecemos para essa tarefa –, cabia-lhe uma tarefa mais difícil ainda, cuja complexidade os intelectuais que já são filhos da institucionalização têm dificuldade de avaliar: a de compreenderem a si próprios como membros de uma *intelligentsia* que se atribuía aquela primeira tarefa como uma “missão”. Para esses intelectuais, a autocompreensão e a de sua sociedade estão intimamente ligadas. O projeto dos folcloristas tenta realizar essa missão através do investimento na noção de continuidade que eles acreditam encontrar na dinâmica da cultura folclórica oral. Filhos de uma sociedade que se formou a partir de grupos de origem cultural heterogênea, com grandes contradições na sua organização social e em rápida transformação, seríamos, nas palavras de Cecília Meireles, “frutos amadurecidos à força, com uma casca que não corresponde à verdadeira polpa”. A continuidade folclórica passa a ser valorizada pelos folcloristas por nos permitir, imagina ela, que não percamos “de vista a nossa verdade tal qual é” (1954: 18).

#### Notas

1 – Essa não era uma preocupação nova do movimento folclórico. Já no quinto e último Congresso Renato Almeida bradava: “*Reclamo folcloristas jovens!* Quase só os temos de cabelos brancos, por isso mesmo devemos conclamar a juventude a esses estudos, a fim de efetivar a integração do folclore na realidade nacional [...]” (1963: 4). O tema da “renovação dos quadros dos folcloristas brasileiros foi objeto de uma das mesas redondas do congresso, sob coordenação do próprio diretor da CDFB, Édison Carneiro (cf. V CBF, 1963: 2).

2 – Como um exemplo de como a pouca segmentação de um campo intelectual interiorano pode levar ao acúmulo de funções, veja-se a carta em que o secretário-geral de Goiás procura desculpar-se junto a Renato Almeida por não poder atender às expectativas nele depositadas, enumerando a “multiplicidade de encargos que [...] pesam sobre os [seus] ombros: presidências [...] do Instituto Histórico e Geográfico [e] do Instituto da Ordem dos Advogados Brasileiros [locais], [...] a do Conselho Técnico da Faculdade de Direito, onde exer[ce] ainda o professorado, e da Comissão Estadual de Educação, Ciência e Cultura”. Naquele mês, ele ainda se encontrava como “vice-presidente em exercício, na Presidência do [s]eu Partido Político” (CNS/RA, 25/05/49, CE rec.).

3 – São os casos de José Loureiro Fernandes no Paraná (cf. Laytano, 1949), Rubens Falcão no Rio de Janeiro (cf. RA/RF, 24/05/55, corr.exp.) e do cônego José Trindade em Goiás (cf. CNS/RA, 10/05/52 CE rec.). Também há informações acerca de integrantes de comissões estaduais em outras posições no primeiro escalão de governos estaduais: José Maria de Melo, secretário de Finanças de Arnon de Mello em Alagoas (cf. RA/JMM, 08/02/51, corr.exp.) e Victor Peluso, secretário de Agricultura em Santa Catarina (cf. RA/OC, 30/11/53, CE exp.). Quando Loureiro era secretário de Educação, o segundo principal participante da comissão paranaense, Fernando Corrêa de Azevedo, era então o seu diretor de Cultura (cf. FCA/Circ., 23/08/49, CE rec.). O exemplo mais evidente da importância de relações pessoais para a obtenção desse estratégico apoio de governos locais é o da Comissão do Espírito Santo – uma das mais ativas, publicando o *Boletim* periódico mais profícuo – e cujo secretário, Guilherme dos Santos Neves, era irmão do governador do estado quando da sua instalação (RA/GSN, 17/06/48, corr. exp.).

4 – É interessante contrastar o agradecimento de Laytano a uma carta de José Loureiro Fernandes, na época organizando o II Congresso, na qual manifesta a Almeida seu desejo de que seus relatores fossem “severos”, ao contrário do que ocorrera na reunião do Rio de Janeiro, onde teria havido “excesso de tolerância” por aquele ter sido “o primeiro”. Nesse sentido, Loureiro evoca um encontro entre os dois, no qual Renato Almeida teria mostrado a Loureiro o motivo pelo qual não teria sido ainda possível publicar os *Anais* daquele evento: “material bom asfixiado por numerosas contribuições medíocres” (08/07/53, II CBF rec.).

5 – Essa diferença de modelos permanece hoje no contraste entre o “sistema universitário paulista”, hoje diversificado, e as universidades federais, que, em todos os demais estados, incluem a principal universidade local. O reconhecimento de que, antes da oposição entre modelos de institucionalização das ciências sociais distintos, há, no contraste entre esses dois centros, as conseqüências dessa divergência histórica entre o centro político e o econômico nacionais (explorada, por exemplo, por Schwartzman, 1982) permite também compreender melhor diversos outros contextos de confronto entre intelectuais das duas cidades identificados pela própria pesquisa coordenada por Miceli, mas que não estão relacionados aos seus padrões de organização universitária, como as divergências entre o Museu Nacional e o Museu Paulista no início do século (1989a), ou entre as seções do Partido Comunista paulista e carioca (cf. Limongi, 1987).

6 – Em carta em que justifica as dificuldades em fazer funcionar sua comissão, o mineiro Ayres da Matta Machado Filho queixa-se da “apatia mineira” que constitui a mais frisante manifestação da nacional carência de espírito associativo, [... causando] o arrefecimento do relativo entusiasmo inicial” (25/04/49 CE rec.). Vemos aqui esse folclorista antecipando o diagnóstico de Renato Almeida acerca do nosso “fraco espírito associativo” – que encontramos no segundo capítulo – apresentado como um traço que se aprofundaria em seu estado.

7 – Renato Almeida teve grandes dificuldades com Getúlio César, secretário pernambucano indicado por Gilberto Freyre, mas cuja atuação julgava muito apagada (cf., por exemplo, RA/WO, 17/07/50 CE exp.). Aquele, por sua vez, se sentia melindrado com a relação pessoal entre Almeida e René Ribeiro, renunciando quando esse último é nomeado, sem seu prévio assentimento, secretário adjunto da comissão estadual (GC/RA, 19/10/53, CE rec.). Através de Ribeiro, o secretário-geral da CNFL busca celebrar um convênio entre a Comissão e o Instituto Joaquim Nabuco (onde o primeiro chefiava o Departamento de Antropologia), para o qual chegou a haver entendimentos (PM/RA, 17/05/54, corr. rec.) que não chegaram a ser concluídos. Quando Almeida desiste de seus escrúpulos, aceita finalmente a demissão de César e indica Ribeiro para a secretaria-geral, este não a aceita, indicando um substituto (cf. RA/RR,

23/02/56; RA/CRC, 16/03/56, corr.exp.). Nada disso conseguiu erguer a comissão no Estado, onde a presença do LNJ era possivelmente muito forte para que ela se tornasse um centro de referência autônomo.

8 – O esforço que desenvolvi parágrafos acima para mostrar como o movimento folclórico se diferencia dos projetos institucionais de inspiração essencialmente regionalista tem como objetivo relativizar a generalização desse regionalismo para o conjunto das ciências sociais brasileiras do período. Para fazê-lo, tento compará-lo com os dados utilizados para sustentar aquela hipótese, que indicam a ocorrência de processos de institucionalização específicos em Minas e Pernambuco, estados onde fui obrigado a reconhecer que pouco espaço restou para ser ocupado pelo movimento folclórico. Porém, isso não representa um endosso à idéia de que é somente do ponto de vista institucional que é possível analisar o lugar secundário dos estudos de folclore nesses estados. Por exemplo, para o caso mineiro, poderíamos especular até que ponto a hegemonia, indicada por Helena Bomeny (1994), de um certo paradigma universalista no interior da *intelligentsia* do estado, representado exemplarmente pela atitude de distanciamento cultivada por Carlos Drummond de Andrade – em oposição ao romantismo de seu amigo e interlocutor Mário de Andrade – também pode nos ajudar a compreender a “apatia mineira” assinalada em nota acima por Ayres da Matta Machado Filho.

9 – Concentrando-se em *Casa-grande & senzala* – e no desdobramento de sua argumentação nos trabalhos imediatamente posteriores – a citada tese de Benzaquém de Araújo ilustra esses antagonismos principalmente referindo-se às relações raciais e ao período colonial. Uma das análises onde mais nitidamente essa perspectiva de Freyre é aplicada à questão regional é a sua conferência sobre as idéias de “Continente e ilha”, a partir das quais ele expressa metaforicamente a relação entre unidade nacional e especificidade regional: “*Continente e ilha*: antagonismos que o Brasil ou concilia e equilibra, seguindo aliás a geografia, ou se sujeita a uma verdadeira guerra civil na sua psicologia social e dentro da sua cultura” ([1940]: 155).

10 – É nas resoluções do II Congresso de Folclore que os folcloristas aceitam o uso – possivelmente já corrente na época – do termo “popular” para a música urbana com autoria reconhecida, divulgada em geral pela “indústria cultural”, deixando o termo “música folclórica” para aquela que se transmite tradicionalmente (cf. Ribeiro, 1953: 8).

11 – Para um outro lado dessa trajetória “segmentada” do projeto de “construção nacional” do Estado Novo, veja-se Werneck Vianna, para quem, “não se confia ao Ministério da Educação, nem aos intelectuais dessa área, papel de relevância na administração da questão social, mas ao Ministério do Trabalho, onde os intelectuais do regime corporativo organizam as instituições que deveriam buscar a solidarização dos homens da produção com o Estado” (1994: 367). Esse autor contrasta esse projeto com as primeiras formulações de alguns educadores reformadores, particularmente de Anísio Teixeira, cujo projeto é derrotado com a fundação da Universidade do Brasil (p. 366). Outro contraste pode ser extraído da resposta, transcrita no meu segundo capítulo, de Amadeu Amaral, ao inquérito sobre a educação promovido por Fernando Azevedo, onde defendia a tese de que o “problema capital numa democracia” não seria “o aperfeiçoamento das elites”, mas “a educação do povo” (*apud* Azevedo, 1937: 365-6).

