

Universidade Federal do Rio de Janeiro
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LUÍS RODOLFO DA PAIXÃO VILHENA

Projeto e Missão:
O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)

Rio de Janeiro

1995

R - 37.014
6473/02

LUÍS RODOLFO DA PAIXÃO VILHENA



PROJETO E MISSÃO:
O MOVIMENTO FOLCLÓRICO BRASILEIRO (1947-1964)

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em An-
tropologia Social do Museu Nacional
da Universidade Federal do Rio de
Janeiro.

Rio de Janeiro

1995





À Ana

Agradecimentos

O momento em que se redige uma tese é paradoxal. Depois de um intenso trabalho de pesquisa — que no meu caso durou, com interrupções, mais de seis anos —, colocando o autor em contato com um grande número de pessoas que o ajudam no desenvolvimento de seu trabalho, ele fica obrigado a, por alguns meses, isolar-se e diminuir suas atenções aos colegas e instituições que compõem o seu cotidiano profissional, dedicado ao trabalho solitário de sua tese. Mas, à medida em que vai escrevendo, percebe as várias dívidas que contraiu ao longo do percurso e, no momento em que digita o seu tão aguardado ponto final, sente vontade de compartilhar esse triunfo — se não intelectual, pelo menos pessoal — com todos esses amigos e colegas. Infelizmente, relacionar o enorme número de apoios que tive durante todo esse tempo, me levaria a escrever outro capítulo desta tese. Cito aqui apenas os colegas e instituições mais diretamente relacionados com a história desta pesquisa, reconhecendo que sou grato a todos aqueles que deram sugestões ou simplesmente me incentivaram.

Em primeiro lugar, devo registrar que Gilberto Velho, meu orientador, foi um parceiro dessa pesquisa mesmo antes do estabelecimento dessa relação formal. Interessado no trabalho da equipe no interior da qual entrei em contato pela primeira vez com o tema, ao ler nossos primeiros textos, ele já se preocupou em nos fornecer sugestões. Quando resolvi torná-lo objeto de minha tese, acolheu a mudança com entusiasmo e nunca se desesperou inteiramente com um orientando que, quanto mais se aproximava da finalização do trabalho, mais se envolvia em compromissos. Essa tolerância, pela qual sou grato, nunca o impediu de ser um orientador rigoroso e atento. Qualquer um que leia esta tese perceberá o quanto ela deve à linha de estudos que Gilberto Velho inaugurou na antropologia brasileira.

Um segundo agradecimento especial deve ser dirigido a Maria Laura Cavalcanti. Em 1988, ela me convidou para integrar a equipe de pesquisa que

coordenava no Instituto Nacional do Folclore, em torno de um projeto de levantar a história dos estudos folclóricos no país. Problemas relacionados com a aprovação de orçamentos ministeriais e liberação de verbas determinaram a interrupção da pesquisa e meu afastamento do Instituto, apesar dos esforços em contrário de sua então diretora Amália Lucy Geisel. Reencontrando Maria Laura alguns anos após, quando a retomada do convênio já se encontrava definitivamente inviabilizada pela extinção do Instituto, consultei-a acerca da possibilidade de transformar o trabalho, até então só iniciado, em minha tese, o que ela acolheu com grande entusiasmo. Desde então, tive várias oportunidades de discuti-lo com ela, sempre me estimulando e sem expressar qualquer sentimento de “posse” em relação a uma pesquisa que, afinal de contas, ela começara.

Naquele Instituto, trabalhei também com Marina de Mello e Souza e Myrian Moraes Lins de Barros. É difícil imaginar uma convivência de trabalho mais estimulante e mais cordial do que a que tive enquanto participava daquela primeira fase da pesquisa. Foi nas nossas discussões de pesquisa que formulei minhas primeiras impressões sobre o movimento folclórico e muito do que desenvolvo aqui apenas dá seqüência a várias delas — embora eu assumo evidentemente inteira responsabilidade pelas conclusões a que cheguei.

Também lucrei muito com a convivência com as duas outras integrantes do então setor de pesquisa do INF, Lígia Segalla e Ana Heye. Meu afastamento dessa instituição se deu a despeito do caloroso acolhimento que lá tive de todos durante aquele primeiro ano.

De volta ao PPGAS, onde já tinha feito meu mestrado, pude mais uma vez usufruir da convivência de mestres e colegas, tendo diversas oportunidades de discutir o meu primeiro projeto de doutorado, abordando o tema da oralidade de forma ainda genérica, devido à indefinição que perdurava quanto a minha inserção no INF. Agradeço em particular aos professores Luiz Fernando Duarte e Luiz de Castro Faria, que participaram de minha banca no concurso de seleção e aos integrantes do seminário de doutorado, coordenado pelos professores Afrânio

Garcia Jr. e, mais uma vez, Castro Faria. Tive também o privilégio de ter um primeiro *paper* que desenvolvia aquele projeto discutido em um curso ministrado por meu orientador e pelo prof. Howard S. Becker. Mesmo tendo redefinido meus interesses de pesquisa, os temas que havia levantado na primeira experiência com a história dos Estudos de Folclore amadureceram bastante durante esse período. Entre os colegas com os quais tive mais oportunidade de discurtir meu projeto, gostaria de assinalar especialmente Hermano Vianna, Celso Castro, Karina Kushnir e Sonali Maria de Souza. Ao aproximar-se a redação da tese, pude discuti-la, em meu exame de qualificação, com as professoras Giralda Seyferth e Mariza Peirano, que deram diversas sugestões úteis para o seu desenvolvimento.

Durante vários anos, contei com os recursos da bolsa de doutorado da CAPES e do CNPq, indispensáveis para uma maior dedicação aos cursos e à pesquisa da tese.

No Departamento de Ciências Sociais da UERJ, que passei a integrar ao mesmo tempo em que iniciava meu doutorado, sou grato pelo incentivo constante e pelas várias oportunidades que tive para discutir meu projeto. Patrícia Birman foi uma interlocutora aguda nos momentos iniciais da tese. Helena Bomeny, com quem compartilho o interesse pelo tema do pensamento social, acompanhou aflighta e solidária minhas dificuldades nos momentos finais. A amizade de Valter Sinder — inclusive emprestando o seu *notebook* para que a formatação final do texto se acelerasse — foi, por muitos outros motivos, preciosa. Leticia De Vincenzi conformou-se em ter um subchefe de Departamento pela metade nos últimos meses. Entre os vários colegas que comigo discutiram minha pesquisa, em conversas informais ou nos seminários do Mestrado em Ciências Sociais da UERJ, gostaria de destacar José Augusto Rodrigues, Cecília Mariz, Luís Eduardo Soares, Hugo Lovisolo e Carlos Antônio Costa Ribeiro Filho.

Dois artigos preliminares a essa tese foram apresentados no Grupo de Trabalho sobre Pensamento Social Brasileiro da ANPOCS, onde aprendi muito do que sei sobre o tema. Pude assim usufruir do interesse e das sugestões de José

Reginaldo Gonçalves, Lucia Lippi, Angela Castro Gomes e Ricardo Benzaquém de Araújo, entre outros.

Retomando o movimento folclórico como meu tema de tese, fui recebido, agora na condição de um mero pesquisador, pelo INF (reorganizado como Coordenadoria de Folclore e Cultura Popular) com grande generosidade, sendo sempre tratado como “da casa”. As suas bibliotecárias foram de uma boa vontade sem limites e, enquanto ficava longas tardes fichando a correspondência e a documentação do movimento folclórico na mesa que me foi destinada no setor de pesquisa da instituição, tinha também o prazer de, nos intervalos, trocar idéias com seus novos integrantes do setor: Ricardo Gomes Lima, Elisabete Travassos e Regina Abreu.

Em 1992, com o convite da Fundação Cassiano Ricardo e da reorganizada Comissão Nacional de Folclore para participar do Simpósio Nacional de Ensino e Pesquisa em Folclore em São José dos Campos, tive a grande oportunidade de me atualizar sobre as discussões contemporâneas no campo dos Estudos de Folclore e de trocar idéias sobre o projeto com pesquisadores de todo o Brasil. O encontro me permitiu conhecer e interagir com pesquisadores mais próximos à área, dentre os quais destaco José Jorge de Carvalho, Rosa Zamith e Cássia Frade.

Tive recentemente a oportunidade de conhecer novos colegas no Departamento de Sociologia da PUC-Rio, onde trabalho há um ano. Nosso conhecimento se fez numa fase já de conclusão da tese, onde a disposição de discuti-la e de informar sobre o seu progresso já causavam alguma angústia. Todos foram muito solidários e convidaram-me, às vésperas da entrega da tese, para uma apresentação que se revelou bastante estimulante para mim.

Meus amigos e meus familiares compreenderam a minha necessidade de me afastar e dedicar meus fins-de-semana à famosa “tese”, que parecia nunca acabar. O incentivo e o apoio de todos foi muito importante para mim.

Em minha “reta final” contei com ajudas que foram indispensáveis para conseguir terminar esta tese nos prazos necessários, num semestre em que dei

cinco cursos diferentes e ajudei a dirigir um Departamento. Tive na minha avó, Cleonice Berardinelli, uma revisora rigorosa, mas carinhosa, que tornou agradável a experiência de constatar o quão pouco domino meu instrumento de trabalho, a língua portuguesa — sensação aguçada quando confrontado com uma intelectual com tal respeito pelo seu tema de estudos. Os erros que permanecem devem-se não apenas às inevitáveis “gralhas” de digitação, mas ao prazo exigüíssimo ao qual ela tolerantemente se submeteu.

No trabalho final de formatação e preparação da tese, Ana, que tinha até então na tese uma rival que diminuía o nosso precioso tempo de convivência, foi tragada pelas árduas tarefas de finalização. A compreensão e a dedicação que recebi, respectivamente nos dois momentos, apenas reforçaram em mim a vontade de compartilhar essa realização com ela e dedicar-lhe a tese.

Porém, em cada um desses agradecimentos, não estou apenas reconhecendo aqueles que me facilitaram completar minha tarefa. Se me empreguei neste árduo “projeto” que foi minha tese, foi principalmente, como no caso dos intelectuais que estudo, porque encontrei nele um “sentido”, construído pela relação, por exemplo, de intercâmbio intelectual que ele me proporcionou. No caso de Ana, tanto de um ponto de vista quanto de outro, devo-lhe muito mais do que caberia aqui expressar. Dedicar-lhe a tese é não apenas compartilhar a consecução desse trabalho, mas uma das maneiras de expressar que nossa convivência é um dos motivos principais pelos quais vejo sentido e tenho prazer naquilo que faço.

Resumo

Esta tese descreve a mobilização de um contingente de intelectuais distribuídos por todo o Brasil entre os anos de 1947 e 1964, coordenada pela Comissão Nacional de Folclore, órgão sediado no Ministério das Relações Exteriores. Através da análise dos textos e da correspondência produzida por esses estudiosos, acompanha-se o seu esforço em angariar apoios junto a sociedade para a causa da defesa e da proteção do folclore e os conflitos em que se envolvem com setores das Ciências Sociais a partir de sua pretensão de definir os Estudos de Folclore como uma disciplina social autônoma. Durante esse período, em que se luta pela institucionalização dessas ciências, o movimento folclórico procura articular a identidade de intelectuais particularmente preocupados com a temática regional a um esforço pela definição da identidade nacional. Examina-se, por fim, a maneira pela qual as reflexões europeias em torno da cultura tradicional popular, e o princípio da oralidade que caracterizaria sua dinâmica, são reapropriadas pelos folcloristas brasileiros no contexto de uma reflexão sobre a especificidade da formação nacional de seu país.

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

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

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

Caetano Veloso, *Fora da ordem*

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1- Apresentação do problema: a “marginalização” dos Estudos de Folclore no Brasil	
1.1. Folclore e Ciências Sociais.....	22
1.2. Folclore e o pensamento social brasileiro.....	35
1.3. Folclore e história das Ciências sociais.....	45
1.4. Folclore e história das Ciências sociais.....	58
1.5. Antropologia e História.....	67
Capítulo 2 - Em busca da institucionalização dos Estudos de Folclore: “o sinal para a unificação dos esforços”	
2.1. O movimento folclórico e os seus precursores	73
2.2. Projetos institucionais em tempos heróicos.....	87
2.3. A CNFL: construindo a grande corrente nacional de folcloristas.....	107
2.4. A CDFB: entre a mobilização e a institucionalização.....	123
Capítulo 3 - Fronteiras e identidades: intelectuais, disciplinas e formação nacional	
3.1. Do literato ao cientista.....	135
3.2. O folclore e a emergência do cientista social.....	147
3.3. Os debates conceituais dos congressos.....	156
3.4. Etapas na constituição de uma “ciência brasileira”	171
3.5. Folclore e construção nacional.....	188
Capítulo 4 - Congressos e rumor: o movimento folclórico em ação	
4.1. O Programa de três pontos.....	203
4.1.1. O grande inquérito.....	205
4.1.2. A proteção do folclore.....	226
4.1.3. Folclore e educação.....	237
4.2. A estratégia do “rumor”	246
4.3. O <i>ethos</i> dos folcloristas.....	266

Capítulo 5 - Conclusões: Os lugares do folclore	
5.1. O fim do movimento.....	295
5.2. O lugar do movimento folclórico.....	301
5.3. Os lugares do povo.....	329
5.4. Epílogo: o lugar do cientista social.....	352
Apêndice 1: Quadros estatísticos.....	357
Apêndice 2: Documentos da Comissão Nacional de Folclore.....	365
Apêndice 3: A palavra folk lore.....	394
Apêndice 4: Notas biográficas sobre os principais	
participantes do movimento folclórico.....	397
Abreviaturas.....	409
Bibliografia.....	411

Introdução

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

*Trabalho
folclórico
na vida intelectual* // Através da descrição do movimento folclórico, pretendo mostrar que, apesar de toda a vitalidade aparente desse período, ele foi decisivo na definição do lugar relativamente desvalorizado que o tema do folclore ocupa em nossa vida intelectual hoje. // O razoável sucesso que os folcloristas obtiveram na criação de agências estatais dedicadas à preservação de nossa cultura popular não foi acompanhado pelo desenvolvimento no interior das universidades de espaços dedicados ao estudo do folclore. Pelo contrário, no plano dos estereótipos, o folclorista se tornou o

paradigma de um intelectual não acadêmico ligado por uma relação romântica ao seu objeto, que estudaria a partir de um colecionismo descontrolado e de uma postura empiricista.// Dessa forma, os Estudos de Folclore são freqüentemente vistos como uma disciplina “menor” ou como um recorte temático inadequado, praticados fora das instituições universitárias por “diletantes”. Tudo isso apesar de, no tempo em que se desenvolvia o movimento folclórico, os principais representantes das nossas Ciências Sociais daquele momento — intelectuais como Arthur Ramos, Roger Bastide e Florestan Fernandes — terem tomado o folclore como um tema relevante, em debates de grande repercussão na época.

//Quando localizo essa avaliação negativa no “plano dos estereótipos”, estou reconhecendo que é difícil definir rapidamente a verdadeira natureza da identidade dos folcloristas que hoje prevalece de forma difusa no nosso mundo intelectual — principalmente entre os cientistas sociais —, uma vez que ela está baseada numa generalização difícil de ser formulada explicitamente nesses termos.// Como primeiros indícios dessa postura, que ainda será discutida bastante ao longo desse trabalho, assinalaria apenas a naturalidade com a qual artigos de Ciências Sociais das últimas décadas se referem aos Estudos de Folclore não como um campo de estudos onde se encontram trabalhos com diferentes filiações teóricas e méritos intelectuais variáveis, mas como uma fase do desenvolvimento dos estudos sobre cultura popular ou sobre o catolicismo rural, hoje já superadas, cuja principal característica seria a sua metodologia descontextualizadora¹.// Não se trata aqui de uma crítica aos autores que veicularam essa visão, muito difundida para ser atribuída apenas a alguns segmentos precisos das Ciências Sociais brasileiras. O que pretendo fazer é, baseado na constatação de que a capacidade dos Estudos de Folclo-

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

re obterem respeitabilidade acadêmica em outros contextos nacionais variou bastante, demonstrar como a análise cuidadosa desse período poderá nos esclarecer os motivos pelos quais essa desvalorização se deu de uma forma específica no Brasil.

Essa referência inicial à posição desses estudos no nosso campo intelectual se justifica pela minha experiência prévia, possivelmente compartilhada por muitos colegas de geração, de um relativo alheamento em relação ao tema do folclore. O ponto de partida para a formulação de alguns dos problemas que examino neste trabalho foi a descoberta paradoxal da influência e da capacidade de mobilização de que gozavam os folcloristas naquele período, difícil de imaginar se comparada ao que hoje se verifica. Isso é mais surpreendente, levando-se em conta as origens históricas desse campo de estudo, diretamente relacionado à emergência das preocupações eruditas sobre a “cultura popular” e à sua constante associação ao tema da “identidade nacional” (cf. Burke, 1989: 31-49 e Ortiz, 1992). Esse último em particular apresenta-se ao historiador de nosso pensamento social como uma espécie de obsessão dos intelectuais brasileiros ao longo de nossa história. Apesar disso, entre os estudos sobre os “ideólogos do caráter nacional”, sobre os “inventores do Brasil”, etc., pouco se tem dito sobre os folcloristas, que, mesmo que não tenham sido os mais brilhantes protagonistas desse debate, a ele se incorporaram com as armas de uma tradição intelectual com uma longa trajetória.

Embora esses comentários se refiram a um campo de estudos introduzido no nosso mundo intelectual desde o final do século passado, escolhi um período preciso como objeto de meu trabalho, que, sem deixar de fornecer referências sobre momentos antecedentes e posteriores, focalizará, como já foi dito, os anos compreendidos entre 1947 e 1964. Seria importante justificar os vários motivos que tornam essa cronologia conveniente. Se recuarmos a data inicial em dois anos, teremos diante de nós um marco temporal nítido, que delimita um determinado período de nossa história política, iniciado com o fim do Estado Novo e a consequente redemocratização, e concluído com o início da série de governos autoritários militares. Além disso, esse intervalo entre 45 e 64 pode também ser caracteri-

zado, *grosso modo*, como um período de transição no desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil. Ingressando na universidade durante os anos 30, nas décadas seguintes, as Ciências Sociais buscaram consolidar essa institucionalização, ampliada com a expansão quantitativa das faculdades de filosofia, e experimentar novos modelos, muitas vezes efêmeros. Em fins dos anos sessenta, já em pleno regime militar, esse quadro irá alterar-se com a série de transformações, desencadeadas em grande parte pela Reforma Universitária, que definiu um novo padrão institucional que vigora até hoje para essas Ciências, incluindo a departamentalização das universidades, o surgimento de um novo modelo de pós-graduação, a consolidação do financiamento (raro até então) regular à pesquisa por agências financiadoras estatais e internacionais, etc.

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

Nesse período, os folcloristas tentaram consolidar no interior das Ciências Sociais os Estudos de Folclore como uma disciplina autônoma, que teria, além de uma entidade governamental preocupada com políticas de preservação e de incentivo à pesquisa, um lugar próprio no ensino universitário com a criação de uma cátedra específica nas faculdades de filosofia. Essa segunda reivindicação, entretanto, não obteve sucesso, ficando esses estudos fora do novo arranjo institucional

daquelas ciências. Em função desse processo, é natural que a história dessa tradição intelectual seja hoje pouco conhecida e seria importante apresentar, em meio a essas considerações iniciais, algumas referências básicas.

A descrição da trajetória de qualquer ramo do conhecimento defronta-se sempre com a dificuldade de localizar um ponto de partida definido, já que para toda obra, por mais inovadora que seja, sempre se pode indicar precursores. No caso do estudo do folclore, há um marco temporal conveniente que é o da criação pelo inglês William John Thoms do neologismo anglo-saxão (*folk-lore*) que foi adotado com ligeiras adaptações pela maioria das línguas européias. Porém, o próprio texto de Thoms² reconhece que o novo termo vinha em substituição a outros — “antigüidades populares”, “literatura popular” — que identificavam a prática de recolher as tradições preservadas pela transmissão oral entre os camponeses. A idéia de neles identificar uma sabedoria (*lore*) também não era propriamente nova³. Thoms cita também, com inveja, a sistematicidade com a qual estudiosos alemães como Jacob Grimm se teriam dedicado ao tema, impulsionados em grande parte pelo interesse nas tradições populares despertado pelo romantismo naquele país. Porém, a consagração do novo termo, graças à *Folklore Society* que Thoms fundou em 1878, marcou os primeiros esforços sistemáticos para se definir esse campo de pesquisa como uma ciência positiva (cf. Ortiz, 1992: 28).

Suas primeiras pesquisas coletavam principalmente os versos e lendas transmitidos oralmente pelos camponeses analfabetos e que pareciam representar um herança antiqüíssima. Gradativamente, a sua abrangência foi se ampliando, atingindo, para além da poesia oral, as melodias, danças, festas, costumes e crenças das populações rurais. A ampliação de seu objeto, que passou a incluir cada vez mais aspectos da vida cultural das camadas populares foi apenas um dos fatores que determinaram uma crescente imprecisão em relação ao seu objeto. Como indica

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

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

com argúcia Peter Burke, “povo”, sendo um termo muito vago, foi definido de várias formas pelos folcloristas. No século XIX, porém, muitas delas convergiam na direção de uma definição “purista”, segunda a qual ele seria apenas composto pelos camponeses, que “viviam perto da natureza, [e] estavam menos marcados por modos estrangeiros”, o que lhes teria permitido preservar “os costumes primitivos” por um longo período (1989: 49). Isso os levava a negar a condição de “populares” às manifestações não apenas das elites, como também às das camadas médias e às da massa urbana de artesãos e operários.

Freqüentemente, a cultura folclórica não era estudada apenas em função de um interesse meramente especulativo. Traíndo suas origens românticas, a maioria dos folcloristas buscava no “povo” as raízes autênticas e genuínas que permitiriam definir sua cultura nacional. Baseados em suas pesquisas, artistas de diversas nacionalidades emergentes no século XIX e XX procuraram elaborar linguagens originais que os libertassem dos parâmetros acadêmicos da arte estrangeira, geralmente de proveniência francesa. O interesse pelo camponês analfabeto era assim justificado em função de seu pretense “isolamento”, em contraste com o cosmopolitismo típico das elites e o internacionalismo que caracterizava boa parte dos movimentos operários. Desempenhando um papel destacado no processo de construção nacional, particularmente em países europeus desprovidos de autonomia no plano cultural (Mediterrâneo, Leste da Europa, Escandinávia, além do caso paradigmático da Alemanha), o papel secundário que o folclore parece ter representado no caso brasileiro pode nos indicar algumas peculiaridades desse processo em nosso país⁴.

É natural que um pesquisador, ao iniciar a apresentação de seus resultados, procure justificar seu trabalho com argumentos *a posteriori* sobre a relevância do seu objeto e da abordagem adotada. Entretanto, por mais válidas e necessárias que sejam essas justificativas, o que na prática muitas vezes determinou as decisões

4 - Para uma análise da história da antropologia brasileira a partir do processo de *construção nacional*, estudado por Norbert Elias (1990 e 1992), ver Peirano (1981), trabalho que será ainda bastante comentado em minha tese; para outro trabalho que o aplica à história dos Estudos de Folclore na Alemanha, ver Linke (1990).

tomadas são eventos casuais que, ao longo de sua vida profissional, o colocaram diante de um tema que o entusiasmou, ou lhe facultaram o acesso a fontes que descobre serem preciosas. Para que eu me interessasse por meu objeto foi decisivo o convite que recebi, logo após a conclusão de meu mestrado, para participar de uma pesquisa realizada no antigo Instituto Nacional de Folclore⁵ que levantaria a história dessa tradição de estudos no Brasil⁶. Ao começar a lidar com a literatura básica para aquela investigação, deparei-me com um conjunto de autores e obras com os quais eu não havia sido socializado durante a minha formação como antropólogo; socialização essa que, até onde eu podia perceber, não destoava da dos meus contemporâneos e mesmo da de meus colegas de gerações imediatamente anteriores. Porém, para minha grande surpresa, percebi que essa área de estudos, que aparecia para mim como sendo naquela época praticamente subterrânea, já fora extremamente influente, promovendo na década de 1950 uma grande mobilização em torno do estudo e da proteção das nossas “tradições populares”. A natureza das transformações que se teriam operado nas décadas seguintes e que provocaram essa reversão no grau de legitimidade concedido aos Estudos de Folclore no campo intelectual se apresentaram como uma questão que me intrigou desde o início do meu contato com essa produção intelectual que, embora soando tão longínqua, datava de apenas quarenta anos atrás.

Na verdade, com o título de “O estudo do folclore no campo das ciências humanas e sociais” (cf. INF, 1987), aquele projeto tinha um caráter extremamente amplo e exploratório. Possuía, portanto, um sentido institucional, tendo como

5 - Esse Instituto era o herdeiro da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, principal conquista do movimento folclórico.

6 - Essa investigação foi realizada pela Coordenadoria de Pesquisa do Instituto, do final de 1987 ao início de 1989, conduzida por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. Da equipe de pesquisadores, na qual minha entrada se deu em substituição a Silvana Miceli Araújo, participavam ainda Marina de Mello e Souza e Myrian Moraes Lins de Barros. Contando desde seu início com o apoio da Finep, a pesquisa foi suspensa devido à interrupção do fluxo de recursos para seu financiamento, causada pela aprovação tardia dos orçamentos dos Ministérios da Cultura e da Ciência e Tecnologia em 1989. Apesar disso, a pesquisa produziu três artigos que resumem suas primeiras conclusões (Cavalcanti *et al.*, 1992; Cavalcanti & Vilhena, 1990; Mello e Souza, 1991), um seminário que discutiu os temas do folclore e da cultura popular (cujos resultados estão em SFCP, 1992), além de um extenso levantamento de materiais e hipóteses do qual a pesquisa em que se baseia esta tese se beneficiou enormemente (cf. Cavalcanti, 1990).

objetivo oferecer subsídios para a implantação, no Instituto, de um núcleo de pesquisas que incorporasse as perspectivas modernas das Ciências Sociais, mas que também dialogasse com a tradição de estudos que lhe dera origem. Interrompido inicialmente em função de problemas burocráticos, sua retomada tornou-se inviável quando a reforma administrativa do governo Collor de Mello extinguiu o INF, tornando nulo o convênio em que se baseava seu financiamento, que até então estava apenas suspenso (cf. Cavalcanti, 1990). Esta tese é o resultado de minha decisão, tomada sob o incentivo do meu orientador e dos antigos participantes da equipe de pesquisa, de retomar parcialmente o projeto, agora redimensionado como uma investigação individual, com um recorte mais preciso e ajustado aos meus interesses como pesquisador.

Durante o período em que trabalhei no INF, coube-me o levantamento do material sobre a história dos Estudos de Folclore disponível nos arquivos da Biblioteca Amadeu Amaral (BAA), pertencente àquele instituto. Tive então uma surpresa capaz de despertar a inveja de qualquer pesquisador de fontes documentais. A Comissão Nacional de Folclore tinha tido o cuidado de documentar cuidadosamente as atividades do movimento que coordenou. Encadernada em grossos volumes, havia sido organizada cronologicamente grande parte da correspondência ativa e passiva daquela comissão. Algumas pastas separavam as cartas também por temas, como as que envolviam a organização de determinados Congressos (o segundo nacional em Curitiba e o internacional de São Paulo) e as relacionadas às Comissões Estaduais que a CNFL organizou⁷.

7 - Irei citar freqüentemente as cartas arquivadas pela CNFL, identificando-as com algumas convenções. Cada referência trará em primeiro lugar as iniciais dos correspondentes (identificadas na Bibliografia, item 5) ligadas por barra — o remetente antes, o destinatário depois — e a data da carta (unidos por barras o dia, o número do mês e os dois últimos algarismos do ano) e, por fim, a abreviatura do caderno em que ela se encontra arquivada (conforme a Bibliografia, item 4), cada um desses elementos separados por vírgulas. Assim, "RA/OC, 01/01/50, corr. exp." identifica uma carta enviada por Renato Almeida para Oswaldo Cabral no dia primeiro de janeiro de 1950, arquivada no caderno de "correspondência expedida" da CNFL. Uma dessas três informações poderá não estar presente quando ela já tiver sido dada no próprio texto. Quando a abreviatura "tel." seguir-se à data, isso significa que trata-se de um telegrama. Algumas cartas do arquivo não estão datadas — o que será indicado pela abreviatura s. d.. Para que um pesquisador possa reencontrá-las nos arquivos, em minha referência, será indicada a data da carta que se encontra encadernada imediatamente antes nos volumes de correspondência, que estão organizados em ordem cronológica (antecedida pela palavra pós unida à data por

Esse acervo não é exaustivo e deparei-me com referências a cartas não encontradas nos arquivos. De qualquer forma, ele é extremamente volumoso⁸ e inclui, como veremos ao longo de minha exposição, cartas bastante pessoais. Esses dois últimos casos ocorrem com menos frequência na correspondência ativa. Essa última, naturalmente, é composta apenas das cópias das cartas enviadas. Era comum que, ao trocar correspondência com ocupantes de outros cargos com os quais mantinha amizade, Renato Almeida — o secretário geral da CNFL — enviasse (ou recebesse) ao lado da carta oficial, com um tratamento formal e a linguagem burocrática fria, uma carta pessoal mais íntima na qual explicava suas razões para as solicitações ou para as comunicações que constavam da primeira. Via de regra, só eram realizadas cópias de cartas oficiais. As pessoais, portanto, praticamente só são encontradas no arquivo da correspondência passiva, onde estão presentes muitas vezes as duas versões.

O “espírito de antiquário”, que tão constantemente é evocado para criticar os métodos dos folcloristas, e sobre o qual falaremos no decorrer da tese, forneceu-me dessa forma um material privilegiado para minha pesquisa. Na medida em que ia lendo aquela correspondência, podia perceber que grande parte da receita para o prestígio e a influência conquistados durante os primeiros anos da Comissão Nacional de Folclore foi um habilidoso trabalho de bastidores realizado por Renato Almeida, um personagem que eu, até então, pouco conhecia. Além disso, uma das importantes iniciativas de sua gestão à frente da CNFL também me propiciou um outro material de pesquisa riquíssimo, encadernado nas estantes adjacentes da BAA onde eu encontrara as correspondências. Nos seus primeiros meses, a Comissão criou duas séries de publicações mimeografadas que distribuía a folcloristas, instituições de cultura e bibliotecas: a dos *Documentos da CNFL* e a do *Boletim*

um hífen). Assim, em “RA/OC, s.d., pós-01/01/50, corr. exp.”, a carta de Almeida para Cabral estaria sem data, mas antes dela encontra-se no caderno de “correspondência expedida” uma outra carta, datada de primeiro de janeiro de 1950.

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

Mensal Bibliográfico e Noticioso da CNFL. O primeiro consistia em uma série de *papers* que reproduziam artigos sobre folclore, documentos importantes elaborados em congressos e reuniões folclóricas e atas de reuniões da CNFL. Publicou-se um total de quinhentos e oitenta desses *Documentos*, de janeiro de 1948 a julho de 1972⁹. Já o *Boletim* apresentava mensalmente, durante esse mesmo período, com uma periodicidade quase inteiramente regular, uma lista de artigos sobre folclore publicados na imprensa de todo o país e um noticiário relativo às atividades nesse campo de estudos¹⁰. A lista dos títulos e autores dos *Documentos* veiculados até 1964, que, junto com os boletins respectivos, foram integralmente lidos e fichados durante minha pesquisa, está no Apêndice 2 de minha tese, como um adendo à minha bibliografia¹¹.

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

9 - A evolução do número total de documentos publicados é apresentada no Quadro 2 no Apêndice 1.

10 - Numa informação prestada em 1957 por Renato Almeida à diretora do Serviço de Bibliografia do Instituto Brasileiro de Bibliografia e Documentação, informa-se que a tiragem dos *Boletins* era de oitocentos exemplares (19/08/57, corr. exp.). Pode-se supor que a tiragem dos *Documentos* fosse equivalente, podendo aumentar no caso da divulgação de documentos particularmente importantes.

11 - As citações extraídas desses *Documentos* serão identificadas entre parênteses com a sigla “Doc.” seguida do seu respectivo número separado por uma barra dos dois últimos algarismos do ano em que foi publicado. Por exemplo em “Doc. 10/48: 2”, trata-se de uma citação do *Documento da CNFL*, nº 10, publicado em 1948. O número em seguida aos dois pontos identifica a página citada, como ocorre nas citações de livros e artigos. A sigla usada na referência aos *Boletins Bibliográficos e Noticiosos da CNFL* (Bol. Bib.) será seguida da abreviatura do mês e dos dois últimos algarismos do ano dos quais foi extraída a citação, separados por dois pontos da indicação da página.

e da “cultura popular”¹². É em função disso que defino meu objeto como um *movimento*. Embora a expressão “movimento folclórico brasileiro” também inclua as idéias e as pesquisas dos seus participantes, estas ganham todo o seu sentido no interior de uma mobilização que inclui gestões políticas, apelos à opinião pública, grandes manifestações coletivas em congressos e festivais folclóricos. O uso disseminado — mesmo que não sistemático — dessa expressão pelos próprios folcloristas traduz um reconhecimento implícito desse fato¹².

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

12 - O termo *movimento* pode ser encontrado com frequência em artigos e textos dos folcloristas congregados em torno da CNFL. Para citar apenas alguns entre os vários exemplos disponíveis (alguns dos quais incidentalmente aparecerão ao longo deste trabalho em citações), em 1952, em um discurso, Renato Almeida cita Manuel Diégues Júnior como “uma das figuras centrais do movimento folclórico brasileiro” (Doc. 242/51: 1); o primeiro, por sua vez, é qualificado por Guilherme dos Santos Neves em outro discurso como o “grande e inteligente dinamizador do movimento folclórico no Brasil” (Doc. 473/63:1); enfim, na apresentação do primeiro número da *Revista Brasileira de Folclore*, editada pela Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Édison Carneiro, seu diretor, afirma que esse seria o primeiro periódico nacional do “movimento folclórico brasileiro”.

Um traço recorrente da produção folclorística — que vemos poder ser facilmente localizado na sua vertente brasileira — é sua ênfase nos aspectos “autênticos” e “comunitários” das culturas do “povo”, de maneira a apresentar suas manifestações como uma base adequada para a definição do caráter nacional.// Associada a essa visão idealizada, encontramos, particularmente nos primeiros folcloristas, várias distorções no material coletado nas quais os versos são corrigidos e os costumes de seus informantes são suavizados para corresponder mais fielmente a essa imagem¹³. //A partir daí, toda essa tradição intelectual passou a ser alvo da acusação, por vezes justa, que lhe dirige Renato Ortiz, ao indicar a insatisfação que atinge “qualquer estudioso que tenha lido os livros dos folcloristas” ao perceber que os seus dados, na verdade, “dizem pouco sobre a realidade das classes subalternas, [e] muito sobre a ideologia daqueles que os coletaram” (1992: 7).// Baseados nesse tipo de crítica, seguiram-se numerosas análises que condenavam as obras inspiradas pela perspectiva folclorística, mostrando que aquilo que se apresenta como um resgate nada mais seria que o “seqüestro” do discurso do outro; isto é: que o projeto que se apresenta como popular é na verdade autoritário¹⁴.

//Antes, porém, que esses fortes argumentos condenem a produção folclórica ao ostracismo, seria talvez importante refletir que a afirmação do caráter necessariamente autoritário da relação elites/povo talvez negligencie a complexidade que está em jogo aqui. Para justificar meu empenho em estudar a forma pela qual essa tradição de estudos se desenvolveu no Brasil, partirei da idéia de que essa relação não é sempre de baixo para cima, como supõem as expressões mais ingênuas da autenticidade folclórica, nem necessariamente de cima para baixo, como denunciam os críticos dos estudos de cultura popular.// Nesse sentido, inspirado em

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

//14 - A radicalização dessa linha de argumentação acaba levando à recusa de qualquer definição do conceito (mais aceito do que o de *folclore*) de *cultura popular* (cf. Revel et al., 1989).//

Bakhtin (1970) e Ginzburg (1987: 21), seguirei ao longo deste trabalho a hipótese de que há uma relativa circularidade entre esses dois níveis culturais, ou seja, um conjunto de trocas que não excluem a dominação, a violência simbólica e a resistência cultural, mas que nunca é unidirecional.//

No caso dos Estudos de Folclore, uma das perguntas que emergem é: porque foi, e em que medida o foi, importante para segmentos significativos de intelectuais, em diferentes contextos nacionais e institucionais, focalizar a “cultura popular”, mesmo que vista por um sem número de vieses deformantes, e tomá-la como fonte de respostas para os seus anseios de compreender e definir o caráter nacional? Ou então, colocando numa terminologia mais cara aos antropólogos, porque o “povo”, ou um certo segmento desse “povo”, foi “bom para pensar” (cf. Lévi-Strauss, 1962: 132) a nação? Mais que uma mera descrição de um movimento intelectual isolado, a análise da forma pela qual o folclore — perspectiva presente na história do pensamento social de praticamente todas as sociedades nacionais modernas — será apropriado especificamente no debate brasileiro em torno de seus temas tradicionais (a cultura popular e a identidade nacional) e o papel particular que ele irá desempenhar no desenvolvimento de nosso campo intelectual poderá também nos apresentar hipóteses e interpretações sobre esse desenvolvimento como um todo. Assim, aquelas perguntas genéricas sobre os Estudos de Folclore serão enfrentadas aqui principalmente a partir da forma particular pela qual elas foram respondidas no contexto brasileiro. Esse último obrigará nossos folcloristas a adaptar o paradigma folclorístico para pensar a sua nacionalidade particular, o que desencadeará vigorosas polêmicas com seus colegas estrangeiros, que defendem os parâmetros clássicos dessa área de estudos. Por outro lado, lutando pela afirmação da disciplina que abraçaram, eles terão nos representantes de outras áreas das ciências sociais interlocutores que questionarão a relativa relevância daquela perspectiva para o estudo da sociedade brasileira, comprometidos que estão também com a sua perspectiva disciplinar. A perda de legitimidade do tema do fol-

clore nasce nesses embates e o retrato que dá origem à desqualificação seu estudo é construído a partir do perfil particular que ele ganha nesse contexto.

Tendo sido os folcloristas os primeiros a formular um discurso sistemático sobre o tema da chamada “cultura popular”, discutir sua produção implica também discutir esse polêmico conceito. Conforme minha breve referência à “circularidade” da relação desse tipo de cultura com o plano “erudito” — incorporando uma discussão que vem sendo levantada por vários estudiosos do tema, particularmente na historiografia —, minha análise irá, não apenas usar essa perspectiva em minhas interpretações sobre meu objeto específico, como também fornecer alguns elementos que contribuem para a reflexão desse aspecto da problemática mais ampla lançada pelos próprios folcloristas. // Esta tese procura assim se inserir na linhagem de alguns trabalhos recentes no campo da Antropologia que buscam uma postura auto-reflexiva, isto é, voltam-se para o exame da história da disciplina querendo ao mesmo tempo contribuir para a discussão de alguns de seus fundamentos. // Estudar o movimento folclórico não significará aqui descrever um grupo de intelectuais “exóticos” de uma fase das Ciências Sociais que já passou. A tradição dos Estudos de Folclore tem um inserção importante na história da disciplina antropológica no Brasil e no mundo, conforme a definição de Uli Linke segundo a qual “Folklore research is an important, although much neglected, component of the anthropological tradition” (1990: 119).

Um dos problemas em jogo quando se debate o valor dessa produção é a própria legitimidade do termo *folclore*. Não são poucos a assinalar que o empirismo que caracterizaria essa tradição de estudos proviria em parte da coincidência entre o termo que identifica o objeto — mais especificamente o tipo de “manifestação cultural” estudada — e o que nomeia seu estudo (por exemplo, Ortiz, 1992: 53). Os próprios folcloristas foram sensíveis a esse problema e propuseram diversos expedientes para distinguir objeto e disciplina. Alguns escrevem o primeiro com a letra inicial minúscula, a segunda com maiúscula; outros, reconhecendo que tal distinção apenas é possível na expressão escrita, propõem termos

e locuções que definam especificamente o nome da disciplina: Folclorística, Ciência do Folclore, Folclorologia, etc. Nenhuma dessas soluções parece ter obtido aceitação consensual no campo e o uso ambíguo do conceito permanece. A isso deve-se acrescentar a suspeição crescente entre vários autores de que a pretensão de constituir-se em torno do folclore uma disciplina à parte seria abusiva. Para esse ponto de vista, teríamos apenas um campo de estudo freqüentado por especialistas de diferentes disciplinas.

Para utilizar uma linguagem que não contradiga diretamente nenhuma dessas posições, adotarei — quando estiver falando genericamente e não me referindo à definição de nenhum dos autores estudados — a locução *Estudos de Folclore*, que tanto pode identificar um campo de estudos como uma disciplina à parte. Escrevo-a com letras iniciais maiúsculas como farei com todas as áreas de conhecimento — disciplinares ou não — citadas nessa tese. Essa locução é por vezes usada por integrantes do movimento folclórico (por exemplo, Carneiro, 1962a e b). Para manter a distinção no plano dos adjetivos, falarei em *folclórico* quando me referir a algo relativo à cultura popular tradicional tal qual definida pelos folcloristas e em *folclorístico*, ao relativo ao seu estudo¹⁵. Com essas e outras cautelas pretendo acompanhar as polêmicas do período de forma a compreender o que estava em jogo nesses debates, tentando mostrar o que representou cada uma dessas posições.

Uma das principais hipóteses de meu trabalho é a de que o período que recortei é decisivo para se compreender o espaço relativamente periférico que os Estudos de Folclore ocupam hoje em nossa vida intelectual. Em primeiro lugar, os folcloristas da CNFL influenciaram profundamente a produção folclorística de então, formando toda uma geração de estudiosos que ainda têm um presença importante dentro dessa área em nosso país. Em segundo lugar, acredito que as opções que eles irão tomar em sua política de estruturação institucional dos Estudos

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

de Folclore nesse momento — decisivo, como vimos acima, no processo de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil — determinou em grande parte o lugar relativamente marginal que eles acabaram ocupando nesse processo.

De maneira a articular a apresentação da trajetória e das características do movimento folclórico e a das minhas interpretações a seu respeito, a tese irá desenvolver-se em cinco capítulos. Enquanto o primeiro apresentará os pressupostos mais amplos a partir dos quais conduzirei minha investigação, o último desenvolverá os desdobramentos do material levantado em minha pesquisa, cuja apresentação mais exaustiva caberá aos três intermediários. Na discussão bibliográfica realizada no capítulo inicial, discutirei não só os paradigmas a partir dos quais vêm sendo estudada a história das Ciências Sociais no Brasil, como procurarei indicar a forma como os Estudos de Folclore se podem inserir nesse debate. Será necessário definir mais precisamente a posição que eles ocupam hoje em nosso campo intelectual, a maneira como esse último se teria estruturado, para que, por fim, se possa justificar a estratégia através da qual conduzirei minha investigação. Embora esse segmento inicial desempenhe o clássico papel de “capítulo teórico”, para não me estender excessivamente, discutirei sistematicamente apenas os debates relativos ao pensamento social brasileiro. Os teóricos clássicos sobre a Sociologia dos intelectuais e da ciência irão, dessa forma, aparecer apenas refratados nos autores brasileiros que deles fazem uso ao comentar sua história específica. Por outro lado, o levantamento desses autores não pretende ser exaustivo e irá atender em primeiro lugar às preocupações específicas de minha pesquisa.

Por sua vez, os três capítulos descritivos que se seguem não adotarão um desenvolvimento propriamente cronológico. A seqüência de eventos que marcam a trajetória do movimento folclórico no período recortado serão apresentados no segundo capítulo, para serem retomados nos dois seguintes, vistos sob outros prismas de análise complementares. Iniciando a descrição com a apresentação cronológica da constituição de uma rede institucional de apoio às atividades dos folcloristas, o segmento seguinte mostrará como o reconhecimento da legitimidade

da ocupação desses espaços exigirá deles o engajamento em um debate acerca da sua disciplina, que desencadeia várias discussões entre o movimento folclórico e seus interlocutores no campo intelectual brasileiro de então, todas dominadas pelo tema da identidade. Mapeadas as posições institucionais e conceituais desse grupo, seu caráter de “movimento” apenas aparecerá claramente no quarto capítulo, onde se tratará de seu programa, de sua estratégia e do *ethos* peculiar a seus integrantes. Por fim, à guisa de conclusão, encerrarei meu trabalho relatando brevemente o período posterior a 1964 e discutindo, à luz dos dados levantados e analisados, tanto o lugar dos folcloristas na história do nosso pensamento social, quanto algumas relações entre os temas que eles levantaram e algumas discussões da Antropologia.

As fontes utilizadas em meu trabalho serão variadas. Já citei a rica documentação organizada pelos folcloristas, incluindo grande parte da correspondência da CNFL até 1958 e as suas publicações periódicas, que se encontram na Biblioteca Amadeu Amaral¹⁶. Tive igualmente acesso a pastas com documentos internos da antiga Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, guardadas na BAA. Essa biblioteca, constituída em grande parte de doações dos próprios folcloristas, revelou-se também ao longo da pesquisa um valiosíssimo acervo de publicações não só produzidas pelos integrantes do movimento folclórico, como também de livros e periódicos que eles leram e que os influenciaram, todos eles explorados na medida do possível e compondo minha bibliografia¹⁷. Além disso, me utilizei de algumas

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

17 - Uma vez que eles também se apresentam para o meu trabalho como “documentação”, procurei na medida do possível citar os livros de minha bibliografia a partir de suas edições originais. Quando me estiver utilizando de uma reedição, ao fazer uma referência no corpo do texto através do sobrenome do autor entre parênteses, colocarei o ano original entre colchetes. Nesse caso, o ano da edição consultada e da qual foi extraído o número de página indicado estará apenas na lista bibliográfica colocada do final do trabalho. Também com o interesse de precisar a data em que foram publicados os textos examinados, a data original também será usada entre colchetes quando eles tiverem sido encontrados por mim através de uma coletânea posterior à sua primeira veiculação, com a referência completa na bibliografia. Isso, entretanto, não será feito nas coletâneas de cartas, uma vez que elas em geral cobrem um período muito

entrevistas com folcloristas, parte delas realizadas pela primeira fase da pesquisa — desenvolvida no antigo INF e interrompida antes de sua conclusão —, arquivadas na BAA¹⁸.