12 – No primeiro capítulo, cito uma referência de Renato Ortiz em que ele afirma que os Estudos de folclore se teriam institucionalizado na década de 1930 (“no momento em que a elite local perde o poder no processo de unificação nacional”, Ortiz, 1988: 162). Se citei esse equívoco – do qual o autor, como mostro, se corrige depois – foi por me ter parecido um ato

falho revelador. De fato, freqüentemente, quando explicava a colegas e amigos qual era meu objeto de pesquisa, apesar de não conhecerem a CNFL e sua atuação, imaginavam imediatamente que a mobilização em torno do folclore seria típica do período do Estado Novo, associando-a à política nacionalista da época. Como destacam Schwartzman *et alii*, a institucionalização do Canto Orfeônico foi – apesar dos esforços de Mário de Andrade – a única realização do Ministério Capanema nessa área (1984: 90-1), muito devendo ao prestígio pessoal do maestro Villa-Lobos.

13 – Para uma outra citação nessa direção: “Foi o elemento português que deu os alicerces de nossa formação cultural. [...] Tanto a influência indígena ou a negra, como a do próprio ambiente ecológico, contribuíram para que tal processo decorresse sem mais dificuldades; e a diversidade regional do país pôde assentar numa base de unidade cultural” (Diégues, 1960: 481).

14 – Nesse sentido, se os folcloristas estão preocupados com as questões da “integração de estratos” e da “integração territorial” que compõem, segundo Marisa Peirano, a agenda dominante das ciências sociais nas décadas de 1950 e 1960, eles, além de também privilegiarem a “integração cultural” a ser recuperada pela antropologia mais adiante, não acreditam que tal integração vá apagar inteiramente essas diferenças.

15 – Édison Carneiro e Renato Almeida baianos, Manuel Diégues Júnior alagoano e Joaquim Ribeiro carioca, mas filho de um intelectual sergipano discípulo de Sílvio Romero, João Ribeiro.

16 – Num artigo sobre os “Primeiros mestres da antropologia nas faculdades de filosofia”, Thales de Azevedo faz um painel dos catedráticos dessa disciplina, mostrando a grande presença de médicos. Com as exceções de Arthur Ramos e do próprio Azevedo, todos os professores que cita participaram do movimento folclórico: Armando Bordalo da Silva (secretário paraense no final do movimento, cf. RA/JCO, 03/03/53, tel., corr. exp.), Felte Bezerra (secretário sergipano desde o início, cf. FB/RA, 12/03/48, CE rec.), Florival Serraine (participante intenso da Comissão Cearense), José Loureiro Fernandes, Oswaldo Cabral, René Ribeiro e Théó Brandão. Confessando não ter tido “interesse pessoal nesse terreno” (p. 273), Thales de Azevedo reconhece a importância do tema, que lhes teriam propiciado a “experiência pessoal da investigação de campo”, uma vez que não havia então recursos para financiar idas a sociedades indígenas (p. 274). Além desses exemplos de médicos, tivemos os bacharéis folcloristas Manuel Diégues Júnior e Luís da Câmara Cascudo como catedráticos, respectivamente, da PUC-Rio e da Universidade do Rio Grande do Norte.

17 – Já comentei o caso de Ribeiro, referindo-me às dificuldades do movimento folclórico em Pernambuco e às ironias de Théó Brandão. Vimos também, no terceiro capítulo, Loureiro – que, ao contrário dos seus colegas, era catedrático em antropologia antes de ser secretário – afastar-se da sua comissão alegando sua “formação etnológica”. Por fim, Diégues, embora tenha participando intensamente do movimento, teve uma carreira diversificada, que incluiu a direção de uma das várias instituições extra-universitárias cariocas (analisadas por Almeida, 1989), o Centro Latino-Americano de Ciências Sociais. Tudo isto lhe conferiu uma projeção que transcendeu suas relações com a CNFL.

18 – Um exemplo revelador das defasagens produzidas por essa mudança é o depoimento de Sílvio Coelho dos Santos. Estimulado pelo ex-secretário catarinense Oswaldo Cabral, seu professor, ele fez uma especialização no Museu Nacional, orientado por Cardoso de Oliveira. Seguindo a linha temática de seu orientador, Santos realizou pesquisas sobre situações de

contato dentro da perspectiva da "fricção interétnica". Conta esse autor que, ao voltar a Santa Catarina, seu antigo professor disse-lhe que seus "estudos [...] eram mais coisas de sociólogo do que de antropólogo". (Santos, 1978).

19 – As duas expressões combinam as mesmas palavras, que significam respectivamente "povo" e "conhecimento". Sua única diferença reside na partícula adicionada ao prefixo: "er", que o coloca no plural (junto à necessária flexão da vogal temática); e "s", que corresponde em alemão ao genitivo. Assim, *Völkerkunde* é um equivalente aproximado de etnografia, ou seja, o conhecimento dos (diversos) povos. *Volkskunde* significa o estudo do povo no singular, isto é, povo não como designação genérica para um grupo social culturalmente distinto, mas como um segmento social específico de sociedades complexas (*demos*, não *ethnos*; daí a tentativa de um neologismo equivalente utilizando uma etimologia grega através do termo *demologia*, que não vingou, mas que encontramos em Amadeu Amaral). Como podemos ver pela analogia que Thoms faz com o neologismo *fatherland* (derivado do alemão *Vaterland*), *Volkskunde* parece ter sido a fonte de *folk-lore* (cf. Apêndice 2).

20 – Essa perspectiva mostra-se mais flexível do que a estratégia de inspiração positivista mobilizada nos debates conceituais discutidos no terceiro capítulo, em que as disciplinas procuravam ser definidas por um conjunto de "fatos" específicos e autônomos que as caracterizariam – procedimento que corre o risco de reificar essas fronteiras.

21 – O que leva Lévi-Strauss a afirmar, no artigo citado, que "os estudos folclóricos se filiam certamente, seja por seu objeto, seja por seu método (e sem dúvida por todos os dois ao mesmo tempo), à antropologia" (p. 393). Num longo parágrafo dedicado a essa área de estudos, esse autor procura distinguir os tipos de relação entre ela e o campo antropológico, erigindo a situação alemã e dos países anglo-saxões como a mais conveniente (cf. p. 394), contextos que estão ligados pela figura paradigmática de Franz Boas.

22 – Nesse sentido, desde o início esse "povo" dos folcloristas não é a massa urbana, já colocada inevitavelmente em contato com a modernidade e a grande cidade. Peter Burke explora bem esse contraste citando um trecho de Herder em que este afirma que "o povo [*das Volk*] não é a plebe das ruas [*der Pöbel auf die Gassen*] que nunca canta nem compõe, mas grita e mutila" (*apud* Burke, 1989: 49).

23 – Para uma análise do "presente etnográfico" e de outras convenções da etnografia moderna, ver Clifford (1983). Para um exemplo do tom "apocalíptico" por vezes assumido pelos antropólogos em função do caráter evanescente de seu objeto, veja-se as últimas palavras do *Argonautas* de Malinowski: "Infelizmente o tempo é curto para a etnologia, e talvez [...] seu real significado e importância não sejam reconhecidas antes que seja tarde demais" (p. 371).

24 – Não nos esqueçamos de que a principal fonte – confessa – da teoria estrutural dos mitos, e de algumas das fontes russas do estruturalismo, foi um estudioso do conto oral, Vladimir Propp (cf. 1984). Sobre a definição desse autor acerca do folclore como disciplina, ver Propp (s. d.).

25 – Porém, o mesmo argumento pode ser transposto para o circuito da indústria cultural. Várias pesquisas empíricas mostram que o controle absoluto das grandes empresas do mercado de cultura sobre o seu público é muito mais aparente do que efetivo, particularmente porque, em função da própria fragmentação e individualização constitutivas da sociedade moderna, a possibilidade de releituras e reapropriações expande-se. Veja-se, por exemplo, o

circuito do *funk* carioca estudado por Hermano Vianna, onde a fruição de uma música produzida nos EUA é redefinida no contexto dos bailes suburbanos da cidade, associando-se a valores diferentes dos "originais" e com a indústria cultural se dando conta do fenômeno e do seu potencial econômico apenas *a posteriori* (cf. Vianna, 1990 e 1992).

26 – Esse princípio faz com que o critério de delimitação do folclore, mais do que a origem rural, seja o de "tradicionalidade". Renato Almeida, por exemplo, descreve uma apresentação de pastorinhas numa favela do Rio de Janeiro e elogia-a "não só pela exatidão com que se fez o folguedo, como pelo clima tradicional em que se desenvolveu". Embora na apresentação fossem adaptadas melodias de operetas e de canções "popularescas" (*A viúva alegre e Jura*, de Sinhô), ele afirma que "as contaminações da cidade, que subiram até lá, não serviram para deformar, pois se folclorizaram como legítimas sobrevivências" (1950: 1).

27 – É verdade que os participantes do movimento folclórico não postulariam ingenuamente uma autonomia absoluta do criador popular, encontrável nas versões mais idealizadas do culto a essa criação, críticas à "indústria cultural". Até por sua aproximação das ciências sociais, eles reconhecem a ação de determinismos sociais. Porém, a "espontaneidade" facilmente reaparece na medida em que se enfatize o caráter "inconsciente" dessa criação, qualificação bastante disseminada no campo, desde Amadeu Amaral e Arthur Ramos.

28 – "Os *folk ways* que nos trazem as essências, são percorridos por criaturas de um mesmo estalão de cultura, mas varia o tempo e variam as condições da caminhada, pelo que se levará sempre em conta, como adverte Harmon, o ambiente em que o folclore é adquirido, usado e transmitido. Estabelece-se assim uma maneira de folclorizar peculiar a cada região e a cada tipo de cultura" (Almeida, 1953a: 345).