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

De qualquer forma, o acesso a essas fontes irá permitir-nos a percepção de como a ação dos folcloristas estava calcada na mobilização dos seus integrantes e da sociedade envolvente. Essa ação põe em prática um “projeto” tornado possível graças a um “campo de possibilidades” específico. Faço uso desses dois conceitos,

longo, e em coletâneas que consistem em pequenos artigos publicados em vários momentos diferentes, como Amaral (1948) e Andrade (s. d.). Alguns livros como Carneiro (1965) e Romero [1943] têm reedições sensivelmente ampliadas em relação ao original, o que justificará que eles sejam citados a partir de cada uma delas. Em alguns casos, como nos de Almeida (1926) e (1942) há diferenças significativas entre as duas edições que justificam que sejam ambas citadas. Lidando com livros de períodos diferentes e com um grande número de documentos mimeografados, datilografados ou manuscritos, preferi não reproduzir fielmente em minhas citações a ortografia original, corrigindo-a e atualizando-a quando necessário. Porém, a sintaxe e a pontuação são sempre as originais.

18 - As entrevistas citadas estão listadas na Bibliografia, sessão 3. Três delas, realizadas por Suzana Luz, provêm da pesquisa realizada por Lélia Coelho Frota sobre a Sociedade de Etnografia e Folclore que resultou em seu livro sobre essa instituição (1983). Além disso, pude consultar parte de uma entrevista de Manuel Diégues Júnior feita por Sérgio Miceli no contexto de uma pesquisa do IDESP e gentilmente cedida pelo pesquisador.

sugeridos por Gilberto Velho, na medida em que eles nos permitem fugir de visões deterministas, tão presentes na bibliografia sobre nossa história intelectual, ao apresentar a dinâmica da sociedade complexa contemporânea como uma dialética de individualizações e tentativas de retotalização (Velho, 1981). Para aquele autor, a “estabilidade e a continuidade” de “projetos supra-individuais dependerão de sua capacidade de estabelecer uma definição de realidade convincente, coerente e gratificante — em outras palavras, de sua eficácia simbólica e política propriamente dita” (p. 33).

Desse ponto de vista, procurarei analisar o movimento folclórico sob uma ótica não apenas política e institucional, mas também simbólica. O acesso aos bastidores de sua história nos mostrará não apenas as lutas por prestígio e poder, mas também definição de “visões de mundo” e de um *ethos* que orientam a ação dos atores sociais. Além disso, verificaremos que a CNFL não se limitou a organizar um conjunto de “folcloristas” já em atividade antes de seu advento. O momento de “transição” durante o qual o movimento folclórico se organiza é o do surgimento dos primeiros esforços consistentes de romper com a tradição de intelectuais polivalentes que dominava a nossa vida intelectual e, com a consolidação de espaços institucionais a serem ocupados pela nossa *intelligentsia*, produzir uma especialização. A maioria dos integrantes do movimento folclórico não se considerava como “folclorista” antes da mobilização coordenada pela CNFL, cujo objetivo era justamente o de criar essa “especialidade”. A exclusão desse ramo de estudos do processo de institucionalização das Ciências Sociais — que se consolida quando já está encerrado o período em que concentro minha pesquisa — faz com que o “folclorista” sobreviva não como uma identidade “profissional” (nem mesmo como uma especialização de pesquisa para “sociólogos”, “antropólogos” ou “cientistas sociais”), mas principalmente, como indiquei acima, enquanto um “estereótipo” associado a um certo perfil de intelectual não acadêmico. Essa fraqueza do saldo do movimento foi, como pretendo mostrar, sua força no momento em que se desenvolveu, uma vez que o tom missionário que imprimiu ao engajamento dos folclo-

ristas foi um elemento essencial para a constituição do seu projeto e definição de sua “eficácia simbólica”.

Preocupado em produzir, ao fim deste trabalho, uma avaliação do significado da trajetória do movimento folclórico e da tradição de estudos que ele encarnou, deixo de lado a análise minuciosa da obra e da carreira individuais de seus participantes. Os dois que receberão de mim mais atenção, Renato Almeida e, em menor grau, Édison Carneiro, merecem esse privilégio não pela originalidade de seus escritos, mas pela participação destacada que tiveram na mobilização em torno do folclore. O leitor irá acompanhar a partir do segundo capítulo um desfile de nomes poucos conhecidos, a maioria dos quais acompanhados apenas de referências breves salpicadas aqui e ali¹⁹. Não vingando a institucionalização dessa área de estudos, aqueles que irei chamar, por comodidade, de “folcloristas”, só o foram na medida em que participaram do movimento folclórico. Este era apenas parte de suas atividades como intelectuais polivalentes, que viveram trajetórias variadas que renderiam muitos trabalhos interessantes, que captariam matizes que sou obrigado a deixar de lado: a espantosa extensão da bibliografia de Luís da Câmara Cascudo, a importância de Édison Carneiro para os estudos de cultos afro-brasileiros, a rica trajetória institucional de Manuel Diégues Júnior, etc. Tentarei mostrar aqui que sua participação no movimento folclórico foi uma tentativa de dar sentido à atuação de cada um deles como intelectuais no Brasil e no momento histórico em que viveram. O tempo, impiedosamente, reduziu todo esse esforço gigantesco a alguns poucos traços que subsistem de forma periférica em nossa vida intelectual. No folclore, através do estudo das tradições guardadas pelos estratos relativamente à margem da sociedade moderna, eles examinaram as “incontáveis rachaduras, sobrevivendo sós às destruições do tempo”, buscando uma “ilusão do timbre original, lá onde, anteriormente, ressoaram harmonias perdidas” — de forma análoga àquela pela qual, segundo Lévi-Strauss ([1952]: 139),

19 - Para orientar o leitor, o Apêndice 4 apresenta, em ordem alfabética, curtas biografias e uma lista das principais obras dos representantes mais destacados do movimento folclórico brasileiro.

agiam os antropólogos que pretendiam localizar a marca do arcaico nas sociedades primitivas²⁰. O trabalho de reconstituição que essa tese pretende apresentar é, como ocorre em muitos outros trabalhos antropológicos, uma busca desse sentido perdido e uma avaliação das esperanças e ilusões envolvidas nesse empreendimento.

20 - A citação completa do trecho de Lévi-Strauss na sua língua original, que traduzi para não truncar a leitura, é: "D'innombrables fêlures, survivant seules aux destructions du temps, ne donneront jamais l'illusion du timbre originel, là où, jadis, résonnèrent des harmonies perdues".

Capítulo 1: Apresentação do problema: a “marginalização”

dos Estudos de Folclore no Brasil

[...] les faits sociaux sont, si je puis dire, non des surfaces, mais des volumes; il faudrait leur appliquer la géométrie dans l'espace, attendre que chaque fait social se présente avec une infinité de facettes différentes toutes en dépendance l'une de l'autre, et dont pourtant l'ensemble constitue un tout particularisé.

Arnold van Gennep (1924: 37)

1.1. Folclore e Ciências Sociais

Antes de acompanhar a trajetória do movimento folclórico, irei neste capítulo inicial analisar algumas referências disponíveis na literatura sobre a história do nosso pensamento social, particularmente no que diz respeito ao período em que se concentrou minha investigação. /Essa digressão um tanto ou quanto longa torna-se necessária pois, como pretendo mostrar, há um conjunto de pressupostos presentes nas pesquisas sobre o pensamento social brasileiro que determinaram o fato de que, apesar de sua grande visibilidade na década de 1950, os Estudos de Folclore raramente tenham sido tomados como um objeto relevante para essas investigações. // A discussão que se segue permitirá apresentar ao leitor os temas discutidos na literatura sobre nossa história intelectual, balizando as interpretações que sugerirei depois e revelando a forma pela qual o estudo do movimento folclórico pode contribuir para introduzir novos elementos no debate.

Na verdade, ao mesmo tempo em a maioria desses trabalhos freqüentemente ignora os Estudos de Folclore — possivelmente pelos mesmos motivos pelos quais eu os ignorava antes de entrar em contato com os arquivos e obras da BAA, pelo baixo prestígio de que hoje gozam —, ao traçar uma história relativamente unilinear do desenvolvimento das Ciências Sociais, eles nos fornecem implicitamente alguns dos motivos pelos quais esses estudos teriam sido relegados a essa posição. É como se essa leitura nos levasse a pensar que esta pesquisa irá, no fundo, constatar algo

que a bibliografia que praticamente ignora o tema já afirma. Trata-se em grande parte, evidentemente, de uma expressão do preconceito difuso que o desprestígio dos Estudos de Folclore provocou. Essa armadilha armada involuntariamente por vários autores que analisarei aqui obriga-me a, para construir uma abordagem alternativa, analisá-los com algum vagar.

O contraste entre o vigor dos estudos folclóricos que encontramos nos anos cinquenta e a perda de legitimidade que caracteriza sua situação atual é visível a olho nu. Da criação da CNFL à queda de Edison Carneiro da direção da Campanha, foram realizados cinco congressos nacionais de folclore e um internacional¹, graças aos quais seus participantes conseguiram chamar a atenção para a importância do estudo e da proteção do folclore, levando o governo federal a atender a sua principal reivindicação e criar aquela segunda instituição. Mas a percepção clara desse declínio nos permite falar, como fiz em um artigo a quatro mãos produzido durante a primeira fase da pesquisa (Cavalcanti & Vilhena, 1990), em um processo de *marginalização* dos Estudos de Folclore? Se houve uma perda de legitimidade no interior do campo intelectual brasileiro, essa “marginalização” deve ser, no entanto, colocada entre aspas, já que, em certos segmentos desse campo, os folcloristas ainda ocupam posições importantes. É o que registra Gláucia Villas Bôas ao analisar o levantamento que realizou dos livros de Ciências Sociais publicados no período que vai de 1945 a 1964, o qual, entre outros dados, acusa a importância das publicações de Estudos de Folclore nessa produção. Após ressaltar as polêmicas em torno da delimitação das fronteiras entre esses Estudos e as demais Ciências Sociais, ela conclui que, por um lado, “os estudos de folclore não alcançaram o estatuto de disciplina científica tal como pretenderam alguns de seus estudiosos e defensores”, mas, por outro, “sua prática foi institucionalizada em institutos, museus, órgãos do governo estadual e federal”. (1992a: 96)

1 — Os congressos nacionais foram realizados, respectivamente, no Rio de Janeiro (27 a 31 de agosto de 1951), Curitiba (22 a 31 de agosto de 1953), Salvador (2 a 7 de julho de 1957), Porto Alegre (19 a 26 de julho de 1959) e Fortaleza (21 a 26 de julho de 1963); o internacional aconteceu em São Paulo (15 a 22 de agosto de 1954). Antes, foram realizadas quatro Semanas Nacionais do Folclore, eventos muito menores e mais restritos à participação dos estudiosos locais: Rio de Janeiro (1948), São Paulo (1949), Porto Alegre (1950) e Maceió (1952).

Nesse curto comentário, define-se o saldo ambíguo da movimentação em torno do folclore, desenvolvida naquele período. A criação da CDFB, transformada em Instituto Nacional de Folclore em 1976 (Lima, 1992: 206), abriu caminho para iniciativas no plano da política cultural de estímulo e proteção às manifestações folclóricas. Entretanto, como iremos verificar, os folcloristas também fizeram gestões pela incorporação dos seus estudos ao espaço universitário, o que lhes propiciaria reconhecimento acadêmico. O artigo de Gláucia Villas Bôas parte de uma pesquisa para sua tese de doutoramento (1992b), à época em andamento², que fazia um recorte extremamente abrangente da produção em ciências sociais para o período de 1945 a 1966, incluindo todos os livros publicados no período, independente de uma avaliação sobre sua importância intelectual ou histórica. Nesse contexto, ela constata que, do total de títulos de Antropologia levantados do período (141 livros), a maioria (48) era sobre folclore, isto é, sobre “tradições populares” (1992a: 117). A rubrica identificada pela autora que apresenta a segunda maior frequência (“grupos étnicos específicos”) apresenta apenas um título a menos, mas ela abrange tanto trabalhos sobre “grupos indígenas” (35), quanto sobre “os negros no Brasil” (9) e sobre “imigrantes” (3) (p. 126-7).

Apesar desses indícios, quando consultamos os estudos sobre a história das Ciências Sociais no Brasil, verificamos que as menções à produção folclorística são extremamente escassas. A iniciativa recente mais ambiciosa nessa área é o projeto de pesquisa coordenado por Sergio Miceli desde 1986 no IDESP. Uma primeira coletânea de artigos temáticos apresentando os resultados iniciais do projeto, que cobre principalmente o período de 1930 a 1964, foi publicada (Miceli, org., 1989). No interior desse volume, não há qualquer menção à obra dos principais folcloristas, às polêmicas em torno da delimitação das fronteiras ou da “cientificidade” dos Estudos de Folclore — que tanto ocuparam cientistas sociais influentes do período (cf. Cavalcanti & Vilhena, 1990) — ou mesmo aos trabalhos sobre fenômenos

2 — Embora o artigo tenha o mesmo ano de publicação da tese, ele foi originalmente uma comunicação apresentada ao “Seminário Folclore e Cultura Popular”, realizado em 1988 pelo INF.

folclóricos produzidos pelos sociólogos e antropólogos influentes naquele período. Apenas umas poucas referências aparecem em alguns quadros sinópticos organizados pela equipe de pesquisa: a *Revista Brasileira de Folclore*, editada desde 1961 pela CDFB, é citada entre as “revistas publicadas no Rio de Janeiro, na área de Ciências Sociais” de 1940 a 1964 (p. 206)³; o folclore é mencionado como o quinto tema mais freqüente em *Ciência e Trópico* e no *Boletim*, publicados pelo Instituto Joaquim Nabuco de Recife (p. 358); e é o sexto assunto como maior número de títulos publicados pela coleção *Documentos Brasileiros*⁴ (p. 399), coleção de maior prestígio no período e na qual o folclorista Luís da Câmara Cascudo é o terceiro autor mais publicado, junto a dois outros escritores (p. 409). Porém, a crer nas análises dessa pesquisa, os debates em torno da cultura folclórica parecem não ter desempenhado qualquer papel no desenvolvimento das Ciências Sociais brasileiras.

Essa ausência não deve ser atribuída a uma possível negligência. Essa pesquisa, ao contrário do levantamento “aberto” de Gláucia Villas Bôas, parte do pressuposto, enunciado por seu coordenador, de que “uma análise e reflexão sociológicas das Ciências Sociais” implica um privilegiamento conjunto “das dimensões institucional e profissional da história dos cientistas” e dessas ciências em nosso país (Miceli 1989a: 5). Isso determina uma preocupação, central em toda a investigação, com o processo de “institucionalização” das disciplinas que

3 — Entretanto, esta revista não é mencionada no Anexo 4 da coletânea, que compara a periodicidade das publicações de Ciências Sociais do Brasil como um todo.

4 — Diga-se de passagem, o número de títulos dedicados ao folclore citado (três) parece subestimar a presença desse tema. Revendo a lista evocada por Heloísa Pontes, que vai até o ano de 1960 e inclui os primeiros 171 livros da coleção, consigo identificar seis cujos objetos principais podem ser claramente definidos pelos critérios da época como “folclorísticos”: *O negro e o garimpo em Minas Gerais* (nº 42), de Aires da Matta Machado Filho; *Folclore dos bandeirantes* (nº 53); os dois volumes de *Folclore brasileiro* (nº 75), de Sílvio Romero; e *Geografia dos mitos brasileiros* (nº 52), *Cinco livros do povo* (nº 72) e *Literatura Oral* (nº 63-E), todos de Luís da Câmara Cascudo. Com seis títulos, o folclore subiria na colocação estabelecida pela pesquisadora da sexta para a quarta posição entre os temas mais abordados, caso se mantivessem as demais avaliações (que ficam por inteiro sob suspeição, um vez que elas não se mostraram corretas para os Estudos de Folclore). Possivelmente, esse equívoco se deve ao fato de Pontes se ter baseado apenas nos títulos dos livros, que, como o é caso do primeiro que cito (escrito por um membro ativo do movimento folclórico), podem ser enganosos. De qualquer forma, essa pequena correção não altera o padrão geral revelado por aquele levantamento, qual seja, o grande domínio dos temas da historiografia típica dos Institutos Históricos (“Biografia e memória”, “História” e “Ensaio de interpretação sobre o Brasil”). Minha pesquisa traz elementos que confirmam a avaliação da autora acerca do declínio dessa matriz, cujo espaço, como veremos, o movimento folclórico procurou ocupar, sem grande sucesso.

compõem aquelas ciências (p. 12). Ao escolher os meados dos anos 1960 como o ponto de chegada da pesquisa, seus realizadores implicitamente supõem que o final dessa década representaria o ponto de chegada desse percurso, com a consolidação da referida institucionalização, produzida pela multiplicação de centros de pós-graduação na área. // Ora, o relativo fracasso dos Estudos de Folclore em obter um maior reconhecimento acadêmico parece residir exatamente na sua incapacidade de participar desse novo arranjo institucional. // Não tendo conseguido consolidar um padrão institucional ao final daquele período, eles são conseqüentemente tomados como irrelevantes para a história das Ciências Sociais. //

Tal fracasso parece ser hoje admitido pelos próprios folcloristas. A CNFL, que havia perdido gradativamente impulso com a criação da Campanha e que se reorganizou recentemente (cf. Mota, 1992: 29), promoveu, com a colaboração da Fundação Cultural do município de São José dos Campos, em São Paulo, um Simpósio em julho de 1992, cujo objetivo era o de diagnosticar o estado do ensino e da pesquisa de folclore no Brasil. Os organizadores do evento procuraram convidar — ao lado de folcloristas que participaram do movimento folclórico ou que se consideravam seus continuadores — professores e pesquisadores universitários que se dedicam ao folclore e a temas afins, mesmo sem possuírem uma vinculação direta com aquela tradição. Essa característica, associada à curiosidade em relação à minha pesquisa, determinou que eu fosse convidado a participar desse simpósio⁵.

5 — A reunião apresentou um grau de diversidade notável, no que diz respeito à proveniência de seus participantes. Embora houvesse apenas um da região Norte e um da Centro-Oeste — respectivamente, do Pará e do Distrito Federal — todos os estados do Sul e do Sudeste estavam representados. Da região Nordeste (a que possui maior número de estados), só estavam ausentes os do Piauí e do Rio Grande do Norte, distribuição não muito diferente da que iremos encontrar no movimento folclórico, onde não existiu uma comissão piauiense consolidada e onde os folcloristas potiguares, apesar de sua grande atividade, sempre foram relativamente independentes da liderança da CNFL. Com essas exceções, e as dos estados do Amazonas e de Goiás, apenas não foram representados os estados que não chegaram a possuir comissões estaduais de folclore (AC e MT) ou os que foram criados após a década de 1970 (MS, TO e os antigos territórios). Embora essa tivesse sido a encomenda principal aos participantes, algumas comunicações, como foi caso da minha (Vilhena, 1992b), não apresentaram um diagnóstico das atividades de pesquisa e de ensino folclóricos em seu estado, mas discutiram algumas questões teóricas e/ou de pesquisa com as quais vinham trabalhando recentemente; outras ainda fizeram as duas coisas.

Ao realizar a primeira das conferências que abriram o evento, o professor da UFPE, Roberto Emerson Câmara Benjamim (1992), que também pertence à Comissão Pernambucana de Folclore, fez um breve histórico no qual procurou mostrar a presença insuficiente da “Ciência do Folclore” na Universidade, recebendo hoje pouca atenção dos programas de pós-graduação no interior dos quais a maior parte da pesquisa universitária é produzida no Brasil. Enquanto a esse autor coube o exame das questões envolvendo a pesquisa, o segundo conferencista, Paulo de Carvalho Neto, veterano do movimento folclórico que já participara do I Congresso de 1951, dedicou-se ao tema do ensino. Ele assumiu um tom combativo, atribuindo as dificuldades para o surgimento de novos folcloristas à inexistência de títulos universitários específicos e propondo como “bandeira de luta” o reconhecimento oficial dessa “profissão” pelo Ministério do Trabalho (1992: 51). Dessa forma, diversas áreas profissionais relacionadas ao turismo, à promoção de festivais folclóricos, à organização de museus, etc., incluiriam, “por força da lei”, a participação obrigatória de folcloristas profissionais (p. 53).

Independentemente das avaliações de conjunto dos discursos inaugurais, os relatos reproduzidos pelos *Anais* do Simpósio fornecem um quadro extremamente valioso para aquilar a natureza do processo de “marginalização” dos Estudos de Folclore. Embora os participantes não se distribuam por todos os estados brasileiros e nem sejam todos precisos em suas informações⁶, somando essas descrições é possível confirmar e detalhar a avaliação de Gláucia Villas Bôas sobre a dupla natureza da institucionalização do folclore no Brasil, relativamente bem sucedida no plano da política cultural oficial, fracassada no plano acadêmico.

Nesse primeiro plano, em relação à esfera federal, pode-se dizer que o órgão que o movimento folclórico ajudou a fundar no final dos anos cinquenta sofreu

6 — Na nota anterior, vimos que, embora desigual quanto à representatividade das diferentes regiões do país, a proveniência dos participantes parece acompanhar a distribuição da atividade do movimento folclórico. Deve-se entretanto ressaltar que os representantes de Minas Gerais, de Sergipe e de Pernambuco não forneceram uma descrição da presença do folclore nas universidades locais, enquanto que, em relação a São Paulo e ao Rio de Janeiro, até pela maior diversidade da vida universitária desses dois estados, foi apresentado um quadro completo relativo apenas às universidades de que fazia parte cada um dos participantes (respectivamente, USP, UFRJ, UERJ e UNI-RIO).



com a conhecida ausência de continuidade da política cultural de nosso país. Apesar disso, ele tem sobrevivido à mudança de siglas e a períodos de retração e de expansão do investimento federal em cultura que se alternaram ao longo de sua história. Ao lado das suas iniciativas na área de documentação, pesquisa e incentivo à atividade cultural — lutando com a exiguidade das verbas e a dificuldade em imprimir às suas linhas de atuação a continuidade que seus formuladores desejavam —, consolidou-se um acervo importante, representado principalmente pelo Museu de Folclore Edison Carneiro e pela Biblioteca Amadeu Amaral, os mais importantes existentes em nosso país em sua área⁷.

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

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

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

Esses indicadores, evidentemente insuficientes para um quadro mais preciso, pelos menos nos mostram que, mesmo que não na proporção em que o movimento folclórico pretendeu, o folclore conseguiu tornar-se um item significativo da agenda de política cultural do país nas esferas federal, estadual e mesmo municipal. Esse relativo sucesso, porém, não parece ter sido alcançado nos dois pontos que, não por acaso, definiam o programa do Simpósio: o do ensino e da pesquisa.

Embora o objetivo da reunião fosse o de levantar exatamente a situação relativa a esses dois setores, obter um painel abrangente e acurado é também difícil. Mesmo assim, se considerarmos que a pesquisa acadêmica em Ciências Sociais no Brasil está em grande parte associada ao ensino universitário (particularmente ao de pós-graduação), podemos tomar como referência para um diagnóstico aproxi-

mado os relatos sobre a presença do folclore nas universidades apresentados pelos participantes do Simpósio — embora o levantamento acerca do ensino incluísse também os níveis primário e secundário. Um sinal de que, de alguma forma, o folclore é hoje um tema presente no ensino básico — atendendo, como veremos, a uma reivindicação do movimento folclórico — são as enxurradas de alunos em busca de informações para as “pesquisas” encomendadas pelos seus mestres, de que as bibliotecas especializadas são vítimas no mês de agosto, dedicado a esse tema⁸. Nesse sentido, foram bastante comuns as queixas quanto à falta de orientação desses estudantes, atribuída ao correspondente despreparo de seus professores, que não teriam recebido uma orientação adequada sobre o tema durante a sua formação (ver, por exemplo, SNEPF, 1992: 93, 214, 284 e 339).

Isso recoloca o caráter estratégico do ensino universitário para a consolidação da presença dessa área de estudos no ensino, o que fez com que a maioria das contribuições ao Simpósio enumerassem informações principalmente sobre esse setor. Esses dados indicam claramente que, na organização formal das universidades brasileiras, não há nenhum reconhecimento dos Estudos de Folclore como uma formação específica, ou mesmo como uma disciplina relativamente autônoma. Mais uma vez, não farei aqui uma enumeração exaustiva dos dados de cada estado fornecidos pelo Simpósio, até porque eles são apresentados com graus variáveis de precisão e abrangência. Procurando dar uma visão geral, pode-se dizer que, nos doze estados acerca dos quais foram levantadas informações, estão sempre presentes disciplinas diretamente relacionadas ao folclore em cursos de graduação de diferentes carreiras, nas quais ele é sempre visto como um tema complementar à formação. Em nenhum deles, porém, há um curso de graduação ou pós-graduação dedicado especificamente a ele ou a alguma das suas áreas temáticas.

A distribuição dessas cadeiras complementares apresenta um padrão relativamente estável. Quando é oferecida uma disciplina específica no currículo de

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

Ciências Sociais, ela tende a ser optativa⁹, enquanto que é muito mais comum e quase sempre obrigatória nos cursos ligados à educação (Pedagogia, Educação Física) e às artes (Educação Artística — que se enquadra também na categoria anterior — , Letras e Literatura, Música e Teatro), assim como em algumas carreiras profissionalizantes da área de humanas (como Turismo e Comunicação).

Na pós-graduação, como se sabe, as grades curriculares tendem a ser muito mais flexíveis e os programas das disciplinas são elaborados de forma muito mais livre. Assim, os indicadores mais confiáveis para a verificação da importância de um tema nessa área são as linhas de pesquisa existentes nos programas de mestrado e doutorado, e as dissertações e teses por eles produzidas. Os dados aqui são mais escassos ainda, mas o contraste constatado na graduação pode ser também verificado nas poucas referências disponíveis. José Jorge de Carvalho (1992a) realizou um levantamento do conjunto de dissertações e teses de três dos mais importantes centros brasileiros de pós-graduação em Antropologia (UnB, USP e PPGAS/MN/UFRJ), verificando uma baixíssima percentagem de trabalhos cujo tema era o folclore (4 %). Em compensação, há referências a linhas de pesquisa em programas de mestrado e doutorado em Letras da UFPB e da UFBA, assim como no mestrado em Música da UFRJ (cf. Alcoforado, 1992; Santos, 1992; Zamith, 1992)¹⁰.

Antes de realizar uma análise conclusiva desses indicadores, é necessário fazer algumas considerações sobre a forma ambígua pela qual o termo *Ciências Sociais* é geralmente utilizado. Independentemente das diversas formas pelas quais essa expressão possa ser definida, creio que podem ser reconhecidos, parti-

9 — Digo tende, porque nem todos os relatos especificam o grau de obrigatoriedade da disciplina nos currículos analisados. Não houve nenhuma menção a uma disciplina obrigatória relativa ao folclore nas carreiras de Ciências Sociais.

10 — Na comparação acima, eu também não levei em conta os cursos de pós-graduação *lato sensu*, sobre os quais há referências a cadeiras dedicadas ao folclore na UFPA e na UFMA (p. 156 e 175). Américo Pelegrini Filho, professor da USP, relata ter ministrado uma disciplina de “pós-graduação” (não especifica se é de *lato* ou *stricto sensu*) intitulada ‘Folclore: difusão escrita e difusão oral’, fornecendo seu conteúdo mas sem explicitar de que curso ele fez parte (SNEPF, 1992: 239). Note-se, por outro lado, que ele é professor da Escola de Comunicação e Artes daquela universidade, onde o folclore parece receber maior atenção do que na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (que abriga os cursos de Ciências Sociais), o que repete o padrão que assinalarei a seguir.

cularmente no que diz respeito ao contexto brasileiro, dois níveis semânticos em seu emprego.

No primeiro, que poderíamos definir como o de seu “sentido lato”, essa expressão é utilizada em diferentes momentos para opor, dentro do conjunto maior de disciplinas que compõem as ciências modernas, um ramo mais jovem, compreendido por aquelas dedicadas ao estudo dos fenômenos que se dão na esfera social, e que contrastaria com outro mais antigo, que engloba as chamadas “ciências naturais”, “exatas”, “duras”, etc. Desse ponto de vista, se fizermos economia de nuances epistemológicas exigidas por uma discussão mais fina, o conceito de ciências sociais é análogo ao de “ciências humanas”, “soft sciences”, “behavioral sciences”, “Geisteswissenschaften”, etc. Embora a opção por um desses conceitos derive da posição teórica a partir da qual essa oposição está sendo definida, todos eles revelam um esforço de repartir o campo das ciências em dois, de maneira a acentuar as especificidades que opõem os dois segmentos.

Quando usamos esse sentido lato, as ciências sociais formam um conjunto extremamente amplo de disciplinas, no qual os Estudos de Folclore geralmente são incluídos. Evidentemente, há posições como as de Florestan Fernandes (resenhada em Cavalcanti & Vilhena, 1990 e que será retomada no terceiro capítulo) segundo a qual esses estudos não constituiriam uma prática “científica”, fazendo parte das “humanidades”. Mesmo fazendo parte da área “humana” e “social”, o folclore não seria objeto, desse ponto de vista, de uma ciência específica, mas de uma “disciplina humanística”.

A outra forma pela qual a expressão “Ciências Sociais” é usada é mais estrito e se relaciona, particularmente no Brasil, à maneira pela qual foi institucionalizado o seu ensino no país. Tanto a antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, quanto a Faculdade Nacional de Filosofia da antiga Universidade do Brasil optaram por denominar o curso de graduação que formava os professores que ministrariam os cursos de Sociologia, introduzidos na década de 30 no ensino médio

como em “Ciências Sociais”¹¹. Com a Reforma Universitária de 1968, que produziu a extinção das cátedras e a criação dos Departamentos de Ciências Sociais, esses últimos tenderam a se subdividir nas áreas disciplinares de Sociologia, Antropologia e Ciência Política, seguindo a segmentação consagrada pelos vários cursos de pós-graduação que foram criados no período. Embora em diversas universidades essas divisões se tenham autonomizado, formando departamentos independentes, pouco se avançou no sentido de criar-se um curso de graduação exclusivamente dedicado a qualquer uma dessas disciplinas¹², sendo, porém, muito comum essa separação nos diplomas oferecidos pelos cursos de pós. Todo esse processo fez com que o termo *Ciências Sociais* passasse a ser utilizado com bastante freqüência em um plano semântico mais restrito, identificando apenas aquelas três disciplinas, que, embora se tenham autonomizado com o crescimento dos seus cursos de mestrado e doutorado, continuaram nutrindo fortes relações entre si¹³.

Essas definições são necessárias para que possamos estabelecer claramente as relações atuais entre as Ciências Sociais e o folclore no campo universitário, sistematizando as informações do Simpósio de Folclore de 1992. Baseados nessas premissas, podemos dizer que esses estudos parecem ter conseguido maior sucesso na sua institucionalização no segmento que Florestan Fernandes definia como o

11 — Houve um outro modelo de curso de graduação análogo, o em “Sociologia e Política”, que foi aplicado em importantes experiências nessa área, como o da Escola Livre de Sociologia e Política (cf. Limongi, 1989b), o da Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG (cf. Arruda, 1989) — depois fundido com o de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia daquela universidade (cf. Paixão, 1991) —, e o da Escola de Sociologia e Política da PUC-Rio (cf. Vincenzi, 1991: 273-264). Diferentemente dos cursos em Ciências Sociais, todos esses tiveram na sua origem uma preocupação com a formação de técnicos para a administração pública, ao invés de professores para o ensino secundário. Apesar de todos essas experiências terem tido importância no desenvolvimento dessas disciplinas, esse foi um modelo claramente minoritário e que não impediu a generalização do sentido estrito da noção de Ciências Sociais no Brasil.

12 — Há contextos em que o diploma em Ciências Sociais inclui “concentrações” em uma das três disciplinas, mas só tenho notícia — graças à informação de Mariza Peirano — de uma universidade em que se criaram três diplomas distintos, a UnB.

13 — Esse é o motivo pelo qual, conforme as considerações que fiz na introdução, adoto neste trabalho a convenção de grafar o sentido lato de ciências sociais em minúsculas e o estrito em maiúsculas, uma vez que o primeiro significado denota um campo muito amplo e de fronteiras relativamente indefinidas, enquanto o segundo identifica um setor disciplinar (ou interdisciplinar) mais preciso, correspondendo, no Brasil, a um recorte com referências institucionais específicas, e que tem uma incidência importante nos debates entre os folcloristas e os cientistas sociais na década de 1950.

das “humanidades”: na área de Letras e Literatura e, principalmente, na área de Música¹⁴. Diga-se de passagem que, nos dois casos, a preocupação com os estudos folclóricos significou uma maior aproximação com o discurso das Ciências Sociais, *stricto e lato sensu*. Na produção folclórica, por definição, fica mais claro o caráter social da criação artística¹⁵ e ressalta a relatividade cultural dos estilos artísticos, como ocorre na Etnomusicologia.

Ao nos afastarmos desse segmento externo às ciências naturais, mas que uma perspectiva mais “ortodoxa” não considera propriamente “científica”, encontraremos a presença mais rarefeita, embora ainda constante, do folclore nas ciências sociais “aplicadas”: Educação, Turismo, Comunicação, etc. Sempre seguindo os indícios do Simpósio, verificamos que essa presença quase que desaparece por completo quando entramos nas ciências sociais “puras”, no sentido lato e estrito: o que se verifica na História, na Geografia Humana, na Economia, na Sociologia e na Ciência Política. A única exceção, apesar das indicações de José Jorge de Carvalho que apresentei acima, é a da Antropologia, cujos professores oferecem, em alguns casos, disciplinas optativas relacionadas ao tema.

Todas esses indícios nos levam a fazer um balanço bastante negativo dos resultados do movimento folclórico no que diz respeito ao *front* universitário. Essa relação com a Literatura e com a Música já existia quando ele emergiu, como podemos constatar através da importância do tema do folclore na obra de Sílvio

14 — A importância do folclore é antiga na educação musical, tendo sido criada, em 1939, a primeira cátedra de Folclore Nacional na então Escola Nacional de Música da Universidade do Brasil, cujo primeiro ocupante foi Luís Heitor Corrêa de Azevedo, discípulo de Mário de Andrade. Junto a ela funcionou um pioneiro Centro de Estudos Folclóricos. (Zamith, 1991 e 1992) Desde então, a disciplina passou a constar na grande maioria dos currículos das Escolas de Música e dos Conservatórios brasileiros. Na área de Letras, segundo Doralice Alcofocado, a incorporação dos cursos sobre Literatura Popular teria sido mais recente (1992: 70).

15 — Nesse sentido, afirma Antonio Candido que “a literatura dos grupos iletrados liga-se diretamente à vida coletiva, sendo as suas manifestações mais *comuns* do que *personais*, no sentido de que, ao contrário do que pode ocorrer nas literaturas eruditas, nunca o artista ou o poeta deixa de exprimir aspectos que interessam a todos. Por isso, o ângulo sociológico é nelas indispensável, além de possuir razão de ser mais evidente” ([1965]: 48; grifos do autor). Mesmo assim, ele alerta para o fato de que, ficando “no nível da organização social”, o cientista social corre o risco de ignorar o “plano estético e o simbólico descritivo”, perdendo a “integridade do [...] significado” dessas manifestações (p. 51).

Romero e de Mário de Andrade¹⁶, respectivamente, personagens centrais nas tradições de estudo dedicadas a cada um desses temas no Brasil. Ora, como poderemos verificar, fazia parte do esforço em transformar os Estudos de Folclore em uma ciência social autônoma a recusa de uma identificação muito estreita de sua área de estudos com a arte, motivo pelo qual as posições de Florestan Fernandes sobre o estatuto da disciplina foram tão mal recebidas por esse movimento. Entretanto, o que os dados do Simpósio indicam é que o plano das Ciências Sociais — que se apresentam como os discursos científicos sobre o social por excelência — foi o que se revelou menos permeável ao folclore.

1.2. Folclore e o pensamento social brasileiro

Todos os dados apresentados acima confirmam assim a relativa marginalização dos Estudos de Folclore no domínio universitário. A produção sobre a história das Ciências Sociais, na qual poderíamos encontrar indícios das causas que determinaram esse relativo fracasso do movimento folclórico, parece também confirmá-la, uma vez que raramente o menciona. Mesmo assim, como sugeri acima, ela não só inclui elementos que podem balizar uma investigação em torno dessa questão, como também, através das interpretações que vem formulando acerca das linhas básicas desse desenvolvimento, sugere implicitamente algumas hipóteses. Antes de examiná-las, é necessário identificar a inserção desses trabalhos no debate sobre o desenvolvimento do pensamento social brasileiro como um todo.

/Em um artigo, hoje clássico, Wanderley Guilherme dos Santos (1978) distingue três matrizes pelas quais a historiografia da “imaginação social brasileira” costumou dividir o conjunto de autores que estudava: a “ideológica”, a “institucio-

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

nal” e a “sociológica”. Esse autor distribui entre essas três rubricas os textos de uma listagem relativamente exaustiva de trabalhos sobre esse tema¹⁷. Para resumir essa tipologia em uma fórmula, podemos dizer que cada uma dessas matrizes privilegia um dos três planos que, com diferentes graus de distância, envolvem a produção intelectual. // A primeira, privilegiando uma perspectiva que alguns gostam de chamar de “internalista”, relaciona o discurso do autor examinado à visão de mundo e às categorias em que ele se desenrola. // Nas duas seguintes, respectivamente, esse discurso é articulado a dois níveis cada vez mais externos à sua produção: ao contexto institucional em que o autor produz e à sociedade envolvente a que esse contexto pertence. // Santos apresenta a escolha de cada uma das três matrizes como possibilidades excludentes para a tarefa de organizar o conjunto de autores que compõem o pensamento social brasileiro. Mas, quando nosso objetivo é analisar um segmento preciso desse pensamento, acredito que os três fatores devem ser necessariamente tomados como relevantes para a compreensão e a explicação do seu discurso. //

Defendendo a matriz ideológica como a mais adequada para a classificação da “imaginação social brasileira”, Santos critica as análises anteriores que oscilavam entre as duas outras alternativas¹⁸. Essa oscilação é bem ilustrada pelos trabalhos de Florestan Fernandes, que, em diferentes momentos de sua obra, se utilizou de cada uma delas. // A vertente institucional proporia uma periodização “rudimentar”, na qual se atribui à criação dos cursos universitários de Ciências Sociais “o caráter de divisor de águas entre o período pré-científico e o período científico da produção intelectual brasileira” (p. 26). Se, para esta perspectiva, o fator explicativo principal seria a criação de instituições capazes de proporcionar as condições para

17 — Embora publicado depois, o artigo reproduz uma conferência realizada em 1975, sendo o ano anterior, portanto, a data limite para a listagem que apresenta.

18 — A matriz ideológica é definida pelo autor por sua “preocupação de analisar os textos brasileiros de reflexão social com o objetivo explícito de buscar sua caracterização conceitual própria, independentemente dos azares da empiria” (p. 31). Mesmo que ele julgue essa alternativa a mais estimulante, não deixa de criticar a forma pela qual seu único representante entre os comentadores do nosso pensamento social arrolados, Guerreiro Ramos, aplicou-a concretamente, utilizando critérios de classificação que julga discutíveis (p. 32).

a produção de um conhecimento mais “objetivo” da realidade social, a matriz sociológica daria ênfase a essa mesma realidade:

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

Apesar do reconhecimento implícito da heterogeneidade dos trabalhos agrupados nessa rubrica (como revela a atribuição de uma maior sofisticação à versão de Florestan Fernandes dessa matriz, comparada aos “casos extremos”), o autor reconhece em todas elas o que classifica de “tentativas ‘manquées’ de sociologia do conhecimento” (p. 28) (daí o adjetivo com o qual as classifica, que não tem assim relação necessária com a disciplina sociológica). Embora qualifique de “ideológica” uma outra vertente, o conceito de “ideologia” propriamente dito parece estar muito mais presente na matriz sociológica. Nesse sentido, ela reflete freqüentemente uma influência mannheimiana e marxista, e, nesse último caso, especialmente das orientações de inspiração neo-hegeliana.

A perspectiva que Santos qualifica de sociológica parece ter dominado a primeira fase de estudos sobre o pensamento social brasileiro e um dos temas que caracterizam grande parte dos trabalhos agrupados nessa rubrica é o do caráter “ideológico” das reflexões que se esforçaram no passado em definir o que seria o “caráter nacional brasileiro” ou a “cultura brasileira”. Essas duas expressões remetem a dois dos principais trabalhos dessa tradição de estudos: respectivamente, *O caráter nacional brasileiro*; *a história de uma ideologia*, de Dante Moreira Leite; e *Ideologia da cultura brasileira*, de Carlos Guilherme Mota¹⁹. Ambos apon-

19 — A primeira versão publicada do livro de Leite é de 1969, revista e aumentada em relação à tese original defendida em 1954. Embora a lista de Wanderley Guilherme dos Santos pretendesse ser exaustiva, ela omite o texto de Leite, que — ao contrário do de Motta — já estava disponível. Não acredito que essa última omissão seja por desconhecimento. O autor pretendeu analisar os estudos do que chamou de “pensamento político-social” no Brasil, o que implicou certos recortes no interior do que venho preferindo chamar aqui, através de uma rubrica mais ampla, de *pensamento social brasileiro*. Quando se estuda essa história (ou qualquer história) há sempre a necessidade de recortes *a priori*. Um dos motivos pelos quais ele critica Florestan Fernandes, assim como outros autores comentados em seu artigo, é a naturalização dos critérios de demarcação de que se utilizaram. Na verdade, tais critérios podem ser definidos “segundo diversos ângulos, em obediência aos interesses de investigação do historiador”

taram de maneira exaustiva a obsessão com a qual os intelectuais brasileiros buscaram caracterizar a originalidade da cultura brasileira. Os folcloristas, embora praticamente não citados por nenhum desses autores²⁰, participaram intensamente desses esforços, em sua busca dos traços culturais autênticos do Brasil.

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

É graças a uma expressão tardia da linha de estudos, que interpreta a produção intelectual brasileira através do conceito de ideologia, que os folcloristas brasileiros receberam, na dissertação de mestrado inédita de Alcione Fernandes Baptista (1985), a única análise pormenorizada de que tenho notícia. Essa autora optou por estudar a obra de dois dos principais representantes dos folcloristas reunidos em torno da CNFL: Renato Almeida e Édison Carneiro. Embora os trabalhos desses dois autores focalizados por Alcione Baptista não estejam circunscritos a esse período, a pesquisa se concentra em um intervalo temporal análogo ao que

(Santos, 1978: 56). Preocupado com a questão das dificuldades encontradas na implantação da ordem burguesa no Brasil, Wanderley Guilherme dos Santos privilegia as questões “político-sociais” em prejuízo das que poderíamos chamar de “culturais”.

20 — Leite discute as idéias de Johann Gottfried Herder ao tratar das origens românticas da noção de “caráter nacional”, embora não faça qualquer referência a suas pesquisas folclóricas (1976: 29-31), enquanto Mota faz uma análise também breve da colaboração de Luís da Câmara Cascudo à coletânea de Edgard Cavalheiro *Testamento de uma geração*, de 1944 (1977: 93-4).

adotei aqui, e que vai de 1945 a 1964. Dentro da orientação que caracteriza a vertente “sociológica”, a de analisar a produção intelectual a partir dos conflitos político-sociais, a autora justifica sua cronologia afirmando que seus “marcos obedecem ao calendário populista” (p. 11).

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

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

Assim, a autora mostra, ao longo de todo o trabalho, um certo desconforto por estar tratando de “uma literatura extremamente anacrônica” (p. 5), escrita sob uma “perspectiva ‘pré-científica’”, uma vez que, segundo ela, hoje em dia, a “cultura dita popular, em sua maioria, passou a ser discutida à luz dos mecanismos de dominação econômica e extra-econômica do sistema capitalista e dos confrontos entre as classes sociais” (p. 6). Entretanto, embora considerasse que, “do ponto de vista da produção cultural de ‘ponta’”, essa fosse “uma linha de estudo aparentemente morta”, Alcione Baptista escolheu o folclorismo como objeto por estar convencida que ele “parece constituir-se numa idéia poderosa”, contando “com alguns refúgios” (p. 7). Temos aqui novamente apresentado, com tintas mais duras, o contraste entre o fracasso dos Estudos de Folclore no plano acadêmico e o reconhecimento relativo obtido no plano da política cultural. Essa constatação justifica a escolha dos dois autores que estuda, uma vez que foram aqueles que tiveram um maior “desempenho na institucionalização do folclore, em nível nacional” (p. 8), tendo ocupado a liderança da CNFL e da CDFB.

Dois dos três primeiros capítulos do seu trabalho são dedicados a uma crítica às formulações de Renato Almeida relativas à cultura popular. Associado à ala mais

conservadora do movimento modernista, de que participou, Renato Almeida representaria uma espécie de último estertor da visão das elites agrárias decadentes que teriam, segundo a avaliação de Mota, em Gilberto Freyre seu principal ideólogo (p. 3). A valorização das manifestações populares, assimiladas à cultura oral agrária, examinada sem qualquer relação às “condições materiais de existência”, seria responsável por sua reificação como símbolo de uma cultura nacional que ocultaria as “contradições de classe”. Dadas as premissas teóricas de Alcione Baptista, provenientes de uma visão de mundo radicalmente diferente daquela que se encontra na base das idéias dos folcloristas, não é difícil para ela apontar o caráter “retrógrado” das formulações de Renato Almeida. Mas, diante das posições explicitamente marxistas de Édison Carneiro, essa linha de argumentação torna-se mais difícil de ser sustentada. Isso faz com que a autora, no seu último capítulo, faça uma aproximação entre as idéias de Édison e as de outro grupo de “ideólogos da cultura brasileira”, os intelectuais reunidos em torno do antigo ISEB²¹, associando-o ao “nacionalismo populista”. Para isto, utiliza-se abundantemente de um outro exemplar da tradição de estudos do pensamento social brasileiro marcado pela perspectiva “sociológica”, escrito por Caio Navarro de Toledo (1977) e que se dedicou especificamente à crítica do grupo de intelectuais reunidos por aquela instituição²².

Essa interpretação da convergência entre intelectuais “ideologicamente” tão afastados como Renato e Édison acaba, porém, por contradizer um dos principais argumentos da análise de Carlos Guilherme Mota. Para ele, Gilberto Freyre é o principal representante de um conjunto de intelectuais provenientes da aristocracia agrária decadente que elaborou a idéia de “cultura brasileira” — expressa sob

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

22 — Carlos Guilherme Mota elogia e incorpora a análise de Toledo ao comentar os “ideólogos da cultura brasileira” do ISEB (cf., por exemplo, Mota, 1977: 157).

um estilo caracterizado pelo “eruditismo e o bem escrever [que] constituem o revestimento do ensaísmo social característico dos filhos das oligarquias sociais” (1977: 59) — como uma expressão de “uma busca do tempo perdido” de uma “elite aristocratizante que vinha perdendo o poder” (p. 58)²³. Entretanto, no pós-guerra, através de acontecimentos marcantes como na publicação da coletânea *Plataforma de uma geração* ou no I Congresso Brasileiro de Escritores, ocorreria um mudança global de perspectiva da intelectualidade brasileira na qual, embora “a noção de cultura brasileira” surja “cristalizada”, passa a aparecer em meio a uma “concepção [...] explicitamente política” (p. 110-1). A politização que emerge no período que se segue ao Estado Novo teria dividido nossos intelectuais em duas vertentes, uma desenvolvimentista, ilustrada paradigmaticamente pelo ISEB, outra “radical”. Ao contrário dessa última, que denuncia o caráter desigual da sociedade brasileira, o nacionalismo da primeira faz com que ela permaneça utilizando o conceito ideológico de “cultura nacional”, “mascarando todos os diagnósticos sobre a realidade brasileira” (p. 157).

Sem entrar ainda no mérito dos julgamentos expressos por Carlos Guilherme Mota, deve-se assinalar que, para ele, na passagem das concepções conservadoras de Gilberto Freyre — que Alcione Baptista associa a Renato Almeida — para o “pensamento progressista[, ...] mas não revolucionário” (p. 153) dos desenvolvimentistas — que nossa autora atribui a Édison Carneiro — poderiam ser notadas “as diferenças significativas entre os *intelectuais orgânicos* e os *intelectuais tradicionais*” (p. 51, grifado no original). A utilização dessas distinções conceituais — estabelecidas pela primeira vez em Gramsci (1981) — assinala uma associação, típica da matriz “sociológica”, entre as transformações no plano intelectual e as no plano social²⁴. Porém, embora sua análise se tenha concentrado em Renato Almei-

23 — Para uma crítica aguda da interpretação que Mota propõe da significação histórica da obra de Gilberto Freyre, ver Vianna (1994: 59).

24 — “O desenvolvimento ‘progressista’ da economia liberal, o desenvolvimento planejado começava a se anunciar nos horizontes da intelectualidade mais aberta às novas tendências do final da guerra. A reconstrução material da Europa, a articulação da economia japonesa, os planos quinquenais da União Soviética, as marcas do *New Deal* indicavam nesta área ‘periférica’ — para utilizar expressão cara aos nacionalistas — a direção a seguir, rumo ao desenvolvimento planejado. E largos setores de intelectualidade não estiveram alheios ao problema; pelo

da e Édison Carneiro em função de sua participação no esforço político de institucionalização desses estudos — deixando de lado autores talvez mais influentes, mas que participaram menos do “movimento folclórico”, como Luís da Câmara Cascudo (p. 8) —, Baptista acaba construindo toda sua análise apenas utilizando os trabalhos escritos dos dois autores, sem qualquer referência mais detalhada ao seu engajamento. Se isso fosse feito, talvez se solucionasse a dúvida que permanece com o leitor após a leitura de seu trabalho: como intelectuais de perfil tão diferente, a julgar pelos pressupostos apresentados pela própria autora, teriam desenvolvido uma colaboração tão íntima?

Minhas principais críticas a esse trabalho se concentram na forma unilateral pela qual é utilizada a matriz interpretativa “sociológica”, praticada aqui na sua versão mais simples, ou seja, a que apenas deduz “os atributos ou dimensões do pensamento social dos atributos e dimensões do processo social” (Santos, 1978: 27), sem se preocupar em indicar os nexos históricos concretos que existem no caso estudado. Em última análise, o estudo sofre das contradições que atravessam a abordagem sociológica como um todo. Para Santos, essa vertente toma

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

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

contrário; passaram a empenhar-se na fabricação de modelos de desenvolvimento nacional, num processo que terá sua plena florescência na década seguinte” (Mota, 1977: 152)

na avaliação das possibilidades de implantar seus projetos. Quando muito, a autores definidos como particularmente lúcidos, é atribuída uma “consciência-limite” do momento histórico em que viviam — como faz Carlos Guilherme Mota (1977: p. 105-109) em relação a Mário de Andrade, certamente inspirando-se no conceito de “consciência possível” de Lucien Goldmann (1980: 94-103).

Certamente não é difícil encontrar “ilusões” nas trajetórias dos intelectuais brasileiros, muito pelo contrário. Fazendo uma analogia aproximativa com o caso russo, Luciano Martins, propôs interpretar o final do século como o momento de formação de uma *intelligentsia* no Brasil. //Apesar das grandes diferenças quanto à situação social e quanto aos projetos que elaboram, os nossos intelectuais compartilharam com os russos do século passado um sentimento de “isolamento social”, ressentindo-se da ausência de reconhecimento do valor de sua atividade, num país de analfabetos e dominado pela “cultura ornamental” (1987: 75). Martins procurou mostrar justamente como, apesar da decepção sofrida pelo fracasso de suas esperanças de mudança social despertadas pelo triunfo das causas abolicionistas e republicanas que haviam apoiado, essa *intelligentsia* vai se engajar nos projetos de modernização que começam a ser articulados a partir da Revolução de 1930. A intensa participação da maioria de seus integrantes nas iniciativas educacionais e de política cultural, através das quais eles se aproximam do Estado como uma força capaz de vencer a inércia de nossa sociedade “atrasada”, tinha como motivação principal, segundo Martins, a constituição de um “campo cultural” que produzisse um lugar social legítimo para esses intelectuais (p. 79). // Toda essa atividade é justificada a partir de uma idéia de “missão”, segundo a qual eles seriam o elemento capaz de orientar esse processo de modernização nacional. Entretanto, na medida em que a sociedade civil ainda era incipiente em nosso país, o Estado acaba sendo o principal ator desse processo, que teve como consequência uma centralização que impediu a desejada autonomização do campo cultural. Presa entre os

dilemas da cooptação e a incompatibilização com o regime, a *intelligentsia* vê seu projeto distorcido pelos diferentes interesses que presidiram a ação estatal²⁵//

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

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

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

25 — Para uma análise cuidadosa de como a política educacional e cultural do primeiro governo Vargas absorve as pressões dos diferentes grupos de interesse e das diversas correntes ideológicas em disputa no período, através de pactos, cooptações e exclusões para, por fim, formular um projeto claramente centralizador, ver Schwartzman et al. (1984).

1.3. Folclore e história das Ciências sociais

Os estudos, que se vêm generalizando recentemente, sobre a história das Ciências Sociais, são o produto de um recorte particular no interior do que se costuma chamar genericamente de “pensamento social brasileiro”, denotando o recente processo de autonomização desse campo no Brasil. Na prática, isso exigiu um critério que identificasse a especificidade do setor que, dentre os autores e obras que formam aquele conjunto, tentou assumir um caráter propriamente científico. Esse problema de um “critério de demarcação” surge na década de 1950, sintomaticamente naqueles autores que a produção recente iria classificar como os precursores desse novo tipo de conhecimento²⁶. Ele também é o ponto de partida da vertente que Wanderley Guilherme dos Santos qualificava de “institucional”, ao sistematizar o conjunto de trabalhos sobre o pensamento social produzido até aquela época.

Permitindo matizar a constatação do relativo “fracasso” histórico de nossa *intelligentsia* em constituir um campo cultural autônomo, encontramos em Luciano Martins um contraste, citado de passagem, entre a experiência da Universidade do Distrito Federal, de 1935, e a da Universidade de São Paulo, que a antecedeu em um ano. Ambas sintetizavam algumas das propostas mais importantes relacionadas à renovação do ensino e da produção de um conhecimento desinteressado reivindicados pela nossa emergente *intelligentsia*. Porém, com a queda do Prefeito Pedro Ernesto e de seu diretor no Departamento de Ensino, Anísio Teixeira, que se seguiram à repressão ao levante de 1935, o projeto da UDF naufraga e a ele se sobrepõe a

26 — Esses historiadores não só discordam quanto a esse critério, como também na preferência por investigar essas ciências no seu sentido estrito ou lato. No primeiro caso está a pesquisa coordenada por Sérgio Miceli, que esclarece que “as disciplinas que são [seu] objeto central” são a “Sociologia, Antropologia e a Ciência Política” (1989a: 6); Gláucia Villas Bôas, porém, situa-se no segundo, já que os livros que levantou se situavam “nas disciplinas que em definições correntes integram as Ciências Sociais: Sociologia, Antropologia, Ciência Política, Geografia Humana, História, Economia Política e Psicologia Social” (1992b: 21), uma vez que sua pesquisa teria percebido “como se complementavam e interpenetravam” todas elas, levando-a a não se limitar “às perspectivas [dos] três campos de conhecimento” que “costumam ser reconhecidos no Brasil, com base na organização de departamentos, faculdades e institutos universitários” (p. 23)

política centralizadora do Ministro Gustavo Capanema que, em aliança com os setores católicos, desfigura a proposta original, incorporando-o à Universidade do Brasil (cf., também, Schwartzman *et alii*, 1984: 210-4). Ao contrário do que ocorreu na então capital do país, “a potência econômica de São Paulo” teria permitido que a USP sobrevivesse sem precisar do apoio do governo federal, reforçando a “autonomia (relativa) que a Constituição de 1934 deixava aos Estados da Federação em matéria de ensino”. Para Martins, esse desenvolvimento peculiar “exercerá um papel importante e paradoxal no que toca à estruturação do campo cultural”²⁷(1987:82).

Interrompendo sua análise no ano de 1940, o artigo de Luciano Martins não explora as conseqüências produzidas por essa diferenciação no interior de nossa *intelligentsia*, uma vez que, até aquele momento, as principais posições na USP eram ocupadas por professores estrangeiros. Ao contrário, a pesquisa coordenada por Sérgio Miceli avança até o período em que seus primeiros e mais talentosos alunos completaram sua formação e foram incorporados por aquela universidade. É curioso constatar que Fernando Azevedo e Florestan Fernandes — aquele fundador da USP, este o mais destacado cientista social por ela formado — são identificados por Wanderley Guilherme dos Santos como os grandes representantes da “matriz institucional” (Santos, 1978: 25-27). Não é difícil atribuir a proposta desses dois autores de estabelecer como marco divisório do pensamento social brasileiro a criação de cursos universitários de Ciências Sociais ao seu esforço para legitimar as transformações que a inovação institucional da qual participaram poderia produzir na vida intelectual em nosso país. Em alguns dos textos de Fernandes, pode-se encontrar a pretensão de ver-se nela a oportunidade de criar a “*intelligentsia* socialmente desvinculada”, que seria capaz de, segundo Mannheim (1980: 180-1), ao “participar de uma herança cultural comum [...], suprimir as diferenças de nas-

27 — O artigo de Martins utiliza-se do termo “campo cultural” num sentido “neuro, descritivo”, o do “espaço, ao mesmo tempo abstrato e físico, onde se concentram as atividades culturais e suas instituições” (p. 79n). Ao explicitá-lo, ele distingue seu emprego da significação precisa que o conceito de *campo* tem na obra de Pierre Bourdieu, que leva as últimas conseqüências o princípio de que a organização daquele espaço permite uma relativa autonomização dessas atividades, que passam a ser em grande parte influenciadas pelo conjunto de forças e regras de legitimidade que constituem esse mesmo campo (cf. Bourdieu, 1977). É também nesse sentido descritivo que usarei aqui essa expressão.

cimento, *status*, profissão e riqueza” provenientes de sua origem de classe²⁸. Por outro lado, ao identificar no conjunto de reflexões que compõem o pensamento social brasileiro um segmento emergente que caracteriza como propriamente científico, Fernandes não deixa de estar inaugurando a vertente de estudos sobre a “história das Ciências Sociais” no Brasil, mesmo que essa história ainda seja na época muito curta para se autonomizar inteiramente da tradição mais ampla da qual emerge.

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

28 — “[...] o trabalho do cientista social pode e deve ser examinado à luz da obrigações, dos procedimentos e dos ideais que possuem caráter ‘universal’. São as obrigações, os procedimentos, e os ideais que não derivam das comunidades servidas pelas instituições científicas; mas, diretamente, da própria institucionalização das atividades científicas” (Fernandes, [1958a]). Evidentemente, Florestan Fernandes admite que as coisas podem não se passar assim, mas isso seria devido à incipiência ou a falhas no processo de institucionalização.

superior” em cada um desses diferentes cenários teria determinado a variação do “perfil intelectual das Ciências Sociais brasileiras” (1989b: 74).

Seguindo essa orientação, os seus recortes tomaram como referência as diferentes características dos contextos institucionais de cada região. O contraste entre os destinos da USP e da UDF são os pontos de partida para a análise das produções paulista e carioca, enquanto que os estados em que as Ciências Sociais se institucionalizaram tardiamente tornaram-se vítimas das vicissitudes de sua posição política e intelectual na Federação²⁹. Há também trabalhos sobre os museus enciclopédicos (Schwarcz, 1989a) e os institutos históricos (1989b), formas institucionais de grande prestígio no período anterior à fundação dos primeiros cursos universitários, mas que se teriam enfraquecido quando da decadência de seus modelos institucionais e dos paradigmas teóricos que os sustentavam³⁰.

O contraste entre os contextos paulista e carioca domina o conjunto das interpretações. O fracasso da experiência pioneira da UDF fez com que, no Rio de Janeiro, a pesquisa em Ciências Sociais se fizesse desvinculada da Universidade e do ensino, quase sempre em instituições isoladas, que teriam sido inteiramente destruídas pelo Golpe de 1964³¹ (cf. Almeida, 1989: 214-5). Essa fragilidade institucional, segundo Sérgio Miceli, seria o produto da “fortíssima ingerência das

29 — Em relação à curta experiência do Curso de Sociologia e Política da UFMG, diz Maria Arminda Arruda: “A inserção na Faculdade de Economia exprimia [...] a penosa sustentação das Ciências Sociais no ambiente intelectual mineiro. [...] Na realidade, arcaísmo e modernização conviveram desde a montagem da Faculdade, até seu contorno definitivo” (1989: 309); “Se a experiência não frutificou na direção das aspirações, deveu-se a problemas que ultrapassavam os projetos, por se apoiarem em realidades concretas. Aqui os descompassos se tornaram evidentes, retirando a solidez à tentativa e impedindo a auto-reprodução do sistema” (p. 312). Para o caso pernambucano, onde a institucionalização passa pela criação de um órgão de pesquisas federal, conclui Paul Freston: “O regionalismo gilbertiano [...] é fundamental para o IJN/FUNDAJ. [...] Não só para a criação, mas também para a continuação do projeto, o regionalismo é fundamental. Além de aglutinar a intelectualidade local, ele rende a nível federal através da constante reivindicação de recursos para o Nordeste empobrecido. É a ilustração bem sucedida da trajetória de uma elite numa região decadente” (1989: 353).

30 — Na primeira coletânea resultante da pesquisa, há também artigos sobre as revistas de Ciências Sociais e de cultura, sobre as coleções editoriais — vistas como lugares de referência da produção intelectual num contexto em que a institucionalização ainda é precária — e sobre a presença e influência de cientistas sociais e instituições estrangeiras no mundo intelectual brasileiro.

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

autoridades governamentais” e dos “obstáculos [...] impostos pelo controle confessional católico”. A condição de capital federal explicaria essas circunstâncias como também faria com que a produção intelectual se voltasse para perspectivas engajadas, generalistas e pouco preocupadas com um maior rigor acadêmico. Miceli descreve essa produção de forma severa: “No mais das vezes, tratava-se de um exercício calcado em alguma teoria desenvolvimentista, fazendo-se tábula rasa das cautelas e rigores cientificistas de praxe nos seus congêneres paulistas” (Miceli, 1989a: 15).

Já a esses “congêneres” é atribuído um perfil exatamente oposto. Produtos de um processo de institucionalização que teria contado com uma rede de apoio social muito mais sólida, não apenas na USP, mas também na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), instituição privada, apenas eles poderiam ser chamados de “profissionais acadêmicos” (1989b: 87). Enquanto o Rio de Janeiro padecia por sua condição de capital federal, as Ciências Sociais em São Paulo se beneficiariam dos “efeitos da progressiva transformação do estado no centro interno mais dinâmico dos processos de industrialização e urbanização” (1989a: 13). Nesse sentido, Miceli conclui que a “Ciência Social enquanto tal constituiu uma ambição e um feito paulista, podendo-se associar tal orientação acadêmica a uma postura de neutralidade doutrinária em relação à política prática [...]”³² (p. 15).

Embora esse contraste surja da comparação entre as “experiências institucionais” cariocas e as dos dois principais centros paulistas de Ciências Sociais, a USP e a ELSP, a idéia de que “o Rio de Janeiro está para a política assim como São Paulo está para a ciência” (Miceli, 1989b: 89) emerge em diversos outros momentos da pesquisa. Por exemplo, ele parece se anunciar profeticamente nas disputas entre o Museu Nacional, sediado no Rio, e o Museu Paulista³³, assim como

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

33 — Lilia Schwarcz destaca que nesse debate, mais do que questões intelectuais, o que estaria em jogo seriam “disputas institucionais e de prestígio”, nas quais se defrontam, “de um lado

ele se reflete no maior vigor das revistas de Ciências Sociais paulistas, em contraste com as congêneres cariocas (p. 106-7). Na experiência mineira, é detectada uma afinidade com a perspectiva desenvolvimentista e jurídicista da Ciência Social carioca (Miceli, 1989: 91-93 e Arruda, 1989), enquanto que a pernambucana se relacionaria muito mais a um modelo anterior em decadência, como revelaria sua filiação a um intelectual “tradicional”, Gilberto Freyre (Miceli, 1989a: 18 e Freston, 1989).

//Esse modelo dualista é potencialmente polêmico graças ao contraste extremo que estabelece entre duas histórias institucionais e duas produções acadêmicas que, internamente, são bastante diversificadas. Certamente, as diferenças entre as experiências universitárias carioca e paulista representam uma dimensão importante da história intelectual do país, com grandes conseqüências já apontadas por outros autores³⁴. Miceli procura explorar exaustivamente os desdobramentos desse contraste, que, entretanto, se revela empobrecedor quando queremos, a partir dele, conhecer de forma mais aprofundada as formulações dos protagonistas desse desenvolvimento em nosso país.// Em nota, Lilia Schwarcz concorda com a crítica de Wanderley Guilherme dos Santos à desqualificação de produções intelectuais relacionadas a um paradigma historicamente superado, caracterizadas como “pré-científicas”, afirmando ser importante “restituí-lo em sua lógica interna, distinguindo o paradigma de seus desdobramentos e mesmo de sua aplicação pragmática e política” (1989a: 71, n. 55 e 70, n. 52). Apesar dessas observações, isso nunca é feito nos artigos que compõem a primeira coletânea dessa pesquisa³⁵.

H. von Ihering [diretor do Museu Paulista], exemplo de cientista apenas radicado no país, mas sem qualquer vínculo mais explícito; de outro, uma perspectiva realmente vinculada a um projeto nacional [isto é, a do Museu Nacional]” (1989a: 60).

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

35 — Os dois artigos (1989a e b) dessa autora que citei como representativos da pesquisa coordenada por Miceli reaparecem ligeiramente modificados como capítulos da versão publicada de sua tese de doutorado (Schwarcz, 1993). A esse último trabalho, são acrescentadas descrições de outras instituições influentes no período anterior à fundação dos primeiros cursos universitários de Ciências Sociais: além dos institutos históricos e dos museus científicos, as faculdades isoladas de Direito e de Medicina. Nessa análise, embora indicando-se características dessa produção derivadas dos contextos institucionais e regionais nos quais se desenvolveram, a referência que articula o trabalho é o paradigma racista importado da Europa (discutido no

//Muito pouco é dito acerca das teorizações substantivas propostas por nossos precursores, reduzidas a tabelas temáticas ou apresentados através de suas trajetórias institucionais e profissionais// A ênfase na diferença entre as formas de organização da atividade acadêmica em cada um dos dois centros principais do país acaba por muito obscurecer os aspectos comuns à comunidade de Ciências Sociais da época, derivados tanto dos paradigmas teóricos que são importados dos grandes centros internacionais quanto das questões políticas e sociais que a realidade brasileira coloca diante dos pesquisadores.

Foge aos objetivos do meu trabalho, porém, propor qualquer sistematização do conjunto da história das Ciências Sociais alternativa à de Miceli e sua equipe. Se examino criticamente seus pressupostos é por reconhecer, por outro lado, a importância de seu esforço e perceber que a forma pela qual ele organiza esse material e formula sua visão de conjunto oferece algumas hipóteses úteis para as dificuldades dos Estudos de Folclore em sua institucionalização no Brasil. Baseados em instituições ligadas diretamente ao Estado, praticados por autores polígrafos sem treinamento acadêmico especial, voltados para um aproveitamento político imediato de suas pesquisas, esses estudos, no período coberto por minha pesquisa, parecem ser uma hipérbole do modelo de ciência social que o processo de institucionalização nesse campo estaria marginalizando.

Não há dúvida de que a inexistência de uma estrutura institucional que garantisse uma relativa autonomia em relação ao plano político contribuiu para a “marginalização” dos Estudos de Folclore (Vilhena, 1992b: 193). Por outro lado, esse campo não só desenvolve antes de 1964 uma forte identidade disciplinar, como não se encaixa dentro de uma classificação regionalizada das iniciativas institucionais que aquela pesquisa supõe caracterizar o campo intelectual brasileiro no período. A sede da Comissão Nacional de Folclore estava no Rio de Janeiro em função da sua condição de capital federal; mas, como começarei a descrever no capítulo seguinte, ela conseguiu, através de suas comissões estaduais, segundo capítulo) e as dificuldades provenientes de sua aplicação à realidade étnica peculiar do Brasil (que são sintetizadas em suas conclusões).

arregimentar intelectuais de todo o país em seus esforços de institucionalização de sua área de estudo, sendo a Comissão Paulista a mais ativa nesse sentido. Assim, se o diagnóstico sugerido implicitamente pelos trabalhos de Miceli e sua equipe nos dão elementos para que possamos supor alguns motivos que teriam levado ao processo de sua “marginalização”, ele não é suficiente para a identificação das causas que levaram esses intelectuais a optar por esse modelo historicamente derrotado³⁶.

Esse quadro nacionalizado do movimento folclórico também contraria hipóteses incidentais de um outro autor, um dos poucos que produziram um trabalho específico sobre os Estudos de Folclore, embora se concentrando em suas origens européias. Interessado em estudar, inicialmente para o caso brasileiro, as formulações em torno da cultura e da identidade nacionais, e verificando como o conceito de “cultura popular” pôde aí desempenhar um papel importante (1985a), Renato Ortiz realizou um amplo levantamento de periódicos folclóricos ingleses e franceses do final do século passado e do início deste com o objetivo de identificar as características do pensamento daqueles que formularam pela primeira vez esta problemática (Ortiz, 1992)³⁷.

Esse autor generaliza uma conclusão que Peter Burke havia proposto especificamente para o contexto europeu, em que este afirmava que os estudos folclóricos se desenvolveram com maior vigor na “periferia cultural do conjunto da Europa e dos diversos países que a compõem” (Burke, 1989: 41). Isso significava dizer, em primeiro lugar, que houve um entusiasmo maior pela pesquisa das manifestações populares em países que ainda não possuíam autonomia cultural ou uma

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

37 — Fiz anteriormente alguns comentários sobre esse artigo (Vilhena, 1992a: 56-8), onde sugeri que um dos problemas da sua análise, apesar dos méritos que possui por sua minúcia e seu pioneirismo, reside na universalização de indícios encontrados no exame apenas do caso inglês e do caso francês. Naquele momento, examinei uma versão (1985b) que foi revista e bastante modificada em 1992, onde o autor não menciona a existência da primeira edição. Considerando, porém, que a versão mais recente deva corresponder ao pensamento mais atualizado do autor, irei referir-me preferencialmente a ela, a não ser quando for comentar aspectos suprimidos do texto que lhe deu origem, o que será devidamente indicado.

Mesmo que minha descrição tenha sido excessivamente breve para fazer inteira justiça aos esforços recentes no estudo da história das Ciências Sociais no Brasil, vemos como é ainda forte, mesmo depois da publicação da crítica de Wanderley Guilherme dos Santos, a influência das matrizes “institucional” e “sociológica”. Apesar de podermos identificar em trabalhos específicos uma ênfase maior numa ou noutra dessas duas perspectivas, pudemos também perceber, na medida em que passávamos em revista aqueles trabalhos, como elas na verdade se articulam. A institucionalização é freqüentemente descrita como um elemento que, ao produzir uma mediação entre o intelectual e as influências da sociedade inclusiva, pode anular os efeitos dessa última. Porém, os processos sociais e políticos mais amplos, por outro lado, podem explicar a forma pela qual a institucionalização se processa: forte em São Paulo (“centro interno mais dinâmico dos processos de industrialização e urbanização”), fraca no Rio (capital federal), débil nos estados periféricos⁴⁰. O resultado da precariedade institucional seria, desse ponto de vista, a manutenção da influência mais direta das questões sociais sobre os cientistas sociais, o que também permite a realização de um juízo de valor *a priori* sobre as obras produzidas nesse contexto, desvalorizadas por serem mais datadas e engajadas, ao contrário da perenidade dos trabalhos academicamente orientados.

//Quando o estudo de Carlos Guilherme Mota assume um tom mais “sociológico” podemos nos perguntar se isso não se deve em parte à experiência histórica vivida por sua geração, em que as cassações de professores universitários a levaram a relativizar as possibilidades de autonomização intelectual propiciada pela universidade. Nesse sentido, ele afirma que, nas poucas vezes em que a institucionalização levou à produção um discurso independente e crítico, teria havido uma

coincidência histórica entre a emergência da Sociologia acadêmica e a institucionalização do Folclore a nível nacional”, citando de passagem a fundação, em 1947, da CNFL (1990: 166).

⁴⁰ — Essa articulação entre as duas perspectivas “externalistas” revela-se na formulação do próprio esquema global das clivagens regionais identificadas pela pesquisa. A posição periférica de certos estados faz com que a relação entre seu modelo institucional e sua produção esteja “defasada” em comparação ao contraste paradigmático entre Rio e S. Paulo: constituindo um projeto universitário com forte apoio local, os mineiros teriam praticado, porém, uma ciência social intervencionista semelhante à carioca; enquanto que, buscando o apoio direto do Estado, os pernambucanos teriam cultivado um estilo intelectual típico dos momentos anteriores à emergência das universidades.//

reação política que estancou esse processo⁴¹.// Porém, o *locus* onde ele se teria excepcionalmente dado no Brasil é o mesmo apontado por Miceli: a FFCL da USP. Lá despontam Antonio Candido e Florestan Fernandes (p. 174), os dois intelectuais “radicais” que não teriam aderido à ideologia desenvolvimentista do ISEB — instituição que é o paradigma do contexto intelectual carioca para a pesquisa coordenada por Miceli —, o primeiro combatendo o culturalismo vigente no período do pós-guerra e o segundo demonstrando as contradições do capitalismo periférico que inviabilizavam o pacto populista defendido pelos isebianos.

Condensando todos os defeitos que o processo de institucionalização viria a abolir da vida intelectual, Gilberto Freyre é evocado em todos os trabalhos analisados. Permanecendo fora da universidade e da política ideológica⁴², ele consegue atrair as críticas tanto intelectuais quanto políticas de todos os comentadores. O ensaísmo, o ecletismo teórico, a indefinição disciplinar, todas essas características condensariam um modelo de intelectual “tradicional” e “arcaico”. Todos esses traços, somados à sua obsessão pelo tema da nossa “identidade nacional”, parecem associá-lo à visão tradicional que se tem dos folcloristas, constituindo potencialmente uma espécie de modelo paradigmático que permitiria, numa análise rápida, classificá-los, a confiar nas referências dos autores que analisei acima, na nossa história intelectual.

//Os valores de autonomia acadêmica e rigor científico são alguns dos que sustentam a atividade intelectual das Ciências Sociais hoje. Ao elegê-los como refe-

41 — “Nem mesmo a implantação de universidades verificada a partir dos anos 30 modificou significativamente o quadro dos estudos históricos. [...] Só mais recentemente, e de maneira quase excepcional, a universidade produziu contribuição significativa, crítica, empenhada. No geral, quando as obras surgiram empenhadas (raramente surgiram engajadas), carregadas de potencial crítico, seus autores não foram tolerados pelo sistema” (Mota, 1977: 23).

42 — Na verdade, Gilberto Freyre teve passagens breves pelos dois campos e essa fugacidade demonstraria seu desprezo por ambos. Foi catedrático por um breve período da UDF, extinta pelo Estado Novo, e deputado federal da UDN na reconstitucionalização. Entretanto, após essas experiências, volta a Recife e não aceita posteriormente nenhum convite para lecionar em universidades nacionais. O artigo de Freston (1989) mostra que, depois de ter conseguido ser eleito baseado na sua imagem de oposição ao Estado Novo, todas as suas articulações políticas posteriores seriam guiadas oportunisticamente pela busca de apoios para a instituição sediada na capital pernambucana que conseguira criar durante seu mandato, o Instituto Joaquim Nabuco.

rências fundamentais para a explicação do passado dessas ciências, os representantes das matrizes institucional e sociológica correm o risco de, apesar desse apelo a referências empíricas aparentemente “objetivas”, recaírem no que George Stocking chama de “presentismo”. Esse autor define essa postura historiográfica ao afirmar que ela

reduces the mediating processes by which the totality of an historical past produces the totality of its consequent future to a search for the origins of certain present phenomena. He seeks out in the past phenomena which seem to resemble those of concern in the present, and then moves forward in time by tracing lineages up to the present in simple sequential movement. When this abridging procedure is charged with normative commitment to the phenomena whose origins are sought, the linear movement is “progress” and those who seem to abet it are progressive. ([1965]: 3-4)

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

//Dante Moreira Leite foi contemporâneo da “revolução metodológica” operada pela Escola Paulista de Sociologia de Fernandes e seu livro é muito mais rígido ao opor as antigas perspectivas às novas, das quais faz parte. A dimensão valorativa na análise dos autores é bem mais pronunciada e o conflito entre “ideólogos” e “cientistas” é representado quase como um duelo entre “filhos das trevas” e “filhos da luz” (cf. Stocking, [1965]: 4).// Já o estudo de Carlos Guilherme Mota se dá em um período de endurecimento do regime militar, durante o qual a Sociologia paulista havia sido seriamente atingida pelas cassações. Critica o “otimismo” de Dante Moreira Leite e traça um quadro muito mais indefinido. Há também uma maior politização do debate e a consolidação de um pensamento acadêmico é menos importante do que a de um pensamento “crítico”.// Por sua vez, os textos recentes de “história das Ciências Sociais” foram realizados quando já se considerava consolidada a institucionalização dessas disciplinas e as ameaças à liberdade acadêmica pareciam afastadas, o que naturalmente produziu uma relativa despolitização do discurso.// O grupo coordenado por Sergio Miceli, ao propor-se a historiar essas

ciências, separam-nas do conjunto do pensamento social brasileiro e buscam seus precursores na década de 1950. A dimensão engajada da sociologia paulista é menos enfatizada para que sua defesa do conhecimento acadêmico seja o elemento a ser valorizado no seu confronto com as Ciências Sociais cariocas. São convenientemente deixadas em segundo plano as polêmicas acerca do nacional-desenvolvimento que também faziam parte da agenda dos debates entre os intelectuais do ISEB e seus colegas de São Paulo.//

Todos esses trabalhos não deixam de trazer contribuições valiosas quanto à descrição e à interpretação da história do nosso pensamento social. Identificando na sociologia paulista nossos “pais fundadores”, eles sem dúvida apontam para um corte fundamental ocorrido nessa trajetória.// Porém, se a auto-representação de “herói civilizador” que Florestan Fernandes produziu para si foi necessária para que ele operasse esse corte, o mito que ele nos forneceu não precisa mais permanecer nos orientando.// Esse mito, como vimos, se atualiza diferentemente nos diversos contextos em que é acionado. A dimensão acadêmica e a política são extremamente fortes em sua obra e nela convivem numa grande tensão. Essa tensão constitutiva, como a “contradição irresolvível” que, segundo Lévi-Strauss (1958: Cap. XI), estrutura todo mito, explica sua riqueza e sua capacidade de se manter sempre atual⁴³. Somos todos hoje descendentes desse “pai fundador” (embora não só dele), mas assim como ele rompeu com os mitos que aprisionavam o pensamento social brasileiro em sua época, temos que romper com aqueles que se teceram a sua volta.//

43 — Florestan Fernandes é também um personagem central na história dos estudos folclóricos (cf. Cavalcanti & Vilhena, 1990), mas, para além de sua participação nessa trama, sua obra não receberá aqui um tratamento exaustivo. Para um análise penetrante, que procura tematizar como se coloca para ele a tensão entre o “cientista” e o “cidadão”, ver Peirano (1981: Cap. 3). // Para uma recente análise menos maniqueísta da oposição USP/ISEB, centrando-se nas figuras paradigmáticas de Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos, ver Werneck Vianna (1994). Esse autor mostra convincentemente como o primeiro tenta construir uma visão do cientista social que combina uma perspectiva mertoniana da comunidade científica com a da *intelligentsia* de Mannheim (ao contrário da perspectiva puramente mannheimiana do ISEB), contrariando as expectativas sociais que produziram a institucionalização paulista (p. 370).//

1.4. Folclore e Antropologia

Se os estudos sobre a história das Ciências Sociais derivam de um recorte no interior de um campo mais amplo, que venho aqui chamando de pensamento social brasileiro, podemos supor recortes ainda mais estreitos, que delimitem estudos sobre cada umas das disciplinas que compõem esse campo. Nesse nível, ganham para nós importância os estudos sobre a constituição da Antropologia no Brasil, uma vez que foi sempre esse o segmento das Ciências Sociais com o qual os folcloristas ligados à CNFL sentiam maior afinidade. Esse gênero de estudos vem conhecendo recentemente um grande desenvolvimento, exprimindo uma tendência auto-reflexiva que vem marcando a disciplina. Um dos sintomas do crescimento da importância desse tipo de investigação é a coleção *History of Anthropology*, dirigida pelo mesmo George Stocking acima citado. Na medida em que o estudo de sua história se torna um setor importante de uma disciplina social, não se pode fazer de conta que se está lidando com um objeto alheio ao pesquisador e a seus métodos de trabalho. Na introdução da coleção que coordena, ressalta Stocking que

the history of anthropology differs significantly from that of certain inquiries. For the historian of physics, the methods and concepts of that discipline do perhaps have relevance only as subject matter. For the historian of anthropology, they are not only the object of inquiry, but may provide also the means by which it is pursued. As [A. Irving] Hallowell argued several decades ago [1965], the history of anthropology should be approached as "an anthropological problem". (Stocking, 1983: 6-7)

Isso implica, conforme já percebia Marisa Peirano — uma das primeiras representantes brasileiras dessa vertente —, numa “*anthropology of anthropology*” (subtítulo de sua tese, defendida nos EUA); o que não deixa de representar problemas específicos para uma disciplina que inicialmente se definia como interessada no estudo do “outro”. Se no presentismo o risco consiste em não se conseguir estabelecer a distância adequada entre a perspectiva do pesquisador e a do período histórico estudado, tratar o objeto como inteiramente alheio ao primeiro significa ignorar que essa perspectiva é, em parte, produto dessa história e seu estudo não deixa de ter reflexos nas concepções que a Antropologia tem sobre si

mesma. Em torno dessa problemática, pretendo comentar, portanto, alguns trabalhos na área da história da disciplina e discutir, da mesma forma que fiz anteriormente com a história do pensamento social e das Ciências Sociais, as questões que levantam para um estudo da tradição folclorística no Brasil.

Começo pelo próprio trabalho de Peirano que, pelo recorte amplo que realiza, dialoga muito mais de perto com os trabalhos citados anteriormente. Aos invés de abarcar o conjunto da história da disciplina no Brasil, esta autora preferiu partir da análise de alguns dos autores-chaves nessa trajetória⁴⁴ o que lhe permitiu traçar uma visão de conjunto do desenvolvimento da antropologia brasileira. Peirano estabelece como premissa para sua análise a relação entre as “ideologias nacionais” e o desenvolvimento das Ciências Sociais, afirmando que o estabelecimento dessa correlação “does not necessarily affect the scientific validity of a particular work” (p. 19). Outro pressuposto de seu trabalho é a idéia de que, ao se escrever a história de uma ciência, deve-se levar em conta “the development of neighboring disciplines” (p. 22). Iniciando seu estudo com a análise dos debates da década de 1930, quando os intelectuais tomam a questão educacional como a chave para a resolução dos impasses envolvidos no projeto de modernização do país, ela mostra como a criação dos primeiros cursos universitários de Ciências Sociais foi um elemento importante desse programa. Nesse sentido, a expectativa de que os novos cientistas produzidos pela universidade rompessem com um discurso “ideológico” acerca da nação, incorporada pela matriz institucional, estava presente nos próprios fundadores desses novos cursos (p. 62-4).

Ao final do seu trabalho, ela reconhece que um discurso de natureza distinta passou a ser produzido nas universidades, em parte, sem dúvida, devido à uma “autonomia relativa” que a posição acadêmica permite; mas isso, porém, não significou o afastamento dos novos intelectuais universitários das questões nacionais (p. 254). Pelo contrário, a maioria deles, inclusive através das entrevistas que Peirano realizou, reafirmou a visão, generalizada em nosso país, de que os

44 — Os autores analisados em seu trabalho foram Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Otávio Velho, Roberto da Matta e Antonio Candido.

intelectuais possuiriam necessariamente uma missão política e social, embora esse ideal fosse posto em prática de forma diferente em cada um dos casos (p. 254-5). Apesar das diferenças, ela constata que, nas décadas de 1950 e 1960, há uma enorme ênfase na questão da “construção nacional” (“nation-building”). //Essa seria, resumindo um tanto ou quanto esquematicamente seus capítulos intermediários, a preocupação que determinaria a pequena repercussão dos brilhantes estudos de Florestan Fernandes sobre a sociedade Tupinambá, assim como o desenvolvimento de uma etnologia menos preocupada com o estudo das sociedades indígenas em si mesmas do que com sua relação com a sociedade nacional. Dentro do processo de integração nacional, o problema da “integração de estratos” teria se tornado o foco central de investigação, o que explicaria o interesse de Fernandes e seus discípulos pela posição do “negro na sociedade de classes” e a dos etnólogos pelas relações entre os grupos indígenas e o “mundo dos brancos”. Essas últimas, entretanto, teriam se mostrado mais problemáticas do que a primeira, o que fez com que a tradição de estudos que se construiu em torno delas deslocasse seu interesse para o campesinato e para as fronteiras internas em movimento. A ênfase na construção nacional, que já havia “sociologizado” a etnologia, acabou por tornar o estudo das sociedades indígenas pouco relevante.//

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

A análise de Peirano cobre aproximadamente o mesmo período abrangido pela pesquisa coordenada por Sergio Miceli, procurando analisar o desenvolvimento da Antropologia a partir de sua situação no conjunto das Ciências Sociais como um todo. No entanto, ao contrário daquela outra investigação, ela reconheceu no desenvolvimento dessas ciências uma dinâmica disciplinar. Parece haver uma oscilação em seu trabalho em relação à questão da natureza das identidades das disciplinas que compõem as Ciências Sociais: se sua relativização é proposta no seu início⁴⁵, ele, ao seu final, parece admitir, implicitamente uma relativa continuidade das classificações disciplinas ao longo do tempo histórico ao qualificar Antonio Candido como um “hidden anthropologist”⁴⁶. O fato é que a autora parece identificar, nas décadas de 1950 e 60, um predomínio da perspectiva sociológica — talvez fosse melhor dizer, de uma certa perspectiva sociológica — na qual conceitos e objetos tradicionalmente associados à Antropologia, como a cultura e as sociedades indígenas, tenderam a ficar em segundo plano. Essa reconstituição da história das Ciências Sociais nos permite, então, algumas pistas, agora no plano do debate teórico e não institucional, acerca da marginalização dos estudos de folclore. No momento em que a integração de estratos assume o primeiro plano na agenda do processo de construção nacional, desenha-se um cenário desfavorável para essa tradição, irremediavelmente comprometida com o tema da identidade cultural, buscada no interior de um estrato social específico, que se torna relevante exatamente por sua diferença como estrato.

Outra alternativa disponível na literatura para buscarmos uma visão panorâmica da história da Antropologia no Brasil é um roteiro bibliográfico elaborado

45 — “I do not make a *priori* distinction between different social sciences as, for instance, between sociology, history, anthropology, or political science. Rather I want to see how some social scientists, starting with a common stock of concepts and approach, proceeded to disengage the several disciplines from them” (Peirano, 1981: 18-9).

46 — Após citar a análise de Candido sobre as diferentes formas pela qual o poema *Caramuru*, foi interpretado na vida literária brasileira, ela afirma: “Looking at literature as a cultural phenomenon, what I call Candido’s ‘anthropological perspective’ is here exemplified by his attempt to link a structural to a historical analysis; he concludes that the study of the ‘literary-historical function of a work only acquires full meaning when intimately referred to its structure’ ” (p. 220). A essa análise, soma-se a forma pela qual um trabalho hoje clássico daquele autor, *Os parceiros do Rio Bonito*, teria sido mal recebido pela banca que o examinou porque não seria “pure sociology” (p. 207).

por Julio Cesar Melatti (1984). Ao contrário do trabalho de Peirano, que se concentrava em alguns poucos autores justamente com o objetivo de propor uma visão de conjunto, esse artigo decidiu fazer um levantamento exaustivo, alinhando avaliações e descrições sobre a história da disciplina, sacrificando conscientemente a profundidade em nome da abrangência⁴⁷. Dessa forma, esse artigo consegue ser um dos poucos trabalhos do gênero em que há uma referência explícita aos Estudos de Folclore no Brasil.

Tal referência aparece em um sub-item intitulado “A abordagem funcionalista do folclore”, que registra a polêmica provocada pela negativa de Florestan Fernandes em reconhecer nos Estudos de Folclore uma ciência social, despertando respostas de Édison Carneiro⁴⁸. Ao descrevê-la, os folcloristas anteriores a esses dois autores são caracterizados como produtores de trabalhos, em sua maioria, de mero “caráter descritivo” e que “quando chegam à interpretação”, tenderiam “a tomar um cunho difusionista” (p. 15). As tentativas de Carneiro de realizar uma abordagem mais teórica são qualificadas como fruto de “uma pouco elaborada interpretação marxista”. Em contraste, os trabalhos de Fernandes — assim como os de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Octavio Ianni e Oswaldo Elias Xidieh, todos ligados à USP — são apresentados como “de importância para os etnólogos”, mesmo que tenham sido “desenvolvidos por sociólogos”, por serem responsáveis pela introdução do método funcionalista no estudo do folclore (p. 16). Melatti nos indica, portanto, mais indícios sobre a ambígua inserção do Estudos de Folclore na história das Ciências Sociais, pois, embora ele reconheça essa área de estudos como pertinente para a trajetória da disciplina que, dentre estas ciências, estaria mais próxima deles, seu levantamento afirma que, curiosamente, não foram os etnólogos (isto é, os antropólogos), como ele qualifica o próprio Édison Carneiro, os

47 — A única ênfase explícita de Melatti recai sobre o que ele chama de “etnologia”, termo utilizado de forma ampla, englobando todos os trabalhos de Antropologia Social e Cultural que envolvem contato direto do pesquisador com o grupo, excluindo assim a Arqueologia (p. 5).

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

responsáveis pelos poucos momentos em que seu estudo se mostrou teoricamente relevante.

Nesse campo, há ainda o projeto coordenado por Mariza Corrêa na Universidade de Campinas sobre "História da Antropologia no Brasil", também cobrindo o período que vai de 1930 a 1960. Seu objetivo seria fazer um "mapeamento" do período através da recolha de depoimentos de seus protagonistas (Corrêa, 1987). Na maneira pela qual ela justifica o seu recorte de pesquisa podemos encontrar um contraste com a forma pela qual alguns autores comentados anteriormente definem o tema das fronteiras disciplinares. // Sérgio Miceli, dado o baixo nível de institucionalização que identifica nas Ciências Sociais até praticamente a década de 1970, sugeria que, ao longo das quatro décadas atingidas por sua pesquisa, essas ciências seriam marcadas mais por clivagens regionais do que disciplinares. Marisa Peirano, por sua vez, parece oscilar entre uma relativização das fronteiras disciplinares, que aparece na explicitação de sua premissa, e o reconhecimento implícito de uma "identidade antropológica" que permanece, independente da "holistic idea of 'social sciences' dominant during the thirties and forties" (1981: 25), à qual não se integraram os estudos indígenas e o "hidden anthropologist" Antonio Candido. // Já Mariza Corrêa formula os critérios para a realização de suas entrevistas, apelando para um procedimento antropológico: a valorização da auto-percepção de sua identidade pelos autores. //

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

Essa formulação nos oferece, portanto, uma alternativa à perspectiva institucional, sem excluir o papel das instituições na história intelectual. Tomar como antropólogos aqueles que se identificam como tal é praticar o tradicional princípio antropológico de valorizar as classificações nativas. Essas, evidentemente, não devem ser reificadas, mas cultural e historicamente contextualizadas. Seu estudo revela as concepções, sempre mutáveis, pelas quais os atores pautam sua ação. Seja

qual for o valor dessa perspectiva para a análise do pensamento social brasileiro como um todo, ela é particularmente estratégica para o estudo da história dos Estudos de Folclore.// Até por possuir uma fraca densidade institucional, a adesão à identidade de “folclorista” torna-se o critério decisivo para a identificação desse domínio da vida intelectual brasileira. Fazer uma antropologia dos Estudos de Folclore — esse ramo periférico da Antropologia — implica, portanto, analisar antropologicamente as classificações envolvidas na adesão a essa “categoria nativa”.

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

Na verdade, o termo parece ter sofrido recentemente no Brasil uma degradação semântica que acompanhou a marginalização da disciplina. Vários exemplos podem ser dados desse fenômeno e eu começaria pelo de Suzel Ana Reily que, embora possua um mestrado em folclore nos Estados Unidos, defende a substituição desse conceito pelo de “cultura popular”. Segundo ela, “a não-utilização da palavra *folclore* se fundamenta em questões de ordem teórica bem como de ordem

ideológica, estando o termo associado a uma visão de sociedade e de cultura considerada reacionária”⁴⁹ (1990: 22).