29 – Curiosamente, porém, essa outra *Carta* guarda um elemento essencial do *ethos* folclórico, mas que não influenciará na evolução dessas agremiações populares: a crítica ao caráter competitivo dos desfiles (cf. [1962c]: 199).

30 – O critério da oralidade é aplicável também ao artesanato, apesar de aí não haver uma expressão verbal intrínseca, como podemos ver nessas observações de Renato Almeida sobre seu contato com o mestre Vitalino, importante ceramista popular pernambucano: "Lembre-me que lhe perguntei como é que fazia aqueles grupos de operações cirúrgicas, quando nunca as havia visto. Replicou-me na melhor e mais segura definição da sua arte: *por ouvir dizer*. Gaston Paris quis substituir a palavra folclore, pela designação *ouï-dire*" (1963c: 1-2; grifos sublinhados no original).

31 – Esse aparente "sucesso" é resultado de características da sociedade e cultura brasileiras específicas, indicadas por aqueles trabalhos – características cuja discussão nos levaria longe e que, portanto, não pode ser travada aqui. Como uma mera hipótese, que não teria tempo aqui para sustentar, talvez estejamos diante de uma das expressões, estudadas por Antônio Cândido em sua *Dialética da malandragem*, das relações de "favor" que historicamente marcaram as relações entre as classes populares e a elite – mecanismos que a descrição de Cavalcanti (1994) mostra serem essenciais para se compreender o carnaval carioca. São esses mesmos mecanismos que fazem com que, na sociedade brasileira, as relações entre as culturas populares e as da elite estejam particularmente distantes do padrão de relativo distanciamento imaginado tradicionalmente pelos estudos de folclore.

32 – Tento desenvolver essas hipóteses sobre a escrita e a oralidade, apresentadas aqui de forma um pouco ligeira, em Vilhena (1994).

33 – Aqui, mais uma vez, o exemplo paradigmático vem de Florestan Fernandes (paradigmático por exprimir mais claramente uma tensão que aparece atenuada e com outros elementos em outros contextos): “Um professor que tenha um alto nível salarial, como sucede em algumas universidades do país, se identifica muito mais e com maior intensidade com o nível de vida de classe média, penetra fundo na sociedade de consumo em massa e se condena como intelectual. Ele fica uma peça da ordem [...]. Ele pulveriza a vida intelectual comprimindo-a entre outras exigências, nascidas das atividades mundanas do consumo conspícuo e dos fins de semana sedutores” (p. 164-5).

APÊNDICE 1

**Quadros estatísticos**



APÉNDICE 2

**A palavra *folk lore*\***

Texto da carta do etnólogo inglês, William John Thoms, publicada em *The Atheneum* de Londres, no número 982, de 22 de agosto de 1848, sob o pseudônimo de Ambrose Merton, na qual propõe a palavra *folk lore*, empregada então pela primeira vez para designar as "antigüidades populares".

"As suas páginas mostraram amiúde o interesse que toma por tudo quanto chamamos, na Inglaterra, 'antigüidades populares', 'literatura popular', (embora seja mais precisamente um saber popular do que uma literatura e poderia ser com mais propriedade designado com uma boa palavra anglo-saxônica, *folk-lore*, o saber tradicional do povo), que não perdi a esperança de conseguir a sua colaboração na tarefa de recolher as poucas espigas que ainda restem espalhadas no campo no qual os nossos antepassados poderiam ter obitado boa colheita.

Quem quer que tenha estudado os usos, costumes, cerimônias, crenças, romances, refrãos, superstições, etc., dos tempos antigos deve ter chegado a duas conclusões: a primeira, o quanto existe de curioso e de interessante nesses assuntos, agora inteiramente perdidos; a segunda, o quanto se poderia ainda salvar, com esforços oportunos. É o que Heine procurou fazer com o seu *Every-Day Book*, etc., e *Atheneum*, com sua larga circulação, pode conseguir com eficácia dez vezes maior – reunir um número infinito de fatos minuciosos, que ilustram a matéria mencionada, que vivem esparsos na memória dos seus milhares de leitores, e conservá-los em sua páginas até que surja um James Grimm e preste à mitologia das Ilhas Britânicas o bom serviço que o profundo tradicionalista e filólogo prestou à Mitologia da Alemanha. Este século dificilmente terá produzido um livro mais notável, imperfeito como seu próprio autor confessa na sua segunda edição de *Deutsche Mythologie*: e que é isso? – uma soma de pequenos fatos, muitos dos quais, tomados separadamente, parecem triviais e insignificantes – mas, quando considerados em conjunto com o sistema no qual os entrelaçou sua grande mentalidade, adquirem então um valor, que jamais sonhou atribuir-lhes o que primeiro os recolheu.

Quantos fatos semelhantes uma só palavra evocaria, do Norte e do Sul, de John O'Grot à Ponta da Terra! Quantos leitores ficariam contentes em manifestar-lhe seu reconhecimento pelas notícias que lhes transmite todas as semanas, enviando algumas recordações dos tempos antigos, uma lembrança de qualquer uso atualmente esquecido, de alguma lenda em desaparecimento, de alguma tradição regional, de algum fragmento de balada.

Tal serviço não seria apenas para o tradiconalista inglês. A conexão entre o *folk-lore* da Inglaterra (lembre-se de que reclamo a honra de haver introduzido a denominação *folk-lore*, com Disraeli introduziu *fatherland*, na literatura deste país) e o da Alemanha é tão íntima que essas comunicações servirão provavelmente para enriquecer uma futura edição da *Mitologia* de Grimm. Deixem-me dar-lhe um exemplo dessas relações: num dos capítulos de Grimm, que trata largamente do papel do cuco na mitologia popular – do caráter profético que lhe deu a voz do povo: e cita muitos casos de derivar predições do número de vezes que seu canto é ouvido. E menciona também uma versão popular 'Que o cuco nunca canta antes de se ter fartado, três vezes, de cerejas'. Agora, fui recentemente informado de um costume que existia outrora na Yorkshire, que ilustra o fato da conexão entre o cuco e a cereja. – E isso também em seus atributos proféticos. Um amigo me comunicou que crianças em Yorkshire estavam acostumadas antigamente (e talvez ainda estejam) a cantar um roda em torno da cerejeira com a seguinte invocação:

*Cuco, cerejeira,  
Venham cá e nos digam  
Quantos anos nós teremos de vida*

Cada menino sacudia a árvore – e o número de cerejas derrubadas indicava o número de anos de vida futura.

Eu sei que o verso infantil que citei se conhece bem, a maneira, porém de aplicá-lo não foi anotado por Heine, Brande ou Ellis: – É um desses fatos que, insignificantes em si mesmos, têm grande importância quando formem elos de uma grande cadeia – um desses fatos que a palavra do *Atheneum* recolheria em abundância para o uso de futuros investigadores no interessante ramo das antigüidades literárias – nosso *folk-lore*. *Ambrose Merton.*"

\* Reprodução do texto do *Documento da CNFL*, nº 46, de 30 de julho de 1948, contendo o texto da carta através da qual teria sido proposto pela primeira vez o conceito de *folk lore* e que define um momento de fundação importante para o movimento folclórico, como revela sua reprodução nos *Anais* de duas das Semanas e que determinou a escolha da data comemorativa do "dia do folclore". A ortografia está corrigida e atualizada, mas manteve-se a pontuação original da tradução veiculada pela CNFL, que, por vezes, parece confusa.

# Bibliografia

## 1. Abreviaturas usadas como referências bibliográficas

Bol. Bib. – Boletim Bibliográfico da Comissão Nacional de Folclore (mensais, identificados pela abreviatura do Mês e o ano).

Com. Esp.-San. Folc. – Comissão Espírito Santense de Folclore

CNFL – Comissão Nacional de Folclore

I CBF – Congresso Brasileiro de Folclore, 1º

II CBF – Congresso Brasileiro de Folclore, 2º

III RCNF – Reunião do Conselho Nacional de Folclore, 3º

II SNF – Semana Nacional de Folclore, 2ª

III SNF – Semana Nacional de Folclore, 3ª

I SNF – Semana Folclórica

IV CBF – Congresso Brasileiro de Folclore, 4º

RBF – Revista Brasileira de Folclore

SNEPF – Simpósio Nacional de Ensino e Pesquisa em Folclore

SFCP – Seminário Folclore e Cultura Popular

V CBF – Congresso Brasileiro de Folclore, 5º

## 2. Livros e artigos citados

ABREU, Alzira Alves de

1975 *Nationalisme et action politique au Brésil: une étude sur l'ISEB*. Paris: Université René Descartes (Paris V). (Thèse pour le doctorat de 3º cycle)

ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier

1992 "A pesquisa e o ensino de literatura popular", in: SNEPF, 1992.

ALENCAR, José de

[1874] *O nosso cancioneiro* (cartas ao sr. Joaquim Serra); intr. e notas de Manuel Esteves e M. Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: Liv. São José, 1962.

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de

1989 "Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro", in: MICELI, 1989.

ALMEIDA, Renato

1992 *Fausto; ensaio sobre o problema do ser*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil; Porto: Renascença Portuguesa.

1950 "As pastorinhas de S. João, da Tijuca", *Documentos da CNFL* (167). Rio de Janeiro: IBEC, 7 de fevereiro de 1950.

1951 "Discurso do secretário-geral da Comissão Nacional de Folclore ao inaugurar a IV Semana Nacional de Folclore em Maceió", *Documentos da CNFL* (242). Rio de Janeiro: IBEC, 31 de dezembro.