Temos nesse exemplo o caso de uma antropóloga que teve contato com uma tradição dos Estudos de Folclore que se institucionalizou academicamente, como a norte-americana, e que parece tê-la influenciado teoricamente (cf. p. 18-22), aceitando a dupla estigmatização que o folclorismo sofreu no contexto intelectual brasileiro, que, como ela próprio expressa, é “teórica” e “ideológica”. A descrição e a análise desse processo é a tarefa dos próximos capítulos, mas, a partir de alguns elementos já esboçados neste primeiro capítulo, gostaria de avançar um pouco mais nessa direção de maneira a precisar a posição dos Estudos de Folclore no contexto intelectual brasileiro hoje.

Vimos que esses estudos se identificaram com os intelectuais tradicionais, criticados na década de 1950 pelos emergentes intelectuais acadêmicos por seu “conservadorismo” e seu “diletantismo”. A figura paradigmática desse modelo de intelectual seria Gilberto Freyre. Ora, em um artigo recente, no qual busca justamente revalorizar a contribuição desse último autor para o estudo da sociedade patriarcal brasileira, Luis Antônio de Castro Santos concorda parcialmente com as críticas que foram feitas na década de 1950 à análise feita pelo sociólogo pernambucano da contribuição do “negro” a essa formação social, empregando uma expressão que sintetiza essas críticas: Freyre teria produzido uma “folclorização” do negro brasileiro (Santos, 1985: 95)⁵⁰. Se partirmos do pressuposto de que o momento decisivo do ponto de vista teórico da emergência da Ciência Social

49 — Segundo o relato dessa autora, os próprios grupos populares estariam tendendo a evitar essa terminologia, embora o único exemplo que ela forneça provenha da Comissão de Cultura do Sindicato de Metalúrgicos de São Bernardo do Campo e Diadema (Reily, 1991: 24), onde ela própria atua (cf. Reily & Silva, 1991). O Seminário organizado por ela e por Sheila Doula na USP de onde eu extraí essas referências tem um título revelador: *Do folclore à cultura popular*.
50 — “Guerreiro Ramos denunciou essa ênfase nos aspectos puramente exóticos ou pitorescos do passado cultural do escravo, argumentando ainda que, a ênfase no pitoresco [...] acabaria por gerar - ou reforçar - vários mitos sobre o negro brasileiro. Roger Bastide, acrescentou, na mesma linha de argumentação [...], que Freyre acentuou demasiadamente o sincretismo cultural entre escravos e senhores em detrimento de uma análise da cultura negra *per se*. [...] Que sua obra tenha produzido, de fato, uma *caricatura* do passado cultural do negro e do mulato brasileiro, como indicaram as críticas de Bastide e Guerreiro Ramos, representa, a nosso ver uma crítica severa, mas justa” (Santos, 1985: 95-6; grifos do autor).

acadêmica e socialmente comprometida em nosso país, que é tradicionalmente associada à obra de Florestan Fernandes, reside mais precisamente nos seus estudos sobre as relações raciais em São Paulo, que teriam denunciado o “mito da democracia racial”, é curioso constatar que a principal acusação à perspectiva que se buscava superar era a de ter sido — sem o saber — “folclorista”⁵¹.

//A transformação de um termo antes meramente descritivo, que designava um objeto de estudo e eventualmente a disciplina que dele se ocupa, em um adjetivo pejorativo, que caracterizaria uma postura teórica e ideologicamente incorreta ilustra claramente a desvalorização semântica do termo *folclore*.//Ela se difundiu, por sua vez, no senso comum. Maria Laura Cavalcanti (1987), por exemplo, citou em um pequeno artigo quatro utilizações curiosas do termo que recolheu, e que eu irei rapidamente enumerar: a de um “ilustre político e *sociólogo* [grifo meu]”, em um Seminário às vésperas da implantação da “Nova República”, alertando que “se a sociedade civil não se organizasse com relação à área cultural, [...] ‘Talvez [apenas] nos deixassem preservar o folclore’ ”; a de um carnavalesco negando boatos acerca das excentricidades de seu comportamento dizendo: “Isso é folclore!”; a de um prefeito do interior elogiando a existência de certos traços específicos de uma festa religiosa local afirmando que “Isto sim é que é folclore!”; e, por fim, a de uma técnica do Ministério da Cultura ridicularizando a tentativa de tombamento de “uma porca e seus porquinhos”, que seriam valorizados em certa cidade, dizendo que aquilo era assunto para o Instituto Nacional de Folclore⁵². Fora a exclamação ufanista do prefeito, as demais utilizações do termo o desvalorizam de diversas formas.//O folclore é associado ao conservador, ao anedótico e, no final, ao ridículo//

51 — Mais uma vez devo insistir que o uso desse sentido pejorativo do termo é generalizado e a referência a Castro Santos é apenas um exemplo. Ele faz esse comentário reproduzindo outros autores e, se o menciono, é porque seu artigo é uma referência relativamente elogiosa da obra de Gilberto Freyre. O próprio Carlos Guilherme Mota já apresentava formulações semelhantes: “[...] na esfera internacional, o que a obra [de Freyre] oferecia era a ‘folclorização’ do Nordeste e do Brasil, para consumo acadêmico e, não raro, mais do que acadêmico.” (1977: 63). E mais adiante: “[Nela,] o mundo do trabalho surge desarticulado, quando não ‘folclorizado’ (no que de pejorativo se pode atribuir ao termo). Quando Freyre se aproxima da explicação para a dinâmica dos relacionamentos entre ‘dominantes’ e ‘dominados’, intervém uma tal quantidade de problemas ligados a *status* e tutela familiar que o objeto evanesce” (p. 66).

52 — Esse curto artigo de Maria Laura Cavalcanti está nas origens da pesquisa do INF, através da qual comecei a entrar em contato com o tema que desenvolvo em minha tese.

Imagino que a maioria dos leitores está familiarizada com várias dessas utilizações do termo. Elas consagram o processo de “marginalização” dos Estudos de Folclore e fazem com que, mais do que lutar contra uma visão na qual eles estão associados a uma abordagem conservadora e pré-científica, o folclorista tenha que combater esses usos depreciativos generalizados do termo que identifica sua disciplina⁵³.

1.5. Antropologia e História

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

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

[...] os folcloristas são contidos quanto à explicação do método, mas loquazes quanto à “captura” última, ao mapa gerado pelo acúmulo de material coletado. Para eles, nada

53 — Folcloristas como Paulo de Carvalho Neto, se queixam da “ignorância rotunda da palavra”, que transpareceria em expressões, encontráveis na mídia, como “ ‘o folclórico presidente Hebert J. Yates, da Republic Pictures de Hollywood’ ” ou “ ‘a malandragem carioca e sua folclórica aversão ao trabalho convencional’ ” (1992: 51; as fontes originais dessas e outras citações da imprensa estão no texto de onde extraí essa citação).

é mais sedutor do que digressões classificatórias — provérbios, lendas, estórias, costumes, tudo deve ser minuciosamente ordenado. No entanto, o esforço realizado é inútil e o resultado tão confuso e insatisfatório quanto a pluralidade dos fatos. Como compreender que uma produção tão abundante tenha resultado em algo tão insignificante? (p. 47)

Essa citação ilustra perfeitamente a estranheza que a literatura folclórica produz em Ortiz⁵⁴, análoga à que leva Alcione Baptista a reconhecer o “anacronismo” do seu tema. //O clima intelectual em que se desenvolveu o movimento folclórico brasileiro é evidentemente outro e seus debates em muito diferem dos analisados por Ortiz. Mesmo assim, ao ler seus trabalhos ou as descrições de seus congressos, fui tomado do mesmo sentimento de estranheza; por exemplo, ao constatar que o principal debate nos primeiros números dos *Documentos* publicados pela CNFL girava em torno das origens e dos diferentes significados do “bodoque”, brinquedo infantil utilizado na caça a passarinhos, numa longa seqüência de discussões sobre um assunto que todos nós hoje classificaríamos como irrelevante para motivar tantas discussões⁵⁵. Isso é inevitável, uma vez que somos herdeiros das transformações que as Ciências Sociais sofreram ao longo daquele período e que, não por acaso, relegaram ao ostracismo aquela produção folclórica.

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

54 — Na primeira versão desse texto, Renato Ortiz confessa explicitamente o sentimento de “insatisfação [que] decorre do contraste entre a riqueza do material coletado e do tema abordado, e a sua completa ausência de sentido, a não ser uma lista infundável de acontecimentos que dificilmente podem ser relacionados entre si.” (1985b: 36)

55 — Essa e algumas outras discussões “bizantinas” desenvolvidas nas páginas do *Documentos da CNFL* serão contextualizadas dentro dos modelos de ciência do movimento folclórico no Capítulo 4.

“história antropológica”, isto é, no desenvolvimento de um olhar antropológico sobre as minhas fontes.//

Isso nos coloca novamente diante da questão do “presentismo” nas análises da história das ciências, abordada por George Stocking [1965]. Se examinamos a produção intelectual do passado dominados inteiramente pelas concepções que predominam no presente, a especificidade das problemáticas da época nos escaparia, submersas estas nas interpretações e valorações as que a submetemos. É o que verificamos nas matrizes “institucionais” e “sociológicas” dos estudos sobre o pensamento social brasileiro. //Stocking expressa a necessidade de romper com esta postura ao propor que se pratique, quando se estuda o passado da Antropologia, uma história que valoriza mais os “contextos” do que as “causas” (1987: xii). Não que estas não devam ser investigadas; mas elas não são tão evidentes como a ilusão presentista nos faz crer. Para que possamos compreender as determinações do processo histórico é necessário visualizá-las no interior do momento histórico do qual fazem parte. //Como eu já havia observado num trabalho anterior, na história das ciências, a natural tendência em construir-se teleologias devido à aparência de continuidade que o tempo histórico produz se encontra reforçada pelos valores intrinsecamente evolucionistas que presidem sua prática (Vilhena, 1988: 118-121). Todos os participantes do “jogo” do qual é feita a ciência acreditam no valor-progresso, mesmo que lhe atribuam significados diferentes. Stocking reconhece esse problema na tensão, constitutiva da historiografia das ciências, entre os conceitos de “paradigma” e de “tradição”, representando o caráter simultaneamente sincrônico e diacrônico de sua dinâmica (p. xiv). Sua proposta de se subordinar o segundo pólo desta tensão ao primeiro mostra que, além das influências explícitas de Thomas Kuhn e Franz Boas, seu trabalho também revela uma reflexão sobre a perspectiva estruturalista acerca da mudança histórica.

//Na verdade, como o próprio historiador norte-americano já reconhecia em suas primeiras reflexões sobre o tema, a oposição entre o presentismo e o historicismo — este último definido como o inverso perfeito do primeiro — é falsa. Tenho

aqui insistido nas insuficiências do primeiro; entretanto, uma ênfase excessiva na segunda atitude também é equivocada, pois corre o risco de cair num falso relativismo que pretenderia fazer equivaler todas as valorações culturais⁵⁶, presentes em cada momento histórico. Na idéia de se examinar antropologicamente a história desta disciplina, está implícito que é como antropólogos de nosso tempo que o fazemos. As perguntas que fazemos ao passado, como aquelas que fazemos a culturas diferentes da nossa, são determinadas por nossas questões presentes; mas, se queremos aprender algo com nossos "objetos", temos que perceber que eles também são "sujeitos" e procurar compreender o seu "ponto de vista".

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

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

existiram valores e categorias mediando as relações entre os atores e a realidade em que agem.

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

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

Conforme procurei indicar em minha introdução, ao evocar o conceito de *projeto* proposto por Gilberto Velho, encontramos neste uma busca tanto de “eficácia política”, quanto de “eficácia simbólica”. Seguindo as indicações de Miceli, poderíamos ver na idéia de *missão*, mesmo ao encontrá-la na emergente ciência social acadêmica que polemizou com os folcloristas, um resíduo que tende a desaparecer na medida em que avança a institucionalização. Inteiramente profissionalizado, o cientista social teria então definido sua identidade social e agiria a partir de critérios específicos do seu campo de atuação. Mas, se a “missão” de nossa *intelligentsia* procura definir o sentido dos seus primeiros projetos — que hoje certamente não são mais os mesmos e ganham outros “sentidos” —, ele expressa também a percepção de que “projetos sociais” têm sempre uma “dimensão política” (Velho, 1981: 33). // Dessa forma, a vida social não se desenvolve de uma forma automática, mas inclui sempre uma dimensão de negociação. Mesmo que possamos retrospectivamente reconhecer variáveis que determinaram o curso dos eventos, no momento em que eles ocorrem, essa realidade aparece como relativamente “aberta”, e compreender esses processos significa restituir essa abertura vivida pelos sujeitos sociais (abertura que lhes permite “projetar” e, assim, agir socialmente) e explicar porque tais eventos tomaram o seu curso histórico preciso. //

Capítulo 2: Em busca da institucionalização dos Estudos de Folclore: “o sinal para a unificação dos esforços”

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

Dante de Laytano (1959: 8-9)

2.1. O movimento folclórico e os seus precursores

Através da análise da literatura sobre a história do pensamento social brasileiro pudemos constatar que a abordagem “institucional” não é apenas um dos pontos de vista a partir dos quais seus historiadores a estudam; vimos também que a construção de instituições que estruturassem um campo intelectual relativamente autônomo no Brasil foi, de diferentes formas, uma reivindicação de uma parte significativa de nossa *intelligentsia*. Essa institucionalização, portanto, não deve ser vista como um processo automático que se desenvolve mecanicamente, como uma mera variável independente, induzindo às principais mudanças de uma produção intelectual. Se, ao invés disso, dermos atenção às diferentes concepções que se enfrentam em torno da definição desse processo, poderemos perceber que há sempre um campo de possibilidades relativamente aberto no interior do qual se desenham alternativas, sendo sua implementação o resultado dos conflitos políticos resultantes dessas divergências.

O movimento folclórico, mesmo tendo sido em grande parte derrotado ao longo do processo de consolidação do campo intelectual brasileiro, teve na criação de instituições um dos seus objetivos centrais. Não é por acaso que os dois marcos

que assinalam os limites do período em que minha pesquisa se concentra referem-se a eventos que ocorrem nesse plano: a criação da Comissão Nacional de Folclore e o enfraquecimento da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro com a queda do seu diretor, conseqüência do golpe militar de 1964. Essa última referência nos permite perceber que mudanças “sociológicas” podem incidir diretamente sobre o plano “institucional” (usando os termos pelos quais Wanderley Guilherme dos Santos define os dois tipos de abordagem externalista). Mas os defensores da segunda perspectiva, sem negar esse fato, partem do princípio de que a institucionalização tem como conseqüência a relativa autonomização do campo intelectual que ela organiza. Por isso, os segmentos da produção intelectual brasileira que criaram, como os próprios folcloristas, suas instituições muito próximas do Estado teriam sido, portanto, menos bem sucedidos.

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

Se marcos da institucionalização são tomados aqui para delimitar o período de tempo que minha pesquisa cobre é porque, para esses intelectuais, como para

vários dos seus interlocutores, ela se apresentou como um problema essencial. Isso me leva a começar a análise do movimento folclórico por esse ângulo, relativizando a visão reificada da institucionalização que está presente nos próprios folcloristas — que a vêem como um elemento que conduziria automaticamente à produção de um discurso científico. Traçar a história institucional dos Estudos de Folclore significará aqui acompanhar como se foi definindo um certo modelo de institucionalização e examinar as dificuldades que ele encontrou para ser implementado.

Para introduzir essa problemática e justificar a decisão de tomá-la como ponto de partida, mostrando a importância que tinha para o movimento folclórico, gostaria de iniciar analisando um artigo escrito por Edison Carneiro pouco, depois de assumir a direção executiva da CDFB, intitulado “A evolução dos estudos de folclore no Brasil”¹. Embora estejam nele presentes os elementos de um histórico tradicional prometidos pelo título — lista de autores, obras, tendências, contextos históricos, etc. — esses dados foram organizados a partir de uma perspectiva claramente institucional. Isso se explica em parte em função do lugar ocupado naquele momento por seu autor, que nele procurava justificar o seu programa de atuação como o primeiro diretor da Campanha plenamente identificado com o movimento folclórico. O artigo, porém, também analisa o conjunto da história dessa área de estudos em nosso país, e, dessa forma, nos apresenta uma visão de como o núcleo de liderança do movimento folclórico a avaliava.

Edison Carneiro nos fornece ali uma porta de entrada para essa história mais ampla — no interior da qual esse movimento é apenas um momento específico —, mas que deve ser apropriada de forma bastante crítica. A perspectiva institucional extremamente rígida e politicamente orientada que esse autor adota

1 — Esse texto de Edison Carneiro é extremamente rico, tendo sido analisado por mim (e meus antigos companheiros de pesquisa) em alguns artigos, explorando algumas das várias possibilidades que encerra. Em Cavalcanti *et al.* (1992) utilizamo-lo como roteiro, centrando nossa análise nos três autores que Carneiro implicitamente elege como os mais importantes do período anterior à fundação da CNFL: Silvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade. Já em Vilhena (1992) discuti o deslocamento do foco principal de interesse dos Estudos de Folclore, que se teria dado na seqüência formada por esses autores e completada pela emergência da Comissão, questão que aprofundarei no terceiro capítulo. De qualquer forma, até pelo contexto em que foi escrito, acredito que a questão institucional seja o viés principal (como irei mostrar) a partir do qual o texto ser constrói.

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

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

Também ao se referir ao período anterior à criação da CNFL, Édison Carneiro deixa trair suas posições — e as do movimento folclórico —, reveladas na forma pela qual trata os vários autores que analisa, destacando alguns personagens que lhes teriam servido de inspiradores. Ele chega a mostrar que, em alguns pontos, esse movimento se teria limitado a colocar em prática o programa já formulado por esses pioneiros. Isso fica claro na forma como Carneiro constrói seu histórico,

iniciando com uma descrição da “encruzilhada” em que se encontrariam os Estudos de Folclore no pós-guerra:

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

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

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

Sua descrição inicia-se com uma rápida referência à breve obra de Celso de Magalhães (1849-1879) — “um meteoro no céu do folclore” — que é sucedida “num âmbito muito mais vasto” pelos estudos de “seu colega” Sílvio Romero (p. 47). Os trabalhos de todos os demais autores que se seguem, até o “advento de Amadeu

Amaral” (p. 49), são apresentados como respostas aos “apelos que [os primeiros estudos de Romero] continham em favor do estudo da poesia popular” (p. 48). Ao contrário deste último, que merece alguns comentários críticos sobre sua obra — indicando o primitivismo das suas técnicas de coleta —, aqueles são meramente enumerados, junto com seus trabalhos principais na área². Essa linhagem de autores, que inicialmente domina o panorama dessa área de estudos, será mais tarde confrontada com uma segunda linhagem, a que seguiu a orientação dos dois outros autores que merecem comentários específicos no histórico de Carneiro, Amadeu Amaral e Mário de Andrade. Apresentada como aquela que detém a visão adequada do desenvolvimento dos Estudos de Folclore, essa genealogia de autores merece, de longe, uma atenção maior.

O caráter genealógico da narrativa, centrada numa seqüência de nomes³, fica mais claro na medida em que o contexto histórico, embora constantemente evocado por Carneiro, aparece apenas como um elemento que conspira contra os esforços de pesquisadores dedicados. Dessa forma, a obra e o contexto históricos nunca são articulados na descrição. Listam-se autores, descrevem-se — no caso dos “renovadores” — esforços pelo desenvolvimento institucional do campo e, a seguir, são citados diferentes distúrbios políticos e sociais, apenas para ilustrar que, “contra os estudos de folclore militavam, de novo, os acontecimentos políticos” (p. 54). //A conseqüência do estilo de sua narrativa é o realce dado à atuação abnegada e clarividente de Amadeu Amaral e Mário de Andrade, que, “vencendo a força da maré”

2 — Os autores citados que correspondem, na descrição de Édison Carneiro, ao período intermediário entre a obra de Sílvio Romero e a de Amadeu Amaral são: Mello Moraes Filho (1884-1919), Nina Rodrigues (1862-1906), Figueiredo Pimentel (1869-1914), Vale Cabral (1851-1894), Rodrigues de Carvalho (1867-1935), Karl von Kosenritz (1830-1890), Sant’Ana Nery (1848-1901), Pereira da Costa (1851-1923), João Ribeiro (1860-1934), Lindolfo Gomes (1878-1953) e Gustavo Barroso (1888-1959) (cf. 1962a: 48-9). Esses dois últimos, no final de suas vidas, participaram da CNFL.

3 — Entre os contemporâneos de Amaral e de Mário que teriam permanecido alheios à preocupação científica de ambos, são ainda citados: Cornélio Pires (1884-1958), Leonardo Mota (1891-1948) e novamente um membro dos primeiros tempos da CNFL, Basílio de Magalhães (1874-1956). Enquanto eles são criticados por sua visão literária e pitoresca do folclore, Arthur Ramos também é incluído nesse contexto de “desorientação” complicado por “figuras que vinham do passado”, por conceber os Estudos de Folclore como parte da psicologia (p. 54-5).

(p. 49), percebem a necessidade da articulação de esforços que será finalmente posta em prática apenas pela Comissão Nacional. //

//A atuação de Amaral é apresentada como uma resposta ao seu diagnóstico de que a produção folclorística brasileira de seu tempo padeceria de “três males principais”: o “sentimentalismo”, as “teorizações precoces” e o “diletantismo erudito”; crítica que é articulada à defesa de uma visão integrada e orgânica da cultura popular⁴ (p. 50). //Para mudar esse quadro, ele teria proposto em 1925 a criação de uma “Sociedade Demológica” em São Paulo. Embora ela tenha produzido resultados imediatos praticamente nulos, o seu programa, tal qual Carneiro o reproduz, inclui uma série de iniciativas, cuja retomada o movimento folclórico defenderá adiante:

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

//Segue-se então a análise das contribuições de Mário de Andrade, que se resumem à descrição de suas iniciativas no Departamento de Cultura do Município de São Paulo, que o escritor dirigiu de 1935 a 1938⁵. Ilustrando claramente a forma superficial pela qual Édison Carneiro se utiliza em sua narrativa dos contextos históricos, não há qualquer referência aos motivos que determinaram o “pequeno lapso de tempo em que permaneceu à frente da daquela repartição” (p. 51). //Outro aspecto importante da ação de Mário mencionada por Carneiro foi sua influência sobre um grupo de pesquisadores que lideraram diversas instituições dedicadas ao estudo do folclore: Luís da Câmara Cascudo, que cria em Natal a Sociedade Brasileira

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

5 — Na verdade, ao resumir as tendências renovadoras apenas com as idéias de Amadeu Amaral, Carneiro trai sua convicção de que, no fundo, Mário de Andrade não teria se mantido fiel às orientações do primeiro no plano metodológico. Ele chega a afirmar que, ao contrário de Amaral, Mário “interessava-se apenas pela origem dos fenômenos, como era costume antes de ambos” (p. 52). Essa nítida preferência dificilmente apareceria na pena de membros do movimento folclórico mais influenciados por Mário, como Renato Almeida ou Rossini Tavares de Lima. Dessa forma, se há aspectos do texto de Carneiro que refletem uma avaliação do conjunto do movimento folclórico, há outros que são pessoais e idiossincráticos, diferença a que procurei manter-me atento ao longo de minha análise.

de Folclore; Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, que organiza um Centro de Pesquisas Folclóricas ligado à sua cátedra de Folclore Musical na Escola Nacional de Música; Oneyda Alvarenga, que permanece à frente da Discoteca Pública criada por Mário no Departamento de Cultura, mesmo depois do afastamento desse último; e Rossini Tavares de Lima, que organiza um centro de pesquisas no Conservatório Dramático Musical de São Paulo. Mas dificuldades de toda ordem teriam impedido o desenvolvimento de todas essas instituições⁶, e as pesquisas nesse campo não teriam conseguido “alçar-se [de uma] condição pessoal e eventual” (p. 52)//

Como o mais importante balanço produzido pelo movimento folclórico acerca da tradição intelectual que lhe deu origem, o artigo de Édison Carneiro será como uma referência significativa ao longo de toda a minha análise, revelando-se uma fonte de acesso importante aos valores que orientaram a ação desse movimento. Ali, o contexto de nascimento da CNFL é caracterizado pela onipresença de “estudiosos isolados a realizar trabalho individual”, resultando apenas em “meros trabalhos literários, se não [em] reportagens pretensiosas” (p. 53). Apresentada como um “sinal para a unificação de esforços”, até então dispersos, que teria partido de Renato Almeida, essa instituição tem então sua história relatada na segunda metade do texto⁷, que se encerra com a criação da Campanha e com os planos do diretor recém-empossado. Essa unificação teria permitido os progressos recentes dos Estudos de Folclore e o que distinguia a genealogia formada por Amadeu Amaral e Mário de Andrade teria sido a sua busca.

6 — Segundo Carneiro, a produção da Discoteca teria sido prejudicada pela “rotina burocrática”, o centro de pesquisas do Conservatório teria permanecido num âmbito exclusivamente regional (depois, com Tavares de Lima dirigindo a Comissão Estadual Paulista da CNFL, ele se integraria ao movimento folclórico nacional), as pesquisas da Escola de Música se teriam enfraquecido com a ida de seu idealizador para a UNESCO, enquanto que a Sociedade de Cascudo “era pouco mais que um nome” (p. 53)!

7 — Na única frase em que Édison Carneiro menciona os pesquisadores que permaneceram relativamente à margem da CNFL, ele afirma: “estudiosos e pesquisadores que, apesar de membros titulares dela, procuraram trabalhar isolados ou independentes, como Alceu Maynard de Araújo e Luís da Câmara Cascudo, que em 1954 nos brindou com o útil e compreensivo *Dicionário do Folclore Brasileiro*, muito [...] devem [à Comissão Nacional]”. (p. 59)

Uma vez identificado o viés particular pelo qual a narrativa de Carneiro se desenvolve, seria tentador reescrever a história dos Estudos de Folclore no Brasil⁸. Isso, porém, exigiria uma outra tese, maior do que esta, que se propõe apenas a enfocar um pequeno segmento de sua história. É em relação a esse segmento que o artigo revela seu valor, apresentando uma versão importante da forma pela qual o movimento folclórico encarava seus antecessores. Em particular, destaca três personagens principais da trajetória desses estudos, formando uma genealogia composta por Sílvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade a qual teria dado origem àquele movimento. Com vistas a incorporar à minha análise a produção folclorística anterior ao surgimento da CNFL, pretendo reter essa tríade em minhas análises. Irei igualmente analisar mais a fundo os contextos em que cada uma de suas obras se produziu, de forma a avaliar melhor a tradição intelectual brasileira no interior da qual emergiu o movimento folclórico. No caso da temática específica deste capítulo, acompanhando a seqüência formada por essas três obras, podemos acompanhar mais de perto como o folclorismo se situa em relação aos primeiros esforços para a institucionalização do campo intelectual brasileiro.

Édison Carneiro, porém, dá, comparado aos outros dois folcloristas da tríade, menos destaque ao nome de Sílvio Romero. Pode-se atribuir a forma rigorosa com a qual esse autor é tratado à preocupação com a institucionalização que domina aquele artigo e que estava ausente da trajetória de Romero. Mas a mera escolha desse intelectual como o ponto de partida da tradição dos Estudos de Folclore já revela a significação que sua obra oferece aos olhos do movimento folclórico. Os primeiros artigos que Romero dedicou ao tema, publicados pela primeira vez em 1879 na *Revista Brasileira* — reunidos depois em livro com o título de *Estudos sobre*

8 — Existem outros históricos anteriores importantes, como os dos próprios Amadeu Amaral (1948: 1-11) e Mário de Andrade [1942], ambos bastante críticos sobre a tradição que descrevem. Há também um detalhadíssimo histórico de Basílio Magalhães (1939). Embora Mário o qualificasse de “indispensável” ([1942]: 288), Carneiro critica-o por — ao levantar “o nome de todos os escritores nacionais que algum dia se referiram ou afluíram o estudo das coisas populares” sem um plano de exposição nítido — ter composto um texto “que parece uma passeata ou uma sessão espírita” (Carneiro, 1962a: 54). Rica fonte de consulta, o artigo de Magalhães é excessivamente inclusivo para um autor que avalia seus antepassados intelectuais, com critérios muito definidos, discutidos acima.

a *poesia popular brasileira* —, eram em grande parte comentários sobre os primeiros escritores a tratar do folclore brasileiro: não apenas Celso de Magalhães (que chega a ser mencionado por Carneiro), mas também outros como José de Alencar, Couto de Magalhães, Araripe Júnior, etc., todos eles copiosamente citados pelo autor. Mesmo assim, essa precedência é também reconhecida por vários outros folcloristas. O próprio Amadeu Amaral, por exemplo, criticou vários daqueles antecessores, reconhecendo que, se teria sido “Celso [de] Magalhães [...] o primeiro que lançou um pouco de ordem no caos de idéias” ([1948]: 6), Romero teria fundado “verdadeiramente as bases do folclorismo brasileiro” (p. 7). Basílio de Magalhães identificou esse último autor como o responsável pela “primeira, e até hoje, única tentativa de organização de nosso cancioneiro geral” (1939: 6), realizada em suas duas coletâneas de *Cantos* e de *Contos populares do Brasil* (Romero, 1954a e 1954b). É, portanto, quase unânime o reconhecimento de que Sílvio Romero foi o primeiro a realizar um estudo mais objetivo do nosso folclore, fazendo uma colheita mais sistemática que as de seus antecessores (cf. também Andrade, [1942]: 286).

Ao ser apontado como autor de nossa primeira obra folclórica significativa, Sílvio Romero incorpora, porém, a ambigüidade típica dos começos. Aquele que inicia uma tradição traz consigo os seus vícios de origem e os germes para a renovação que se fará, entretanto, contra ele. Nesse sentido, a literatura sobre a história dos Estudos de Folclore no Brasil costuma indicar que Romero teria permanecido aquém das exigências que introduzira nesse campo (Andrade, [1942]: 287). Amadeu Amaral ressaltou que, ao analisar concretamente os materiais que coletou, Romero não conseguiu seguir os princípios que lançou, permanecendo preso aos *a priori* dos pesquisadores que criticara (1948; 7-8). Magalhães alertou que, apesar de suas pretensões, o material organizado por aquele autor provinha de regiões geográficas muito específicas do Brasil, (Sergipe, Pernambuco, Ceará, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul) não podendo ser comparado aos Cancioneiros produzidos pelos folcloristas europeus que inspiraram sua tarefa (p. 23). Essa contradição entre o valor do programa que Romero estabeleceu e a sua realização deficien-

te tende a ser atribuída em parte aos custos do seu pioneirismo. É o que faz, por exemplo, Amadeu Amaral, ao afirmar que

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

Note-se que, dentre os ônus decorrentes da sua condição de pioneiro, é destacado o isolamento em que teria produzido seu trabalho. Embora não possamos subestimar as dificuldades da atividade intelectual num período em que o campo intelectual se encontrava ainda tão precariamente institucionalizado, por outro lado, Sílvio Romero sempre procurou reforçar essa impressão de isolamento, com seu caráter irrequieto, dado a polémicas, em que se apresentava como um pioneiro em meio a incompreensões e injustiças⁹. Por todos esse motivos, esse intelectual ilustra perfeitamente um momento de pouca estruturação do campo intelectual, contra o qual se juntarão os esforços de Amadeu Amaral e Mário de Andrade. Até a década de 1930, poucas eram as instituições dedicadas à pesquisa pura e os únicos cursos de formação superior eram as escolas profissionais de Medicina, Direito e Engenharia. Sílvio Romero, sergipano de nascimento, provinha da Faculdade de Direito de Recife, mas o valor do diploma de bacharel, o de maior prestígio naquele momento, provinha, “menos do curso em si, ou: da profissão *stricto sensu*, e mais da carga simbólica das possibilidades políticas que se apresentavam ao profissional de direito” (Schwarcz, 1993: 142).

Tendo Romero como seu primeiro autor significativo, os Estudos de Folclore se integram a um movimento de renovação intelectual marcante em nossa história. Esse escritor sergipano foi um dos pioneiros e um dos mais típicos representantes da geração que emerge na vida cultural brasileira a partir de 1870, responsável, segundo Luciano Martins, pelo despertar de um sentimento de identidade;

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

mesmo que ainda ténue, que lhes permitem “tomadas de posição coletivas, enquanto intelectuais que reivindicam a liderança moral da nação” (1987: 72). Do ponto de vista de suas posições teóricas, Romero, mais do que ninguém, se preocupou em marcar a novidade de sua obra. Em suas apaixonadas polêmicas com os intelectuais da Corte, apresentava-se como o integrante da por ele batizada “Escola de Recife”, ligada à Faculdade de Direito daquela capital, como uma reação ao romantismo literário e ao ecletismo filosófico que dominavam o mundo intelectual em nossas primeiras décadas de vida nacional independente, ao qual contrapunha o então emergente pensamento científico europeu a partir do qual dever-se-ia analisar a realidade nacional¹⁰ (cf. Schwarcz, 1993: 150-155).

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

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

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

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

O tom da carta, como se pode perceber através dessa citação, é característico do estilo queixoso de Sílvio Romero, que, nesse ponto, acompanha o desalento de nossa *intelligentsia* com o atraso do país e a incipiência de sua vida intelectual. A publicação de sua obra não é apresentada como uma postulação pessoal, mas colocada como urgente diante do fato dela constituir um “patrimônio nacional”, e, ao mesmo tempo uma contribuição “indispensável” aos estudos científicos, que

10 — Celso Magalhães, cuja obra irei comentar diretamente somente no capítulo seguinte, estudou também na Faculdade de Direito de Recife, tendo falecido cedo, antes que seu colega Romero publicasse seus primeiros estudos sobre o folclore. Essa filiação explica as referências elogiosas que também merece nos históricos sobre os nossos Estudos de Folclore.

tampouco seriam cultivados no Brasil. De fato, Romero só conseguirá publicá-la quatro anos mais tarde através de uma editora de Lisboa e com o apoio de um pesquisador português, Teófilo Braga. Entretanto, o primeiro irá constatar que, além de facilitar a publicação, Braga teria se dado ao luxo de modificar a organização original da obra, o que propiciou uma ácida polêmica entre os dois folcloristas iniciada com a publicação da primeira edição brasileira¹¹.

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

Durante os primeiros anos do período republicano, foi criada uma segunda instituição importante, a Academia Brasileira de Letras, da qual Sílvio Romero foi fundador. Entretanto, para Roberto Ventura, ela se constrói na contramão das preocupações que orientaram a atividade de Romero, uma vez que

representou as tendências estéticas e as perspectivas de profissionalização do escritor na virada do século. Ao mesmo tempo, é sintoma da agonia da "geração de 1870", com suas concepções engajadas e combatentes, cuja luta pela "regeneração" nacional havia se dissipado na desilusão política dos anos 90. (1991: 112-3)

11 — Em Portugal, do projeto original de Romero, foram publicadas apenas as coletâneas folclóricas que recolheu, divididas entre os volumes dos *Contos* e o dos *Cantos Populares Brasileiros*. Os *Estudos sobre a poesia popular brasileira*, que esse autor já havia publicado na imprensa e que faziam parte do projeto original, foram reunidos em livro à parte publicado no Brasil em 1888. Um ano antes, ele publicou no Brasil a segunda edição "melhorada" dos *Cantos e Contos*, em que corrigia as distorções da portuguesa. Sobre a polêmica entre Romero e Braga, ver Ventura (1991: 84-87).

Ilustrando essas tendências, os dois idealizadores da Academia, Machado de Assis e José Veríssimo — seus presidente e secretário, respectivamente — rejeitavam o nacionalismo e o naturalismo que Romero tentara introduzir em nossa crítica literária. Veríssimo, em particular, adotando “uma linguagem impressionista e preocupações marcadas pela estética e pela retórica” (p. 115), tornou-se um dos maiores adversários de Sílvio Romero, com quem alimentava violentas polémicas. Mesmo que, em alguns momentos, essa divergência se manifestasse no interior da Academia — como no discurso que o último pronunciou ao receber Euclides da Cunha (p. 112) — Romero não costumava freqüentar as sessões daquele grêmio literário. Nas suas próprias palavras, sua participação naquela instituição teria sido uma exceção, aberta por “honra da firma”, uma vez que ele explicitamente se recusava a pertencer a agrupamentos de atividade política literária, que definia como “verdadeiros clãs” (*apud* Ventura, 1991: 102).

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

2.2. Projetos institucionais em tempos heróicos

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

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

mudanças, um escritor mais jovem que Amaral, Mário de Andrade, que já participou intensamente do movimento renovador que as antecederam, torna-se o principal representante dos Estudos de Folclore no Brasil.

O cenário folclorístico dominado por esses dois autores apresenta um contraste em relação ao período de Sílvio Romero tanto no plano cronológico quanto no regional. Como já indiquei anteriormente, ao invés do esforço pela institucionalização dessa área de estudos ter partido de regiões periféricas do Brasil, são de São Paulo as propostas que o movimento folclórico escolherá como suas precursoras. //De fato, a década de 1920 representou para a capital paulista um período de grande efervescência cultural, representada em particular pela famosa Semana de Arte Moderna de 1922, que começa a contrabalançar o domínio, até então incontestante nesse campo, do Rio de Janeiro. //Contamos hoje com uma descrição detalhada desse momento da vida paulistana graças a um minucioso trabalho de Nicolau Sevcenko (1992). Ele procura mostrar como, numa cidade que crescia vertiginosamente, sob o impacto da incorporação das novas tecnologias à vida cotidiana e do grande número de imigrantes — estrangeiros e do interior — que recebia, desenvolveu-se uma série de “iniciativas de definição de um padrão cultural de identidades”, exigindo o “reordenamento de quadros e repertórios culturais herdados” (p. 18). //Em meio ao conjunto de transformações culturais que descreve, que vão das iniciativas vanguardistas nas artes ao surgimento de manifestações de massa ligadas aos esportes ou a festejos políticos e cívicos, Sevcenko identifica a emergência do que chama de um “nativismo paulista” (p. 137).

//No que diz respeito ao folclore, o próprio Amadeu Amaral percebe como esses estudos, dominados inicialmente por escritores nordestinos e gaúchos, começam então a interessar “Minas, S. Paulo e estados vizinhos” (1948: 2). //Embora um certo tom modesto, típico de Amadeu Amaral, não o afirme claramente, São Paulo tornou-se gradativamente o principal centro de iniciativas nesse campo, que se articulavam com o “nativismo” descrito por Sevcenko.

Naquele período, paralelamente às transformações modernizantes que se deram no plano cultural, desenvolveu-se, nas palavras desse último autor, um

esforço sistemático e concentrado pelo desenvolvimento de pesquisas sobre a cultura popular sertaneja e iniciativas pela restauração de uma arte que fosse embuída de um padrão de identidade concebido como autenticamente brasileiro. Essa busca pelo popular, pelo tradicional, o local e o histórico não era tido como menos moderna, indicando, muito pelo contrário, uma nova atitude de desprezo pelo europeísmo embevecido tradicional e um empenho para forjar uma consciência soberana, nutrida de raízes próprias, ciente de sua originalidade vivente e confiante num destino de sua expressão superior. (Sevcenko, 1992: 237)

Esse interesse pelo sertanejo, visto como expressão da autêntica cultura popular nacional, se manifesta de diversas formas na vida cultural paulista dos anos 20: na obra de escritores de prestígio como Afonso Arinos (p. 238-40) e Cornélio Pires (p. 249), nos saraus regionalistas lançados pela revista *A cigarra* e nos artigos da *Revista do Brasil*, que congregava a intelectualidade renovadora local (p. 247). Sevcenko apresenta Amadeu Amaral como uma “figura chave” nesse contexto, dentro do qual se distinguiria por seu “intuito preclaro de definir um padrão eminentemente científico aos estudos, em vez do caráter saudosista, complacente e laudatório que eles vinham denotando até então” (p. 252).

Apesar dessa importante diferença, é necessário reconhecer que aquele autor estava integrado às transformações intelectuais e políticas pelas quais passava o mundo intelectual paulista daquele momento. Pertencente ao grupo político renovador ligado ao jornal *O Estado de S. Paulo*, onde assinava sua coluna sobre “Tradições populares”, Amadeu Amaral foi um dos fundadores da Sociedade de Cultura Artística de São Paulo — responsável pela montagem de espetáculos ligados ao movimento nativista do período (Sevcenko, 1992: 252) —, assim como participou da Liga Nacionalista, fundada em 1917. Esse último engajamento político o levou a concorrer duas vezes à Assembléia Legislativa — em 1922 como candidato independente e em 1928 pelo Partido Democrático —, contando sempre com o apoio daquele periódico e sendo derrotado pelos caciques do Partido Republicano Paulista.

Seria interessante discutir mais profundamente a inserção de Amadeu Amaral — e, com ela, da tradição à qual se filia o movimento folclórico — nos importantes debates que envolviam essas iniciativas. O grupo ligado ao *Estado* é o mesmo

que, derrotada a oligarquia do PRP em 1930, promoveria uma agressiva política na área cultural, de que fez parte a criação da USP. Amadeu Amaral não viveu para ver esse triunfo, mas, por exemplo, foi um dos entrevistados do “Inquérito sobre educação pública” encomendado em 1926 pel’*O Estado de S. Paulo* a Fernando de Azevedo (publicado em Azevedo, 1937). Segundo Fernando Limongi (1989a: 139-141), esse inquérito teria sido uma peça de propaganda em favor dos educadores reformadores, derrotados com o afastamento de Sampaio Dória da Diretoria de Instrução Pública do estado durante a gestão de Washington Luís. Defendendo subrepticamente suas posições através das perguntas do inquérito, nelas já está prevista a idéia da criação de uma Faculdade de Educação como peça chave na constituição de uma universidade em São Paulo (Azevedo, 1937: 305-6)¹².

Entretanto, ao esmiuçarmos a biografia de Amadeu Amaral, corremos o risco de perder o fio de nossa descrição, atraídos por questões importantes — principalmente quando se trata de um autor hoje tão pouco conhecido —, mas que nos deixariam muito distantes de nosso objeto principal. Mesmo assim, em função da importância conferida na literatura sobre a nossa história intelectual aos experimentos institucionais que aquele grupo realizou, gostaria de apenas evocar alguns aspectos sugeridos pela leitura das respostas ao inquérito. Pretendo indicar assim que, se Amadeu Amaral não representa uma trajetória marginal ao desenvolvimento da institucionalização das Ciências Sociais, sua participação naquele grupo não significa que ele compartilhasse exatamente as mesmas posições de seus companheiros.

//No trabalho citado acima, Fernando Limongi mostra de forma bastante minuciosa que o grupo de “educadores” renovadores que apoiou Dória e que assumiria a direção do ensino paulista de 1930 a 1937, tinha como estratégia a ampliação do sistema educacional pelo seu topo. Dessa forma, se opunham às influências

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

políticas na administração desse sistema, as quais tendiam a atender às pressões eleitorais para a ampliação de sua base. Apresentando-se como “técnicos”, esses educadores achavam que a melhoria do ensino viria pelo desenvolvimento dos mecanismos de formação de professores (como na projetada Faculdade de Educação), os mesmos mecanismos que lhes conferiam a sua legitimidade enquanto especialistas no tema. Essa concepção “elitista” revela-se no preâmbulo da nona pergunta dirigida aos entrevistados da seção do “Inquérito” — a que dizia respeito ao “ensino secundário e superior” — quando, para justificar a criação de um “estabelecimento de pesquisa científica e de cultura livre e desinteressada”, afirma-se que o “[...] problema capital, em uma democracia, [é] a formação de elites intelectuais”¹³//

Amaral, que fora um dos escalados para responder a essa seção capital do questionário organizado por Fernando de Azevedo, gasta um bom pedaço de sua resposta questionando esse preâmbulo:

Em todo os grupamentos estáveis, tribo, clã, “peuplade”, nação, há sempre fatalmente, pela simples natureza das coisas, uma minoria que toma para si, por direito, por astúcia ou por força, os cargos de direção espiritual e intelectual. Portanto, a formação de uma “élite” não é um problema, é uma realidade velha e permanente. [...] //Será, de fato, problema capital, numa democracia, o aperfeiçoamento das elites? Creio que o problema capital, numa democracia, é a educação do povo. [...] Tratemos de difundir o ensino, [...] de elevar o nível intelectual e moral do povo. Assim como do couro saem as correias, de um povo esclarecido sairá uma “élite” magnífica. O problema, portanto, — maximé numa democracia — é a educação do povo.// (apud Azevedo, 1937: 365-6)

Além dessa discordância, as respostas de Amadeu Amaral revelam um certo ceticismo, que, no entanto, nunca se traduz em oposição às principais propostas da agenda reformista. O questionamento acerca da importância da criação de uma Universidade, cujas características são alinhavadas no enunciado da pergunta, é respondido nesse mesmo tom por Amaral: “A fundação de uma ampla e orgânica

13 - O texto completo da pergunta é: “Se é problema capital, em uma democracia, a formação de elites intelectuais, não lhe parece urgente tratar da fundação de estabelecimento de pesquisa científica e de cultura livre e desinteressada, que tenha por objetivo menos a organização de um ensino geral do que a contribuição para o progresso do saber humano?”. No projeto da USP, a instituição a ocupar esse espaço seria a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras — centro dedicado a estudos “puros”, pelos quais mesmo os estudantes de matérias profissionalizantes deveriam passar e onde é introduzido o ensino de Ciências Sociais —, como alternativa ao ensino superior puramente profissionalizante da época (cf. Schwartzman, 1979: 204-212).

universidade em São Paulo? É um belo sonho, não há dúvida. Mas..." (p. 368)¹⁴. Outra das reivindicações travestidas de perguntas do "Inquérito" referia-se à criação de secretarias e de um ministério federal dedicado à educação e a saúde, reivindicação que será atendida pelo governo provisório de Vargas, após a Revolução de 1930¹⁵. Amaral mostra-se menos cético, mas demonstra antecipar os perigos relacionados a uma institucionalização muito próxima ao campo político:

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

Esse relativo alheamento em relação às propostas dos renovadores lhe permite, em diversos momentos do seu depoimento, fazer divagações relativamente desvinculadas das perguntas que lhe foram dirigidas. Uma delas, com a qual encerro esse breve comentário à participação de Amadeu Amaral no "Inquérito", nos coloca diante da visão peculiar que ele tinha do caminho para o desenvolvimento do espírito de investigação no Brasil, também buscado por aqueles que irão participar da criação da USP.//Confiando menos na ação da institucionalização, ele defende a necessidade de uma "revolução na mentalidade nacional":

Estimular e guiar o espírito de curiosidade e indagação — eis o que, sobretudo, tem faltado a todo o nosso ensino, desde o primário até o superior. Somos, no Brasil, extraordinariamente propensos a considerar a ciência com um vasto entreposto de saber armazenado que nos vêm da Europa em carregamentos periódicos, em conserva, cozinhado, enlatado, pronto para a recepção. Ficamos numa atitude passiva, receptiva e admirativa. [...] Conceber a ciência como uma forma de atividade do espírito humano, universal, permanente, presente, acessível a todos em maior ou menor grau, eis o que era necessário, urgente inculcar, cravar fundo, plantar solidamente, às marte-

14 - Além da de Amaral, a única resposta não entusiástica a essa proposta foi a do professor Ovídio Pires de Campos, catedrático da Faculdade de Medicina, que qualifica o projeto de prematuro. Sua cautela pode ser facilmente relacionada à resistência das escolas profissionalizantes ao projeto de integrá-las por intermédio de uma instituição "desinteressada", papel que será atribuído à FFCL. Essa possibilidade aparece na resposta de Reinaldo Porchat à mesma pergunta: "Acho excelente a idéia da criação de uma universidade em S. Paulo, reunindo-se, sob uma organização sistemática, os institutos de ensino já existentes, que devem ficar debaixo de uma superior direção única" (apud Azevedo, 1937: 420).

15 — O movimento de renovação na educação não envolveu apenas intelectuais paulistas; o anseio por reformas educacionais emergiu em diversos outros estados (Corrêa, 1988a). Mesmo que o principal representante do grupo paulista, Fernando de Azevedo, tenha sido marginalizado pelo governo getulista, outros membros foram incorporados ao Ministério da Educação e Saúde, entregue inicialmente a um educador renovador mineiro, Francisco Campos.

ladas, na cabeça de nossa juventude estudiosa. Mostrar-lhe [...] que a ciência não é só a que está armazenada, escrito, impressa, catalogada, é uma campanha, uma batalha, um campo de ação, uma porfia, [...], uma coisa muito diferente da repousante construção expositiva dos livros [...]. (apud Azevedo: 1937: 367-8)

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

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

//Em 1925, em um discurso à Academia Brasileira de Letras, após fazer críticas ao caráter sentimental e diletante da produção dos folcloristas brasileiros — que serão citadas por Édison Carneiro no seu artigo de 1962 — Amadeu Amaral atribui esse estado à falta de “um centro autorizado que os corrija, os norteie, que lhes recolha os trabalhos, os examine e os critique” (p. 22). Sugere então que esse papel seja assumido pela Comissão de Brasileirismos daquela agremiação, que seria então rebatizada como Comissão de Dialectologia. Em um artigo posterior, ele amplia o espectro dessa proposta à Academia, que, além desse papel supervisor, poderia coordenar um ambicioso plano de pesquisas folclóricas de maneira a estabelecer um “vasto, minucioso e metódico inquérito, que abranja todas as formas

interessantes do assunto em toda a extensão do país” (p. 32). Embora ainda atribuindo à Academia um papel central nesse projeto, nessa segunda versão ampliada, propõe também o engajamento do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Sociedade de Geografia e da Academia de Medicina para participarem dessa “obra de patriotismo” (p. 29)!!

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

Embora Paulo Duarte, em sua biografia de Amadeu Amaral, se refira à lentidão e ao “mutismo” daquela instituição, ele não registra qualquer reação propriamente negativa (Duarte, 1976: 48-9). Pelo contrário, reproduz um parecer favorável de novembro de 1925 assinado por João Ribeiro e Gustavo Barroso, ambos autores ligados ao tema do folclore. O que na verdade parece ter condenado definitivamente seu projeto foi um conflito em torno de um concurso de poesia sem nenhuma relação com a proposta e de cuja comissão julgadora Amaral fazia parte. Diante de um “golpe” que desrespeitou a decisão que essa última havia tomado e da concessão do prêmio a um autor que não havia sido sequer analisado até àquele momento, Amadeu Amaral resolveu renunciar à participação em qualquer comissão da Academia em janeiro de 1926 (p. 53-5). Independentemente da lentidão dos acadêmicos, de nada adiantou o parecer que afinal foi favorável; Amaral já formalizaria seu rompimento com a instituição dois meses depois. / Assim, pode-se dizer que ele se desiluiu mais com a incapacidade da Academia desempenhar as tarefas que lhe foram atribuídas no interior do campo intelectual, ou seja, funcionar como

instância de consagração literária¹⁶, do que com a sua resistência a incorporar novas tarefas!

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

Mesmo assim, ele retoma pela última vez sua proposta acerca da coordenação de um amplo inquérito sobre o nosso folclore, sugerindo um projeto de uma nova instituição que poderia realizar a grande mobilização através da qual se poderia desenvolver o espírito científico em nosso país: a Sociedade Demológica que Édison Carneiro cita em seu histórico. Esse último apelo, em princípio, se dirige apenas à parcela do público paulista que teria se mostrado receptivo à proposta que inicialmente dirigira à Academia¹⁷. Mas, ao contrário do que parecia ocorrer com a Sociedade de Estudos Paulistas, sua abrangência não se limitaria necessariamente a esse estado, que seria, segundo seus planos, apenas a vanguarda de um movimento que poderia se expandir¹⁸.

16 — Desilusão da qual já havia sido vítima o idealizador da Academia, José Veríssimo, que se demitiu de sua secretaria em 1911 devido à eleição do Ministro de Transportes e Obras Públicas de Rodrigues Alves, Lauro Müller, que havia até então escrito um único livro (Ventura, 1991: 113). A autonomização do campo literário em relação ao plano político que a Academia pretendia realizar mostrou-se assim incompleta.

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

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

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

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

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

As dificuldades que dominam esse período heróico, que rendeu esparsos resultados práticos, parecem diminuir na década seguinte, dominada pela figura de Mário de Andrade. Com esse autor, continuamos próximos ao grupo ligado a *O Estado de S. Paulo* que conduzirá finalmente as reformas na educação estadual na década de 1930. Separando a ambos, porém, existiam também barreiras que se relacionavam à sua filiação a escolas literárias adversas. É curioso pensar que, após uma série de desencontros, ocorridos apesar de uma simpatia mútua que cultivavam¹⁹, o responsável pelo contato entre Amaral e Mário foi justamente Renato Almeida, aquele que, mais de duas décadas depois, organizará e liderará a Comissão Nacional de Folclore. Como relata Mário em uma crônica escrita em 1939, Almeida alertou-o para a mágoa que teria causado a Amaral um artigo em que comentara a posição deste durante as polêmicas em torno do Modernismo. Assegurando-lhe que fora mal interpretado, o poeta modernista enviou uma carta a Amaral, que, respondendo-lhe, selou a amizade que passou a existir entre ambos. Apesar disso, eles só se conheceram pessoalmente ao encontrarem-se por acaso numa livraria. Segundo Mário, a conversa “desviou fácil para o folclore que

19 — Embora poeta parnasiano, Amaral causou grande surpresa a seus amigos em 1922 quando escreveu, nas páginas de *O Estado de S. Paulo*, uma crítica elogiosa à *Paulicéia desvairada*, primeiro livro modernista de Mário de Andrade (cf. Duarte, 1977: 126-8).

ambos amávamos, e era mesmo o assunto que nos prendia um ao outro. Em literatura havia sempre o espaço abismal de duas gerações contíguas; em folclore éramos da mesma geração” (s. d.: 158). Mesmo assim, ele nunca atendeu ao convite de Amaral para ir a sua casa por medo de que pudesse encontrar seus inimigos literários encarniçados freqüentando-a. Isso não os impediu de conversar várias vezes sobre o tema que os unia.

Embora essas relações indiquem a continuidade entre esses dois autores postulada por Édison Carneiro, as iniciativas institucionais de Mário não dão seqüência diretamente às de Amaral. A principal diferença reside nas mudanças do ambiente político decorrentes da virada da década. Se nos anos 1920 foram elaboradas diversas propostas renovadoras no plano cultural, os dez anos seguintes serão aqueles em que, enfrentando as dificuldades decorrentes das negociações políticas em jogo, se tentará implementar esses projetos. Nesse sentido, Antonio Candido caracterizará esse segundo período como o da “rotinização do Modernismo” (*apud* Duarte, 1971: xiv). A diferença entre esses dois momentos será muito bem expressa por um depoimento de Paulo Duarte, cuja grande amizade com esses dois intelectuais é mais um dos seus pontos de contato. Ele evoca as reuniões periódicas em que um grupo de intelectuais, a maior parte ligada ao Partido Democrático, se encontrava para jantar e discutir os rumos da cultura brasileira — evento do qual Amaral poderia ter perfeitamente participado se vivo ainda fosse:

Pois foi nessa sala, em torno da mesa fria de granito, que um de nós — quem poderia saber qual de nós? — falou na perpetuação daquela roda numa organização brasileira de estudos de coisas brasileiras e sonhos brasileiros. Mas cadê dinheiro? O nosso capital eram sonhos, mocidade e coragem. Havia quem conhecia homens ricos em São Paulo. Mas homem rico não dá dinheiro para essas loucuras. Quando muito deixa para a Santa Casa. Caridade espiritual, jamais. Que testamento pinchou legado para uma universidade ou para uma biblioteca? A nossa gente ainda está no paleolítico da caridade física. À vista de tantos argumentos, ficou decidido que um dia seríamos governo. Só para fazer tudo aquilo com o dinheiro do governo. (Duarte, 1971: 50)

Paulo Duarte menciona esse episódio para explicar a origem do Departamento de Cultura do Município de São Paulo, uma iniciativa do grupo que, sob a liderança de Armando Sales de Oliveira, assume o poder estadual na década de 1930 — realização quase tão importante no campo cultural quanto a criação da USP. Foi

Duarte, chefe de gabinete do prefeito paulistano Fábio Prado, que sugeriu em 1935 que Mário de Andrade fosse escolhido para dirigir o órgão. Não se deve subestimar o lugar que essa repartição, que desenvolveu um conjunto de iniciativas dificilmente imagináveis hoje²⁰, desempenhava no programa desse grupo político, que tomava a questão cultural como um ingrediente fundamental de sua estratégia política²¹.

Além de seu “aproveitamento” em diversas de suas iniciativas²², houve um projeto específico do Departamento de Cultura, relacionado ao folclore, que continua diretamente as iniciativas de Amaral em busca da reunião de entusiastas pelo folclore em torno de um programa de pesquisas comum: a Sociedade de Etnografia e Folclore. Denominada simplesmente, durante suas primeiras reuniões em fins de 1936, “Clube de Etnografia”, ela resolve, beneficiando-se do clima mais propício a apoios institucionais, assumir um caráter mais oficial em 20 de maio de 1937, quando aprovou seus estatutos e assumiu o epíteto de *Sociedade*, estabelecendo como seu primeiro objetivo importante o de representar o Brasil no Congresso Internacional de Folclore que se realizaria em Paris em junho daquele ano (Coelho

20 - O Departamento era um poderoso órgão subordinado diretamente ao gabinete do Prefeito que abrangia um grande número de atividades: do turismo ao atendimento a crianças, de pesquisas demográficas e sociais à fiscalização dos divertimentos públicos. Para uma enumeração do grande número de iniciativas tomadas durante um curto espaço de três anos, ver Duarte, 1967: 62-111. Silvana Rubino não comete um exagero quando afirma que, com o Departamento, se dá, no Brasil, “o nascimento daquilo que hoje denominamos política cultural” (1989: 3).

21 — Essa estratégia aparece no freqüentemente citado discurso de Júlio Mesquita — diretor do *Estado de S. Paulo* e sogro de Armando Sales de Oliveira, governador de São Paulo e candidato à sucessão de Vargas em 1938 — como paraninfo da primeira turma da FFCL da USP. Caracterizando os objetivos da fundação daquela universidade, ele afirma que “o problema brasileiro era, antes de mais nada, um problema de cultura”, que só podereria ser resolvido com o desenvolvimento de uma elite intelectual capaz de “dotar o país de um cérebro poderoso e coordenador que, a coberto da transitoriedade dos governos, pudesse gerar o sentimento, a vontade, a organização e a disciplina intelectual a que os povos verdadeiramente fortes devem as melhores vitórias” (*apud* Sandroni, 1989: 76). Para uma análise da posição do Departamento de Cultural nessa estratégia, ver Sandroni (1989: 69-128).

22 — A sua iniciativa mais perene nesse campo foi a criação da Discoteca Municipal, onde a permanência de Oneyda Alvarenga na sua direção, até o final da década de 1960, permitiu a preservação do importante acervo resultante da expedição etnográfica enviada por Mário de Andrade, nos últimos meses de sua administração, ao Nordeste, sob a coordenação de Luís Saia. Ao lado de atividades de pesquisa e coleta do folclore, esse tema também estava presente de forma “aplicada” em diversas outras atividades. Como teórico nacionalista, Mário certamente garantia sua participação na intensa programação de espetáculos promovida pelo Departamento, assim como, nos Parques Infantis mantidos pelo Departamento, as principais atividades de recreação incluíam o aproveitamento de “brinquedos tradicionais do folclore nacional” (Duarte, 1987: 83).

Frota, 1988: 74). Embora constituída como uma reunião de sócios interessados pela matéria e que contribuíam para o sustento da Sociedade, ela contava, desde o seu início, com o apoio do Departamento, que editou os sete números dos seus *Boletins* (reproduzidos em fac-símile em Coelho Frota, 1983). Em seguida, a atividade principal da Sociedade passou a ser o curso de extensão ministrado por Dina Lévi-Strauss — mulher do jovem professor francês contratado pela USP Claude Lévi-Strauss — que fora assistente do Museu do Homem em Paris. Dina se torna secretária da Sociedade, cujo presidente era Mário de Andrade.

Como idealizador desse curso, Mário afirma que, “organizado sob bases eminentemente práticas, [ele] teve como intenção principal formar folcloristas para o trabalho de campo”. A preocupação era a mesma de Amadeu Amaral: imprimir à pesquisa folclórica uma orientação científica, reagindo contra a coleta de material feita “de maneira antiquada, deficiente e amadorística”, geralmente inspirada no “critério da beleza ou raridade do documento” ([1942]: 290). Oneyda Alvarenga, antiga aluna de Mário no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo (onde ele era professor), também assistiu ao curso — aliás como o próprio Mário o fez — e qualifica-o como “o primeiro passo do Departamento em pesquisa folclórica”, pretendendo “primeiro preparar pesquisadores, [para], depois, soltar essa turma para pesquisar” (O. Alvarenga, entrevista). Além de alunos de Mário, encontramos entre os assistentes do curso diversos jovens estudantes dos recém-inaugurados cursos de Ciências Sociais em São Paulo — e que se tornarão, mais tarde, seus professores, — como era o caso de Mário Wagner Vieira da Cunha e Lavínia Costa Vilela, que estudavam na USP, e de Antônio Rubbo Miller da Escola Livre de Sociologia e Política.

Analisando-se os depoimentos recolhidos por Suzana Luz na pesquisa coordenada por Lélia Coelho Frota sobre a SEF (que resultou em Coelho Frota, 1983), pode-se concluir que a pesquisa folclórica desempenhou um papel não negligenciável na formação dessa primeira geração de cientistas sociais. Na entrevista de Mário Wagner, em particular, relata-se que, dentre os alunos do curso de Dina,

existia um grupo de estudantes “mais ou menos à parte, querendo abrir caminhos novos na etnografia e no folclore”, no interior do qual “havia uma preocupação de buscar novas linhas para esses estudos, e uma confiança muito grande, um entusiasmo, pela orientação do Lévi-Strauss e da sua senhora”. //A esta atitude, correspondia uma incompatibilidade com as orientações, seja dos “donos da Sociologia daquele tempo, como Fernando de Azevedo”, seja dos professores de Etnologia da USP e da ELSP, respectivamente, Plynio Airoso e Hebert Baldus. //Esses jovens estudantes, sempre segundo Mário Wagner, viviam permanentemente juntos, estendendo os debates levantados nas reuniões noturnas da SEF até as duas horas da madrugada, para, no dia seguinte, se reencontrarem de manhã na Faculdade de Filosofia. Eles também costumavam passar os seus fins de semana e feriados prolongados em viagens de campo, como as que Mário Wagner fez com Mário de Andrade a Bom Jesus do Pirapora — que resultou no famoso artigo desse último sobre “O samba rural paulista” [1941] — ou a que Antônio Rubbo Miller fez a Atibaia para pesquisar as congadas (Miller, entrevista). À essa ênfase no trabalho de campo, destacada na entrevista do primeiro, articulava-se uma oposição a um certo “convencionalismo” que identificavam nas Ciências Sociais da época. A tudo isso, afirma ele, “respondia muito bem Dina Lévi-Strauss, que era também muito independente, muito viva, inteiramente sem nenhum convencionalismo e, especialmente, Mário de Andrade”.

Se esse caráter menos formal da liderança intelectual dos organizadores da SEF entusiasmava as primeiras gerações de cientistas sociais paulistas, os sete números que chegaram a ser publicados do *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore* não se descuidam dos “leigos”. Todos eles incluem a sessão “Instruções Folclóricas”, redigida por Dina Lévi-Strauss e que provavelmente resumia as aulas do seu curso acerca da técnica de coleta etnográfica e folclórica. Isso determinou o envio de diversas informações sobre costumes populares do interior, que passaram a ser incorporados aos inquéritos folclóricos organizados pela Sociedade. Rubbo Miller, na sua entrevista, ilustra outra forma de participação desses corresponden-

tes: a pesquisa que ele e Mário de Andrade realizam em Atibaia, por exemplo, nasceu do convite do prefeito dessa cidade, preocupado em divulgar suas festas populares.

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

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

Apesar das várias realizações da passagem de Mário de Andrade pelo Departamento de Cultura, os progressos que ela representou no esforço pela institucionalização dos Estudos de Folclore foram todos postos a perder com a mudança dos ventos na política paulista. A saída de Fábio Prado da Prefeitura de São Paulo, consequência da decretação, em 1937, do Estado Novo por Getúlio Vargas, recolocou os velhos representantes do PRP, derrotados em 1930, no governo estadual, o que representou a interrupção da maioria dos projetos do órgão dirigido por Mário. O desgosto resultante dessa interrupção o leva a se auto-exilar no Rio de Janeiro, voltando para São Paulo somente em 1942, onde viveria os seus três últimos anos de

vida. A falta do apoio oficial, que fora tão importante em várias iniciativas da SEF, como a publicação de seu *Boletim* ou a própria realização de seu curso, representou o seu fim²³.

Esse fracasso transparece no pessimismo do panorama traçado por Mário de Andrade no seu artigo sobre os Estudos de Folclore no Brasil encomendado a ele pelo *Handbook of Brazilian studies*²⁴. O artigo abre e encerra com uma frase peremptória, que marca a avaliação que Mário de Andrade faz do campo: “A situação dos estudos de Folclore no Brasil ainda não é boa” ([1942]: 285 e 298). Justificando essa avaliação, ele repete as queixas que Amadeu Amaral tinha dirigido à indiferença oficial e, principalmente, à dos nossos “milionários”, que, marcados pela “tradição religiosa da ‘caridade’, de auxílio a pobres e doentes [...] ainda não sabem brincar de proteger as ciências nem as artes como seus luminosos colegas da América do Norte”. Porém, na medida em que avança o seu histórico, ele identifica uma aproximação gradativa desse ideal, particularmente associado a “instituições culturais novas”, ambas governamentais: o Departamento de Cultura que dirigira e o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional²⁵. Esses órgãos ligados diretamente ao Estado, que se revelara decisivo na concretização dos projetos da SEF, teriam permitido “a fixação de uma tendência nova, muito mais

23 — Oneyda Alvarenga relata que, com a saída de Mário, tentou-se salvar a Sociedade de Etnografia e Folclore nomeando como seu presidente Nicanor Miranda, que pouco participara de suas atividades até então, mas que foi um dos poucos membros da equipe do Departamento que conseguiu as boas graças do novo governo municipal (Alvarenga, entrevista). Como Miranda não tinha grande interesse na Sociedade, ela, sem ter sido formalmente extinta, acabou deixando de existir.

24 — Esse artigo foi escrito, como revela sua correspondência com Paulo Duarte, em 1942 (cf. Duarte, 1972: 254), para a coletânea organizada por Rubens Borba Moraes e William Berrien, e publicada em português apenas seis anos depois.

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

energeticamente científica”, que já vinha “se manifestando em certos espíritos” ([1942]:289).

Assim, após destacar as principais atividades do seu Departamento e da SEF, o artigo relaciona outras iniciativas institucionais, bem mais recentes, que tentam dar continuidade ao seu esforço: a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, fundada em 1941 por Arthur Ramos e “que estende suas atividades para os domínios do Folclore também”²⁶; o Instituto Brasileiro de Folclore, presidido desde 1942 por Basílio Magalhães e resultado de um “movimento de interesse em torno de pesquisas folclóricas relativas ao Distrito Federal”; e a Sociedade Brasileira de Folclore, criada por Luís da Câmara Cascudo em Natal, também em 1941, já mencionada no início deste capítulo (p. 291-2). Não é o caso aqui de descrever detalhadamente o desenvolvimento de todas elas. Seria importante apenas assinalar como cada uma delas foi dependente das figuras individuais, mostrando a fragilidade dos seus esforços de coordenar as pesquisas folclóricas brasileiras.

A SBAE estava ligada à cátedra de Antropologia e Etnologia da Universidade do Brasil, para a qual fora indicado Arthur Ramos, cadeira que até então não existia nos cursos universitários brasileiros²⁷. Embora organizada, segundo seus estatutos, como “sociedade civil com personalidade jurídica”, ela funcionava em estreita relação com a cátedra homônima. Essa Sociedade não sobreviveu, porém, ao afastamento de Ramos em 1949, quando ele se licenciou para assumir o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, em Paris, onde viria a falecer, poucos meses depois de assumir o novo cargo. Embora ligada diretamente a uma cátedra univer-

26 — Embora fosse a Sociedade identificada disciplinarmente com a Antropologia, o seu estatuto previa que fariam parte da diretoria os chefes de seus oito departamentos: Biologia, Educação, Bio-Estatística, Geografia, História, Linguística, Psicologia e Sociologia. Em 1943, foram criados os de Estatística e de Folclore, este último dirigido, até a desativação da Sociedade, por Sílvio Júlio. Essa mudança consagrou uma assídua participação, em suas reuniões — como revelam as Atas da Sociedade transcritas por Paulo Roberto Azeredo (1986) —, de diversos intelectuais que se dedicavam ao estudo do folclore, todos futuros participantes da organização, em 1947, da Comissão Nacional de Folclore: Renato Almeida, Joaquim Ribeiro, Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, Mariza Lira e o próprio Sílvio Júlio.

27 — Essa cátedra só foi introduzida na FFCL da USP em 1941, em atendimento ao decreto de 1939 que criou a Faculdade Nacional de Filosofia, sendo a Antropologia até então apenas um tema lecionado obrigatoriamente no programa de Etnografia Geral e Sociologia (Maciel *et al.*, 1978: 117). Até então interino, Arthur Ramos foi aprovado no concurso para a cátedra em janeiro de 1946, com a tese “A organização dual dos índios brasileiros” (Azeredo, 1983: 218).

sitária, a Sociedade se parece muito com as agremiações de cientistas sociais que vinham se organizando no período. Formada por sócios e correspondentes (entre os quais estava Mário de Andrade), que colaboravam para o seu sustento e participavam de suas sessões mensais (Azeredo, 1983: 269-80), ela pretendia ganhar, a médio prazo, uma “dimensão nacional, com sucursais nos estados” (p. 70). Seu objetivo imediato foi o de “dar início a uma série de pesquisas de campo, dentro de um espírito científico amplo”; mas, não contando com verbas para tanto, limitou-se a promover apresentações das pesquisas individuais dos seus membros, seguidas de debates, publicando ainda quatro monografias nos seus últimos anos (p. 86). Talvez a ida de Arthur Ramos para a UNESCO pudesse ter mudado esse panorama, mas o fim da Sociedade provou que ela era excessivamente dependente de sua presença.

Ao Instituto Brasileiro de Folclore, mencionado por Mário de Andrade, não encontrei qualquer referência, mas foi possível levantar alguns dados sobre o “movimento de interesse em torno de pesquisas folclóricas relativas ao Distrito Federal” que menciona e que teria dado origem a esse Instituto. Sua história — relatada por Mariza Lira (1953; e também no Doc. 16/49) — inicia-se com a indicação de Mário de Andrade, então no seu “exílio” carioca, para coordenar a Comissão de Folclore da Sociedade dos Amigos do Rio de Janeiro, proposta da jornalista Mariza Lira, que integrava essa Sociedade. // Mário estabeleceu como primeira atividade da Comissão, seguindo sua orientação “mobilizadora”, a organização de uma exposição de folclore carioca. Resolvendo voltar para São Paulo, ele apenas deixou as instruções para essa exposição, sendo Joaquim Ribeiro escolhido para substituí-lo. Ao final de um trabalho intenso, principalmente de Mariza e Ribeiro, a exposição foi realizada no auditório da Sociedade Amigos do Rio de Janeiro, em setembro de 1941, durante uma semana, ao final da qual o acervo ficou guardado no Hotel Castelo, sede da Comissão. Mariza Lira dirigiu então, em uma carta aberta no *Jornal do Brasil*, um apelo pela criação de um Museu Folclórico no Distrito Federal, que aproveitasse o material que fora recolhido. Entretanto, com a transferência de sua

residência para Curitiba, a Comissão parou de se reunir e, com a demolição daquele hotel, dispersou-se a documentação que havia sido recolhida.//

A terceira instituição citada por Mário Andrade, a Sociedade Brasileira de Folclore, fundada em Natal, em abril de 1941 (Andrade [1942]: 292), é o produto do esforço do folclorista potiguar Luís da Câmara Cascudo. Também no caso desse autor, o incentivo do escritor paulista foi fundamental para seu interesse pelo folclore, como revela a correspondência entre os ambos (Andrade, 1991a). Essa amizade cresceu com a segunda das duas “viagens etnográficas” que Mário realizou no final da década de 1920 ao norte do país, permanecendo quase quarenta dias no Rio Grande do Norte (Andrade, 1976).

Ao procurar, no seu “Adendo”, corrigir a ausência de referências à SBF em seu histórico, Edison Carneiro utiliza-se de declarações do próprio Cascudo (embora sem citar sua fonte) para mostrar as dificuldades que esse encontrou em manter viva sua instituição. Já em meados da década de 1940, ele se queixava que sua agremiação contaria “com recursos dignos de um Congresso em Lilliput” (p. 41). No final da década, “mais difícil que a lida de Jacob nos campos de Labão, pois não divisava Lia nem Raquel, parecia a Luís da Câmara Cascudo sua tarefa de presidir a Sociedade Brasileira de Folclore” (p. 42). Naquele momento, aquela Sociedade, que se intitulara “brasileira”, viu surgir uma outra instituição que se define como “nacional”, a CNFL, liderada por Renato Almeida. Essa contraposição será fonte de vários conflitos que pertencem ao próximo segmento. De qualquer forma, os poucos dados que pudemos encontrar sobre sua existência mostram que o impacto da SBF foi essencialmente local, particularmente no campo da proteção das tradições populares no estado (cf. p. 41 e Andrade [1942]: 292). Sua existência e suas realizações derivaram basicamente do prestígio de Cascudo e sobre ele e seus discípulos mais próximos recaíram os esforços por sua existência²⁸.

A fragilidade revelada por todas essas tentativas institucionais relacionadas por Mário de Andrade em seu balanço da produção folclorística nacional de 1942

28 — Mário de Andrade, por exemplo, é sócio fundador da Sociedade, mas soube disso apenas por carta de Cascudo (Andrade, 1991a: 152).

justifica o seu diagnóstico pessimista. Mesmo vindo com bons olhos a emergência de algumas instituições na área de política cultural no período, não pode deixar ver o resultado final com amargura, já que, apesar do sentido de missão que — seguindo o exemplo de Amadeu Amaral — lhes emprestou, seus projetos foram, no final, derrotados²⁹. Mas, tendo conseguido colocar o programa de Amaral em prática, mesmo que por um breve tempo, a Sociedade de Etnografia de Folclore teria mostrado

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

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

Eu creio que, com as novas sociedades seria bom reunir os nossos folcloristas mais importantes, num congresso destinado exclusivamente a decidir certas questões primordiais [...] para facilitar aos estudiosos a atitude científica, lhes determinando os campos de pesquisa e os métodos de trabalho. (p. 298)

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

2.3. A CNFL: construindo a grande corrente nacional de folcloristas

Nenhuma das novas sociedades enumeradas por Mário de Andrade conseguiu realizar o congresso imaginado por ele no final do seu artigo. Mesmo assumindo em seus nomes oficiais o epíteto de *nacional*, nenhuma delas perdeu o caráter eminentemente local. A de Cascudo nunca conseguiu transcender os limites da então acanhada capital potiguar. Arthur Ramos poderia ambicionar mais e, de fato — possivelmente baseando-se no fato de ocupar a primeira cátedra de sua disciplina —, imaginava dar à SBAE “dimensão nacional, com sucursais nos Estados” (Azevedo, 1986: 70). De qualquer forma, independente das reais chances de que dispunha para esse projeto, já comprometido pela sua dificuldade em firmar sua precedência no contexto carioca — haja vista sua rivalidade com o Museu Nacional (cf. p. 212-3) —, a morte súbita veio a interromper seus ambiciosos planos. Apesar de ligada a um órgão municipal, a SEF foi muito mais longe que suas sucessoras. Iniciando suas pesquisas com uma expedição ao Nordeste, o próprio Mário, explicava essa ambição afirmando que o Departamento de Cultura, “feito um polvo” deve abarcar com sua pesquisas tudo, “com uma audácia incomparável”, de forma que, “sendo municipal”, ele “quer crescer, esculpido na forma do Brasil”³⁰ (apud Sandroni, 1988: 120)

//Dentro do caráter local que ainda predominava nos Estudos de Folclore, a curta passagem de Mário de Andrade pelo Rio de Janeiro marcou bastante o mundo folclorístico da cidade. Além de participar, de alguma maneira, de duas das instituições cariocas que, descrevi acima, o escritor paulista também contribuiu em grande parte para a existência de outra instituição na cidade, já mencionada no capítulo anterior, o Centro de Pesquisas Folclóricas ligado à cátedra de Folclore

30 — Paulo Duarte revela que o Departamento era a ponta de lança de um importante item do programa de governo da candidatura à presidência de Armando Sales de Oliveira, a criação do Instituto Brasileiro de Cultura (Duarte, 1971: 61). Na época, Renato Almeida, em carta em que consola Mário após seu afastamento do órgão, reconhece o seu caráter nacional: “Você fez obra, que transcendeu a sua esfera de ação, pois seu Departamento nunca foi municipal, senão nacional (o que de mais nacional se tem feito no assunto)” (apud Mello e Souza, 1991: 10).

Musical ocupada por Luiz Heitor Corrêa de Azevedo na Escola Nacional de Música.))
 Essa cátedra foi um produto tardio do projeto de reforma da Escola encomendado pelo ministro do então recém-criado Ministério da Educação e Saúde a Mário em 1931³¹ (Zamith, 1991). Esses três centros formavam um circuito mais ou menos intenso de atividades folclóricas durante a década de 1940, baseado, ressalte-se, mais em iniciativas pessoais do que governamentais³². Um momento importante para esse *network* de estudiosos deve ter sido certamente a 42ª sessão ordinária da SBAE, realizada em conjunto com a Sociedade Brasileira de Folclore e o Centro de Pesquisas Folclóricas em que foi conferencista o mais importante folclorista norte-americano de sua geração, Stith Thompson. Fazendo parte de sua viagem à América do Sul, que realizou durante o seu ano sabático na Universidade de Indiana (cf. Thompson, 1961: 94), ele foi então saudado pelos representantes das três sociedades: Arthur Ramos, Joaquim Ribeiro e Luiz Heitor (cf. Azeredo, 1986: 202-3).

Amigo de Luiz Heitor, freqüentador das reuniões da SBAE³² e participando das atividades de coleta promovidas por Mariza Lira (cf. Lira, 1953: 16), o escritor e musicólogo Renato Almeida participou, portanto, intensamente desse *network* de folcloristas cariocas. Ele também mantinha uma antiga amizade com Mário de Andrade, que conhecera pela primeira vez na famosa leitura de *Paulicéia desvairada*, em 1921, na casa de Ronald de Carvalho — amigo da Faculdade de Direito que cursara no Rio de Janeiro — que lançou o modernismo na capital do país³³. Nesse sentido, Marina de Mello e Souza registra que, no arquivo de Mário, há várias cartas escritas por Almeida, do período de 1936 até 1941 — quando aquele se muda para o Rio — nos quais este o consulta sobre assuntos de música folclórica (Mello e Souza,

31 — Para um balanço, mais uma vez negativo, de sua primeira experiência no Ministério, ver, Andrade, ([1938]: 28)

32 — Seu nome aparece nas transcrições das atas das reuniões dessa instituição encontráveis no livro de Azeredo (1986) como conferencista por duas vezes (cf. p. 123 e 154) e diversas como participante dos debates que se seguiam às conferências.

33 — A melhor biografia sobre Almeida foi escrita por seu grande amigo e colega de Itamaraty, Vasco Mariz (1983: 91-115), utilizando-se inclusive de informações e documentos cedidos pela família.

1991: 8), provavelmente nas pesquisas que resultariam na segunda edição de sua *História da música brasileira*³⁴.

Ao fundar a Comissão Nacional de Folclore, Renato Almeida irá apresentar-se como o continuador dos projetos de Amadeu Amaral e Mário de Andrade, conseguindo, por fim, constituir uma instituição com o sentido nacional buscado pelos dois escritores. Apesar do lugar importante que ele ocupava no mundo folclórico brasileiro, isso não explica o motivo pelo qual ele seria o pesquisador capaz de liderar esse empreendimento. Afinal, em sua descrição de sua primeira estadia no Rio de Janeiro, Stith Thompson ainda classifica Luís da Câmara Cascudo como “perhaps the principal force uniting the interests of folklorists throughout Brazil” (1961: 394).

Esse sucesso se deveu a sua capacidade de aproveitar oportunidades abertas pelas posições que assumiu na hierarquia do Ministério da Relações Exteriores, no qual ingressara em 1927, inicialmente como escriturário, graças à sua amizade com Ronald de Carvalho (Mariz, 1983: 97). Vinte anos depois, ele ocupava a posição de chefe do seu Serviço de Informações. Um ano antes, ao ser assinada a convenção internacional que criou a UNESCO, definiu-se que cada um dos seus países membros deveria igualmente criar “Comissões Nacionais ou Organismos Nacionais de cooperação [que] atuarão [...] com capacidade consultiva para as respectivas delegações junto à Conferência Geral e funcionarão como agentes de ligação em todos os assuntos que a eles se referirem” (*Boletim do IBECC*, 1 (1): 13). O Brasil foi o primeiro país a atender essa exigência³⁵, instituindo, por decreto-lei de 13 de julho de 1946, junto ao Ministério da Relações Exteriores, o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC). Pelo estatuto dessa organização, a função de subsecretário geral seria exercida pelo chefe do Serviço de Informações do Minis-

34 — Em dois momentos da sua coletânea *O empalhador de passarinho*, a mesma em que descreve o episódio em que Almeida ajuda a aproximá-lo de Amadeu Amaral, Mário se refere à sua grande amizade com o primeiro (p. 157 e 223), com quem parecia conviver bastante no seu período de “exílio” carioca.

35 — Segundo o então presidente do IBECC, Levi Carneiro, em seu discurso na abertura do I Congresso Brasileiro de Folclore, o Irã disputaria com o Brasil esse pioneirismo: nossa lei instituindo o órgão é anterior, mas a sua instalação efetiva é poucos dias posterior (I CBF, I: 42).

tério das Relações Exteriores, motivo pelo qual Renato Almeida esteve presente na diretoria do IBECC desde sua fundação.

Além de alto funcionário burocrático do Itamaraty, Renato Almeida também foi, desde 1926, diretor do *Lycée Français* do Rio de Janeiro. Como tal, fora convidado pelo governo francês a visitar oficialmente o país em 1947 (cf. Mariz, 1983: 95). Durante essa estadia na Europa, manteve intenso contato com colegas franceses, como Arnold van Gennep, André Varagnac e A. Marinus³⁶. Como resultado dessa viagem, ele também participou da fundação em Londres do *International Folk Music Council* (IFMC) — de que se tornou membro do conselho —, e da reorganização do *Centre International des Arts et Traditions Populaires* (CIAP), em Paris; duas instituições internacionais dedicadas ao folclore apoiadas pela UNESCO e que procuravam articular a associação internacional dos folcloristas aos esforços, que caracterizaram os primeiros anos da UNESCO, em favor da compreensão mútua entre as culturas, nascidos em resposta ao trauma nazista seguido, pouco tempo depois, pelas tensões da Guerra Fria. Essas relações garantiram a Renato Almeida um grande trânsito no circuito internacional dos Estudos de Folclore.

Tendo uma diretoria eleita trienalmente e liderada nos seus primeiros anos pelo jurista Levi Carneiro, o IBECC, que tinha sua sede no Itamaraty, era composto por intelectuais brasileiros de renome e pelas instituições educacionais, científicas e culturais cujo contato com a UNESCO ele deveria intermediar, possuindo ainda Comissões Estaduais em cada unidade da federação. Na medida em que esse órgão começou a organizar-se, foram se formando, nos seus primeiros meses de existência, várias comissões dedicadas a diversos temas. Gradativamente, como podemos verificar pela leitura do *Boletim* dessa instituição, são distinguidas as “comissões de estudo”, dedicadas a problemas específicos — como “educação popular”, “alimentação”, “meios de difusão cultural”, etc. —, que promovem debates, fazem relatórios e se dissolvem uma vez diagnosticados os problemas específicos de cada tema, e as “comissões permanentes”, definidas por áreas de conhecimento. Embora fosse a

36 — Cf. RA/AvG, 05/03/48, corr.exp.; RA/JLF, 12/08/52, CE exp.; RA/AM, 05/03/48, corr.exp.

“nona comissão permanente”, a de folclore foi a primeira a constituir-se e, tudo leva a crer, a mais ativa³⁷.

O grande responsável por isso parece ter sido Renato Almeida. Em primeiro lugar, sua posição no primeiro escalão do Ministério das Relações Exteriores foi essencial. Formalmente, a CNFL não tinha uma autonomia completa. Por exemplo, o convite a novos membros devia ser aprovado pela diretoria do IBECC, assim como era o presidente deste quem deveria assinar os convênios celebrados pela Comissão ou por suas comissões estaduais. Porém, fazendo parte dessa diretoria, Almeida conseguia que ela na verdade apenas ratificasse as decisões tomadas no âmbito da Comissão. No final de 1953, ele foi transferido para a chefia do Serviço de Documentações do Ministério. Isso deveria significar seu afastamento da diretoria do IBECC, o que o levou a, na reunião de 11 de novembro daquele ano, demitir-se de sua posição de secretário geral da CNFL. Seria interessante reproduzir o texto da ata daquela reunião para termos uma idéia da importância que Renato Almeida já assumira então naquele Instituto:

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

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

37 — Para se ter uma visão comparativa, a Comissão de Ciências Sociais só teria se formado em 1956, tendo como integrantes Édison Carneiro, Antônio Carneiro Leão, Luís de Castro Faria, Darcy Ribeiro, Hermes Lima, Luís da Costa Pinto, Luís Dodsworth Martins e Nilton Campos (cf. Bol. Bib. CNFL, mai., 1956: 4). Em minha pesquisa, não achei qualquer outra menção às atividades dessa comissão e a única referência que ainda encontrei sobre outras comissões permanentes foi a de Música, da qual Vasco Mariz se teria tornado o primeiro secretário geral em 1953 (cf. Mariz, 1983: 99).

1983: 99). Entretanto, mais do que as vantagens de estar ligado umbilicalmente ao Instituto — que aparentemente não tinha uma estrutura burocrática própria muito significativa — a Comissão Nacional de Folclore beneficiava-se da própria posição de Renato Almeida no Ministério. Sem negligenciar suas responsabilidades com o Itamaraty, como demonstra sua ascensão funcional, ele trabalhava incansavelmente para a CNFL. Todos os outros membros tinham como responsabilidades fixas apenas o comparecimento às reuniões bimestrais da Comissão³⁸.

Como registram os primeiros documentos enviados pela CNFL, ainda sem numeração, a decisão de criá-la foi tomada pelo IBECC em sua sessão de 7 de novembro de 1947, sendo formalmente instalada sua primeira sessão plenária em 19 de dezembro do mesmo ano. Segundo aquelas primeiras resoluções, essa Comissão seria constituída pelos membros do IBECC dedicados ao folclore, a título pessoal ou como representantes de instituições da área, além de pessoas de destaque no campo, não pertencentes ao Instituto, mas por ele convidadas. Ela deveria ser necessariamente dirigida por um membro da diretoria daquele Instituto, exigência que provocara aquela “renúncia” de Renato Almeida, descrita acima³⁹.

Embora a lista total dos que, formalmente, integravam a Comissão fosse enorme, incluindo muitas personalidades ilustres de alguma forma envolvidas com o folclore, a participação nas suas reuniões era muito desigual⁴⁰. Dentre os folclo-

38 — Uma grande colaboração a Almeida era prestada por Iracema Lobo Bethlem, sua secretária no Itamaraty, que controlava a correspondência e datilografava os boletins bibliográficos mensais enviados aos folcloristas de todo o Brasil, acompanhados de noticiários, e os *Documentos da CNFL*, esses últimos listados no Apêndice 2 deste trabalho.

39 — Aqueles documentos apresentam uma longa lista de integrantes da CNFL, segundo várias categorias: Edgard Roquete-Pinto, Gilberto Freyre, Heitor Villa-Lobos, Lorenzo Fernandes, Gustavo Barroso, Heloísa Alberto Torres, Arthur Ramos e Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, todos esses enquanto membros do IBECC; um grupo de instituições participantes (com seus representantes entre parênteses) composto pela Escola Nacional de Música (novamente Luiz Heitor), seu Centro de Pesquisas Folclóricas (Dulce Lamas), pelo Conservatório Nacional de Canto Orfeônico (Brasílio da Cunha Luz), pela SBAE (Sílvio Júlio de Albuquerque Lima), pelo Instituto Nacional de Cinema Educativo (Pedro Gouvêa Filho) e pelo SPI (Herbert Serpa); e, finalmente, por folcloristas especialmente convidados pela diretoria do IBECC, no caso: Cecília Meireles, Oneyda Alvarenga, Mariza Lira, Basílio de Magalhães, Luís da Câmara Cascudo, Bernardino Souza, Lindolfo Gomes e Manuel Diégues Júnior.

40 — Pessoas já muito comprometidas com outras instituições, como Roquete-Pinto, Heloísa Alberto Torres (ambos do Museu Nacional) e Arthur Ramos raramente estiveram presentes nas reuniões. O mesmo pode se dizer de Gilberto Freyre, na época deputado federal, embora, como poderemos ver, ele fosse consultado para alguns assuntos importantes. Villa-Lobos, músico consagrado e amigo de Renato Almeida, apesar de seu conhecido interesse pelo folclore, a

ristas mais ligados a Mário de Andrade, por uma série de motivos, a participação também não era tão grande. Oneyda Alvarenga, em São Paulo, e Luís da Câmara Cascudo, em Natal, raramente participavam das reuniões. Luiz Heitor, que parece ter contribuído bastante para a criação da CNFL (Mariz diz que ele teria sugerido a Renato Almeida dirigi-la; 1983:97), menos de um ano depois é convidado para trabalhar em Paris, na UNESCO, onde passou o resto de sua vida, mantendo-se cada vez mais distante dos assuntos da CNFL. Com o tempo, outras instituições e pessoas foram sendo convidadas⁴¹. Pode-se dizer que, com o tempo, consolidou-se em torno de Almeida um grupo mais constante que participava mais intensamente das reuniões e dos congressos, o qual incluía Manuel Diégues Júnior, Joaquim Ribeiro, Édison Carneiro, Mariza Lira e Cecília Meireles.

Na sua primeira reunião, a Comissão Nacional de Folclore propôs um ambiciosíssimo plano de trabalho envolvendo diversas iniciativas para dinamizar o folclorismo brasileiro⁴². Porém, na medida em que os debates avançaram, as pretensões foram ficando mais modestas e lançava-se mão de recomendações do tipo: “entender-se com órgãos competentes em cada área, não dispondo a Comissão de recursos próprios” (cf. Doc. 3/48). Na ausência desses últimos, ela pôde, afinal, contar apenas com a dedicação dos folcloristas que nela se integraram sem nenhuma remuneração. No entanto, nos pontos propostos nas primeiras reuniões, há um que terá profundas conseqüências no desenvolvimento da CNFL, explicando em grande parte o seu sucesso. No final da primeira ata, registra-se que “cogita a Comissão, neste momento, de organizar os sub-comitês estaduais, a fim de poder realizar seu programa em todo o país”. Já na reunião seguinte, decide-se dar “plena autonomia para as Comissões Estaduais” e são indicados os seus primeiros três secretários gerais. Desde então, as Subcomissões — como foram inicialmente desig-

partir do qual realizou muitas de suas composições de estilo nacionalista, aparentemente não tinha tempo para participar da maioria das reuniões. A correspondência da CNFL está cheia de congratulações pelo sucesso do compositor em suas constantes viagens.

41 — Édison Carneiro, por exemplo, só seria convidado para participar da CNFL em 1951, tendo, a partir de então, uma atuação intensa.

42 — Ver “CNFL - sua organização, diretivas, programas”, *in*: Docs. CNFL 1948.

nadas — foram se espalhando pelo Brasil, tendo existido, em algum momento, em todos os estados brasileiros, à exceção do Acre.