## Projeto e Missão

- 1952 "Saudação aos membros da V Assembléia do Conselho Internacional da Música Popular", *Folclore*, 5 (19-21):9-10. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, jul.-dez
- 1953a "Essências do folclore brasileiro", in: CALMON, Pedro et alii. *Aspectos da formação e evolução do Brasil*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio.
- 1953b "Discurso do prof. Renato Almeida, presidente de honra do [III] Congresso [Nacional de Folclore]", *Folclore*, 5 (26): 2. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, set.-out.
- 1954 "O folclore em São Paulo", *Folclore*, 5 (30-1): 1-2 e 4. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, maio-ago.
- 1957a *Inteligência do folclore*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal.
- 1957b "Discurso do secretário-geral da Comissão Nacional de Folclore na inauguração do III Congresso Brasileiro de Folclore", *Documentos da CNFL* (374). Rio de Janeiro: IBECC, 22 de julho.
- 1958a "X Aniversário da Comissão Nacional de Folclore; discurso do secretário-geral da Comissão Nacional de Folclore na inauguração da Exposição do Livro Brasileiro de Folclore, na Biblioteca Nacional", *Documentos da CNFL* (392). Rio de Janeiro: IBECC, 7 de janeiro.
- 1958b "Comunicação sobre pesquisa folclórica endereçada à III Reunião Brasileira de Antropologia", *Documentos da CNFL* (397). Rio de Janeiro: IBECC, 17 de março.
- 1959 "O samba carioca", *Documentos da CNFL* (437). Rio de Janeiro: IBECC, 5 de dezembro.
- 1963a "V Congresso Brasileiro de Folclore em Fortaleza: discurso inaugural do secretário-geral da Comissão Nacional de Folclore", *Documentos da CNFL* (497). Rio de Janeiro: IBECC, 30 de julho.
- 1963b "A influência da música negra no Brasil; documento apresentado ao Colóquio sobre as Relações entre os Países da América Latina e África", *Documentos da CNFL* (500). Rio de Janeiro: IBECC, 24 de setembro.
- 1963c "O verdadeiro Vitalino", *Documentos da CNFL* (491). Rio de Janeiro: IBECC, 21 de fevereiro.
- 1967 "Discurso do Presidente [do Simpósio de Folclore Brasileiro, comemorativo do XX aniversário da Comissão Nacional de Folclore,] Renato Almeida", *RBF*. 7 (19): 227-38, set.-dez.

### ALMEIDA, Renato & Édison CARNEIRO

- 1961a "Museu de Artes e Técnicas Populares de São Paulo; discursos na inauguração do museu de Renato Almeida, secretário-geral da comissão Nacional de Folclore e de Édison Carneiro, diretor executivo da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro", *Documentos da CNFL*, (470). Rio de Janeiro: IBECC, 1º de setembro.
- 1961b "Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: a posse de Édison Carneiro e a saudação do secretário-geral da CNFL", *Documentos da CNFL* (463). Rio de Janeiro: IBECC, 3 de abril de 1961.

### ALVARENGA, Oneyda

- 1984 "Introdução", in: ANDRADE, Mário de. *Os cocos*. São Paulo: Duas Cidades; Brasília: INL/Fundação Pró-Memória.

## AMARAL, Amadeu

- 1920 *O dialecto caipira*. São Paulo: Casa editora "O Livro".
- 1948 *Tradições populares; com um estudo de Paulo Duarte*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial.
- 1976 *Política humana*. São Paulo: Hucitec/Secretaria de Cultura e Tecnologia do Estado.

## ANDRADE, Mário de

- 1928 *Ensaio sobre a música brasileira*. São Paulo: I. Chiarato.
- [1941] "O samba rural paulista", in: ANDRADE, Mário. *Aspectos da música brasileira*. Belo Horizonte: Villa Rica, 1991.
- [1942] "Folclore", in: MORAES, Rubem Borba de & William BERRIEN (org.). *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Souza ed., 1948.
- 1953 *Pequena história da música*. São Paulo: Martins.
- 1954 *Danças dramáticas do Brasil*. São Paulo: Martins.
- 1968 *Mário de Andrade escreve: cartas a Alceu, Meyer e outros*. Coligidas e anotadas por Lygia Fernandes. Rio de Janeiro: Editora do Autor.
- 1981 *Cartas de trabalho*. Org. e notas de Lélia Coelho Frota. Brasília: Fundação Pró-Memória/SPHAN/MEC.
- 1983 *O turista aprendiz*. Org., int. e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas cidades.
- 1991 *Cartas de Mário de Andrade a Luís da Câmara Cascudo*. Intr. e notas de Veríssimo de Melo. Belo Horizonte: Villa Rica.
- s. d. *O empalhador de passarinho*. São Paulo: Martins.

## ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento

- 1989 "A modernidade possível: cientistas e ciências sociais em Minas Gerais", in: MICELI (org.), 1989.

## AZEREDO, Paulo Roberto

- 1986 *Antropólogos e pioneiros; a história da Sociedade Brasileira de Etnologia e Antropologia*. São Paulo: FFLCH/USP.

## AZEVEDO, Fernando de

- 1937 (org.) *A educação pública em São Paulo: problemas e discussões; o inquérito para "O Estado de São Paulo" em 1926*. São Paulo: Ed. Nacional.

## AZEVEDO, Thales de

- 1957 "Mesa-redonda sobre Folclore e Ciências Sociais", *Documentos da CNFL* (376). Rio de Janeiro: IBECC, 1º de agosto.
- 1984 "Os primeiros mestres da antropologia nas faculdades de filosofia", *Anuário Antropológico 82*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. UFC.

## BAKHITIN, Mikhail

- 1970 *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.

## Projeto e Missão

- BAPTISTA, Alcione Fernandes  
1985 *O povo capturado na apreensão do Brasil (Uma leitura dos estudos brasileiros de folclore, 1945-1964)*. Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/UFF. (Dissertação de mestrado)
- BASTIDE, Roger  
1955 "Nota sobre a introdução do folclore na educação", *Documentos da CNFL*, (304). Rio de Janeiro: IBECC, 10 de janeiro.  
1959 *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anambi.
- BATESON, Gregory  
[1936] *Naven*. 2<sup>nd</sup> edition. Stanford, CA: Stanford University Press, 1958.
- BENJAMIN, Roberto Emerson Câmara  
1992 "A pesquisa de folclore na universidade", in: SNEPF, 1992.
- BENJAMIN, Walter  
1983 "A obra de arte na era de sua reprodutividade técnica". in: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política; ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- BENZAQUÉM DE ARAÚJO, Ricardo  
1994 *Guerra e paz; Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: ed. 34.
- BEST, Efraín Morote  
1954 "Los congresos indigenistas de La Paz i [sic] de folklore de San Pablo", *Archivos Peruanos de Folklore*, 1 (1): 4-30.
- BOMENY, Helena  
1994 *Guardiões da razão: modernistas mineiros*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro.
- BOURDIEU, Pierre  
1977 "O mercado dos bens simbólicos", in: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*, org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva.
- BOXER, C.R.  
1988 *Relações raciais no império colonial português 1415-1825*. Porto: Afrontamento.
- BRANDÃO, Théo  
1959 "Relatório geral do Congresso apresentado pelo doutor Théo Brandão", *Folclore*, 10 (61-63): 17-19. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, jul.-dez.
- BRASIL, Ministério da Educação e Cultura  
1958 "Decreto nº 43.178, de 5 de fevereiro de 1958: institui a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro", *Documentos da CFNL* (398). Rio de Janeiro: IBECC, 18 de março.

- BURKE, Peter  
1989 *Cultura popular na Idade Moderna; Europa: 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CABRAL, Oswaldo  
1949 "As danças de congo no sul do Brasil", *Documentos da CNFL* (146). Rio de Janeiro: IBECC, 19 de outubro.
- CÂNDIDO, Antônio  
[1945] *O método crítico de Silvio Romero*. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 1988.  
[1953-5] "Literatura e cultura no período de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiros)", in: \_\_\_\_, 1985.  
[1965] "Estímulos da criação literária", in: \_\_\_\_, 1985.  
[1967] "O significado de *Raízes do Brasil*", in: BUARQUE DE HOLLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.  
1985 *Literatura e sociedade; estudos de teoria e história literária*. 7ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.  
1993 "Dialética da malandragem", in: \_\_\_\_. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades.
- CARNEIRO, Édison  
[1955] "Proteção e restauração dos folguedos populares", in: \_\_\_\_, 1965.  
[1959] "A sociologia e as 'ambições' do folclore", in: \_\_\_\_, 1965. [publicado originalmente na *Revista Brasiliense*, (23), maio-jun.; também publicado na série *Documentos da CFNL* n° 429]  
[1960] "Comunicado, folk culture, folclore", in: \_\_\_\_, 1965.  
1962a "A evolução dos estudos de folclore no Brasil", *RBF*, 2 (3): 47-62. Rio de Janeiro: CDFB/MEC, maio-ago.  
1962b "A evolução dos estudos de folclore no Brasil; retificação e adendo", *RBF*, 2 (4): 39-42. Rio de Janeiro: CDFB/MEC, set.-dez.  
[1962c] "Carta do samba", in: \_\_\_\_, 1974.  
1963 "Discurso proferido pelo diretor executivo da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro na sessão de encerramento do V Congresso Brasileiro de Folclore", *Documentos da CNFL*, (499). Rio de Janeiro: IBECC, 16 de agosto.  
1964 *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.  
1965 *Dinâmicos do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.  
1974 *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista.
- CARNEIRO, Édison & René RIBEIRO  
1952 "Os xangôs de Maceió", in: CARNEIRO, Édison, 1964.
- CARVALHO, José Jorge de  
1962a "Os estudos de folclore na pós-graduação em antropologia no Brasil", in: SNEPP, 1992.  
1962b "O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna", in: SFCP, 1992.



## Projeto e Missão

CARVALHO, Neto Paulo de

1950 "Danças populares de Aracaju", *Documentos da CNFL*, (168). Rio de Janeiro: IBECC, 11 de fevereiro.

1992 "Ensino da ciência do folclore e títulos universitários", in: SNEPF, 1992.

CASTRO, Celso

1990 *O espírito militar; um estudo de antropologia social na Academia Militar das Agulhas Negras*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro

1986 "Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda", *Religião e Sociedade*, 13 (2): 84-101.