A formação de uma comissão estadual partia sempre de um convite da CNFL para um intelectual do estado que seria seu secretário geral. Com a aceitação do convidado, cabia à diretoria do IBECC designá-lo oficialmente. Apesar da necessidade dessa homologação, a escolha dos secretários gerais cabia sempre a Renato Almeida. As indicações para o cargo, quando ele não dispunha de nomes que conhecesse ou de indicações de companheiros da CNFL, eram geralmente solicitadas a instituições locais, como os Institutos Históricos e as Academias de Letras, ou ao Presidente da Comissão do IBECC no estado. Mesmo na terra natal de Almeida, na Bahia, ele achou melhor pedir ao presidente da Academia Baiana uma sugestão, sendo apontado Antônio Vianna, que, segundo sua própria filha, ainda não havia trabalhado com folclore, e “dedicava-se à educação e à recuperação de menores carentes, só aceitando o cargo em consideração ao Prof. Pinto de Carvalho”, que o indicara (Vianna, 1992: 276). Isso não impediu que a Comissão Baiana, como podemos acompanhar na correspondência da CNFL, se tornasse uma das mais ativas nos primeiros anos do movimento folclórico.

/Uma das explicações para isso é que, como irei desenvolver com mais detalhes no meu quarto capítulo, junto com a nomeação formal, Almeida dirigia aos escolhidos um apelo para que se associassem ao esforço missionário em torno do estudo e da proteção do nosso folclore. O impacto desse “apelo” é sentido mesmo por aqueles que já se dedicavam ao tema anteriormente, como é o caso do capixaba Guilherme dos Santos Neves, que o secretário da CNFL conheceu quando o primeiro apresentou no Congresso de Estabelecimentos Privados de Ensino de São Paulo — em que Almeida comparecera como diretor do *Lycée* — o trabalho “O folclore nas escolas” (cf. RA/GSN, 29/03/48, Corr. exp.). Santos Neves organizara em 1946 a Academia Capixaba de Folclore, no interior da Academia Espírito-Santense de Letras. Porém, afirma, como uma Subcomissão da CNFL, ela estaria agora “melhor e mais seguramente norteadas” (GSN/RA, 05/04/48, CE rec.). Essa convocação leva folclo-

ristas como o paulista Alceu Maynard de Araújo⁴³ a fundar, por iniciativa própria, a Subcomissão Goiana. Mostrando ter captado o objetivo da constituição dessa rede de estudiosos, na carta em que comunica a criação daquele órgão, apresenta a comissão criada como um “elo desta grande corrente que reunirá os folcloristas de todo o país” (AMA/RA, 21/12/48, CE rec.)

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

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

43 - Vimos que Édison Carneiro o qualificava com um dos folcloristas que estiveram à margem da CNFL. Alceu Maynard de Araújo participou ativamente dos primeiros anos da CNFL, desenvolvendo uma intensa amizade com Renato Almeida. Mas, em função de uma briga pessoal com o secretário geral de São Paulo, Rossini Tavares de Lima, ele se afastou, a partir de 1951, do movimento folclórico.

pela criação, em todo o Brasil, de um clima favorável ao estudo e à proteção do folclore.

Alcançado dessa forma uma abrangência verdadeiramente nacional, a CNFL se dispôs então a realizar os congressos folclóricos acalentados por Mário de Andrade no final de sua vida. Eles foram precedidos pelas Semanas de Folclore, a primeira realizada na cidade-sede da CNFL, tendo as três seguintes — organizadas em São Paulo, Porto Alegre e Maceió⁴⁴ — já permitido o contato dos principais líderes do Rio com os folcloristas locais. A partir do I Congresso Brasileiro de Folclore, também na Capital Federal, folcloristas de todo o Brasil puderam encontrar-se e, enfim, debater seu programa comum. Nesse último encontro, como resultado dos debates conceituais que concretizavam as propostas de Mário, foi aprovada a *Carta do Folclore Brasileiro*, que se tornou o texto programático do movimento folclórico.

No mês anterior à realização desse congresso, em 11 de julho de 1951, o IBECC resolveu reorganizar a Comissão Nacional de Folclore, constatando o visível crescimento que ela apresentava. O grupo que era antes definido frouxamente como a Comissão — corpo de especialistas e representantes que se reunia periodicamente — passa a ser definido como o seu Conselho Técnico-Consultivo. Acima desse, está o Conselho Deliberativo da CNFL, composto pelo secretário geral, por sete delegados do Técnico-Consultivo e por todos os secretários gerais estaduais (cf. Doc. 234/51). Essa composição expressa claramente o sentido nacional que assumia o movimento folclórico. Dessa forma, o único contexto em que esse Conselho Deliberativo pode concretamente reunir-se é em reuniões como o congresso que começaria um mês após. É ele, portanto, que vota e aprova a *Carta*, assim como as diversas moções que cada uma dessas reuniões apresenta e que serão analisadas nos capítulos seguintes. Esses congressos se tornam, portanto, o momento mais importante da dinâmica desse movimento, sucedendo-se até 1963.

Embora essa grande estrutura descentralizada confira ao movimento folclórico um grande poder de influência nacional, as comissões estaduais também pade-

44 — Ver I SNF (s. d.), II SNF (1950), III SNF (1953) e, para a IV Semana, os Doc. 242/51 e 246/52.

ciam da ausência de recursos financeiros que mantiveram a Comissão Nacional dependente do trabalho voluntário dos seus membros. As autoridades estaduais financiaram por vezes Semanas e Congressos, atraídos pela dimensão de espetáculo desses eventos. O mesmo, porém, não ocorria com a atividade cotidiana de pesquisa que se esperava das comissões estaduais e que elas tinham grandes dificuldades de implementar.

No plano federal, a solução para esse impasse foi a reivindicação em favor da criação de órgão para proteção e defesa do folclore, tema que será objeto do próximo segmento deste capítulo. No plano estadual, surge uma idéia mais imediata, proveniente da mesma reunião que reorganizara a Comissão Nacional, que além de rebatizar *Comissões Regionais*⁴⁵ as até então chamadas *Subcomissões de Folclore*, definiu um modelo de convênio que poderia ser celebrado entre elas (representadas oficialmente pelo IBECC), e os respectivos governos estaduais, nos quais esses se comprometiam a apoiar as atividades das primeiras. Em cada estado, Renato Almeida encontrou dificuldades específicas para celebrar cada convênio. Quase sempre, as negociações dependiam das relações pessoais de Almeida e dos folcloristas locais com o governo estadual. A simples assinatura do convênio, obtida na maioria dos estados em que havia comissões estaduais ativas — embora não em todos —, não significou um sucesso completo, uma vez que o apoio e a transferência das verbas devidos não dependiam, na prática, apenas daquele ato formal.

Relacionados à estratégia política do movimento folclórico, os esforços concretos desenvolvidos em torno da obtenção desses recursos serão descritos no quarto capítulo. Para os meus propósitos no momento, é importante apenas assinalar o esforço que esse ato assinalava em favor da estrutura descentralizada que caracterizava esse movimento no período dominado pela CNFL. Para esclarecer, no entanto, os limites dessa descentralização, encerrarei a análise dessa fase

45 — Essa última denominação se deveu ao fato delas poderem se organizar em qualquer unidade da federação (menos o Distrito Federal, onde já estava a Comissão Nacional). Mas, como não existiu qualquer comissão nos então territórios federais (nem percebi qualquer esforço nesse sentido), elas passaram a ser chamadas mais comumente de Comissões Estaduais. É esse nome genérico que venho utilizando aqui.

mostrando as dificuldades encontradas por Renato Almeida para celebrar o convênio do Rio Grande do Norte, estado onde as relações pessoais com o governador eram excelentes. Para compreendê-las é necessário voltar à situação tensa em que se encontra Luís da Câmara Cascudo no interior do movimento folclórico.

Embora residisse em Natal, a incontestável projeção nacional desse folclorista fez com que ele fosse incluído, desde o início, na Comissão Nacional — depois Conselho Técnico-Consultivo da CNFL —, atitude que Renato Almeida toma também em relação a Oneyda Alvarenga, que dirigia a Discoteca Pública de São Paulo. Logo depois da fundação daquele órgão, Almeida solicita ao folclorista potiguar, como presidente da Sociedade Brasileira de Folclore, os estatutos e a relação de membros e publicações daquela entidade (23/12/47, Corr. exp.). //Aproveitando a resposta, Cascudo envia uma classificação do conto popular, “aprovada” pela Sociedade, solicitando que a submetesse ao exame da CNFL (25/02/48, Corr. rec.). Com isso, ele procurava atender ao item 6 do plano de trabalho que havia sido estabelecido na primeira reunião da CNFL, o qual versava sobre a “unificação das terminologias folclóricas”.

//Publicada a classificação através do *Documento n° 5* da Comissão, ela irá, porém, receber várias críticas, a mais veemente delas vinda de Joaquim Ribeiro. Nela, este afirma que “esse assunto não deveria ser ventilado individualmente”, pois “a terminologia científica, de regra, é definida e consagrada por consenso dos cientistas, acima de critérios nacionais e, muito menos individuais” (p. 1). Mais do que isso, Joaquim entra no mérito da classificação de Cascudo, qualificando-a de “difícil” (p. 2). Nos documentos seguintes editados pela CNFL, duas outras taxinomias folclóricas são sugeridas pelos seus membros: Renato Almeida faz um “esboço” de classificação das canções folclóricas brasileiras, reconhecendo-a aproximativa, uma vez que “a nomenclatura folclórica brasileira é imprecisa” (Doc. 11/48: 1); enquanto que Mariza Lira reproduz a classificação que utilizou na Exposição que coordenara em 1941 — narrada acima — ressaltando que não queria impor o seu ponto de vista sobre o tema, que seria decidido pelo I Congresso Brasi-

leiro de Folclore, que “deverá ser realizado ainda no corrente ano de 1948” (Doc. 16/48:2).

Embora o congresso não tenha sido realizado nessa data, seu anúncio assinala uma nova orientação nos Estudos de Folclore introduzida pela atuação da Comissão Nacional. Embora “aprovada” pela SBF, a classificação que Cascudo apresentou à CNFL é obviamente de sua exclusiva autoria. Os outros prováveis membros da entidade que poderiam ter sido consultados são certamente todos seus discípulos, incapazes de discutir no mesmo nível com aquele que sempre reinou nos Estudos de Folclore do Rio Grande do Norte. Agora, porém, os critérios pelos quais o folclore brasileiro seria investigado deveriam provir de uma decisão coletiva, e, cada vez mais, a CNFL se mostrava a instância adequada para coordenar essas decisões.

Depois desse episódio, a participação de Cascudo nas atividades da Comissão passou a ser discreta. Renato Almeida, sempre diplomático, procurava dar mostras do reconhecimento da importante posição ocupada pelo pesquisador potiguar no campo folclorístico brasileiro sugerindo, por exemplo, que ele elaborasse o anteprojeto do I Congresso Brasileiro de Folclore. Apesar disso, morando em Natal, ele não participou das reuniões da Comissão Organizadora do evento.

Quando resolve compor a Comissão do Rio Grande do Norte, Renato Almeida convida Manuel Rodrigues de Melo para ser seu secretário geral, nome indicado por Cascudo para o cargo. A carta é escrita segundo um modelo relativamente fixo, enviado a todos os demais convidados a assumir a secretaria, em que eram explicitadas as suas funções e os direitos e deveres que lhe cabiam frente à CNFL. Além disso, porém, a enviada a Rodrigues de Melo incluía um acréscimo no qual se esclarecia que ele deveria trabalhar “em harmonia com Luís da Câmara Cascudo e a Sociedade Brasileira de Folclore” (16/02/48, Corr. exp.)⁴⁶. Em uma carta posterior ao secretário, Renato Almeida reforçava, diante de suas hesitações: “quanto a

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

Cascudo não tenha receio, pois este será o nosso orientador em tudo" (23/11/50, CE rec.). Quais seriam os receios de Rodrigues de Melo, expressos em uma carta que não consta da documentação arquivada na BAA?

Cascudo tinha ótimas relações com o prefeito de Natal no final dos anos quarenta, Sylvio Pedroza, um entusiasta da causa folclórica e que tinha Veríssimo de Melo, discípulo dileto de Cascudo, como seu chefe de gabinete. Terminado seu mandato, Pedroza é eleito vice-governador. Renato Almeida, que também o conhecia bem, manda-lhe uma carta, felicitando-o pela eleição e pedindo para que não se esquecesse da Comissão do estado. Reconhece que o seu secretário geral, Rodrigues de Melo, "é meio desanimado (isso aqui entre nós)", mas destaca que "o Veríssimo é dinâmico e pode fazer muito". Ressalta também que o Rio Grande do Norte tem que ter uma participação importante no I Congresso, já que "essa terra, graças ao nosso querido Cascudo, é um dos eixos do folclore brasileiro" (08/02/51, CE exp.).

Quando, às vésperas daquele congresso, o IBEC decide reorganizar a CNFL, abrindo a possibilidade da assinatura de convênios para as comissões estaduais, Renato Almeida aproveita para, ao mesmo tempo, substituir alguns secretários gerais que se haviam revelado até então pouco operantes. O Rio Grande do Norte era até então uma das principais decepções. Como se pode depreender por cartas enviadas por Rodrigues de Melo (MRM/RA, 23/11/50 e 15/01/51, CE rec.), foram entabuladas negociações para a sua substituição, que envolveram a passagem de Almeida por Natal e reuniões na casa de Cascudo. O secretário substituído se conforma com sua saída comentando inclusive que o novo titular, Hélio Galvão, teria mais força junto ao novo governo.

Não pude checar se esse último argumento seria apenas um consolo oferecido ao ex-secretário ou se Galvão tinha real influência junto à nova administração estadual. De qualquer forma, isso não se mostrou decisivo, já que, em menos de um ano, o governador eleito do Rio Grande do Norte morre, assumindo Sylvio Pedroza. Mesmo assim, a atuação daquela comissão continuava decepcionante. Depois de vários estados já terem assinado os seus convênios, o Rio Grande do Norte, que con-

tava com quadros importantes e com um governador simpatizante do movimento folclórico, permanecia de fora. // Almeida bombardeia Galvão por carta, inquirindo-o sobre as negociações com o governo estadual. Após um certo tempo, ele lhe responde, explicando seu silêncio e suas dificuldades:

[...] Natal possui quatro estudiosos da matéria. E duas entidades a ela dedicadas. A Sociedade Brasileira de Folclore e [a representação brasileira do] Club Internacional de Folclore⁴⁷, que contam com o desvelado carinho de seus respectivos fundadores, Câmara Cascudo e Veríssimo de Melo. Vê-se desde logo a impossibilidade de dar vida a uma terceira entidade. Desde que o Manuel Rodrigues de Melo já se tinha previamente desobrigado, restaria à Comissão Estadual somente o meu concurso. Faz verão uma só andorinha? (HG/RA, 12/03/52, CE rec.)

Essas explicações aparentemente demoram a ser transmitidas pelo correio, o que motivou uma segunda carta de Almeida, que teria novamente interrogado Galvão sobre o assunto. Este último, então, envia novas explicações, onde é mais explícito a respeito das hesitações do governador acerca da assinatura do convênio:

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

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

A posição de Luís da Câmara Cascudo no movimento folclórico, em que despontava a liderança de Renato Almeida, cuja tensão foi detectada na análise do texto de Édison Carneiro que iniciou este capítulo, foi objeto de muita especulação.

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

Vimos que, no momento em que a CNFL se estrutura, Cascudo é o folclorista de mais prestígio no Brasil. Um folclorista de prestígio nacional — e internacional⁴⁸—, mas que prefere permanecer morando em Natal, longe dos grandes centros intelectuais brasileiros⁴⁹. Isso obriga Almeida, que tinha Cascudo como um de seus amigos pessoais, a entreter, como secretário geral da CNFL, uma relação ambígua com ele: reconhecia a sua precedência no nível nacional, mas o mantinha isolado das decisões do “quartel-general” carioca da CNFL.

Em sua biografia de Almeida, Vasco Mariz confronta duas versões opostas da sua relação com Cascudo, a sua — que é positiva — e a de seu colega de Itamaraty e participante do movimento folclórico, Paulo de Carvalho Neto⁵⁰:

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

Essa última deferência a Cascudo não foi a única que ele recebeu do secretário geral da CNFL. Almeida sabia do lugar que o primeiro ocupava nos Estudos de Folclore brasileiros, como demonstra em referências na correspondência, e nunca quis intencionalmente marginalizá-lo do movimento folclórico. Há vários aspectos relativos à sua posição nesse movimento e voltarei ao tema em outros momentos de meu trabalho, mostrando como essa era uma questão chave para se compreender como se articula o movimento folclórico. No que diz respeito à forma pela qual

48 — No “Adendo” ao seu artigo sobre a “Evolução dos Estudos de Folclore no Brasil”, Édison Carneiro apresenta a longa lista de folcloristas estrangeiros que se correspondiam com Cascudo (p. 41-2).

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

50 — Mariz não explicita a fonte de onde extraiu a opinião de Paulo de Carvalho Neto, o que nos leva a acreditar que essa tenha sido uma comunicação pessoal.

se organizou institucionalmente a Comissão Nacional de Folclore — que é o tema desse capítulo —, a opção de Cascudo de permanecer no seu estado natal o afasta irremediavelmente do centro de decisões de uma mobilização que se queria nacional. Por sua importância, ele é membro do Conselho Técnico-Consultivo e não poderia assumir uma secretaria estadual. Porém, qualquer folclorista potiguar que o fizesse ficaria localmente ofuscado por Cascudo, fazendo com que o estado que produzira o mais importante folclorista brasileiro de sua época ficasse relativamente alheio ao movimento folclórico⁵¹ em função do esforço, central no movimento folclórico, para a criação de um órgão federal dedicado especialmente ao folclore, o que examinarei a seguir. Dessa forma, se a CNFL se estruturava de maneira extremamente ramificada, essa rede não podia prescindir de um centro coordenador localizado na capital do país, de onde as gestões para sua aproximação com o Estado partiam.

2.4. A CDFB: entre a mobilização e a institucionalização

Resta, ao concluir esse histórico dos principais projetos institucionais dos Estudos de Folclore no Brasil, abordar sua maior conquista nesse campo, a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Mais uma vez, não pretendo descrever com detalhes a sua trajetória até 1964, mas discutir as conseqüências que seu surgimento e sua atuação tiveram no campo folclorístico brasileiro. Alguns eventos particulares poderão ser focalizados mais de perto, como foi acima o caso daqueles que envolveram a Comissão Rio-grandense-do-norte de Folclore, mas o farei

51 — Quando, em 1956, Renato Almeida pede a Veríssimo de Melo que assuma a secretaria do Rio Grande do Norte, ele lamenta que um estado “onde há valores reais” não participe da CNFL. Entre esses últimos, deixa claro, ele “exclui o nosso querido Cascudo, nosso companheiro da Comissão”, ao qual nunca pediu “nada no sentido regional”. Aparentemente, Veríssimo, sendo o principal discípulo de Cascudo e participando intensamente de projetos desse último (como o Club Internacional de Folclore), não havia sido cogitado para essa missão. Nesse momento, ele a aceita, mas não chega nem a participar dos últimos congressos do movimento folclórico (cf. RA/VM, 02/08/56, corr. exp.).

apenas na medida em que nos ajudem a compreender melhor esses aspectos. Por fim, essa análise nos irá permitir um balanço dos diferentes projetos institucionais dos Estudos de Folclore e situa-los-á no contexto da institucionalização do campo intelectual no Brasil.

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

Proclamamos a necessidade, que temos acentuado tantas vezes, da criação de um serviço nacional de folclore, devidamente aparelhado e ramificado em todos os Estados, para conhecer a sabedoria, a prática e a arte tradicional de nosso povo. A Comissão Nacional de Folclore não é um centro de estudos, nem uma sociedade particular. Tem por função precípua encorajar as atividades folclóricas onde quer que se realizem, estabelecer o contato entre os folcloristas e despertar o amor pelo cultivo do folclore. É pouco mais do que um centro de convergência e distribuição de trabalhos e informações, estimulando também, pelos modestos meios ao seu alcance, a ação dos folcloristas. (III SNF, 1953: 16)

O I Congresso, através da *Carta do folclore brasileiro*, reafirma esse anseio, apelando para o Presidente da República para que crie “um organismo, de caráter nacional, que se destine à defesa do patrimônio folclórico do Brasil e à proteção das artes populares”⁵² (I CBF, 1952: 81)// Getúlio Vargas, presidente de honra da reunião, comparece ao festival folclórico promovido pelo evento na Quinta da Boa Vista, depois de ter sido convidado pelos folcloristas que foram em audiência a seu gabinete. Os dois encontros parecem ter sido auspiciosos para os planos do movi-

52 — No mesmo documento, a CNFL também dirigia “um apelo às autoridades competentes, propondo a criação, nos cursos de Ciências Sociais e de Geografia e História das Faculdades de Filosofia, da cadeira de Folclore, na qual se ensinam, em uma parte geral, os métodos de pesquisa, observação e análise dos fatos folclóricos em todas as suas modalidades, e, em parte especial, as formas e processos do folclore nacional” (p. 82).

mento folclórico⁵³. Após a audiência, Renato Almeida dirigiu carta circular aos secretários gerais afirmando que os planos que apresentaram ao presidente iam “de [sic] encontro a antigas idéias suas, para proteger as artes tradicionais do povo e amparar os artistas populares”, e que esperava que o I Congresso “apresentasse ao Governo um projeto de trabalho sistemático, a fim de ser devidamente considerado”, prometendo “auxiliar tais realizações na medida que lhe fosse possível” (26/05/51, corr. exp.). Encerrado o congresso, junto com a carta enviada a todos os governadores incluindo o projeto de convênio para apoio às Comissões Estaduais, ele informava que

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

Apesar das esperanças despertadas por essas manifestações positivas, desaparecem a partir de então as referências à criação daquele órgão federal. Às vésperas da abertura do Congresso Internacional de Folclore, esse governo se encerra com o suicídio de Vargas, sem que qualquer passo nessa direção tenha sido tomado.

//No ano de 1957, porém, quando se realizava o III Congresso Brasileiro de Folclore, em Salvador, Bahia, convidado a comparecer, o presidente Juscelino Kubitschek enviou um discurso, lido no plenário pelo Ministro Paschoal Carlos Magno, em que anunciava a formação de um grupo de trabalho para elaborar um projeto para um plano em favor da proteção das artes populares.//Essa comissão, pode-se dizer, era formada pelo “estado-maior” do movimento folclórico: Renato Almeida, Joaquim Ribeiro, Manuel Diégues Júnior, Édison Carneiro e Rossini Tavares de Lima.

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

Cascudo então reage, sentindo-se excluído. Em carta ao Ministro da Educação Clóvis Salgado, ele confessa sua surpresa pela “exclusão oficial da Sociedade mais antiga do Brasil” daquele grupo de trabalho. Sem fazer “nenhuma restrição à idoneidade cultural dos nossos colegas do Rio de Janeiro”, ele se queixa da desvalorização dos “trabalhos realizados na província, com a limitação de recursos”, que o excluiu “oficialmente do Folk-lore [sic] quando [era] o responsável pela pior [sic] e maior bibliografia na espécie” (LCC/CS, 03/12/57, Arq. CDFB). Cascudo recebe do ministro uma carta delicada onde este esclarece que o grupo de trabalho foi criado por solicitação da CNFL, órgão “instituído anteriormente à gestão de minha pasta”. Envia-lhe o projeto elaborado pelo grupo⁵⁴, afirmando que, uma vez sancionado pelo Presidente, este se extinguiria (CS/LCC, 24/12/57, Arq. CDFB).

Não há muitos indícios na documentação que pesquisei acerca das negociações em torno da estrutura da nova instituição. Um telegrama de Renato Almeida a Joaquim Ribeiro, em que solicita seu comparecimento ao gabinete do primeiro para tomar conhecimento de modificações no projeto do Grupo de Trabalho que precisam ser apreciadas com máxima urgência, deixa entrever que elas foram intensas (06/12/57tel., corr. exp.). Ao seu final, decidiu-se pela criação de um formato de entidade especial nos quadros da administração federal, definida como uma “campanha”⁵⁵. Além disso, no decreto-lei que a instituiu (de 5 de fevereiro de 1958), estava prevista uma organização com uma dualidade estrutural básica que opunha o seu diretor executivo ao Conselho Técnico. Este último, com cinco membros, seria o órgão que formalmente dirigiria a entidade, propondo e examinando projetos, tendo uma função essencialmente normativa. Porém, a ação executiva cabia de fato ao Diretor (cf. Doc. 398/58).

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

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

Para esse último cargo, o Ministro Clóvis Salgado nomeou Mozart Araújo, um folclorista de sua confiança, sem qualquer ligação prévia com o movimento folclórico, já chefiando, à mesma época, a Rádio MEC. No Conselho, entretanto, reinava a CNFL: além de seus membros natos — Araújo e Almeida, este na condição de secretário geral da CNFL — estavam três dos quatro outros integrantes do grupo de trabalho: Ribeiro, Diégues e Carneiro. Cascudo, mais uma vez, de fora. Com essa dualidade estrutural e colocando num dos pólos, o executivo, um folclorista cuja indicação não vinha do grupo da CNFL, tentou-se possivelmente um equilíbrio entre as demandas do movimento folclórico e os interesses do governo. Esse arranjo, porém, redundou em grandes conflitos durante os primeiros anos do órgão.

Em seu artigo sobre a “Evolução dos Estudos de Folclore”, além de se queixar da demora na implantação do novo órgão⁵⁶, Édison Carneiro não hesita em desqualificar a gestão do seu antecessor como de total imobilismo⁵⁷. Já se antecipando a esse tipo de acusação, Mozart Araújo tenta justificar sua atuação em uma carta enviada ironicamente a Cascudo. Nela, ele afirma que a “ vaidade ” de Renato Almeida, contando sempre com o “ voto incondicional de Édison Carneiro ” não o teria deixado trabalhar (MA/LCC, 16/03/61, Arq. CDFB).

Com esse último na direção, indicado pelo governo Jânio Quadros e mantido pelo de João Goulart, foi ampliado o Conselho Técnico, no qual foram incluídos os principais folcloristas de outros estados, entre eles, Luís da Câmara Cascudo. //Logo no seu primeiro ano, a Campanha tomou uma série de iniciativas: inaugurou a Biblioteca Amadeu Amaral, celebrou convênios com as Universidades do Ceará e da Bahia para a realização de levantamentos do folclore dos estados, realizou diversos festivais folclóricos, criou a *Revista Brasileira de Folclore* e iniciou a composição de documentários fonográficos e fotográficos (p. 60-1) // Apesar da grande disposi-

56 — Preocupação que também foi, na época, de Renato Almeida, como revela a carta que envia a Paschoal Carlos Magno, que, segundo ele, “apadrinhou” a criação da CDFB, pedindo-lhe que interviesse junto ao Governo para impedir o “imobilismo” de Mozart de Araújo (cf. 03/04/59, corr.exp.).

57 — Durante essa gestão, que Carneiro qualifica como de “*dolce far niente*”, teriam sido apenas aprovados dois prêmios a monografias folclóricas e dois projetos de pesquisa, ainda não inteiramente concluídos, um de Joaquim Ribeiro sobre a região de Januária em Minas Gerais e outro sobre o samba, a ser coordenado pelo próprio Carneiro (cf. Carneiro, 1962a: 60).

ção que demonstrou em seus primeiros meses, Édison Carneiro reconhece, “em face dos planos de economia do governo, que reduzem pela metade as despesas públicas”, as difíceis perspectivas para o biênio 1962/63 (p. 61). Dessa forma, a conjuntura de crise política e fiscal que caracterizou o governo Goulart parece ter prejudicado bastante a implementação dos seus projetos.

Apesar dessa crise, a deposição de João Goulart em 31 de março de 1964 quase representou o tiro de misericórdia na Campanha. As posições marxistas de Édison Carneiro, que talvez tenham auxiliado sua permanência no órgão durante aquele governo, determinaram uma violenta reação do novo regime⁵⁸. Segundo um depoimento de um membro da equipe de Carneiro, Vicente Sales, a Campanha “foi fechada no dia primeiro de abril com um cartaz na porta que tinha estes dizeres: ‘fechado por ser um antro de comunistas’” (entrevista). Inviabilizada a permanência de Carneiro, surge uma articulação para salvar o órgão, que seria assumido por Renato Almeida, sobre o qual não recaíam suspeitas ideológicas. Somente em agosto Almeida é nomeado, mas num quadro marcado pelo afastamento de vários funcionários⁵⁹ e em meio a enormes dificuldades financeiras, envolvendo um processo de corrupção contra Carneiro⁶⁰ — produto de evidente perseguição política — e um atraso de seis meses nos salários.

Esses episódios dramáticos e pouco conhecidos que marcaram o final da gestão de Édison Carneiro na Campanha, representaram um grande revés para o movimento folclórico. Um sintoma claro desses estragos é a interrupção da série de congressos que haviam caracterizado a sua atividade até então. O relativo declí-

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

59 — Além de Carneiro, segundo o depoimento de Sales, Bráulio do Nascimento também teve que se afastar. Outro integrante da equipe, Mauro Vinhas, aparentemente impressionado com os sons das torturas realizadas na delegacia do DOPS na parte de baixo do prédio em que se encontrava a CDFB (na rua Pedro Lessa, no Centro), suicida-se com uma bala na cabeça no dia três de março.

60 — Ainda conforme Vicente Sales: “Édison foi acusado de corrupção, mas [...] foi um homem que empenhou as jóias da mulher para pagar salários de funcionários de baixa renda [...] na época em que o governo não soltava dinheiro para sustentar a repartição. [...] [Ele] provou tudo; nesta parte financeira, ele saiu absolutamente sem nenhum arranhão, mas [tudo isso] incomoda e isso deve ter concorrido para agravar os seus males físicos, até morrer precocemente.”

nio do movimento folclórico — que não se confunde inteiramente com a queda de Carneiro — será objeto das primeiras páginas de minha conclusão. Minha descrição das tentativas institucionais dos folcloristas encerra-se com o enfraquecimento do órgão que representa seu maior sucesso, provocado pela influência direta, instalada que estava no interior do Ministério da Educação, das mudanças no nível do executivo federal. Esse paradoxo nos permite fazer um balanço da experiência institucional do movimento folclórico. Com o artigo de Édison Carneiro, através do qual iniciei esse capítulo, fechava-se um ciclo na história desse movimento. No seu aspecto programático, o diretor da Campanha apresentava uma retomada da tradição, que, no plano institucional, identificava-se com os esforços de Amadeu Amaral. //A estruturação que Carneiro propunha em 1962 incluía três pontos:

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

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

ro chega mesmo a identificar esse último à Sociedade proposta por Amaral. Quando se refere à criação da Comissão Nacional de Folclore, Carneiro afirma que ela

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

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

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

O IHGB, por exemplo, que desde a sua fundação tinha no governo imperial — interessado em constituir uma historiografia que desse conta do processo de formação política de uma nação unificada — o seu principal apoio (cf. 1989b), sofre com o advento da República. O Instituto, porém, tem o seu prestígio recuperado com a ascensão do governo revolucionário de Getúlio Vargas, que adotara um programa que procurava compensar a descentralização federalista que dominara a vida política da República Velha. Nesse sentido, Vargas, nos primeiros anos de seu governo irá tornar-se “uma espécie de mecenas do IHGB” (Guimarães, 1991: 74), até que discordâncias subseqüentes façam com que esse apoio decline.

Esse modelo de uma historiografia política “oficial” se relaciona com um outro aspecto daquela instituição. A necessidade de compor as histórias regionais nesse grande painel nacional ambicionado pelo IHGB, leva à fundação de institutos históricos em diversos estados do país, que reproduzem aproximadamente o formato institucional da matriz carioca. Ao mesmo tempo que o movimento folclórico se aproveita dos intelectuais ligados a esses grêmios estaduais — e mesmo de alguns de seus recursos⁶¹ — ele os introduz em um *network* nacionalmente estruturado. Ao mesmo tempo, aproxima-os, mesmo que indiretamente, do governo central.

Porém, vimos ao longo deste capítulo que a Comissão não é o ponto de partida absoluto desse esforço. Entre os precursores, o processo de aproximação do Estado foi gradativo e acompanha a sua atuação crescente na institucionalização do campo intelectual. Inicialmente, Amadeu Amaral desconfiava que o atrelamento das demandas da pesquisa folclórica — e da expansão do campo cultural como um todo — pudessem enfraquecê-la, subordinando-a aos “interesses políticos” que tanto inco-

61 — O fato do material documental que pesquisei ser todo do núcleo carioca do movimento folclórico me impede de acompanhar com detalhe essas articulações a nível regional. Entretanto, alguns fortes indícios me induzem a postulá-las. Os primeiros secretário das comissões de Pernambuco (cf. GF/RA, 09/03/48), do Amazonas (MJ/RA, 03/03/48, CE rec.), de Goiás (CNS/RA, 25/05/49, CE rec.) e de Sergipe (FB/RA, 28/12/51, CE rec.) eram todos presidentes dos IHGs de seus respectivos estados. O secretário de Santa Catarina (cf. RA/OC, 23/02/48) era presidente do Instituto de Florianópolis (sendo apenas um membro do estado) enquanto o do Maranhão era secretário perpétuo do seu respectivo IHG estadual (AL/RA, 18/02/48, CE rec.). Embora Antônio Vianna, como esclarecemos mais acima, tenha sido indicado pela Academia de Letras local, o Instituto Histórico Baiano cedeu suas instalações para serem a sede da Comissão de Folclore local e custeou inicialmente as despesas de expediente (AV/RA, 11/08/48, CE rec.)

modavam os educadores renovadores contemporâneos seus. // Porém, entre o fracasso do apelo ao “punhado de heróis” e o reconhecimento da fragilidade da iniciativa privada no plano cultural constatadas por Paulo Duarte e Mário de Andrade, o apoio do Estado acaba aparecendo como essencial. É o que reconhece Renato Almeida numa das cartas em que ainda procurava incentivar Hélio Galvão em ativar a Comissão do Rio Grande do Norte:

Já entrei em contato com todas as Comissões Estaduais e tenho sentido que são idênticas as dificuldades, oriundas por via de regra de nosso fraco espírito associativo. Acontece, porém, que pelo estatuto do IBECC, as comissões não são sociedades privadas, são órgãos do Instituto e vivem pelo seu secretariado-geral, ao qual incumbe toda a direção executiva. (10/05/51, CE exp.)

Se prestarmos atenção à data da carta, veremos que ela antecede em dois meses a reestruturação da CNFL que estabelecia a possibilidade da celebração de convênios com os governos estaduais. // Essas medidas, veremos no quarto capítulo, dinamizam o movimento folclórico, mas são ainda frágeis, pois dependem quase sempre das relações pessoais com aqueles governos. // Ao comemorar os dez anos da CNFL, quando ela já tinha uma história de sucessos, refletidos nos vários congressos e na perspectiva do breve atendimento à sua principal reivindicação, a criação de um órgão federal destinado ao folclore, Renato Almeida retoma, em seu discurso comemorativo à data, o tema do nosso “fraco espírito associativo”:

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

Foi o IBECC — organismo para-estatal, instituído por lei e em virtude de uma convenção internacional, a fim de ser um comissão nacional da UNESCO — que deu abraço à Comissão e, com uma inabalável confiança em todos nós, permitiu [que] realizasse seus intentos, na medida das nossas possibilidades e bem além de seus parcos recursos. (Doc. 392/58: 1)

Descontando-se o que há de homenagens ao IBECC num discurso pronunciado numa data comemorativa, esse trecho mostra que, para os folcloristas, a sua associação a um órgão “para-estatal” foi fundamental para o seu sucesso, não obstante, o prefixo *para* encerra as dificuldades envolvidas nesse arranjo institucional. Como tal, os recursos de que ele dispõe são extremamente reduzidos, dependendo, além da dedicação dos integrantes do movimento folclórico, de colaborações

de governos estaduais. Por isso, desde cedo, segundo as palavras de Édison Carneiro, reconheceu-se “o caráter transitório da Comissão de Folclore”, a ser substituída por “um órgão capaz de, com verbas oficiais, imprimir um ritmo firme ao estudo e à pesquisa do folclore” (1962a: 59).

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

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

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

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

Mas, para além das dificuldades específicas encontradas para a aprovação desse projeto na Câmara, o diálogo com as Ciências Sociais que se faziam nas faculdades de filosofia irá tornar-se tenso nas década de 1950. A forma pela qual se articulou o projeto de constituição dessas ciências como um saber legítimo e científico acabou implicando concretamente na recusa do folclore como um tema relevante e, mais especificamente, a crítica à definição dos Estudos de Folclore como uma disciplina científica. Embora as Ciências Sociais universitárias se tenham consolidado no mesmo momento em que se desenvolve o movimento folclórico, ao longo desse processo suas relações terminarão por não serem tão cordiais como o foram na década de 1930. Os motivos desse conflito serão analisados no próximo capítulo.

Capítulo 3: Fronteiras e identidades: intelectuais, disciplinas e formação nacional

Uma das manifestações mais características da música popular brasileira são as nossas danças dramáticas. Nisso o povo brasileiro 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.

Mário de Andrade (1954: 21)

3.1. Do literato ao cientista

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

Através desses mecanismos, a constituição de um campo intelectual acaba reforçando a identidade comum que une aqueles que o integram. O texto de Luciano Martins sobre a formação de uma *intelligentsia* em nosso país, citado no início

deste trabalho, analisando o período anterior à criação dos primeiros espaços universitários dedicados às Ciências Sociais, mostra-nos, por outro lado, que os primeiros esforços na direção dessa institucionalização tinham como um dos seus móveis principais a reação à desvalorização de sua atividade, que os intelectuais acreditavam encontrar na sociedade brasileira. Essa é, portanto, uma relação de mão dupla. Se o plano da constituição de identidades intelectuais é influenciado pela expansão da organização social dessas atividades, essa expansão pode atender a demandas produzidas por esses mesmos intelectuais. No caso específico do movimento folclórico, percebemos como, unidos por preocupações semelhantes, os seus participantes se apropriaram de recursos institucionais que se mostravam disponíveis e procuram criar as instituições que consolidariam sua tradição de estudos e implementariam a política preservacionista que defendiam. Este capítulo volta, portanto, a analisar a trajetória desse movimento, tentando agora perceber a dinâmica própria envolvida na produção de identidades.

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

¶O histórico dos Estudos de Folclore, proposto por Édison Carneiro, com cuja análise iniciei o capítulo anterior, nos servirá mais uma vez de ponto de partida. Definindo uma determinada linhagem de intelectuais a cujos esforços o movimento folclórico estaria dando continuidade, aquele autor reconhecia a preocupação comum a esses pioneiros de estabelecer as características e as funções adequadas do folclorista como intelectual.¶ As tendências identificadas como renovadoras se

caracterizariam não só por seus esforços no plano institucional, mas também pela tentativa de definir a especificidade do labor folclorístico, “até então pensado como parte da literatura, da lingüística ou da história” (1962a: 47). // Nessa citação, Carneiro identifica três áreas de estudos que tendiam inicialmente a englobar os estudos folclóricos, em prejuízo de sua especificidade. Todas elas são preocupações da Academia Brasileira¹ ou do IHGB, as instituições mais importantes até então no campo em que hoje se situam as ciências sociais *lato sensu*. A superação dessa influência na produção folclorística seria um dos objetivos da associação de esforços buscada pelos folcloristas renovadores¹.

//Entretanto, é a área literária que aparece gradativamente na narrativa de Carneiro como a referência mais ameaçadora à definição adequada do campo próprio do folclore. Ele sugere isso claramente ao iniciar a descrição do período anterior à criação da CNFL, afirmando: “Inicialmente concebia-se o folclore como parte da literatura” (p. 47). Essa assimilação é apresentada como uma espécie de pecado original dos Estudos de Folclore, do qual eles só se teriam livrado gradativamente e com muito esforço². // Mas essa preocupação em definir a identidade do folclorista opondo-se à figura do literato (assim como a preocupação — que se articula àquela — com a institucionalização de sua área de estudos), não é, porém, uma característica pela qual os Estudos de Folclore se distingam das Ciências Sociais. Antonio Candido, numa análise que se tornou clássica, afirma que,

1 - /A referência aos estudos lingüísticos, que, não sendo tão fortes institucionalmente, parecem ter preocupado menos os folcloristas, traduz uma característica do processo de formação do próprio campo do folclore no resto do mundo, que, através da análise da literatura oral, era uma fonte importante para o estudo da linguagem popular e dos dialetos regionais. No Brasil, essa área esteve desde o início ligada diretamente ao campo literário, como exemplifica a sugestão de Amadeu Amaral para que se realizassem pesquisas folclóricas numa Comissão de Dialectologia na Academia Brasileira. //

2 - Além da visão literária do folclore, apenas a perspectiva que o aproximaria da psicologia merece, dentre aquelas que ameaçariam a autonomia dos Estudos de Folclore nos seus primeiros tempos no Brasil, referências concretas no texto, através da crítica discreta a João Ribeiro e Arthur Ramos (p. 54-5). Mas a relação do movimento folclórico com esses dois autores não deixa de ser mais tolerante. João Ribeiro, autor influenciado pela *Völkerpsychologie* alemã (cf. Ribeiro, 1919) sempre mereceu um certo reconhecimento no movimento folclórico, uma vez que era pai de um dos seus mais destacados representantes, Joaquim Ribeiro. Arthur Ramos — que merecerá mais comentários no decorrer deste capítulo — reintroduziu no nosso mundo intelectual essa tradição alemã, atualizada através da influência da psicanálise e da chamada Escola Histórico-Cultural, tendo, por sua vez, influenciado vários membros da CNFL, principalmente o próprio Carneiro.

“diferentemente do que sucede em outros países, a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito” (1953-5: 130). Esse autor chega a afirmar que a grande influência que o discurso literário teria exercido sobre nossa vida intelectual fez com que apenas em 1939 tenha surgido o nosso primeiro livro verdadeiramente sociológico, *Assimilação e populações marginais no Brasil*, de Emílio Willems, sintomaticamente saído da pena de um dos professores estrangeiros da USP.

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

/A partir dessa perspectiva, é possível interpretar que, na formação do campo intelectual brasileiro, a autonomização gradativa das diversas tradições disciplinares se deu através do seu gradual desentranhamento da referência englobadora da literatura. Do cultivo das “belas letras” provinha grande parte do prestígio do intelectual nesse período, embora isso não significasse absolutamente a sua profissionalização como escritor. Pelo contrário, a esse símbolo somavam-se outros —

como o título de bacharel em Direito — compondo a figura de um escritor que se envolvia em debates políticos, estéticos e sociais na imprensa com a mesma desenvoltura. A criação gradativa de instituições de ensino e pesquisa através da qual se foi estruturando o campo intelectual buscava explicitamente, entre outras coisas, a substituição desse escritor polígrafo por intelectuais especialistas, que oporiam o rigor grave da ciência objetiva à expressão literária que dominava nossa cultura. As observações de Antonio Candido sugerem-nos, porém, que esse foi um processo gradativo, em que mesmo os autores que se apresentavam como profetas de uma nova visão científica de nossa realidade social, como era o caso de Euclides da Cunha, ou aqueles formados em instituições superiores estrangeiras, como Gilberto Freyre, não escapavam da fascinação exercida pela imagem do literato.//

Tais hipóteses indicam que a constituição do campo intelectual brasileiro é marcada muito cedo por essa tensão entre a Literatura e as Ciências Sociais, tensão que também aparece na trajetória dos Estudos de Folclore tal qual é resumida por Édison Carneiro. Se o Romantismo corresponde ao momento em que a figura do bacharel-escritor se estabelece como a imagem paradigmática do intelectual na sociedade brasileira, Sílvio Romero — o nosso primeiro grande crítico desse movimento estético — pode ser caracterizado como um dos responsáveis pela emergência desse estado de tensão. Esse aspecto nos escaparia, porém, se adotássemos literalmente a interpretação de Édison Carneiro, onde aquele autor aparece como a principal encarnação da visão literária que dominou os primeiros tempos de nossos estudos folclóricos. Entretanto, também aqui, uma análise mais detida nos mostra a posição ambígua ocupada por Romero nessa genealogia.

O reconhecimento da importância de Sílvio Romero para nossa história intelectual é devido principalmente ao seu esforço pioneiro em elaborar uma análise sistemática de nossa história literária (cf. Romero, [1943]). Os estudos folclóricos inserem-se nesse projeto através de uma coletânea de nossas tradições orais realizada com uma abrangência inédita até então (1954a e b). Em compensação, ao longo de toda sua obra, se revela, nas palavras de Antonio Candido, uma postura

que subestima “o aspecto especificamente literário da literatura, em proveito da hipertrofia de considerações de outra ordem” (Candido, [1945]: 104). Dada a intransigência com a qual defendia a visão de que a obra literária “só pode ser compreendida se a estudarmos em função dos [seus] fatores condicionantes” (p. 101), Romero terminava por avaliar o valor dos escritores brasileiros que examinava a partir de um “critério pragmatista da poesia, raciocinando sobre ela como instrumento de progresso social ou meio de conhecimento objetivo” (p. 40). //Uma vez abandonadas as veleidades literárias de sua juventude, quando fez algumas mal sucedidas incursões pela poesia, ele passou a atribuir sua forma de escrever dura e deselegante ao rigor próprio ao método científico. Assim, a tensão entre Literatura e Ciência irá aparecer nesse autor de uma maneira inversa à que se tornará habitual entre os autores das gerações seguintes: em vez de escrever literariamente sobre as questões sociais, sua obra se caracterizou pela tentativa dar um tratamento científico rigoroso e pouco “literário” à própria Literatura³//

Vivendo em um contexto de fraca institucionalização do campo cultural, Sílvio Romero defendeu a adoção de um ponto de vista científico na produção intelectual brasileira sem se comprometer com nenhum processo de especialização do conhecimento. Ele expressa sua identidade como intelectual através de uma definição abrangente da atividade da “crítica”⁴. Essa abrangência acompanha a extensão que concede à própria definição de literatura:

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

4 — Nesse momento, a vertente científicista que defende não propriamente a especialização, mas pelo menos a definição de fronteiras mais precisas entre os saberes que abrangem as ciências sociais, *lato sensu*, é representada pelos positivistas ortodoxos como Miguel Lemos. É o que se verifica na resposta de Romero à crítica desse último autor à “anarquia científica de nosso tempo”, onde se multiplicavam descontroladamente “todas essas ciências novas que se denominam *antropologia, etnografia, pré-história, ciência das religiões...*” (*apud* Romero, 1980: 144). Sílvio Romero defende essa multiplicação disciplinar, à qual acrescenta no texto em questão uma outra recém-criada pelo alemães — a *Völkerpsychologie* — e, afirmando que todas essas devem ser convocadas na tarefa de compreender a nossa “psicologia nacional”, rejeita a imutabilidade que os positivistas atribuíam ao quadro das ciências elaborado por Augusto Comte, no qual reinava sozinha, no campo das ciências sociais, a Sociologia.