1987 "Isto é folclore?", *Programação Funarte*, 2 (22), out. Rio de Janeiro: Funarte/MinC.

1990 *Projeto: um estudo do folclore no campo da ciências humanas e sociais, Relatório final*. Rio de Janeiro: Coordenadoria de Estudos e Pesquisas/INF.

1994 *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: MinC/Funarte.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; Myrian Moraes Lins de BARROS; Marina de MELLO E SOUZA, Luís Rodolfo VILHENA; Silvana Micelli de ARAÚJO.

1990 "Os estudos de folclore no Brasil", in: SFCP, 1992.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro & Luís Rodolfo Vilhena.

1990 "Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização dos Estudos de Folclore", *Estudos históricos*, 3 (5):75-92. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV.

CLARK, Terry Nicholas

1973 *Prophets and patrons; the French University and the emergence of social sciences*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

CLIFFORD, James

[1981] "On ethnographic authority", in: \_\_\_\_\_. *The predicament of culture; twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

[COELHO FROTA], Lélia Gontijo Soares

1983 (org.) *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore*, no Departamento de Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo 1936-1938. Rio de Janeiro: INF/Funarte; São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

COMISSÃO Espírito-Santense de Folclore

1955 "Proteção e restauração dos folguedos populares; parecer da Comissão Espírito-Santense de Folclore", *Documentos da CNFL* (317). Rio de Janeiro: IBECC, 1º de agosto.

COMISSÃO Nacional de Folclore

1948a "[Reunião sobre a estruturação da comissão Nacional de Folclore em 8 de janeiro de 1948]", *Documentos da CNFL* (3). Rio de Janeiro: IBECC, 23 de fevereiro.

- 1948b "Terceira reunião da Comissão", *Documentos da CNFL* (9). Rio de Janeiro: IBECC, 1º de abril.
- 1951 "Reorganização da Comissão Nacional de Folclore", *Documentos da CNFL*, (234). Rio de Janeiro: IBECC, 17 de julho.
- CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, I (Rio de Janeiro, 27 a 31 de agosto de 1951)
- 1952 *Anais*, vol. I. Rio de Janeiro: Serviços de Documentação/Ministério das Relações Exteriores.
- 1953 *Anais*, vol. II. Rio de Janeiro: Serviços de Documentação/Ministério das Relações Exteriores.
- 1955 *Anais*, vol. III. Rio de Janeiro: Serviços de Documentação/Ministério das Relações Exteriores.
- CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, II (Curitiba, 22 a 31 de agosto de 1953)
- 1953 "Moções, votos, recomendações e sugestões", *Folclore*, 5 (26): 11-14 e 19. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, set.-out.
- CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, IV (Porto Alegre, 19 a 26 de julho de 1959)
- 1959 "IV Congresso Brasileiro de Folclore", *Folclore*, 10 (61/63): 1-6. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, jul.-dez
- CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, V (Fortaleza, CE, 21 a 26 de julho de 1963)
- 1963 "V Congresso Brasileiro de Folclore", *Documentos da CNFL* (498). Rio de Janeiro: IBECC, 16 de agosto.
- CORRÊA, Mariza
- 1987 "Traficantes do simbólico", in: \_\_\_\_ (org.). *História da antropologia*, v. 1; depoimentos de Donald Pierson e Emílio Willems. São Paulo: Vértice/Campinas: Ed. da Unicamp.
- 1988a "A revolução dos normalistas", *Cadernos de Pesquisa* (66): 13-24. Fundação Carlos Chagar, agosto.
- 1988b "Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3 (6): 79-98.
- COSTA, Américo de Oliveira
- 1969 *Viagem ao universo de Câmara Cascudo; tentativa de ensino bibliográfico*. Natal: Fundação José Augusto.
- COSTA, José Jambo da
- 1954 "Motirão ou potirão", *Documentos da CNFL* (289). Rio de Janeiro: IBECC, 10 de março.
- COUO, Luís André Faria
- 1992 *O suplemento literário do Diário de Notícias nos anos 50*. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV.

## Projeto e Missão

- CUNHA, Euclides da  
[1969] *Os sertões: campanha de Canudos*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves  
Brasília: INL, 1979.
- DA MATTA, Roberto  
1981 *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- DANNEMANN, Manuel et alii  
1975 *Teorias del folklore en América Latina*. Caracas: INIDEF.
- DANTAS, Beatriz Góis  
1988 *Vovô nagô e papai branco; usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro:  
Graal.
- DARNTON, Robert  
1986 *O grande massacre de gatos; e outros episódios da história cultural francesa*.  
Rio de Janeiro: Graal.
- DAVIES, Natalie Zemon  
1973 "Proverbial wisdom and popular errors", in: \_\_\_\_\_. *Society and culture in  
modern early France*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- DERRIDA, Jacques  
1973 *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manuel  
1952 "Discurso-relatório de encerramento da IV Semana Nacional de Folclore  
em Maceió", *Documentos da CNFL* (246). Rio de Janeiro: IBECC, 21 de ja-  
neiro de 1952.  
1953 "História e folclore do Nordeste", in: *Folclore*, 4/5 (24-25): 1-4. Vitória: Co-  
missão Espírito-Santense de Folclore, maio-ago.  
1954 "Balanço de realizações", *Folclore*, 5 (30/31): 13-14. Vitória: Comissão Es-  
pírito Santense de Folclore, maio-ago.  
1957 "O congresso de folclore da Bahia", *Documentos da CNFL* (367). Rio de  
Janeiro: IBECC, 3 de abril de 1957.  
1958 "Folclore e ciências sociais", *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro: 11 de mar-  
ço de 1958. [consultado na Emeroteca da BAA].  
1960 *Regiões culturais do Brasil*. Rio de Janeiro: CBPE/INEP/MEC.
- DORSON, Richard M.  
1963 "Current folklore theories", *Current anthropology*, 4 (1): 93-112, Feb.  
1968 *The British folklorists: a history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DUARTE, Paulo  
1971 *Mário de Andrade por ele mesmo*. São Paulo: Ediar.  
1976 *Amadeu Amaral*. São Paulo: Hucitec/Secretaria de Cultura e Tecnologia  
do Estado de São Paulo.

- DUMONT, Louis  
 [1960] "Caste, racism and stratification", in: \_\_\_\_\_. *Homo hierarchicus: the caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- DURKHEIM, Émile  
 [1894] *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion, 1988.  
 [1924] *Sociologie et éducation*. 5<sup>ª</sup> éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- ELIAS, Norbert  
 1990 *O processo civilizador*; vol. I: *Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.  
 1992 *O processo civilizador*; vol. II: *Formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- FARIA, Luís de Castro  
 1984 "A antropologia no Brasil. Depoimento sem compromissos de um militante em recesso". *Anuário Antropológico* 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fortaleza: Edições UFC.  
 1993 "Manuel Diégues Júnior (1912-1991)", *Anuário Antropológico* 91. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- FERNANDES, Florestan  
 [1945a] "Sobre o folclore", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1945b] "Sélvio Romero e o folclore brasileiro", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1946a] "Mário de Andrade e o folclore brasileiro", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1946b] "Um concurso de folclore musical", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 1947 "As 'trocinhas' do Bom Retiro", *Revista do Arquivo Municipal*, 113: 13-124, São Paulo, maio-abr.  
 [1948] "Amadeu Amaral e o folclore brasileiro", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1954] "O ensino da sociologia na escola secundária brasileira", in: \_\_\_\_\_. 1977.  
 [1956] "Ciência e sociedade na evolução social do Brasil", in: \_\_\_\_\_. 1977.  
 [1956-7] "Os estudos folclóricos em São Paulo", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1958a] "O padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros", in: \_\_\_\_\_. 1977.  
 [1958b] "Objeto e campo do folclore", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1959] "Folclore e ciências sociais", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1960] "Educação e o folclore", in: \_\_\_\_\_. 1978b.  
 [1961a] "A unidade das ciências sociais e a antropologia", in: \_\_\_\_\_. *Elementos de sociologia teórica*. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.  
 [1961b] "Folclore em uma cidade em mudança", in: \_\_\_\_\_. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Anhembi.  
 1972 *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.  
 1977 *A sociologia no Brasil; contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1977.  
 1977a "Em busca de uma sociologia crítica e militante", in: \_\_\_\_\_. 1977.  
 1978a *A condição de sociólogo*. Pref. de Antônio Cândido. São Paulo: Hucitec.  
 1978b *O folclore em questão*. São Paulo: Hucitec.

## Projeto e Missão

### FERNANDES, José Loureiro

- 1948 "As cavalhadas de Guarapuava", *Documentos da CNFL* (78). Rio de Janeiro: IBECC, 6 de dezembro.
- 1953 "Discurso do prof. Loureiro Fernandes, presidente do [II] Congresso [Brasileiro de Folclore]", *Folclore*, 5(26): 3-4. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, set-out.

### FRANÇA, Eurico Nogueira

- 1949 "Pastorinhas", *Documentos da CNFL* (78). Rio de Janeiro: IBECC, 18 de fevereiro.

### FREITAS, Newton

- 1950 "A festa da Penha no Espírito Santo", *Documentos da CNFL* (184). Rio de Janeiro: IBECC, 17 de maio.

### FRESTON, Paul

- 1992 "Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife", in: MICELI (org.), 1992.

### FREYRE, Gilberto

- [1933] *Casa-grande & senzala*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- [1940] "Continente e ilha", in: \_\_\_\_, *Problemas brasileiros de antropologia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.
- 1968 *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Ed. da UnB.

### GEERTZ, Clifford

- [1957] "Ethos, world view, and the analysis of sacred symbols", in: \_\_\_\_, *The interpretation of cultures; selected essays*. New York: Basic Books, 1973.

### GENNEP, Arnold van

- 1924 *Le folklore: croyances et coutumes populaires françaises*. Paris: Stock.

### GIACOMINI, Sônia Maria

- 1992 "Aprendendo a ser mulata: um estudo sobre a identidade da mulata profissional", in: COSTA, Albertina O. & Cristina BRUSCHINI (org.). *Entre a virtude e o pecado*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas.

### GINZBURG, Carlo

- 1987 *O queijo e os vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.

### GOLDMANN, Lucien

- 1980 *Ciências humanas e filosofia: o que é sociologia*. 8ª ed. São Paulo: Difel.

### GONÇALVES, José Reginaldo

- 1988 "Autenticidade, memórias e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais", *Estudos históricos*, 1 (2): 264-275. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV.

- 1991 *A retórica da perda: discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: CIEC/Escola de Comunicação/UFRJ.
- GOUVEA FILHO, Pedro  
1948 "A função educacional do folclore através do cinema e do rádio", *Documentos da CNFL* (32). Rio de Janeiro: IBCEC, 24 de junho.
- GRAMSCI, Antônio  
1981 *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GUIDI, Maria Lúcia Mousinho  
1962 "Elementos de análise dos 'estudos de comunidades' realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960", *Educação e Ciências Sociais*, 10 (19): 45-87; Rio de Janeiro: CBPE, jan.-abr.
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal  
1991 "História e brasilidade", in *História em debate: problemas, temas e perspectivas*; Anais do XVI Simpósio de Anpuh (Rio de Janeiro, 22 a 26 de julho de 1991). Rio de Janeiro: Anpuh; Brasília: CNPq.
- GUIMARÃES, Manuel Luís Salgado  
1988 "Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico e o projeto de uma História Nacional", *Estudos históricos*, 1 (1): 5-27. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV.
- INF/FUNARTE/MINC  
1987 "O estudo do folclore no campo das ciências humanas e sociais". (Projeto de pesquisa, datil.)
- ITIBERÊ, Brasília  
1948 "A função educacional do folclore, através do rádio e do cinema: considerações e proposta à CNFL", *Documentos da CNFL* (23). Rio de Janeiro: IBCEC, 26 de abril.
- LAYTANO, Dante de  
1949 "Viagem ao Paraná: relatório sintético de algumas observações feitas, no campo dos estudos de folclore, em Curitiba e Paranaguá", *Documentos da CNFL* (71). Rio de Janeiro: IBCEC, 12 de janeiro.  
1954 "Pixirum; tradição gaúcha do ciclo do trabalho agrícola", *Documentos da CNFL* (394). Rio de Janeiro: IBCEC, 11 de janeiro.  
1958 "Aniversário da Comissão Nacional de Folclore; discurso do secretário-geral da Comissão Gaúcha de Folclore na inauguração da Exposição do Livro Brasileiro de Folclore, na Biblioteca Nacional, a 19 de dezembro de 1957", *Documentos da CNFL*, (394). Rio de Janeiro: IBCEC, 3 de fevereiro de 1958.

## Projeto e Missão

- 1959 "Discurso do professor Dante de Laytano, presidente do [IV] Congresso [Brasileiro de Folclore] na sessão solene", *Folclore*, 10 (61-3): 8-9. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, jul.-dez.
- LEITE, Dante Moreira
- 1976 *O caráter nacional brasileiro; história de uma ideologia*. 3ª ed. rev., ref. e ampl. São Paulo: Pioneira.
- LEVI-STRAUSS, Claude
- {1952} "La notion d'archaïsme en Ethnologie", in: \_\_\_\_, 1958.
- {1954} "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés pour son enseignement", in: \_\_\_\_, 1958.
- {1955} "La structure des mythes", in: \_\_\_\_, 1958.
- 1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- 1962 *Le totemisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LIMA, Rossini Tavares de
- 1956 "Dança dramática, auto popular e folguedo popular", *Documentos da CNFL* (309). Rio de Janeiro: IBEECC, 6 de setembro.
- 1959 "Discurso do Prof. Rossini Tavares de Lima [ao IV Congresso Brasileiro de Folclore]", *Folclore*, 10 (61/63): 11-14. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, jul.-dez.
- LIMA, Rossini Tavares de; Oracy NOGUEIRA; Lizete Toledo Ribeiro NOGUEIRA
- 1955 "Características do fato folclórico", *Documentos da CNFL* (309). Rio de Janeiro: IBEECC, 5 de março de 1955.
- LINONGI, Fernando
- 1987 "Marxismo, nacionalismo e cultura: Caio Prado e a Revista *Brasiliense*", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2 (5): 27-46.
- 1989a "Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo", in: MICELI (org.), 1989.
- 1989b "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo", *Ibid.*
- LINKEI, Uli
- 1990 "Folklore, anthropology, and government of the social life", *Comparative Studies in History and Society*, 32 (1): 117-148.
- LIRA, Mariza
- 1948 "Informe sobre o problema do inquérito folclórico no Brasil", *Documentos da CNFL*, (16). Rio de Janeiro: IBEECC, 22 de abril.
- 1953 *1.ª exposição de folclore no Brasil* [achegas para a história do folclore no Brasil]. Rio de Janeiro: s/n.
- 1956 *Calendário folclórico do Distrito Federal*. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura/Prefeitura do Distrito Federal.

- MAGALHÃES, Basílio de  
1939 *O folclore no Brasil; com uma coletânea de 81 contos populares organizada pelo Dr. João da Silva Campos*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- MALINOWSKI, Bronislaw  
[1922] *Argonautas do Pacífico ocidental; um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MANNHEIM, Karl  
1982 *Ideologia e utopia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARINUS, A.  
1954 "Relatório do Congresso Internacional de Folclore de São Paulo", *Documentos da CNFL* (300). Rio de Janeiro: IBECC, 25 de outubro.
- MARIZ, Vasco  
1983 *Três musicólogos brasileiros: Mário de Andrade, Renato Almeida, Luiz Heitor Corrêa de Azevedo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL.
- MARTINS, Luciano  
1987 "A gênese de uma *intelligentsia*: intelectuais e a política no Brasil, 1920-1940", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2 (4): 65-87, jul.
- MATOS, Cláudia Neiva de  
1994 *A poesia popular na república das letras: Silvio Romero folclorista*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: MinC/Funarte.
- MARX, Karl  
[1850] "As lutas de classes na França de 1848 a 1850", in: \_\_\_\_ & Friedrich ENGELS. *Obras escolhidas*, v. 1. São Paulo: Alfa-Ômega.
- MAYNARD DE ARAUJO, Alceu  
1953 "Quilombo", *Documentos da CNFL* (283). Rio de Janeiro: IBECC, 14 de outubro.
- MEIRELES, Cecília  
1954 "Discurso da Sra. Cecília Meireles [na inauguração da Exposição de Artes e Técnicas Populares no Congresso Internacional de Folclore]", *Folclore*, 6 (32/33): 16-18. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, set.-dez.
- MBLATTI, Julio Cezar  
1984 "A antropologia no Brasil: um roteiro", *BIB* (17): 3-52.
- MELO, Veríssimo de  
1951 "Club Internacional de Folclore", *Folclore*, 3 (10): 7. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, mar.-abr.



## Projeto e Missão

MELLO E SOUZA, Marina de

- 1991 *Os missionários da nacionalidade*. Rio de Janeiro: CIEC/Escola de Comunicação/UFRJ.

MENDONÇA, Carlos Sússekind de

- 1938 *Sívlio Romero: sua formação intelectual*. São Paulo: Ed. Nacional.

MICELLI, Sergio

- 1984a "O processo de 'construção institucional' na área cultural federal (nos anos 70)", in: \_\_\_\_ (org.). *Estado e Cultura no Brasil*. São Paulo: Difel.
- 1989 (org.) *História das ciências sociais no Brasil*: v. 1. São Paulo: Vértice/IDESP.
- 1989a "Por uma sociologia das ciências sociais", in: \_\_\_\_ (org.), 1989.
- 1989b "Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais", *ib id.*
- 1995 (org.) *História das ciências sociais no Brasil*; v. 2. São Paulo: Sumaré/FAPESP.

MOMIGLIANO, Arnaldo

- 1983 "L'histoire ancienne et l'antiquaire", in: \_\_\_\_ *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard.

MONTEIRO, Mário Ypiranga

- 1962 "Os supostos festivais folclóricos do Amazonas", *Documentos da CNFL* (473). Rio de Janeiro: IBCEC, 13 de novembro.

MORAES, Eduardo Jardim de

- 1978 *A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Graal.
- 1983 *A constituição da idéia de modernidade no modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ (tese de doutorado).

MOTA, Ático Vilas Boas da

- 1992 "Discurso do presidente da Comissão Nacional de Folclore", in: SNEPF, 1992.

MOTA, Carlos Guilherme

- 1977 *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974) (ponto de partida para uma revisão histórica)*. São Paulo: Ática.

NEVES, Guilherme dos Santos Neves

- 1952 "Carnaval é folclore?", *Documentos da CNFL*, (422). Rio de Janeiro: IBCEC, 13 de março.
- 1961 "I Curso de Folclore no Espírito Santo; discurso de encerramento", *Documentos da CNFL*, (473). Rio de Janeiro: IBCEC, 7 de novembro.

NOGUEIRA, Oracy

- 1955 "Os estudos de comunidade no Brasil", *Revista de Antropologia*, 3 (2):95-103. São Paulo: FFCL/USP.

- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de  
 1985 *Religião e dominação de classe; gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- ORTIZ, Renato  
 1985a *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.  
 1985b *Cultura popular: românticos e folcloristas*. São Paulo: PUC.  
 1988 *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense.  
 1990 "Notas sobre as ciências sociais no Brasil", *Novos Estudos CEBRAP* (27): 163-175.  
 1992 *Românticos e folcloristas: cultura popular*. São Paulo: Olho d'água.
- PAREDES, Americo & Richard BAUMAN  
 1972 (orgs.) *Towards new perspectives of folklore*. Austin: University of Texas Press.
- PÉCAUT, Daniel  
 1989 *Entre le peuple et la nation; les intellectuels et la politique au Brésil*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- PEIRANO, Marisa G. S.  
 1981 *The anthropology of anthropology; the Brazilian case*. Cambridge, MA: University of Harvard (PhD thesis).
- PRADO JÚNIOR, Caio  
 [1942] *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 22.ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- PROPP, Vladimir I.  
 1984 *Morfologia do conto maravilhoso; seguido de O estudo tipológico-estrutural do conto maravilhoso de E. M. Meletinski e da Polêmica Propp – Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- RABELLO, Sílvia  
 [1944] *Itinerário de Sílvia Romero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- RAMOS, Arthur  
 1935 *O folclore do negro no Brasil: demopsychologia e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.  
 1939 "Introdução", in: RODRIGUES, Nina. *As colectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.  
 1949 *Estudos de folk-lore*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Universitário.
- REILY, Sueli Ana  
 1991 "Manifestações populares: do 'aproveitamento' à repropriação", in: \_\_\_\_ & Sheila M. Doula (orgs.). *Do folclore à cultura popular*. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP.

## Projeto e Missão

- REVEL, Jacques; Michel DE CERTEAU; Dominique JULIA  
1989 "A beleza do morto: o conceito de cultura popular", in: REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro; Bertrand do Brasil.
- REUNIAO DO CONSELHO NACIONAL DE FOLCLORE, 3.º (São Paulo, 24 a 27 de agosto de 1967)  
1967 "Reunião do Conselho Nacional de Folclore", *RBF*, 7 (19): 219-26. Rio de Janeiro: CDBF/MEC, set.-dez.
- RIBEIRO, Joaquim  
1944 *Folklore brasileiro*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde.
- RIBEIRO, René  
1953 "Resenha dos trabalhos [do II Congresso Brasileiro de Folclore] apresentada pelo relator geral", *Folclore*, 5 (26): 7-10. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, jul.-dez.
- RODRIGUES, Raimundo Nina  
[1933] *Os africanos no Brasil*. 7.ª ed. São Paulo: Ed. Nacional. Brasília: Ed. da UnB.  
1957 *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Progresso.
- ROMERO, Sílvio  
[1879] *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.  
[1943] *História da literatura brasileira*. 7.ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.  
1954 *Cantos populares do Brasil; Cantos populares do Brasil; folclore brasileiro*. 2 v. Rio de Janeiro: José Olympio.
- RUBINO, Silvana Barbosa  
1989 *Clube de pesquisadores: a Sociedade de Etnografia e Folclore e a Sociedade de Sociologia*. Comunicação apresentada ao Encontro Anual da ANPOCS, de 23 a 27 de outubro, G.T. Pensamento Social no Brasil, Caxambu (MG).
- SAHLINS, Marshall  
1985 *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SANDE, Luís de Almeida  
1962 "Algumas observações sobre cantigas de taipa-de-casa", *Documentos da CNFL* (488). Rio de Janeiro: IBECC, 28 de dezembro.
- SANDRONI, Carlos  
1988 *Mário contra Macunaima; cultura e política de Mário de Andrade*. São Paulo: Vértice/Rio de Janeiro: IUPERJ.
- SANTOS, Idelete Muzart Fonseca dos  
1992 "Ensinar pesquisando. Dez anos de ensino e pesquisa em literatura oral", in: SNEPF. 1992.

SANTOS, Luiz Antônio de Castro

- 1985 "A casa-grande e o sobrado na obra de Gilberto Freyre", *Anuário Antropológico* 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Fortaleza: Ed. UFC.

SANTOS, Sílvia Coelho dos

- 1978 "Oswaldo Cabral (1903-1978)", in: *Anuário Antropológico* 78. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos

- 1978 "Paradigma e história: a ordem social burguesa na imaginação social brasileira", in: \_\_\_\_\_. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades.

SCHWARCZ, Lilia Moritz

- 1989a "O nascimento dos museus brasileiros: 1870-1910", in: MICELI (org.), 1989.  
 1989B *Os guardiões da nossa história oficial; os institutos históricos e geográficos brasileiros*. São Paulo: IDESP.  
 1993 *O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWARTZMAN, Simon

- 1979 *A formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional/Rio de Janeiro: Finep.  
 1982 *Bases do autoritarismo brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus.

SCHWARTZMAN, Simon; Helena Maria Bousquet BOMENY; Vanda Maria Ribeiro Costa

- 1984 *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/São Paulo, Edusp.

SEMANA FOLCLÓRICA (Rio de Janeiro, 22 a 28 de agosto de 1948)

- s.d. *Semana folclórica*. Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBECC.

SEMANA NACIONAL DE FOLCLÓRICA, II (São Paulo, 16 a 22 de agosto de 1949)

- 1950 *II Semana Nacional de Folclore*. Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBECC.

SEMANA NACIONAL DE FOLCLORE, III (Porto Alegre, 22 a 28 de agosto de 1950)

- 1953 *III Semana Nacional de Folclore*. Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBECC.

SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR (Rio de Janeiro, 1988)

- 1992 *Seminário folclore e cultura popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: IBAC/MinC.

SEYFERTH, Giralda

- 1995 "A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos", *Anuário Antropológico* 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

## Projeto e Missão

SILVA, Manuel Caetano

- 1954 "Folcloristas de vários países reunidos em São Paulo", *Folclore*, 6 (32/33): 1-4. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, set.-dez.

SIMMEL, Georg

- [1917] "Individual and society in eighteenth- and nineteenth-century views of life (an example of philosophical sociology)", in: WOLF, Kurt H. (org.). *The sociology of Georges Simmel*. New York: Free Press, 1950.

SIMPÓSIO NACIONAL DE ENSINO E PESQUISA EM FOLCLORE (São José dos Campos, 22 a 25 de julho de 1992)

- 1992 *Anais*. São José dos Campos: Fundação Cassiano Ricardo, 1992.

STOCKING JR., George W.

- [1963] "Mathew Arnold, E. B. Tylor, and the uses of invention" in: \_\_\_\_, 1968.  
[1965] "On the limits of 'presentism' and 'historicism' in the historiography of the behavioral sciences" in: \_\_\_\_, 1968.  
1968 *Race, culture and evolution; essays in the history of anthropology*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan.  
1982 "Afterword: a view from the center", *Ethnos*, 47 (1-2): 172-185.  
1983 "History of anthropology: whence/whither", in: \_\_\_\_ (org.). *Observers observed; essays on ethnographic fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.  
1987 *Victorian anthropology*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan.

THOMPSON, Stith

- 1961 "Visits to South American folklorists", *Journal of American Folklore*, 74 (294), oct.-dez.: 391-397.

TOLEDO, Caio Navarro de

- 1977 *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática.

TREVOR-ROPER, Hugh

- 1984 "A invenção das tradições: a tradição nas Terras Altas (Highlands) da Escócia", in: Hobsbawn, Eric & Terence Ranger (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TRILLING, Lionel

- 1972 *Sincerity and authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

VALLE, Edênio & José J. QUEIROZ

- 1948 *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris: Albin Michel.

VARAGNAC, André

- 1979 "Apresentação", in: \_\_\_\_ (orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Educ, 1982.

VELHO, Gilberto

- 1981 *Individualismo e cultura; notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

- 1994 *Projeto e metamorfose; antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- VELHO, Gilberto & Eduardo Viveiros de Castro  
1980 "O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas: uma perspectiva antropológica", *Artefato* (1): 4-9; Rio de Janeiro.
- VENTURA, Roberto  
1991 *Estilo tropical; história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VELOSO, Monica Pimenta  
1987 *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV.
- VIANNA Hermanno  
1990 *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.  
1992 "Funk e cultura popular carioca", *Estudos históricos*, 3 (6): 244-253.  
1995 *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- VIANNA, Hildegardes  
1992 "Treinamento e professores de 1º e 2º graus para o ensino de folclore", in: SNEPF, 1992.
- VIEIRA FILHO, Domingos  
1950 "A Festa do Divino em São Luís", *Documentos da CNFL* (174). Rio de Janeiro: IBECC, 8 de março.
- VILHENA, Luís Rodolfo  
1988 *Astrologia: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ (dissertação de mestrado).  
1992a "Os estudos de folclore: os impasses na constituição de uma 'ciência brasileira'", *Ciências Sociais Hoje 1992*; anuário de antropologia, política e sociologia. Rio de Janeiro: ANPOCS.  
1992b "A história das ciências sociais e os estudos de folclore", in: SNEPF, 1992.  
1994 "Leitura e práticas leitoras em sociedade", in: Simpósio Nacional de Leitura, *Leitura, saber e cidadania*. Rio de Janeiro: Proler/Biblioteca Nacional/MinC e Centro Cultural Banco do Brasil.
- VILLAS BOAS, Gláucia Kruse  
1992a *A vocação das ciências sociais (1954/1964); um estudo da sua produção em livro*. São Paulo: FFLCH/USP (tese de doutoramento).  
1992b "Visões do passado (comentário sobre as ciências sociais no Brasil de 1945 a 1964)", in: SFCP, 1992.
- WAGLEY, Charles  
1954 "Estudos de comunidade no Brasil sob perspectiva nacional", in: *Sociologia* 16 (2): 3-35. São Paulo: Escola de Sociologia e Política.

## Projeto e Missão

WERNECK VIANNA, Luís

- 1994 "Introdução", *in*: \_\_\_\_; Maria Alice Rezende de CARVALHO; Manuel Palacios Cunha MELO. "Cientistas sociais e vida pública", *Dados*, 37 (3): 357-402. Rio de Janeiro: IUPERJ.

ZALUAR, Alba

- 1983 *Os homens de Deus; um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.

ZAMITH, Rosa Maria Barbosa

- 1992 "A Escola de Música da UFRJ e o estudo do folclore musical: problemas e perspectivas", *in*: SNEPF, 1992.

### 3. Transcrições de entrevistas gravadas consultadas

ALVARENGA, Oneyda. Entrevista concedida a Suzana Luz. Arquivo sonoro da CFCP/Funarte, (s. d.)