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

Dessa forma, a tarefa do “crítico” torna-se a avaliação das diversas dimensões da cultura brasileira⁵. Paradoxalmente, tentando combater o predomínio de que o literato gozava no campo intelectual de sua época, Romero reconhece essa dimensão totalizante da Literatura na sociedade brasileira e a escolhe como via de acesso para a compreensão de seu “caráter nacional”⁶, tema que persegue em toda a obra. Ao contrário de Romero, os dois folcloristas eleitos pelo movimento folclórico como os precursores de uma perspectiva científica para essa área de estudos conquistaram a notoriedade que desfrutaram entre os seus contemporâneos principalmente graças à sua obra literária. Mesmo discordando da forma concreta como aquele primeiro autor executou seu programa, Amadeu Amaral e Mário de Andrade defenderam a necessidade de que, diante da importância — que Romero já estabelecera — do folclore para o conhecimento da cultura brasileira, seu estudo se fizesse de uma forma científica, isenta dos impressionismos literários que dominavam a pesquisa no seu tempo.

Nesses dois autores, a relação entre suas atividades como folcloristas e como literatos será tensa. Vimos no capítulo anterior que Amadeu Amaral era poeta parnasiano e seu prestígio levou-o à Academia Brasileira de Letras. Porém, não só seu estilo poético em nada refletia seu interesse pelo folclore, como, segundo Paulo Duarte, no período em que começou a dedicar-se mais detidamente a esse estudo, ele parou de escrever poesia (1976: 56). Mário de Andrade, por sua vez, procurou incorporar as pesquisas sobre a literatura popular brasileira à sua produção,

5 — Em seus textos, ele define canonicamente a crítica como “a parte da lógica aplicada que, estuda as condições que originam as leis que regem o desenvolvimento de todas as criações do espírito humano”, verificando “o bom ou mau emprego de tais leis pelos escritores que de tais criações se ocuparam” (Romero, 1980: 343-4). Segundo Antonio Candido, a crítica acabou se tornando, em última análise, a “denominação genérica com que [Romero] caracterizava sua atitude mental” ([1945]: 109).

6 - Em 1871 — portanto, com dezenove anos de idade — Silvio Romero já escrevia um artigo intitulado “O caráter nacional e as origens do povo brasileiro” (cujas conclusões são reproduzidas em Mendonça, 1938: 74-75). Esse título poderia resumir toda a trajetória dos Estudos de Folclore tal como a acompanharemos na parte final deste capítulo.

particularmente no seu romance mais ambicioso, *Macunaíma*. No entanto, por mais que tenha demonstrado nessa obra o seu grande conhecimento acerca da nossa literatura popular, curiosamente ele preferiu concentrar sua atividade de pesquisador não na área literária, mas na musical.

Quando Amaral fez sua proposta para que a Academia coordenasse a pesquisa folclórica no Brasil, podemos ainda ver presente nela a idéia de que os estudos folclóricos estariam estreitamente relacionados à Literatura. A razão pela qual aquela agremiação deveria “tomar a si o encargo de promover, incitar e até certo ponto, centralizar” os nossos Estudos de Folclore seria para esse autor “óbvia”:

Embora entrando por certos lados nos domínios de outras especialidades, mais definidas, o estudo das tradições populares não vai sem o auxílio constante da literatura e da erudição em geral. São os homens de letras, e, notadamente, os homens de muita leitura e com certo gosto e inteligência dos métodos científicos de observação, de comparação e de crítica, os que se acham indicados para tomar parte nessa tarefa. (Amaral, 1948: 30)

Embora, nessa formulação inicial, Amaral naturalize a precedência dos “homens de letras”, ele também reconhece a importância de outros personagens. O papel dos literatos, imagina esse autor, seria o de “rasgar caminhos”, ou seja, de “acumular [e] apurar os materiais brutos”, que seriam, em seguida, colocados à disposição

do historiador, do geógrafo, do etnógrafo, do psicologista, do sociologista, e também dos escritores, dos artistas, e ainda dos educadores para que estes os aproveitem sob os aspectos que lhes convenham à luz de seus objetos particulares. (Amaral, 1948: 30)

Portanto, a prioridade concedida ao literato estaria apenas na cronologia da pesquisa. A ele caberia a organização dos materiais provenientes da coleta. Enquanto em Sílvio Romero essa etapa recaiu exclusivamente sobre suas costas, a Academia deveria coordenar, na primeira proposta de Amaral, um trabalho coletivo. Em seguida, haveria ainda três passos a serem dados: o material folclórico coletado seria objeto de pesquisas pelas diversas ciências sociais, serviria de motivo de inspiração para os artistas (onde os literatos naturalmente intervêm de novo) e deveria ser utilizado pelos educadores como estratégia de ação nacionalizadora junto à infância e à juventude. É importante assinalar que esse programa, como veremos no próximo capítulo, será quase integralmente recuperado pelo movi-

mento folclórico, cabendo sua coordenação não mais aos “homens de letras”, mas ao próprio “folclorista”, personagem que não parece ter muita nitidez para Amaral, que ainda atua num contexto de pouca especialização intelectual.

Assim, nesse artigo, ele faz uma profissão de modéstia em relação ao tema:

Não sou folclorista profissional, não ando propriamente “enfronhado” nesta ordem de assuntos, não pretendo de modo algum entrar em competência com os que nela tomaram assento e ganharam uma autoridade difícil de conquistar. [...] eu só dispunha de arraigada convicção, [...] de que estes estudos podem e devem ser muito desenvolvidos e intensificados, com maior vantagem da ciência, do nosso país, e também daqueles próprios que têm para eles excepcionais e já provadas aptidões. (p. 27)

Essa modéstia não pode ser evidentemente relacionada ao caráter amadorístico que atribuiríamos às suas atividades, dando a esse adjetivo o sentido que empregamos hoje. Devida à ainda escassa institucionalização do campo intelectual brasileiro, todos os folcloristas dessa época eram ainda “amadores”, isto é, dedicavam-se a essas pesquisas em meio a um sem número de diferentes atividades intelectuais. Amadeu Amaral também era um escritor polígrafo sobrevivendo como professor e jornalista e dedicando-se tanto a estudos folclóricos como à literatura e à política — como ocorrera com Sílvio Romero. Dispondo de uma coluna folclórica num importante diário de São Paulo e tendo publicado o seu *Dialeto*, ele poderia considerar-se numa posição razoável dentre aqueles que se dedicavam a esses estudos no Brasil do seu tempo. Apesar de tudo isso, Amaral era um homem exigente do ponto de vista intelectual, inclusive em relação a sua própria obra⁷. Assim, mesmo intitulado-se um “amador”, grande parte dos seus estudos serão marcados pelas críticas ao “sentimentalismo”, às “teorizações imaginosas e precoces” e ao “diletantismo” através das quais Édison Carneiro caracteriza a ação renovadora daquele autor em sua época (Carneiro, 1962a: 50). Diletantismo esse que, nas palavras do próprio Amadeu Amaral, “parecendo querer subordinar-se ao espírito de ciência, não tem, na verdade, nem a curiosidade científica nem a gravidade, nem a objetividade, e antes leva a brincar com os assuntos: e a divertir o leitor fácil de contentar.” (Amaral, 1948: 21)

7 - Embora Mário de Andrade o tivesse qualificado de “maior vocação de folclorista que já tivemos”, reconhece que Amaral foi “apequenado pelo excesso de severidade de sua orientação” ([1942]: 289).

Amadeu Amaral estabelece aqui um aspecto importante da oposição entre a visão literária e a visão científica do folclore e que será retomado pelo movimento folclórico: o objetivo do literato é a “beleza”, ele é um homem caracterizado pelo “gosto”; esse gênero de preocupações não deve perturbar a objetividade do homem de ciência. //No seu discurso inaugural do II Congresso Brasileiro de Folclore, quando esse movimento vivia um dos seus momentos mais intensos, Renato Almeida saudava o fato de que, “já não [seria] mais do folclore uma posição de devaneio e enlevo pela poesia dos sertões”. Embora Almeida destaque “o intenso lirismo do folclore” e reconheça, seguindo Herder, que “a verdadeira poesia nasce do povo”, ele afirma que, naquele momento, o folclorista não deveria “permanecer no encantamento do folclore”, mas, analisar e classificar o seu objeto, abstraíndo a beleza que possa eventualmente oferecer (1953b: 2).

Voltando aos pioneiros do movimento folclórico, encontramos em Mário de Andrade uma avaliação sobre os Estudos de Folclore no seu tempo semelhante a de Amaral:

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

//Como Amaral, ele também reconheceu seu “amadorismo”, confissão que aparece pela primeira vez em meio aos relatos de sua “expedição etnográfica” ao Nordeste, publicados originalmente na imprensa, em 1929:

Já afirmei que não sou folclorista. O folclore hoje é uma ciência, dizem... Me interesse pela ciência porém não tenho capacidade para ser cientista. Minha intenção é fornecer documentação para músico e não, passar vinte anos escrevendo três volumes sobre a expressão fisionômica do lagarto... Porém me sinto desgostoso... É triste a gente viver ao léu das informações, praceando da sua rua calçada, bonde lapa, escrevendo, trabalhando, querendo ser útil, dando por paus e por pedras e a vaidade. (Andrade, 1983: 232)

Colocando-se como escritor, ironicamente desinteressado da atitude científica, Mário limitava aqui seu interesse à coleta de músicas folclóricas para compositores brasileiros. Um ano antes, em 1928, ele havia publicado o seu *Ensaio sobre a música brasileira*. Nesse trabalho, ele não apenas apresentava as partituras de

mais de noventa canções populares, recolhidas em suas viagens, como analisava em sua introdução as características de nossa música folclórica e a forma pela qual ela deveria ser aproveitada pelos compositores eruditos brasileiros. Dessa forma, retomando o ideário romântico, Mário de Andrade se tornou o principal teórico do programa nacionalista na música, que praticamente dominará nossa produção musical até a década de cinquenta, quando será desafiado pelos dodecafonistas. A partir daquela obra, o principal esforço de pesquisa de Mário se concentrou na música folclórica, ou seja, na melodia dos “cantos” dos quais os folcloristas brasileiros até então se contentavam em transcrever a letra. Embora professor de música, e tendo estudado para ser concertista, Mário nunca compôs, sendo a literatura a arte em que concentrou seu esforço criativo.

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

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

Apesar de, ao longo desse intervalo, ter constituído aquele que é, segundo Oneyda Alvarenga “até hoje o maior e melhor acervo de música folclórica brasileira registrado por *pesquisador sozinho* e por grafia musical direta” (1984: 18), Mário de Andrade parece ter-se convencido de que todo esse esforço não tinha sido suficiente. O desenvolvimento recente dos estudos folclóricos paulistas a que ele se refere tem evidentemente muito a ver com o seu empenho à frente da Sociedade de Etnografia e Folclore, que descrevi no capítulo anterior.

Dessa forma, tanto Amadeu Amaral quanto Mário de Andrade podem ser definidos como “literatos” que, interessando-se pelo folclore e reconhecendo o seu “amadorismo” no tema, clamam pelo desenvolvimento de uma atmosfera mais objetiva e científica para esses estudos. Por outro lado, essa não é uma preocupa-

ção exclusiva desses dois autores ou apenas do campo do folclore. Ela, na verdade, dá continuidade à defesa da superação das visões da realidade brasileira criticadas como romantizadas e idealizadas em favor de um exame objetivo dos problemas da nossa sociedade e nossa cultura, perspectiva que se inicia com a “geração de 1870”, paradigmaticamente representada por Sílvio Romero⁸. O literato, não separando seus interesses estéticos do estudo da realidade, condensa a origem polígrafa do intelectual no Brasil, contra a qual os folcloristas defendem a necessidade do surgimento de especialista cientificamente orientado na pesquisa de folclore. //Quando Carlos Guilherme Mota identificava a oposição ao ensaísmo social como uma das características do cientista social acadêmico crítico, descreve um processo mais antigo de cujos reflexos não escaparam os Estudos de Folclore.//

//Gostaria de concluir esse segmento relatando um episódio da correspondência de Mário de Andrade com Augusto Meyer, que ilustra de maneira exemplar a hipótese de Antonio Candido que apresentei no início do capítulo. Em janeiro de 1931, Mário escreve àquele escritor gaúcho pedindo colaborações para a *Revista Nova*, que fundara com Paulo Prado e Alcântara Machado e que pretendia publicar “muita crítica e muitos estudos de qualquer ordem que tenham imediata correlação com o Brasil”, mas “muito pouca literatura, pelo menos literatura gratuita” (Andrade, 1968: 83). Meses depois, Meyer elogia a “parte etnográfica da revista” (isto é: a parte folclórica) que Mário confessa ser “a menina dos [seus] olhos” (p. 88). Porém, já em meados de 32, ele reconhece que o último número da revista “foi asperamente criticado na zona, porque tinha ‘muita literatura’”. Mas justifica:

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

8 - “Estamos fartos de apologias poéticas e de cismares românticos; mais gravidade de pensamento e menos zigzagues de linguagem”, clamava Romero ([1879]: 38).

3.2. O folclore e a emergência do cientista social

A criação, na década de 1930, dos primeiros cursos universitários de Ciências Sociais em São Paulo e no Rio de Janeiro foi tomada pela bibliografia analisada em meu primeiro capítulo como o primeiro grande esforço de mudança desse panorama de domínio do intelectual literário e polivalente, a ser substituído pelo cientista especializado. Os Estudos de Folclore não foram contemplados formalmente na organização desses cursos, onde não havia cadeiras nem cursos especificamente sobre o tema. Em sua organização, como veremos, vence a concepção positivista da Sociologia como a disciplina do social por excelência⁹. Porém, as novas instituições universitárias não ficaram inteiramente alheias ao tema. Irei aqui descrever as relações desse campo de estudo com as universidades nascentes, o que nos permitirá acompanhar mais de perto os debates que analisarei no resto do capítulo.

Na principal experiência universitária desenvolvida no Rio de Janeiro em Ciências Sociais, a da Faculdade Nacional de Filosofia, as relações com o campo folclorístico se deram essencialmente através de Arthur Ramos, seja no plano de seus esforços institucionais, analisados no capítulo anterior, seja na sua obra, que comentarei na próxima sessão. Neste momento, irei apenas explorar alguns indícios acerca da presença do folclore nos cursos paulistas, onde, do ponto de vista da literatura que estudamos no início de meu trabalho, conseguiu-se consolidar com

9 — Isso não se dá apenas em prejuízo de futuras pretensões dos folcloristas que analisarei adiante. Tanto na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (Maciel, 1978), quanto na Escola Livre de Sociologia e Política (ARM/RA, 03/04/51, Corr. exp) a cadeira de Antropologia só foi criada respondendo à necessidade, estabelecida pela política centralizadora do Ministério Capanema, de seguir a estrutura da Faculdade Nacional de Filosofia. Mesmo nessa estrutura, ela desempenhava um papel secundário na formação de Ciências Sociais, correspondendo apenas a um período, em contraste com os três períodos em que estava presente na formação de História e Geografia (cf. Faria, 1984: 234-5). Na FFCL sempre houve duas cadeiras de Sociologia (ocupadas inicialmente por Fernando Azevedo e pelos Bastides — Paul Arbouse até 1940, Roger até 1954), contra essa de Antropologia, criada tardiamente e que teve como primeiro ocupante o alemão Emílio Willems. Comparando os cursos em Ciências Sociais das faculdades cariocas até a Reforma Universitária, Leticia De Vincenzi (1991) nos mostra que, contra esse único período da disciplina de Antropologia, a de Sociologia era lecionada durante pelo menos três anos.

maior clareza uma tradição acadêmica. // Na década de 1930, como vimos no capítulo anterior, havia um intercâmbio muito grande entre os professores universitários de São Paulo e o Departamento de Cultura dirigido por Mário de Andrade, tendo alguns dos primeiros alunos dos cursos de Ciências Sociais participado ativamente da Sociedade de Etnologia e Folclore. Alguns desses alunos, como os citados Antônio Rubbo Müller e Mario Wagner Vieira da Cunha, tornaram-se mais tarde professores da ELSP e da USP. Outros jovens cientistas sociais formados por essas instituições permaneceram tendo o folclore como uma referência importante em suas carreiras, e professores universitários paulistas como Roger Bastide e Oracy Nogueira irão tornar-se membros ativos da comissão de folclore local. //

Algumas informações sobre a presença do tema do folclore nos cursos da ELSP são apresentadas através da carta que Antônio Rubbo Müller envia a Renato Almeida em 1951. Os dois possivelmente não se conheciam intimamente, como se percebe pelo tom extremamente formal da carta. Parecem, porém, ter discutido pessoalmente o tema da introdução do Folclore no currículo de Ciências Sociais por ocasião de um encontro casual. Queixando-se de que não tivera tempo de descrever detalhadamente a experiência da Escola, Müller faz um histórico sobre o seu currículo de graduação. Na ELSP, a cadeira de Antropologia fora introduzida um ano após a criação da FNFi, ministrada por Donald Pierson, recém-integrado à Escola. No ano seguinte Müller, que voltara de seus estudos em Oxford, tornou-se professor da cadeira. Em 1950, foi realizada nova reforma, cujo currículo (infelizmente não encontrado na documentação a que tive acesso) é enviado a Renato Almeida. O que se pode entrever é que, após essa mudança, vários professores passaram a ministrar cadeiras de Antropologia. Segundo Müller,

os fatos folclóricos são abordados na maior parte das disciplinas indicadas [no currículo enviado], tendo a solução, que ultimamente adotamos, a vantagem de possibilitar a divisão do trabalho didático e científico de todos os docentes que nesta Escola se dedicam à Antropologia. (ARM/RA, 03/04/51, corr. exp.)

Na entrevista que concedeu sobre sua participação na SEF, Müller revela que, mesmo depois de concluir sua pós-graduação em Oxford com A. R. Radcliffe-Brown, voltou a se interessar pelos “ritos caboclos”, aos quais tinha sido apresen-

tado em suas pesquisas com Mário de Andrade, principalmente os da “área da chamada Bragantina Paulista”, interesse que se refletiu em seu ensino¹⁰:

“[...] continuei nas minhas aulas de Antropologia Social a fazer viagens com os alunos nas épocas que havia interesse: por exemplo, festas religiosas, festas do divino, e outras festas, visitas a santuários como, por exemplo, o santuário de Bonsucesso, que antes ficava no sertão de Guarulhos.” (Müller, entrevista)

O folclore não deixava de estar presente também no ensino de Ciências Sociais da USP. Porém, os indícios de que disponho a esse respeito referem-se à atuação da cadeira de Sociologia, que então dominava o currículo dessas Ciências. Eles provêm do depoimento de um dos primeiros ex-alunos a assumir uma cátedra naquela instituição, Florestan Fernandes, que pertencia a uma geração posterior a de Müller e Mário Wagner, tendo ingressado no curso em 1941. /Em seu primeiro ano como estudante, foi pedido pelo professor da cadeira de Sociologia I, o francês Roger Bastide, um trabalho sobre “O folclore em São Paulo”. Jovem de origem social modesta, ele se entregou então intensamente à pesquisa de campo, na qual se beneficiou de seu conhecimento dos bairros populares paulistanos. Estando Bastide viajando naquele momento, a avaliação do trabalho coube à sua assistente, Lavinia Costa Vilela¹¹. Entretanto, para a decepção do jovem aluno, ele recebeu uma nota nove, com a qual absolutamente não se conformou. Achando insuficientes as justificativas que a examinadora lhe ofereceu, Fernandes resolveu procurar pessoalmente Bastide. /Desse encontro e da boa impressão causada pela leitura do trabalho, nasceu a amizade entre os dois, que iriam conduzir conjuntamente a pesquisa sobre relações raciais em São Paulo na década de 1950, já com Fernandes ocupando uma das cátedras de Sociologia da FFCL (sobre o episódio do trabalho de curso, ver Fernandes, 1977a: 160-2 e 1978a: 10-1).

10 — Roger Bastide relata, em sua comunicação ao I Congresso Nacional de Folclore, que também outro professor da ELSP, Oracy Nogueira — que veremos mais adiante como um participante dos debates conceituais em torno do folclore — realizava “viagens de fins-de-semana” ao interior paulista para a realização de curtas etnografias folclóricas (I CBF, 1955: 337).

11 - Lavinia Costa Vilela (depois Raymond) participou do curso de Dina Lévi-Strauss na SEF, tendo sido a responsável, segundo Oneyda Alvarenga (entrevista), pela elaboração das suas apostilas. Com Bastide como orientador, ela defende em 1945 sua tese doutorado com um estudo sobre folclore, *Algumas danças populares no estado de S. Paulo*. Esse e o trabalho de Egon Shaden (*Ensaio etnosociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*), defendida naquele mesmo ano, são as duas primeiras teses de doutorado de Antropologia da USP (cf. Maciel et al., 1978).

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

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

Apesar de Bastide apresentá-lo aí como a realização da esperança, alimentada por Mário de Andrade, de que surgisse um “folclorista científico”, a relação de Florestan Fernandes com o tema, desde o início, não foi tranqüila¹². O entusiasmo que a proposta de estudar a cultura dos bairros populares paulistanos que habitara em sua infância lhe provocou — resultando em um intenso trabalho de campo em que fez uso da “amizade com meninos e meninas” daquelas localidades (cf. Fernandes, 1947: 19) — era contrabalançado por profundas dúvidas teóricas sobre o significado do folclore como tema de pesquisa. Talvez com a intenção de não contrastar com o prefácio de Bastide, Fernandes resolveu extrair da versão original das “Trocinhas” um prefácio teórico, publicado, como ele próprio esclarece (p. 20), num artigo anterior, veiculado separadamente na imprensa com o título: “Sobre o folclore”. Nesse último, percebemos a incompatibilidade que Fernandes irá identificar entre a disciplina folclórica e um tipo de formação que vinha adquirindo fora

12 - As posições de Florestan Fernandes concernentes aos Estudos de Folclore foram discutidas com detalhes em Cavalcanti & Vilhena, 1990. Alguns argumentos lá presentes serão retomados ao longo desse capítulo de forma mais resumida e integrados ao contexto da argumentação deste trabalho, muito mais abrangente.

da Universidade: sua participação na luta clandestina contra o Estado Novo, concretizada através do seu pertencimento, por quatro anos, a um pequeno grupo trotskista em São Paulo, dentro do qual lhe couberam várias tarefas intelectuais, entre as quais a tradução de *Para a crítica da Economia Política* de Marx (cf. Fernandes 1977a: 172). // É do ponto de vista da visão de mundo marxista que ele elabora sua primeira crítica inicial à pretensão de cientificidade dos Estudos de Folclore.

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

uma representação do desenvolvimento social e cultural [...] em oposição à outra concepção de desenvolvimento dialética, tal qual aparece no marxismo, procurando inverter simplesmente a tese sustentada pelos representantes do materialismo histórico. Essa inversão constituiu em admitir que os “meios populares” — na terminologia marxista — o proletariado — eram incapazes de “progresso”, vivendo imobilizados no passado e de valores residuais da burguesia, única aliás, capaz de “progresso”, nessa concepção. Tese oposta à defendida por Marx e Engels.¹³ // ([1945a]: 42)

Entretanto, afirma esse autor, sua pesquisa sobre o folclore de São Paulo teria refutado esse pressuposto dos folcloristas, revelando que “os meios folclóricos ocorrem, indistintamente, em ambos os meios ou classes sociais” (p. 43). // Dessa forma, “perdendo o seu caráter de estudo desinteressado e veladamente ‘político’, que servia aos interesses de uma classe, o folclore perdeu, concomitantemente, as principais razões que alimentavam a sua pretensão ao ciencialato”. / Concluindo que “o folclore é menos uma ciência à parte do que um método de pesquisas” (p. 45), é apenas como um método que ele é utilizado no trabalho sobre as “Trocinhas”, onde, nas palavras do próprio Fernandes, “todo o trabalho preliminar, de natureza folclórica, serviu de modo subsidiário ou fundamentalmente ao estudo sociológico da cultura e dos grupos infantis” (1947: 18). Dessa crua crítica ideológica — também presente em outros artigos do mesmo período, mas que logo desaparece da pena de Fernandes — é extraído um outro argumento que ganhará grande importância mais tarde. // Embora o folclore possua um método específico de pesquisa os

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

fatos folclóricos não seriam suficientemente específicos para caracterizar um campo disciplinar *sui generis*. Eles fazem parte de um domínio mais amplo, o da cultura, sendo passíveis, portanto, de serem estudados por disciplinas já constituídas, como a Antropologia e a “Sociologia Cultural”. //Cita, nesse sentido, Durkheim, para quem “uma ciência só tem razão de existir quando possui por matéria uma ordem de fatos que não é estudada pelas demais ciências” (*apud* Fernandes, [1945a]:46).

//Embora o artigo em que Florestan Fernandes expressa essa visão crítica acerca dos Estudos de Folclore tenha sido publicado em 1945, ele deveria ter saído em 1943 (cf. Fernandes, 1947: 20n), o que nos leva a crer que tenha sido escrito mesmo antes dessa data. Esses detalhes são importantes na medida em que as posições desse autor sofreram uma sutil evolução que possivelmente acompanhou sua familiaridade crescente com essa área de estudos¹⁴. A partir de 1945, ele publica uma série de artigos mais simpáticos à tradição dos Estudos de Folclore, dedicados à análise de autores brasileiros, mais precisamente, dos três que compõem a genealogia do movimento folclórico. //

Em uma resenha da reedição da *História da literatura brasileira*, Fernandes inicialmente caracterizou o crítico sergipano como “o *nosso primeiro folclorista representativo*” ([1945b]: 177, grifos do autor). Defendendo-o das críticas que afirmavam que Romero, em sua pesquisa das raízes da cultura brasileira, teria se limitado a uma busca de “origens”, Fernandes ressalta que “o estudo de fontes [...], apesar de todos os seus defeitos e falhas inerentes ao tipo de análise que dá origem, implicando na observação dos elementos folclóricos fora de seu contexto social e cultural, tem a sua importância” (p. 180). O principal defeito de sua obra seria sua perspectiva dicotômica, que, apesar de conter uma vigorosa análise de nossa cultura literária e de nossa cultura oral, não o impediu de articular esse dois níveis.

14 — Ele relata que a orientação de Lavínia Vilela, “se limitara a introduzir alguns conceitos básicos de Sébillot e Saintyves”. A influência teórica decisiva para seu trabalho teriam sido as aulas de Bastide sobre Mauss e Durkheim, que lhe teriam permitido “projetar o folclore no ‘meio social interno’ ” (1977a: 161). Porém, a influência teórica internacional principal em seus trabalhos na década de 1950 será, como veremos adiante, a dos Estudos de Folclore norte-americanos.

Assim, exemplificando a utilidade metodológica dos estudos folclóricos, os esforços de Sílvio Romero permaneciam como uma referência útil mas incompleta para o estudo de nossa cultura (cf. 178-9).

No início desse artigo, Fernandes apresenta uma genealogia ternária distinta daquela construída pelo movimento folclórico:

[...] já houve até quem [...] tomasse [Romero] como ponto de referência para uma história sintética do folclore brasileiro, contada em torno de três nomes e três momentos: Sílvio Romero — “folclorista pesquisador”; — João Ribeiro — “folclorista teórico”; — Lindolfo Gomes — “folclorista pesquisador e teórico”. O esquema é simplista, porém dá uma imagem aceitável da posição de Sílvio Romero no nosso folclore. (p. 177-8)

Sobre essa fórmula¹⁵, é interessante notar que Fernandes a elogia por colocar Sílvio Romero na posição de simples coletor, subestimando a sua significação teórica. Ao contrário, o que o movimento folclórico atribuiu a Sílvio Romero foi exatamente a capacidade de formular pela primeira vez as exigências que confeririam ao estudo do folclore um caráter mais científico, mesmo que ele não se tivesse mantido, segundo aqueles autores, à altura desses parâmetros no seu trabalho concreto de coleta.

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

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

Florestan Fernandes também escreveria um artigo sobre Amadeu Amaral no ano em que é publicada a coletânea *Tradições populares*. O seu objetivo é, como ele

15 — Fórmula que, embora Fernandes não o indique, foi retirada de uma obra então recente de Joaquim Ribeiro (1944: 213-8).

afirma no início, “chamar a atenção dos estudiosos para a contribuição folclorística de Amadeu Amaral, desconhecida em seu real valor e em seu real alcance — mesmo por parte dos especialistas” ([1948]: 112). Dentre esses “especialistas”, muito provavelmente se poderia incluir o próprio Fernandes, já que, de fato, pouco era até então publicado da obra folclorística de Amaral¹⁶. Apesar dos elogios de Bastide, também é possível que Fernandes só tivesse um conhecimento recente dos trabalhos de Mário de Andrade¹⁷. Isso talvez explique porque, no seu artigo sobre Sílvio Romero, além de reconhecer o pioneirismo consensualmente atribuído a esse escritor, ele tenha construído uma genealogia diferente da que havíamos encontrado em Édison Carneiro. Mas a série de três trabalhos que venho analisando, todos com títulos semelhantes, os dois últimos mais extensos do que qualquer outro dedicado por Fernandes a outros folcloristas, parecem traduzir a sua adesão à genealogia que o movimento folclórico consolidaria.

Outro ponto comum com esse movimento é a ênfase que esse autor dá à dimensão científicante da contribuição de Amadeu Amaral. Sua posição crítica em relação a seus predecessores, afirma Fernandes, “revela uma visão bastante clara dos problemas fundamentais do folclore e um agudo senso crítico” (p. 146), representando o momento da história do folclore brasileiro “em que o grau de maturidade estimulava desenvolvimentos definitivos no sentido da investigação científica” (p. 117). Porém, assim como ocorrera com Mário de Andrade, “apesar dos amplos conhecimentos que acumulou sobre o *folclore como disciplina científica*, faltava-lhe o treinamento que só se adquire através da aprendizagem sistemática” (p. 127, grifo meu).

Após suas primeiras considerações extremamente críticas sobre a pretensão, alimentada pelos Estudos de Folclore, de se tornarem uma ciência, seguida por

16 - Apesar dos grandes elogios que Mário de Andrade faz a Amadeu Amaral em seu artigo para o *Handbook*, no levantamento bibliográfico que lhe serve de apêndice é citada apenas *A poesia da viola*, conferência que, fora os artigos de jornais de difícil acesso até a publicação da coletânea póstuma organizada por Paulo Duarte, foi tudo que esse autor publicou especificamente sobre folclore.

17 - Antes de entrar na Universidade, rememora Fernandes, ele “valorizava muito mais Monteiro Lobato do que Mário de Andrade” (1978: 31).

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

/Num pequeno artigo publicado logo depois do que dedicou à obra de Mário de Andrade, Fernandes identifica uma “crise de continuidade no folclore”, que envolveria a diminuição de publicações e, principalmente, “uma revisão do próprio problema da natureza do folclore como disciplina particular” [1946b: 218]. O fato de formular de forma indeterminada e sem um resposta definida um problema que ele talvez tenha sido o primeiro a polemizar claramente no pensamento social brasileiro indica que, a essa altura, Fernandes possivelmente não tinha mais tanta certeza acerca da validade da definição dos Estudos de Folclore apenas como método. Sua única conclusão no texto é a afirmação de que “os folcloristas brasileiros terão que enfrentar essa nova fase crítica do desenvolvimento do folclore brasileiro com os recursos de uma formação teórica bastante defeituosa” (p. 219-20). De fato, de 1948 a 1956, Fernandes não aborda mais esse tema.// Durante esse período, ele esteve envolvido basicamente com duas importantes pesquisas — uma sobre as sociedades tupinambás e outra, em seguida, sobre as relações raciais em São Paulo — em que estabeleceu parâmetros metodológicos (principalmente no primeiro caso) e teóricos (no segundo) que definiriam uma nova concepção na sociologia brasileira dentro de parâmetros acadêmicos (cf. Peirano, 1981: cap. 3). Quando ele

finalmente voltou a examinar a situação do campo de estudos que fora seu antigo interesse, acabou percebendo que os folcloristas — com uma formação teórica por ele julgada defeituosa — tiraram os Estudos de Folclore da crise em que se encontravam desde o fracasso dos planos de Mário de Andrade, enfrentando de frente a questão da identidade dessa área de estudos:

3.3. Os debates conceituais dos congressos

//Absorvendo a oposição ao intelectual polígrafo e seguindo a preocupação com o emprego de uma metodologia científica em suas pesquisas, vimos no capítulo anterior como os Estudos de Folclore iniciaram um processo de institucionalização fora da universidade.// Mesmo assim, uma vez organizados através da constituição da CNFL, os folcloristas reconheciam a importância da ocupação de espaços universitários. Além da possibilidade de formar quadros, a criação de uma cadeira de Folclore nas faculdades de Filosofia permitiria o seu reconhecimento como disciplina autônoma.// O esforço em distinguir-se da literatura, pelo qual Édison Carneiro caracterizara o período anterior à Comissão, dá lugar, em um segundo momento, à definição do lugar próprio que o folclorista deveria ocupar em meios intelectuais científicos dedicados à reflexão objetiva sobre a realidade brasileira.// Dentro do modelo mobilizante de ação da CNFL, representada exemplarmente pela junção de esforços através de grandes congressos, a década de 1950 foi aquela em que os Estudos de Folclore teriam travado “batalhas decisivas por se fazer reconhecer como uma das ciências sociais” (1965: 82).

O primeiro evento coletivo promovido pela Comissão, a Semana Folclórica, organizada no Rio de Janeiro menos de um ano depois de sua criação, funcionou como uma espécie de “ensaio geral” para esses combates futuros. Esse aspecto transparece numa mesa redonda coordenada por Renato Almeida e composta por

vários intelectuais ligados à CNFL, momento mais importante do evento. Sendo ainda, como as “semanas” que se seguiriam, uma reunião local, esse debate não visava a, como esclarece o coordenador Almeida, “de modo algum fazer determinações especiais e sim provocar a discussão de certos assuntos entre os membros da Comissão” (I SNF: 15). Embora essa fala inicial enfatize o caráter “interno” do debate, para ele são convocados dois intelectuais que, apesar de não estarem inteiramente alheios às atividades da CNFL, comparecem certamente pelo reconhecimento que gozavam naquele momento como os dois maiores expoentes brasileiros das Ciências Sociais: Gilberto Freyre e Arthur Ramos¹⁸.

Mostrei no capítulo anterior como, no caso deste último autor, seu empenho na constituição de uma sociedade nacional de Antropologia representou um esforço de consolidar sua posição privilegiada nesse campo disciplinar como ocupante de sua cátedra na Universidade do Brasil. Antes disso, Ramos havia sido catedrático de Psicologia Social na efêmera UDF e a essa identidade disciplinar corresponderam seus dois primeiros trabalhos fora da área estritamente médica da qual provinha, ambos dedicados a temas do “negro brasileiro” — respectivamente, à sua “ethnographia religiosa” e a seu “folk-lore” (1934 e 1935). Porém, solicitado a apresentar à mesa redonda um trabalho sobre a “conceituação do folclore”, Ramos ofereceu uma prévia do primeiro capítulo de seu livro, em preparação, *Estudos de folk-lore*, que estendia para esse campo as perspectivas adotadas em função de sua recente conversão à antropologia culturalista norte-americana¹⁹.

18 - Além de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Joaquim Ribeiro, cujas comunicações serão brevemente comentadas em seguida, participaram ainda da mesa-redonda os seguintes membros da CNFL (com o títulos de suas comunicações entre parêntesis): Cecília Meireles, (“Folclore e educação”), Mariza Lira (“Calendário folclórico”) e Alceu Maynard de Araújo (“Técnica de coleta folclórica”), este último integrante da então Subcomissão Paulista de Folclore.

19- Tal conversão aos “novos métodos da Antropologia Cultural” — sob a declarada influência de Melville Herskovits (1937: 16) — é assinalada por seu livro *As culturas negras no Novo Mundo*. Sem as referências constantes à Antropologia alemã e à Psicanálise que marcavam seus primeiros trabalhos, esse livro explicita em sua introdução o momento de transição vivido por seu autor (inclusive, como vimos acima, também no plano institucional) ao definir-se como um “ensaio de psicologia social e de Antropologia Cultural”. Quando publica os *Estudos de Folk-lore*, a transição para essa última identidade disciplinar já estava completa. Ramos, porém, não conseguiu concluir esse livro, tendo morrido um ano após a Semana. Os capítulos que já tinham sido finalizados foram publicados postumamente, com um prefácio de Roger Bastide (Ramos, 1949).

//Em sua contribuição à Semana, Arthur Ramos faz um amplo histórico dos Estudos de Folclore — que ele insiste em definir como *folk-lore*, grafado à inglesa e ainda com hífen —, mostrando como, de uma tradição de estudos limitada à pesquisa da “literatura não-escrita das sociedades adiantadas” (I SNF, p. 18), ela expandiu seus domínios, englobando dimensões cada vez mais amplas da vida popular, até incluir a chamada “cultura material”.// Criticando essa evolução, Ramos argumenta que “essas interpretações abusivas acabaram por saturar o domínio do *folk-lore*” (p. 19). Tais confusões, porém, teriam sido superadas graças ao “desenvolvimento recente das ciências antropológicas e sociológicas”, através do qual a “antropologia recobrou a sua antiga significação de ‘ciência total do homem’, considerado nos seus aspectos físicos e culturais”, tornando-se o *folk-lore* “uma subdivisão da Antropologia” (p. 20). É no interior dessa disciplina abrangente que esse ramo de estudos, portanto, deveria ser incluído:

Folk-lore está para a Antropologia cultural na mesma situação em que a lingüística, a arqueologia e outras subdivisões que estudam os vários aspectos da cultura . [...] Folk-lore é uma divisão da Antropologia cultural que estuda aqueles aspectos da cultura de qualquer povo, que dizem respeito à literatura tradicional: mitos, contos, fábulas, adivinhas, música, poesia, provérbios, sabedoria tradicional e anônima. (p. 20 ; grifos do autor).

//Um espelho perfeito desta concepção totalizante é a estrutura da Sociedade de Antropologia de Ramos descrita no capítulo anterior, dividida em departamentos de Sociologia, Biologia, Psicologia, Lingüística, Folclore, etc. (cf. Azeredo, 1986: 161). Contra ela, porém, levantou-se o segundo conferencista da mesa, Joaquim Ribeiro, a quem caberia falar sobre “Folclore e Etnografia”. Ele não apenas defende as conceituações francesas e alemãs sobre a disciplina folclórica, que Ramos antes criticara por alargarem excessivamente o seu objeto, como se aproveita de uma ambigüidade semântica presente no nome oficial da cadeira ocupada por seu interlocutor. Esta não se intitulava “Antropologia e *Etnologia*”, como Ramos batizara sua sociedade, mas “Antropologia e *Etnografia*”, conforme estabelecia o decreto de criação da Faculdade Nacional de Filosofia (cf. Faria, 1984: 235). Enquanto Ramos se esforçava por enfatizar o caráter enciclopédico que a tradição norte-americana conferia ao primeiro termo que compunha a denominação de sua

cátedra²⁰, Joaquim iria dar ênfase à dimensão descritiva do segundo. Deste último ponto de vista, o Folclore seria “uma ciência de recursos mais amplos, [que] não se contenta com a simples descrição dos fatos, não podendo”, segundo esse último autor, “ser mais extenso o [seu] conceito” (p.20-1)//

Esse duelo de definições²¹ nos introduz num dos temas recorrentes dos debates conceituais que caracterizaram a trajetória do movimento folclórico na década de 1950. Enquanto esse último buscava a afirmação de sua autonomia e abrangência, disciplinas limítrofes reagiam, sentindo-se ameaçadas pelo que consideravam definições abusivas. O conflito apresentava claramente um conteúdo político em que identidades disciplinares rivais disputavam espaços. Porém, ele não foi adiante, uma vez que Ramos não estava presente à mesa redonda, tendo apenas enviado o texto escrito que foi lido por Renato Almeida. Além disso, Gilberto Freyre, o convidado seguinte, que dissertou sobre “Folclore e Sociologia”, não era a pessoa mais indicada para falar em nome da identidade daquela última disciplina²². Pelo contrário: sua contribuição sustentava que “o tempo do especialismo rígido ou fechado” já haveria passado, “substituído por uma espécie de política de boa vizinhança entre as ciências [...] sociais e, agora, sociáveis” (p. 24).

20 — Um exemplo desse “imperialismo antropológico” presente na definição norte-americana da disciplina é um artigo de George Murdock (1951), que, no contexto de uma célebre polémica com colegas britânicos criticados por trabalharem com uma concepção que julga muito restrita da disciplina, chega a incluir a Psicologia e a Sociologia como subdivisões da Antropologia.

21 — Independente do uso — correto, se tomado literalmente — da etimologia grega dos dois termos apropriados pelos dois interlocutores para justificar seus argumentos, o ocupante daquela cátedra em Pernambuco (e participante do movimento folclórico), René Ribeiro, assinalou, num depoimento recente, o sentido corrente que se dava comumente aos dois. Segundo ele, entendia-se na época “por antropologia [...] a física, [e] por etnografia a [antropologia] cultural” (Ribeiro & Hutzler, 1991: 69).

22 — Em um livro escrito no final de sua carreira, Freyre manifestou sua preferência pela identidade de “escritor” — após não ter, porém, recusado inteiramente os epítetos de “sociólogo”, “antropólogo” e “historiador social” que já mereceu (cf. Freyre, 1968) —, mostrando nunca ter abandonado a definição polivalente de intelectual cuja importância no pensamento social brasileiro foi assinalada por Antonio Candido. Sua única experiência universitária foi na efêmera UDF, onde fora catedrático de Sociologia e Antropologia Social, tendo chegado a propor que ambas as cadeiras fossem “consideradas inseparáveis” (Freyre, 1945: 68). Nesse sentido, o trabalho de Ricardo Benzaquém Araújo (1984), centrado nos seus principais livros da década de 1930, indica a presença de uma concepção bastante peculiar, nada aristotélica, de identidade presente na obra de Gilberto Freyre.//

//Nada “sociáveis”, porém, se tornariam as relações entre os folcloristas e as ciências que eles supunham suas “vizinhas”, à medida que, a partir da realização dos seus congressos, eles começaram a definir os contornos de sua área de estudos. O caráter de “luta por territórios” assumido por esses conflitos traduz em grande parte a herança durkheimiana e positivista que marcara a implantação das Ciências Sociais na universidade brasileira, particularmente em São Paulo. Como o jovem Florestan Fernandes já havia assinalado, o direito ao “ciencialato” das disciplinas dependeria, dentro daquele ponto de vista, da sua capacidade de definir um objeto de estudos específico e autônomo²³.//Esse será, portanto, um dos objetivos essenciais do movimento folclórico. Expressando a importância assumida pela definição de uma identidade comum a essa área de estudos, o documento que resume as resoluções do primeiro congresso realizado pelo movimento folclórico, a *Carta do folclore brasileiro*, se inicia com um preâmbulo cujo objetivo era justamente caracterizar a natureza do “fato folclórico”²⁴, numa paráfrase às discussões de Durkheim sobre o “fait social” (cf. Durkheim, [1894]: 95-107). Essas definições — embora nascidas de acirrados debates internos — logo se tornaram posições relativamente consensuais no interior do movimento folclórico//

O texto final da *Carta* sintetizava duas propostas. A primeira delas foi apresentada por Manuel Diégues Júnior em reunião plenária da comissão de coordenação do Congresso, presidida por Renato Almeida, constando de quatro itens. Os dois

23 — “Une science, en effet, se définit par son objet; elle suppose par conséquent que cet objet existe, qu'on peut le désigner du doigt, en quelque sorte, marquer la place qu'il occupe dans l'ensemble de la réalité” (Durkheim, [1922]: 70-1). É curioso notar que, ao fazer essas considerações, o sociólogo francês cita a Antropologia como “une des sciences en train de naître et de se constituer”, características que a levam a “embrasser assez confusément une pluralité d'objets différents” (p. 71). Certamente a combinação de perspectivas biológicas e sócio-culturais buscada por essa disciplina, particularmente na sua versão anglo-saxã, mostra-se, desse ponto de vista, inadequada. A segunda daquelas perspectivas foi identificada pela escola francesa a partir do termo “ethnologie”, cuja tradução portuguesa seria, como poderemos verificar, o termo preferido por Florestan Fernandes para designá-la nos seus textos da década de 1950. Essa postura de Durkheim, análoga à dos antropólogos norte-americanos a que me referi acima, rendeu-lhe acusações explícitas de “imperialismo sociológico” (cf. Lukes, 1985: 398-405).

24 — A primeira aparição dessa expressão deve-se a Rossini Tavares de Lima, secretário geral da Comissão Paulista em uma comunicação de 1949 na qual, depois de comentar definições de autores estrangeiros e reconhecer suas insuficiências, propõe uma primeira definição do “fato folclórico”, ainda distante das que apresentaria mais tarde a Congressos de Folclore (cf. Doc. 98/49).

primeiros ampliavam o domínio dos Estudos de Folclore e rompiam com definições mais restritivas, enquanto os dois últimos nos aproximavam da Antropologia Cultural. Nas primeiras, Diégues afirmava que o fato folclórico não precisaria ser necessariamente “tradicional” — contanto que fossem “respeitadas as características de fato *coletivo, anônimo* e essencialmente *popular*” — e condenava o “injustificável preconceito de só considerar *folclórico* o fato espiritual”, de forma a também englobar a cultura material. Nas outras duas, definindo o fato folclórico como essencialmente cultural, ele propunha que seu estudo fosse incluído no interior “das ciências antropológicas e culturais”, estudo esse que deveria ser realizado “de preferência [com] o uso dos métodos históricos e culturais” (I CBF, 1955: 41, grifos originais). Nessa última proposta, o seu autor procurava expressar claramente a rejeição do folclorismo moderno aos “métodos naturalísticos”, ou seja, à utilização da perspectiva racial como parâmetro interpretativo.//

//Logo após a apresentação da proposta de Diégues, Oswaldo Cabral, secretário catarinense, chamou a atenção dos participantes da comissão de coordenação para uma proposta semelhante que havia sido apresentada numa outra comissão do Congresso. Na sessão seguinte da primeira comissão, foi então lida essa outra proposta, proveniente da Comissão Paulista de Folclore, tendo como relatores Rossini Tavares de Lima (seu secretário geral) e Oracy Nogueira, professor da ELSP. Seu objetivo também era explicitamente encontrar uma definição “tão ampla quanto possível” do objeto dos Estudos de Folclore. Assim, após uma análise de várias posições de autores clássicos, ela propunha que o “fato folclórico” fosse definido como aquelas

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

Foram vários os debates em torno das duas propostas convergentes, tal como nos revela a leitura das atas das reuniões. Sintomaticamente, as reações maiores vieram de participantes estrangeiros²⁵. Roger Bastide — que depois iria mostrar

25 — Essa, como todas as demais comunicações apresentadas ao Congresso, teve de receber um parecer. Coube a Luís da Câmara Cascudo a importante deferência de redigir esse trabalho, que tanta polêmica provocaria no Congresso. Porém, mostrando o seu relativo alheamento ao

claramente sua filiação às vertentes que enfatizavam a exigência do caráter “tradicional” do folclore — propôs que a preocupação com definições fosse adiada em nome da prioridade que deveria ser dada à atividade de coleta. O argentino Tobias Rosemberg mostrou-se preocupado com a formulação de uma conceituação própria aos folcloristas brasileiros, dizendo que toda teoria deve ser internacional. A resposta de Renato Almeida a esses questionamentos nos mostra o objetivo que o estabelecimento dessas definições assumia dentro da estratégia do movimento folclórico. Segundo ele, o que se pretendia, em última análise, era uma “ação folclórica” e, para isso, são necessários esclarecimentos em relação “à maneira de trabalhar”. Manuel Diégues Júnior completa, propondo que se considerem os resultados desses debates apenas uma “‘base de trabalho’ a ser revista noutros Congressos” (I CBF, 1955:41-3).