MULLER, Antônio Rubbo. Entrevista concedida a Suzana Luz. Arquivo sonoro da CFCP/Funarte, (s. d.)

SALES, Vicente. Entrevista concedida no INF/FUNARTE a Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Marina de Mello e Souza e Luís Rodolfo Vilhena em 23 de fevereiro de 1989. Arquivo sonoro da CFCP/Funarte.

VIEIRA DA CUNHA, Mário Wagner. Entrevista concedida a Suzana Luz. Arquivo sonoro da CFCP/Funarte, (s. d.)

### 4. Documentos analisados e citados

Arq. CDFB – Pastas com os documentos da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

Arq. CNFL – Arquivo de cartas de Renato Almeida recolhido pela CNFL.

Bol. Bib. CNFL – Série do *Boletim Mensal Bibliográfico e Noticioso da CNFL*, mensal: de jan. de 1948 a dez. de 1970.

CE exp. – *Comissões estaduais – correspondência expedida* – 1947 a 1958, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

CE rec. – *Comissões estaduais – correspondência recebida* – 1947 a 1958, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

CIF exp. – *Congresso Internacional de Folclore – correspondência expedida* – 1953 a 1955, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

CIF rec. – *II Congresso Internacional de Folclore – correspondência recebida* – 1953 a 1955, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

Corr. exp. – *Correspondência expedida* – 1947 a 1962, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

Corr. exp. – *Correspondência recebida* – 1947 a 1962, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

- Doc. – Série de *Documentos da CNFL*, 532 números [relacionados no Apêndice 2].
- II CBF, doc. – *II Congresso Brasileiro de Folclore – Documentos – 1953*, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.
- II CBF, exp. – *II Congresso Brasileiro de Folclore – correspondência expedida – 1953*, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.
- II CBF, jor. – *II Congresso Brasileiro de Folclore – recortes de jornais – 1953*, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.
- II CBF, rec. – *II Congresso Brasileiro de Folclore – correspondência recebida – 1953*, Arquivo da Biblioteca Amadeu Amaral.

## 5. Abreviaturas usadas nas referências às correspondências

- AIR – Ayrton dall'Igna Rodrigues (membro da Comissão Paranaense de Folclore)
- AM – A. Marinus (do Serviço de Recherches Historiques, de Bruxelas e do CIAP)
- AMA – Alceu Maynard de Araújo (membro da Comissão Paulista de Folclore)
- AMMF – Ayres da Matta Machado Filho (secretário-geral da Comissão Mineira de Folclore)
- ARM – Antônio Rubbo Müller (professor da ELSP)
- AV – Antônio Viana (secretário-geral da Comissão Baiana de Folclore)
- AvG – Arnold van Gennep (folclorista e antropólogo francês)
- Circ. – Carta Circular
- CM – Cecília Meireles (poetisa e membro da Comissão Nacional de Folclore)
- CNS – Colemar Natal e Silva (secretário-geral da Comissão Goiana de Folclore)
- CRC – Césio Rigueira Costa (secretário-geral da Comissão Pernambucana de Folclore, depois de 1956)
- CS – Clóvis Salgado (ministro de Educação do governo Juscelino Kubitschek)
- DL – Dante de Laytano (secretário-geral da Comissão Gaúcha de Folclore)
- GC – Getúlio César (secretário-geral da Comissão Pernambucana de Folclore, até 1956)
- FB – Felte Bezerra (secretário-geral da Comissão Sergipana de Folclore)
- FCA – Fernando Corrêa de Azevedo (membro da Comissão Paranaense de Folclore)
- GF – Gilberto Freyre
- GSN – Guilherme dos Santos Neves (secretário-geral da Comissão Espírito-Santense de Folclore)
- HenG – Henriqueta Galeno (secretária-geral da Comissão Cearense de Folclore)
- HSF – Henrique da Silva Fontes (presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina em fins da década de 1940)
- HV – Hildegardes Vianna (membro da Comissão Baiana de Folclore)
- JC – José Calazans (membro da Comissão Baiana de Folclore)
- JCO – José Coutinho de Oliveira (secretário-geral da Comissão Paraense de Folclore)
- JLF – José Loureiro Fernandes (secretário-geral da Comissão Paranaense de Folclore)
- JMM – José Maria de Melo (membro da Comissão Alagoana de Folclore)
- LCC – Luís da Câmara Cascudo
- MA – Mozart Araújo (diretor executivo da CDBF, 1957-1960)
- MMS – M. M. Silva (diretor do Serviço de Congressos da Comissão do IV Centenário de São Paulo)
- MMR – Manuel Rodrigues de Melo (secretário-geral da Comissão Rio-Grandense do Norte de Folclore)



## **Projeto e Missão**

- OC – Oswaldo Cabral (secretário-geral da Comissão Catarinense de Folclore)
- PM – Paulo Maciel (presidente do Instituto Joaquim Nabuco)
- RA – Renato Almeida (secretário-geral da Comissão Nacional de Folclore)
- RF – Rubens Falcão (secretário-geral da Comissão Fluminense de Folclore)
- RoA – Rômulo Almeida (oficial de gabinete do presidente Getúlio Vargas de 1951 a 1954)
- RTL – Rossini Tavares de Lima (secretário-geral da Comissão Paulista de Folclore)
- SP – Sylvio Pedroza (governador do Rio Grande do Norte)
- TB – Théo Brandão (secretário-geral da Comissão Alagoana de Folclore)
- VM – Veríssimo de Melo (folclorista do Rio Grande do Norte)
- WO – Waldemar de Oliveira (membro da Comissão Pernambucana de Folclore)
- WP – Walter Piazza (membro da Comissão Catarinense de Folclore)

## Abreviaturas e siglas usadas no texto

- ABA – Associação Brasileira de Antropologia  
 ABL – Academia Brasileira de Letras  
 Anpocs – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais  
 BAA – Biblioteca Amadeu Amaral [da CFCP]  
 CDFB – Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro [do MEC; a partir de 1976 torna-se INF]  
 CFCP – Coordenadoria de Folclore e Cultura Popular [pertencente ao IBAC até 1994, a partir de então da recriada FUNARTE]  
 CIAP – Comissão International des Arts et Traditions Populaires  
 CNFL – Comissão Nacional de Folclore [do IBECC]  
 Cpdoc/FGV – Centro de Pesquisa e Documentação em História Contemporânea da Fundação Getúlio Vargas]  
 DIP – Departamento de Imprensa e Propaganda [de 1939 a 1945]  
 ELSP – Escola Livre de Sociologia e Política [privada]  
 FAB – Força Aérea Brasileira  
 FFCL – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras [da USP; depois de 1969 torna-se FFLCH]  
 FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas [da USP]  
 FNF i – Faculdade Nacional de Filosofia [da Universidade do Brasil]  
 Funarte – Fundação Nacional de Arte [de 1975 a 1991, inicialmente do MEC e, a partir de 1986, do MinC; recriada em 1994]  
 Fundaj – Fundação Instituto Joaquim Nabuco [ver IJN]  
 IBAC – Instituto Brasileiro de Arte e Cultura [da Secretaria de Cultura da Presidência da República e, a partir de 1992, do MinC; transformada em Funarte em 1994]  
 IBECC – Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura [do Ministério das Relações Exteriores]  
 IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
 IDESP – Instituto de Estudos Econômicos, Sociais e Políticos de São Paulo  
 IFMC – International Folk Music Council  
 IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro  
 IJN – Instituto Joaquim Nabuco [federal, sede em Recife]  
 INF – Instituto Nacional de Folclore [de 1980 a 1991 integrando a Funarte]  
 ISEB – Estudo Superior de Estudos Brasileiros [do MEC, de 1955 a 1964]  
 MEC – Ministério da Educação e Cultura [de 1986 a 1992 só da Educação e, a partir de 1992, da Educação e do Desporto]  
 MinC – Ministério da Cultura [criado em 1986, extinto em 1990 e recriado em 1992]  
 MN – Museu Nacional  
 ONU – Organização das Nações Unidas  
 PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
 PRP – Partido Republicano Paulista [fundado em 1873, extinto em 1937]  
 PTB – Partido Trabalhista Brasileiro [1945 a 1966, reorganizado em 1978]  
 PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
 SBAE – Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia  
 SBF – Sociedade Brasileira de Folclore [fundada em Natal por Luís da Câmara Cascudo]  
 SEF – Sociedade de Etnografia e Folclore  
 SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [do MEC]  
 SPI – Serviço de Proteção aos Índios [1910-1967]  
 UDN – União Democrática Nacional [partido político brasileiro de 1945 a 1966]  
 UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

## Projeto e Missão

UFC – Universidade Federal do Ceará

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Unicamp – Universidade Estadual de Campinas

Uni-Rio – Universidade do Rio de Janeiro [federal]

UnB – Universidade de Brasília [federal]

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

USP – Universidade de São Paulo [estadual]

# PROJETO E MISSÃO

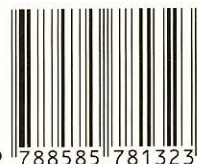
---

Este livro foi produzido pela Fundação Nacional de Arte – Funarte, na cidade do Rio de Janeiro e impresso na Gráfica e Editora Serrana Ltda., à rua General Rondon, 1500, Petrópolis – RJ, no terceiro trimestre de mil novecentos e noventa e sete, para a Editora da Fundação Getúlio Vargas e a Funarte que forneceu os fotolitos.

**“Por que foi, e em que medida o foi, importante para segmentos significativos de intelectuais (...) 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? (...) por que o povo ou um certo segmento desse povo foi “bom para pensar” a nação? Mais que uma mera descrição de um movimento intelectual isolado, a análise da forma pela qual o folclore (...) será apropriado especificamente no debate brasileiro em torno de seus temas tradicionais (...) 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.”**



ISBN 85-85781-32-7



9 788585 781323