//Após essas e outras discussões em torno de vários detalhes, aprovou-se uma proposta que conciliava as sugestões de Diégues e da Comissão Paulista, assim redigida²⁶:

1. *O Congresso Brasileiro de Folclore reconhece o estudo do Folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda a sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual.*
2. *Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação, e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica.*
3. *São também reconhecidas como idôneas as observações levadas a efeito sobre a realidade folclórica, sem o fundamento tradicional, bastando que sejam respeitadas as características de fato de aceitação coletiva, anônimo ou não, e essencialmente popular.*
4. *Em face da natureza cultural das pesquisas folclóricas, exigindo que os fatos culturais sejam analisados mediante métodos próprios, aconselha-se, de preferência, o emprego de métodos históricos e culturalistas no exame e análise do Folclore. (I CBF, 1952: 77)*

programa do movimento folclórico, Cascudo cita uma defesa que ele anteriormente havia feito da manutenção dos critérios de “anonimato, antigüidade, divulgação e oralidade” para distinguir o folclórico do não-folclórico, cita as enormes dificuldades em encontrar-se uma definição consensual, e apenas aceita a de seus colegas paulistas como “provisória e móbil” (I CBF, 1953: 10).

26 - A Comissão de Redação Final do Congresso era composta de Joaquim Ribeiro, Édison Carneiro, Manuel Diégues Júnior, do Senador Anísio Jobim (secretário geral da Comissão Amazonense) e de Cleofe Pearson de Mattos, esta última musicóloga integrante da CNFL.

Embora o quarto item da definição da *Carta* — assim como o início do item um — se aproxime da preocupação de Arthur Ramos em inserir os Estudos de Folclore no interior da Antropologia, deve-se ressaltar que ele se refere exclusivamente ao plano metodológico. Se há uma intenção explícita de aproximação com a disciplina antropológica, nos três itens anteriores, quando se apresenta efetivamente o objeto dos folcloristas, verifica-se uma estratégia de ampliação do seu objeto e, portanto, de afirmação de sua autonomia relativa em relação àquela disciplina.

¶ A definição começa, antes mesmo de descrever o “fato folclórico”, por rechaçar as tentativas de reduzi-lo ao plano oral. No terceiro item, é a dimensão “tradicional” que é considerada supérflua na identificação do fato folclórico. Ao propor essa última tese aos membros da 1ª Comissão do Congresso, Manuel Diégues Júnior apresentou pela primeira vez o polêmico conceito pelo qual se descreve esse folclore não-tradicional: o de “folclore nascente”²⁷ (I CBF, 1955: 41-2). Esse conceito supõe que o surgimento de certos fenômenos folclóricos possa ser testemunhado pelo pesquisador — ou que, pelo menos, sua origem recente possa ser traçada por ele —, o que vai de encontro tanto às primeiras concepções românticas do folclore, que lhe atribuíam um “primitivismo” pelo qual ele seria constituído de “tradições [...] transmitidas sem alterações ao longo de milhares de anos” (Burke, 1989: 48), quanto às posições do folclore evolucionista inglês do final do século passado, que, apropriando-se do conceito de Tylor, definia o folclore como composto essencialmente de “sobrevivências” (Dorson, 1968: 196-201 e Ortiz, 1992: 33) //

¶ Essa posição dos folcloristas brasileiros — embora isso não seja explicitamente reconhecido — provavelmente tem origem na obra de um autor que teve grande influência sobre eles, Arnold van Gennep. Num de seus livros — que Amadeu Amaral já citara na década de 20²⁸ —, ele afirmava que o objeto de estudo do Folclo-

27 — Esse conceito inicialmente provocou protestos de pelo menos dois secretários estaduais presentes: Aires da Matta Machado Filho (MG) e Guilherme dos Santos Neves (ES).

28 - Ilustrando essa influência, o livro citado por Amaral (van Gennep, 1924) será traduzido na década de 1950 e publicado por uma editora baiana, a Progresso. Há na correspondência uma carta do seu diretor a Renato Almeida na qual são discutidas sugestões de publicações (19/12/50, CE exp.). Porém, não há nela ou em qualquer outra carta indícios concretos de que a recomendação para a publicação de *O folclore* de van Gennep tenha partido dos participantes da CNFL.

re “ce n’est sont pas des restes d’institutions anciennes [...], ce qu’on nomme des superstitions, ou des survivances, mais aussi des faits actuels, ceux que j’ai proposé d’appeler de ‘faits naissants’” (1924: 30).//

/O segundo item da definição apresenta a identificação propriamente dita do fato folclórico. Ele é descrito como um segmento da cultura definido de forma substancialista, como era típico do culturalismo da época (“maneiras de pensar, sentir e agir”). As qualificações dos itens um e três somente ampliam sua definição: não apenas “espiritual”, não apenas “tradicional”, não apenas “anônimo”, “essencialmente popular” (portanto, não exclusivamente popular). Um critério excludente surge unicamente no próprio segundo item, onde se delineia uma oposição entre a “tradição popular” e os “círculos eruditos e instituições”. Das várias oposições que caracterizaram tradicionalmente o pensamento folclorístico (anônimo/autorial, tradicional/moderno, espiritual/material), o movimento folclórico prefere reter apenas uma, a que distingue a cultura que é transmitida pelo próprio povo²⁹ daquela que é difundida por escolas, igrejas, indústria cultural, academias, etc, ou seja, por núcleos institucionalizados de difusão cultural.//

//Salta aos olhos, portanto, o esforço contido no texto da *Carta do folclore brasileiro* em ampliar de forma até então inédita a abrangência dos Estudos de Folclore. Nessa atitude, há uma inegável dimensão estratégica: para o movimento folclórico seria mais viável atingir os espaços acadêmicos e institucionais que ambicionava uma vez claramente delimitado um objeto próprio do qual derivaria sua legitimidade como disciplina autônoma.// Desse ponto de vista, o objetivo é dissipar as dúvidas presentes, por exemplo, nos últimos artigos da primeira produção de Florestan Fernandes sobre o tema. Os Estudos de Folclore não seriam meramente um método, como suspeitava aquele sociólogo, mas uma ciência social com objeto específico. Entretanto, é de se esperar que essa operação, mesmo que negociada internamente durante o Congresso, provoque reações.

29 - Mas não necessariamente criada pelo povo. Há inúmeros exemplos de manifestações folclóricas que os folcloristas reconhecem serem de origem erudita mas que foram depois apropriadas pelo “povo”. Daí a fórmula “maneiras [...] que não sejam *diretamente* influenciadas pelos círculos eruditos e instituições”.

//Em primeiro lugar, a reconceituação provocou debates internos no movimento folclórico. José Loureiro Fernandes, catedrático de Antropologia e Etnografia da Universidade do Paraná e secretário geral do estado, foi um dos que reagiram de forma mais clara. No segundo Congresso, realizado em Curitiba, de cuja organização foi o principal responsável, ele apresentaria uma moção, aprovada em plenário, segundo a qual, no estudo do artesanato, o papel dos folcloristas seria meramente o de coletar, cabendo ao “etnólogo” a sistematização. Essa distinção seria reforçada no discurso de encerramento de Loureiro, em que afirma que “nos domínios da ergologia e da pura tecnologia é ao etnógrafo que cabe a última palavra” (cf. Fernandes, 1953: 14), posição de despertará as reações de outros membros do movimento folclórico³⁰ //

Depois de uma estadia na Europa, onde viu suas dúvidas em relação às definições da *Carta* se reforçarem³¹, o folclorista paranaense tomou uma decisão drástica que abriu uma crise no movimento folclórico às vésperas do Congresso Internacional de 1954. Além de ocupar uma cátedra de Antropologia na Universidade do Paraná, Loureiro era também o diretor do Instituto de Pesquisas de sua Faculdade de Filosofia. No início daquele ano, ele resolveu extinguir a seção de folclore do referido Instituto, sob a alegação de que os estudos folclóricos não comporiam uma disciplina distinta, mas seriam apenas uma divisão dos estudos etnológicos. Essa medida provocou a reação imediata de Fernando Corrêa de Azevedo — até então diretor daquela seção, membro da Comissão Paranaense de Folclore e diretor da

30 - Note-se, no confronto entre a resolução e o discurso, como as palavras *etnografia* e *etnologia* aparecem como intercambiáveis. Rossini Tavares de Lima, no Congresso de 1959, ainda criticava a resolução proposta por Loureiro, afirmando que ela “a proposição deu ao folclorista uma posição de inferioridade em relação ao etnólogo”, uma vez que ela dava “a impressão que trabalhamos em função do etnólogo, de que precisamos dele para a análise do material que recolhemos, que nossa missão é mesmo coletar, coletar, coletar apenas, quando a verdade é muito outra” (1959: 12)

31 — Em suas dúvidas, Loureiro trai a influência que sofreu da escola portuguesa de estudos etnológicos, representada pela sua ligação com o catedrático de Coimbra Antônio Jorge Dias, cuja vinda para o Congresso de Curitiba foi intensamente negociada por Loureiro e Renato Almeida na correspondência que trocaram durante a organização do evento. Inspirada pela obra de José Leite de Vasconcelos, a Etnologia portuguesa identificou o Folclore, como uma subdivisão da “Etnografia”, junto à “Ergologia”, que cuidaria propriamente da “cultura material. Sobre Dias, figura importante na antropologia portuguesa, ver o dicionário de Bonte & Izard (1991:199).

Escola de Música e Belas Artes da Universidade do Paraná —, que propôs e conseguiu aprovar na Comissão, em abril de 1954, por unanimidade (com a abstenção do secretário geral, o próprio Loureiro), uma moção ao Instituto de Pesquisas em que expressava o seu “estranhamento” pela extinção daquela seção. A consequência imediata dessa reunião foi a renúncia do secretário geral.

Não seria o caso de aqui descrever com detalhes as delicadas negociações desenvolvidas por Renato Almeida para tentar apagar o incêndio provocado pela moção de Azevedo. Como de costume, ele procurou conciliar as partes em conflito, buscando uma posição de consenso que não ferisse a qualquer um dos envolvidos na crise, enviando uma carta aos seus três principais protagonistas (RA/JLF, FCA e AIR, 25/05/54, CE exp.). Sendo Loureiro um amigo pessoal de Renato Almeida, este lhe envia, junto com essa carta a três destinatários, uma mensagem pessoal em que pede, que, como “seu amigo mais íntimo” no Paraná, não o “deixe sozinho nesse momento”, quando se aproximava a realização do Congresso Internacional, e permaneça no cargo até o final daquele evento (RA/JLF, 25/05/54, CE exp.). Sem perder o tom cordial, Loureiro mantém em sua resposta a argumentação de sua carta de demissão, em que afirmava não ser a pessoa indicada para coordenar a Comissão, “por força de sua formação etnológica” (JLF/RA, 25/04/54, CE rec.).

Na verdade, a posição de Loureiro vai além da simples discordância acerca da delimitação dos campos disciplinares. Justificando sua oposição pública à reconceituação contida na *Carta do folclore brasileiro* por sua posição de catedrático de Antropologia (JLF/AIR, 25/04/54, CE rec.), ele resume seu ponto de vista afirmando que o “Folclore quando estudado por homens de ciência, e não por homens de arte, é capítulo da Etnografia” (JLF/RA, 28/05/54, CE rec.). O homem de arte ao qual ele se refere especificamente deve ser Fernando Corrêa de Azevedo, musicólogo, que coordenava a seção extinta. Esse último, ao esclarecer a crise ao secretário geral da CNFL, reproduz as opiniões que teriam sido expostas oralmente por Loureiro, contando que, entre outras coisas, esse último teria afirmado que “os estudos de Folclore só têm cabimento nos Conservatórios de Música e não nas

Universidades” (FCA/RA, 29/04/54, CE rec.)// Essa polêmica, além de desorganizar a comissão naquele estado, uma das mais produtivas até então, ilustra o quanto era ainda frágil a tentativa dos folcloristas de se definirem como “cientistas”, em particular quando, do ponto de vista da institucionalização universitária, sua única posição própria era no campo das artes, no caso, nas escolas de Música.³²

Renato Almeida tinha fortes razões para supor que o Congresso Internacional de Folclore, realizado um ano após o segundo congresso nacional, seria um momento em que o movimento folclórico deveria estar particularmente unido; não apenas no que diz respeito às imensas tarefas envolvendo a sua organização, mas, principalmente (e, aí, talvez Loureiro não seria muito útil), para os debates conceituais que decorreriam do choque entre a conceituação proposta pelos brasileiros e as posições já consolidadas de seus colegas estrangeiros convidados a participar do evento. O primeiro ponto do temário do Congresso, proposto pela CNFL, era especificamente sobre “a definição do fato folclórico”, a ser discutido por umas das comissões do Congresso. À essa última, a Comissão Paulista de Folclore mais uma vez enviou uma proposta, tendo como relatores Rossini Tavares de Lima, Oracy Nogueira e Lizete Toledo Nogueira (Doc. 309/55), em que é apresentada uma argumentação calcada essencialmente nos parâmetros estabelecidos pela *Carta do folclore brasileiro*. Aos paulistas possivelmente caberia a precedência para o encaminhamento desse tipo de proposta não só porque foram dos responsáveis pela definição incorporada pela *Carta*, mas também por serem os anfitriões dos congressistas. A recepção da comunicação, porém, foi polêmica.

//Em seu depoimento sobre o Congresso, o folclorista peruano Efraín Morote Best, que participou daquela comissão, afirma que a principal resistência proveio

32 - Com esse conflito desfaz-se o arranjo pelo qual o Instituto de Pesquisas financiava as primeiras pesquisas da Comissão Paranaense de Folclore. Apesar desses estragos institucionais irremediáveis, manteve-se a amizade de Almeida e Loureiro, que, em sua última carta sobre o tema, declarava-se “amigo de sempre, não obstante as nossas divergências folclóricas” (JLF/RA, 28/05/54, CE rec.). Mais tarde, Almeida convida-o não só para hóspede oficial do Congresso Internacional de Folclore, como também para integrar o Conselho Técnico-Consultivo da CNFL, elogiando o “entusiasmo com que se tem consagrado à nossa causa, da defesa do patrimônio da cultura popular brasileira e de seu estudo e pesquisa, com qualquer nome que queiramos dar à disciplina que visa esse conhecimento” (RA/JLF, 23/09/54, Corr. exp.). Loureiro ainda fará parte do Conselho Nacional de Folclore da CDFB, organizado na década de 1960.

do espanhol Antonio Castillo de Lucas, que “negaba la cualidad de folklórico a todo dato que no tuviera tradicionalidad”. Entretanto, aos poucos foi se desenhando uma posição intermediária que contemplava a inclusão de “nuevos hechos folklóricos”, estabelecendo, porém, certos critérios que impedissem classificações arbitrárias (Best, 1954: 18). Manuel Caetano da Silva, membro da Comissão Espírito-Santense, relata que essa nova formulação acrescentava algumas modificações à proposta dos seus colegas paulistas, mas que “no fundo não lhe alteraram a estrutura” (Silva, 1954: 2). // Mesmo assim, a moção consensual da Comissão não agradou ao plenário, despertando críticas de folcloristas importantes como o norte-americano Stith Thompson e o diretor do Musée des Arts et Traditions Populaires de Paris, Georges Henri Rivière (p. 2-3). Decidiu-se então nomear uma comissão especial de notáveis³³ para estudar o problema, a qual, em sua declaração final, concluiu, constatadas as variações nacionais e a dificuldade de elaborar-se uma terminologia unificada, com um apelo à UNESCO para que convocasse uma reunião de peritos que resolvesse finalmente a matéria (cf. Best, 1954: 20; Silva, 1954: 3).

// Esse resultado foi uma grande decepção para os folcloristas brasileiros. Rossini Tavares de Lima, que liderava a Comissão Estadual que sempre estivera à frente das propostas de renovação conceitual, afirma que o Congresso Internacional, “sob o ponto de vista da orientação teórica dos folcloristas brasileiros, [...] acenou com a possibilidade de uma vitória nossa, que infelizmente não se concretizou”. Essa derrota, afirma ele, deveu-se à “falta de unidade doutrinária da delegação brasileira” e de “um trabalho preparatório anterior” (1959: 13). // Entretanto, não se pode dizer que os folcloristas brasileiros não estivessem conscientes das dificuldades que viriam. Um mês antes do Congresso Internacional, Manuel Diégues Júnior reconhecia que a Carta “encarou o folclore no Brasil num sentido que fugia ao clássico conceito de europeus ou de especialistas não europeus identificados com o sentido tradicional da palavra” (Diégues Jr., 1954: 13-4). Dessa

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

forma, teria sido “natural [...] que aos europeus tivesse soado como heresia essa conceituação do folclore, excluindo o elemento tradicional”. Mesmo assim, para Diégues, “é esse conceito que nos cumpre defender e defender ardorosamente, nos debates que irão se travar no Congresso Internacional de Folclore” (p. 14).

É possível que Tavares de Lima tenha razão em parte: divergências internas ao movimento folclórico brasileiro podem ter prejudicado sua ação diante das resistências dos europeus³⁴. Mas evidentemente, mesmo que os folcloristas brasileiros pudessem contar com um grau de coesão maior, a resistência dos seus colegas europeus e norte-americanos a suas inovações conceituais parece ter sido bem grande e dificilmente seria vencida. // No início de 1956, foi promovida pela CIAP uma reunião de peritos — da qual aparentemente não participou qualquer sul-americano — em Arheim, Holanda, cujas conclusões vão de encontro às propostas brasileiras: os especialistas defenderam a necessidade de se distinguir Etnografia (ou *Volkskunde*) de Folclore, reservando a esse último apenas o aspecto oral (Bol. Bib., abr. 1956, p. 3). //

A partir do Congresso de São Paulo, instalaram-se na comunidade folclorística internacional várias divisões, cuja descrição detalhada nos afastaria muito de minha linha de argumentação. No início do ano de 1957, Antônio Jorge Dias renunciou à presidência da CIAP e, em função de divergências internas, o cargo ficou vago (Bol. Bib., mai. 1957, p. 4). Em 1960, realiza-se em Buenos Aires um novo Congresso Internacional onde se estreitam as relações entre os folcloristas sul-americanos, mas onde a participação européia é menor que em São Paulo. Nesse mesmo evento, proclama-se uma definição do fato folclórico próxima às perspectivas da *Carta* (cf. Doc. 458/60) e decide-se pela criação, na Argentina, de uma Comissão Internacional Permanente de Folclore, com o objetivo de se tornar um órgão representativo dos folcloristas de todo o mundo (Bol. Bib., jan. 1961, p. 2). Em 1962, porém, foram realizadas em Bruxelas reuniões para a reorganização da CIAP

34 — Luís da Câmara Cascudo — que Efraín Best qualifica de “sin duda alguna el más calificado estudioso del folklora brasileño” (1954: 13) — não esteve presente. Na bibliografia sobre o Congresso consultada, não há, apesar do convite oficial de Renato Almeida, registro da presença de José Loureiro Fernandes.

não contando com a participação de Jorge Dias, nem com a de folcloristas sul-americanos e sem que se leve em conta a comissão formada pelo Congresso de Buenos Aires (nov. 1962, p. 2)./O resultado final dessas articulações teria sido a fundação de uma Sociedade Internacional de Etnologia e Folclore em fins de 1964, com sede em Estocolmo. Segundo o noticiário da CNFL, a maioria absoluta dos vinte e quatro países fundadores era de europeus, estando ainda representados dois países da América do Norte e um da Ásia. Seu redator (presumivelmente Renato Almeida) lamenta: “[...] na hora atual, [em] uma sociedade de folclore que arvora o título de internacional, a exclusão de sulamericanos é altamente chocante” (dez., p. 2) //

Essas polêmicas parecem ter dado origem a um movimento folclórico latino-americano marcado pela defesa de posições conceituais específicas que o afastavam dos seus colegas europeus. Em 1970, em Caracas, uma reunião de folcloristas do continente redigiu a *Carta del Folclore Americano*³⁵. Naquele ano, o centro desse movimento deslocara-se para a Venezuela, com a fundação em sua capital do Instituto Latino-Americano de Etnomusicologia e Folclore (cf. Carvalho, 1992b: 24), momento em que já podemos identificar um refluxo do folclorismo brasileiro. Esse enfraquecimento, porém, ultrapassa o limite do período que delimitei para meu estudo. Para entendermos porque os folcloristas brasileiros entraram em rota de colisão com seus colegas europeus e norte-americanos, voltarei pela última vez ao estudo de seus precursores de maneira a identificar os motivos pelos quais sua reconceituação optou por essas vias.

35 — Porém, também a comunidade folclorística norte-americana se afastou conceitualmente de seus colegas do sul, conflito verificado no 37º Congresso Internacional de Americanistas, no qual se decidiu publicar duas coletâneas, em que as posições dos dois grupos seriam apresentadas (Paredes & Bauman, 1972 e Daneman et al., 1975). Note-se que no último volume, publicado na Venezuela, onde se apresentam as posições conceituais dos folcloristas sul-americanos, as duas contribuições de brasileiros (Renato Almeida e Luís da Câmara Cascudo) são curtas e Almeida se queixa do “pouco tempo” que teve para redigi-las, mostrando já o relativo alheamento, naquele período, dos nossos estudiosos dessas polêmicas internacionais.

3.4. Etapas na constituição de uma “ciência brasileira”

Quando acompanhamos os conflitos desencadeados pelo Congresso Internacional de Folclore, a preocupação demonstrada pelo folclorista argentino Tobias Rosenberg ao testemunhar os primeiros debates que redundariam na reconceituação da *Carta do folclore brasileiro* — em que ele alertava que os folcloristas não poderiam produzir uma definição “nacional” de um conceito que se pretendia científico — tende a parecer justificada. //No entanto, poucas áreas de estudo parecem tão sujeitas a assumir perfis nacionais diferenciados como a do Folclore. Por exemplo, quando o folclorista norte-americano Richard Dorson traçou, na década de sessenta, um amplo panorama das correntes teóricas que marcaram esse campo no século atual, ele é obrigado a colocar, ao lado de variações teóricas e metodológicas — que incluem as teorias difusionistas, antropológicas, psicanalíticas e estruturalistas — algumas das “national folklore theories” (1963: 96). Nessas últimas, transparece o fato de que, para caracterizar as diferentes orientações conceituais e metodológicas desse campo de estudos, é muitas vezes mais conveniente associá-las a contextos nacionais, que correspondem a ideologias e processos políticos e culturais específicos desses países, do que meramente a opções epistemológicas — opções que, na verdade, parecem ir a reboque daqueles contextos.//

Por outro lado, discussões conceituais como as que encontramos na história do movimento folclórico aparecem como um traço recorrente de toda essa tradição de estudos. A referência a manifestações próprias do “povo”, inscrita na sua própria denominação através do termo anglo-saxão *folk* colocou um problema de delimitação decorrente do caráter vago desse mesmo conceito. A própria idéia de *cultura popular*, como mostra Peter Burke, nasceu em meio a concepções que ele qualifica de “puristas”, ou seja, que conferiam aos fenômenos identificados ao “povo”, envoltos por uma “aura” de autenticidade decorrente de sua “espontaneidade” e/ou sua “antigüidade” (1989: 48-9). A definição das propriedades específicas do “folclórico”, freqüentemente convocado, da mesma forma que os chamados

“patrimônios nacionais” (estudados por Gonçalves, 1988), a representar identidades nacionais, é objeto de grande disputa, uma vez que os critérios de sua identificação implicam a distinção entre os fenômenos que, por sua “aura”, são objeto de políticas de preservação e aqueles que não merecem esse tratamento.

Essas são questões que serão retomadas em minhas conclusões, quando pretendo retomar essa idéia do caráter aurático que é constitutivo da noção de folclore. Nesse momento, elas nos mostram que a homologia entre o esforço de Durkheim em constituir a Sociologia como uma ciência autônoma e as definições conceituais dos folcloristas — sugerida pelo uso da expressão “fato folclórico” — é, sob um certo ponto de vista, enganosa. Para o intelectual francês, a ampliação da abrangência de sua disciplina era a preocupação fundamental: tratava-se de mostrar que fenômenos como a divisão do trabalho e a taxa de suicídios não eram explicáveis exclusivamente por economistas e psicólogos, mas que o sociólogo tinha algo de importante a dizer sobre tudo isso. O exame da dimensão “social” desses processos cabia apenas a ele, uma vez que a sociedade era um plano da realidade ontologicamente específico, justificando métodos próprios. Uma das expressões dessa idéia é o conhecido princípio durkheimiano segundo o qual um fato social apenas pode ser explicado a partir de outro fato social³⁶ (cf. [1874]: 202).

Em princípio, a intenção dos folcloristas ao definir seu objeto próprio deve ser outra. Em função da “aura” que é conferida ao fato autenticamente folclórico, essa qualidade tende a ser muito mais restringida do que ampliada. A primeira preocupação do estudioso de folclore é o de separar o verdadeiramente folclórico do não folclórico. Embora essa diferença resida em propriedades específicas dos dois tipos de fenômenos, cuja identificação precisa é o objetivo de toda definição folclórica, entre eles não há diferenças ontológicas, eles não pertencem a planos

36 — A incorporação por Florestan Fernandes dessa perspectiva se manifesta não apenas nos seus debates com os folcloristas, mas também com os antropólogos. Em uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia, por exemplo, ele criticou a visão excessivamente abrangente — que vimos defendida por Arthur Ramos — que apresentava essa disciplina como “a ciência do homem” (Fernandes, [1961]: 209). Citando Kroeber, Fernandes afirmava que a identidade dessa disciplina estaria na “cultura”, “como um *nível* ou *ordem* ou *emergente* de fenômenos naturais, um nível marcado por uma certa organização distintiva de seus fenômenos característicos” (*apud* Fernandes, [1961]: 210).

distintos da realidade. //Daí o reconhecimento, pelo movimento folclórico, de que sua disciplina pertencia à Antropologia, baseado na atribuição de um caráter cultural ao seu objeto. Dessa forma, as manifestações não folclóricas também seriam fenômenos culturais, embora não interessassem diretamente aos estudos dos folcloristas. Mesmo uma definição que será acusada de excessivamente permissiva como a da *Carta*, gira toda em torno dos critérios a partir dos quais uma determinada categoria de fatos culturais pode ser colocada à parte e conceituada como “folclore”³⁷!

Além dos eventuais efeitos nos folcloristas — particularmente entre os paulistas, que tiveram maior iniciativa no plano conceitual — da grande influência de Durkheim no ensino de Ciências Sociais no país, o uso da expressão “fato folclórico” se deve à adesão, entre esses intelectuais, de forma coerente com o culturalismo presente no seu discurso, a um tipo de concepção na qual a cultura é vista como “a manifestação empírica da atividade de um grupo” e não, como tende a fazer a Antropologia contemporânea, como “o conjunto de princípios que subjazem estas manifestações” (cf. Velho & Viveiros de Castro, 1980: 6). Para os folcloristas, a definição de seu objeto específico permitia por si só a delimitação de suas fronteiras; apesar disso, seus métodos poderiam ser os mesmo de outras disciplinas, como a Antropologia, uma vez que seus objetos seriam de mesma natureza³⁸.

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

37 — Isso não significa que não tenha havido conflitos com os antropólogos — como já acompanhamos na crise da Comissão Paranaense — mas esses foram menos graves do que aqueles com os representantes da Sociologia, que descreverei no próximo segmento. No IV Congresso, realizado na Bahia em 1957, os folcloristas voltaram aos debates conceituais e convidaram um antropólogo, Thales de Azevedo, para dissertar sobre “Folclore e Ciências Sociais” (Doc. 376/57). Este fez uma longa análise de diferentes conceituações, finalizando com um apoio discreto à perspectiva norte-americana que restringe esses estudos à literatura oral. Reagindo de forma bem mais suave à que encontraremos nos debates com os representantes da Sociologia, Édison Carneiro reconheceu o “tom conciliatório” de Azevedo, que teria tentado “antes expor o problema do que resolvê-lo” ([1961]: 64).

38 — “[...] a rigor, não se pode falar de método folclórico. O Folclore, abrangendo elementos de cultura popular, se nos apresenta numerosamente e nos obriga a estudá-lo a partir de vários métodos científicos pertinentes à modalidade que se nos depara” (Renato Almeida, Doc. 397/58: 2; texto que reproduz uma comunicação a uma reunião da ABA).

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

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

A formulação de 1951 [...] refletia a tendência em se considerar o folclore como um todo, como um corpus, como um sistema integrado e dinâmico de crenças, de costumes e de processos de pensamento e de ação inseparável da vida cotidiana — a cultura popular, com a organicidade vislumbrada por Amadeu Amaral. [...] A organicidade da cultura popular transparecia com maior clareza nos folguedos — na poesia, na dança e na representação próprias, na vestimenta e na culinária, nos costumes e na literatura oral subsidiárias, nas artes e no artesanato, em suma, em todo o ambiente das festas tradicionais. // (p. 57; grifos do autor)

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

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

Embora Carneiro não cite especificamente esse trecho, pode-se afirmar que foi julgando atender a esse apelo que o movimento folclórico procurou expandir os limites ao seu ver ainda estreitos dos Estudos de Folclore, mesmo correndo o risco

de ser incompreendido pelos colegas de outros países. Um novo exame da seqüência genealógica traçada por Édison Carneiro, dessa vez para acompanhar esse deslocamento no foco principal dos seus interesses de pesquisa, nos permitirá entender novos matizes desse processo de “nacionalização” do conceito de fato folclórico lançado pela Carta e que jogou o movimento folclórico em tantas polêmicas conceituais.

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

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

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

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

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

Celso de Magalhães também foi um pioneiro desse ponto de vista, ao tomar “a questão da raça” como o “princípio fundamental” de nossa história literária (*apud* Romero, [1879]: 56). Permanendo, teria porém ainda preso à visão européia. Examinando nossa poesia oral, Magalhães teria identificado um desenvolvimento regressivo de índios, portugueses e negros — os três elementos que nos teriam constituído etnicamente —, explicando a partir do processo de mestiçagem a que foram submetidos a pobreza de nossas tradições. Se Romero aprova essa crítica aos ufanismos românticos, ele também reconhece que seu colega teria sido estreito em suas conclusões ao não perceber que a perda do vigor dessas três raças fundadoras abria caminho para um tipo racial novo, o mestiço. Este, para Romero,

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

Essa formulação se tornou clássica ao condensar uma das primeiras expressões do que Roberto da Matta denominou a “fábula das três raças”, “ideologia abrangente” que define as relações raciais na sociedade brasileira “do final do século passado até os nossos dias, [...] tanto no campo erudito (das chamadas teorias científicas), quanto no campo popular” (1981: 58). Para da Matta, diferentemente do que teria ocorrido nos Estados Unidos, onde o racismo opera segundo uma lógica

individualista, definindo as raças como unidades distintas e discretas e justificando as diferenças sociais residuais que desafiam o igualitarismo que funda os valores daquela sociedade nacional (cf. Dumont, [1960]), o discurso racial teria assumido no Brasil um perfil original, no qual as relações entre as raças são altamente valorizadas. Ao invés de uma “discriminação violenta, [...] que [...] assumiu caracteristicamente a forma clara e inequívoca de *segregação legal, fundada em leis*” (da Matta, 1981: 78), teríamos em nosso país uma “recorrente preocupação com a intermediação e com o sincretismo, na síntese que vem — cedo ou tarde — impedir a luta aberta ou o conflito” (p. 83).

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

Ao defender uma investigação do papel dessas três fontes étnicas de nossa população, a intenção de Romero foi a de reequilibrar sua importância relativa (reequilíbrio que não significa, note-se bem, simetria). A indiferença pela qual os elementos de origem africana eram vistos no período romântico é criticada por ele, que enfatiza, na comparação com os indígenas, o maior grau de “evolução” em que eles se encontravam e sua maior adaptabilidade, reconhecendo não só que o negro “cruzou muito mais com o branco” ([1943]: 120), como que “sua contribui-

ção em relação aos costumes” seria maior (p. 128). Apesar disso, o português continua tendo a primazia. Segundo Sílvio Romero, “mais robusto por sua cultura” e beneficiado pela interrupção do tráfico negreiro e pela “extinção gradual do caboclo”, o branco predominará na definição do novo tipo, passando a ter “a preponderância absoluta no número, como já a tem nas idéias” ([1879]: 39). Ao final do processo de amalgamento racial, que duraria alguns séculos, teríamos a estabilização de um tipo branco, fortificado pelo influxo das outras duas raças que, entre outras contribuições, lhe iriam permitir vencer os “rigores do clima” ([1943]: 135).

É compondo essa equação racial que toda a obra de Romero se constrói. No caso de suas coletâneas folclóricas, ele irá dividi-las conforme a precedência racial, tentando identificar a contribuição de cada uma das raças formadoras e os elementos originais produzidos pelo mestiço, esses últimos já nos permitindo entrever a originalidade da criação popular brasileira (cf. 1954a e b). Mais do que no caso dos “contos”, no dos “cantos” — mais estudados por Romero — o desequilíbrio entre as três fontes étnicas é ainda maior, já que a adaptação de versos indígenas ou africanos para o português se mostra muito difícil. Porém, apesar da contribuição desses elementos formadores ser descrita como desigual, Romero enfatiza a capacidade integrativa desse processo de assimilação:

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

A obra do segundo folclorista destacado pelo histórico de Edison Carneiro, Amadeu Amaral, assinala um momento em que esse paradigma de análise folclórica entra em crise, sem que ainda se conseguisse definir um encaminhamento alternativo às questões que Romero apontara. Desaparecem os panoramas de conjunto que marcaram a obra daquele autor e enfatiza-se a necessidade da intensificação do trabalho de coleta. Porém, as pesquisas de Amaral concentram-se apenas no interior paulista, não lhe autorizando reflexões abrangentes como as de Romero.

Quando tenta sistematizar as coletas provenientes da área de São Paulo, ele não deixa de seguir o programa de buscar os vínculos entre o material coletado e as três raças formadoras, cujo “amalgama [...] tem colaborado na composição da chamada ‘alma coletiva’”, imprimindo à nossa “poesia popular [...] feições nacionais” (1948: 148-9). Mesmo assim, nas suas análises concretas, predomina a cautela, diante do reconhecimento de que a

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

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

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

Curiosamente, um dos únicos instantes em que Amadeu Amaral parece entrever, do alto de toda a sua cautela metodológica, a fusão perfeita entre as três tradições formadoras de nossa nacionalidade é ao referir-se a uma lenda, onde as barreiras lingüísticas são menos importantes, sendo uma fabulação em prosa:

Assim, a [lenda] do Saci, que é certamente indígena em parte, revelando o amalgama de elementos de outros mitos aborígenes (Curupira, Caapora, etc.), sofreu a influência do negro, patente na transformação do personagem num moleque travesso, ao mesmo tempo em que incorporou não pouca coisa de procedência européia. De modo que o Saci marca um momento importante, uma encruzilhada de nossa viagem histórica. O Saci é talvez um símbolo... (p. 44)

A obra de Mário de Andrade, ao contrário, já mostra uma completa mudança na estratégia para o encaminhamento dos problemas colocados por Sílvio Romero e que giravam em torno da conexão entre nosso folclore e nosso “caráter nacional”. Em primeiro lugar, como Edison Carneiro havia assinalado, a ênfase nas pesquisas se desloca da Literatura para a Música. Os motivos para essa preferência são explicitados logo no seu primeiro trabalho sobre o tema, o seu famoso *Ensaio*, com uma afirmação peremptória: “A música popular brasileira é a mais completa, mais totalmente nacional, mais forte criação da nossa raça até agora” (1928: 8). Em

segundo lugar, o paradigma racial que Sílvio Romero havia introduzido no pensamento social brasileiro entra em crise naquela década³⁹, para ser substituído por análises culturalistas. Análises que, no entanto, não rompem inteiramente com a “fábula das três raças”, pois o que era antes o produto da mestiçagem do “sangue” das três raças formadoras transforma-se no resultado da “aculturação” entre os traços das três culturas originais constituintes de nossa nacionalidade.// Essa conciliação entre o velho e o novo paradigmas se revela claramente na famosa passagem de uma introdução de Arthur Ramos — autor que exerceu uma grande influência sobre Mário de Andrade⁴⁰ — a um livro do seu mestre Nina Rodrigues, autor muito mais ortodoxo no uso da perspectiva racista do que Romero:

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

//Dessa forma, quando analisa as “cantigas e danças” que compõem a nossa música tradicional, Mário de Andrade mantém, *grosso modo*, um esquema no qual suas origens são atribuídas a três fontes étnicas, como quando traça, por exemplo, as influências de “portugueses, africanos, ameríndios, [e] espanhóis” na composição de nossa música folclórica (1953: 180)// Essa fórmula ternária generaliza-se no estudo de nossa música e quando o compositor Lorenzo Fernandes vai realizar

39 — Um dos protagonistas dessa crise foi Monteiro Lobato que, após ter criticado o “caipira” como “inadaptável à civilização” (*apud* Campos, 1986: 15) e tê-lo estereotipado logo a seguir com a criação do famoso personagem “Jeca Tatu” — caracterizado pela preguiça, pela superstição e pelo fatalismo — (p. 16-7), revê um ano depois sua posição, afirmando que, se “a raça dos bandeirantes é a mesma do Jeca Tatu”, não são deficiências inatas que explicam suas mazelas (p. 37). Lilia Schwarcz qualifica esse como um “caso exemplar” da mudança de atitude que nossa intelectualidade irá sofrer em relação a questão racial (1993: 248-9). Lobato tinha estreitas relações com Amaral, tendo ambos participado da Liga Nacionalista e da *Revista do Brasil*, esta última fundada pelo primeiro e que teve o segundo como editor. Refletindo a relação entre aquele debate e a questão da imigração (Campos, 1986: 43), um dos discursos da primeira campanha política de Amadeu Amaral intitula-se exatamente “O Jeca e o japonês”, onde critica os apoios oficiais a “núcleo[s] de população completamente inassimilável[is], enquanto o camponês nacional não tem ferramentas, nem saúde, nem estradas” (1976: 39-41).

40 — Na introdução de *As culturas negras no Novo Mundo* — que assinaei acima como o marco da virada culturalista definitiva de Ramos —, seu autor esclarece que seu ponto de partida foi uma conferência que realizou na abertura do curso de Dina Lévi-Strauss promovido pelo Departamento de Cultura, ou seja, o curso em torno do qual giraram as atividades da Sociedade de Folclore e Etnografia (p. xxiii).

sua palestra sobre a música brasileira na I Semana Folclórica, intitula-a de “Flor amorosa de três raças tristes”⁴¹ (I SNF, s. d.: 37-40).

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

A sugestão de Mário de Andrade para localizar-se na música popular a marca principal de nossa nacionalidade conheceu enorme sucesso a partir dos anos trinta. Aquela foi a década em que ganhou maior vigor a corrente nacionalista de nossa música erudita, em que se destacavam Heitor Villa-Lobos e Lorenzo Fernan-

41 — Fernandes cita aqui o último verso de um clássico soneto de Olavo Bilac intitulado “Música Brasileira”, em que a idéia de que as formas musicais brasileiras são o produto da combinação das três heranças étnicas é formulada antes de aparecer em Mário de Andrade. Só que, enquanto o poeta vê “Acordes [que] são desejos e orfandades / De selvagens, cativos e marujós” (1926: 287), o musicólogo, como assinalo numa nota a seguir, não consegue identificar o elemento propriamente musical da colaboração indígena. A descrição de Bilac ainda se encontra sob a influência da idéia — expressa também na sua busca de Romero pela “psicologia do mestiço” — de que a mestiçagem deu origem a uma emotividade própria brasileira. Numa análise menos “literária”, mais técnica, mostrou-se mais difícil a identificação precisa dessa contribuição ameríndia. Devo a indicação da referência de Bilac a Cleonice Berardinelli.

des. Foi também no plano musical que os Estudos de Folclore alcançaram suas poucas conquistas institucionais universitárias, sendo a cadeira de Folclore Musical criada nas escolas de Música e nos conservatórios e transformada em matéria obrigatória para várias formações.

No momento em que é fundada a CNFL, quando Mário já havia falecido, é ainda visível a supremacia dos estudos musicológicos no interior do campo dos Estudos de Folclore no Brasil, não sendo por acaso que a Comissão tenha sido organizada por Renato Almeida, um especialista dessa área. A maioria dos seus integrantes e das instituições que a compunha também provinha dessa especialidade. Porém, na medida em que o movimento folclórico se desenvolve, sua ênfase se desloca rapidamente para o tema dos folguedos⁴². Essa mudança é consagrada quando o segundo congresso — em seguida às definições conceituais do primeiro — o elege como tema principal, cabendo às comissões estaduais de cada estado a tarefa de reunir dados sobre suas ocorrências locais.

//Creio que uma das explicações para essa nova transformação deriva mais uma vez do lugar importante que ocupa no discurso folclorístico o esquema da “fábula das três raças”. As teorias de Mário de Andrade atribuíram um papel claro para a contribuição africana na formação de nossa música. Ficou consagrado desde então o dualismo entre a “melodia européia” e o “ritmo africano” — esse último expresso pela sempre repetida referência à síncope — que sintetizaria nossa expressão musical original. Nessa fórmula, porém, a contribuição “ameríndia” ainda permanece em segundo plano⁴³.

Esse reconhecimento da pequena influência indígena já podia ser encontrado em Mário de Andrade. Nos momentos em que procura identificar essa contribuição à nossa tradição musical, Mário refere-se apenas a “formas coreográficas”

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

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

utilizadas pelos jesuítas “para catequizar os nossos selvagens”, ou a bailados — como os caboclinhos e o caiapós — “de inspiração diretamente ameríndia, [que] às vezes representam cenas da vida tribal” (1953: 183). // Nos dois casos citados, porém, a contribuição indicada não se deu no plano estritamente musical — melódico, rítmico ou harmônico —, mas incide em elementos coreográficos ou dramáticos. Para dar conta dessa influência indígena é necessário examinar essas formas como exemplares do que o próprio Mário chamou de “danças dramáticas”, isto é, rituais cantados e dançados, estruturados na forma de suíte, apresentando um argumento dramatizado (cf. Andrade, 1954). //

// Folcloristas ligados ao movimento folclórico, como Rossini Tavares de Lima, proporiam mais tarde o termo “folguedos populares” como uma denominação mais inclusiva que a de Mário, pois ela permitiria também compreender representações tradicionais que não apresentam música, como é o caso das cavalhadas (cf. Doc. 352/56). Essa formulação se consolidaria na IV Semana Nacional de Folclore, onde se estabelece a definição — provisória, até que posteriores investigações, impulsionadas pela definição inicial, permitissem precisá-la — desse termo como descrevendo “todo o fato folclórico, dramático, coletivo e com estruturação” (p. 2). // Registre-se que aquela Semana se realizou no ano imediatamente seguinte ao do I Congresso, onde foi proposta a reconceituação do “fato folclórico” pela CNFL.

A escolha do tema do folguedo popular não é apenas mais inclusiva na medida em que permite dar conta das três etnias formadoras de nossa cultura. Na verdade, ele não substitui os dois outros temas, mas os engloba em sua definição. A opção preferencial pelos folguedos populares, menos que um deslocamento do foco de interesse dos estudos folclóricos, buscava uma maior contextualização dos dois objetos anteriores. Ela procura assim realizar um preceito metodológico de Amadeu Amaral extraído de Arnold van Gennep, que, como eu indiquei no início do capítulo anterior, Édison Carneiro rememora em seu histórico dos Estudos de Folclore no Brasil. Ele é apresentado por Amaral no artigo em que propõe a criação da Sociedade Demológica:

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

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

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

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

[...] Em regra, só pesquisadores locais, bem familiarizados com o seu pequeno meio, podem levar a efeito, pouco a pouco, essas observações conexas em redor dos vários aspectos dos fatos, — sempre, está claro, que impossibilidades invencíveis, como o desconhecimento da música, não se antepõem a tal desígnio.⁴⁴ (1948: 59-60)

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

44 — Embora formulada claramente pela primeira vez por Amadeu Amaral, essa preocupação com a contextualização pode ser encontrada mesmo em Silvio Romero. Nos *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, ele reconhecia que as “festas religiosas [...] exclusivamente populares” são onde “melhor se aprecia em ação a poesia popular”, fazendo em seguida referências a “brinquedos” como o “bumba-meu-boi, os marujos, o cego, etc.” ([1879]: 45, sem os grifos originais). Mais tarde, na segunda edição de seus “Cantos” e “Contos”, ele saudaria a obra de Mello de Moraes Filho — cujo traço principal é justamente a descrição dessas festas populares —, sugerindo que estudos como os dele deveriam multiplicar-se para que tivéssemos “então a representação nítida da poesia popular em ação” (Romero, 1954: 711). Se Romero mais uma vez não chegou a realizar o que propôs, vemos indícios de que o final da citação acima traduz um sentimento de impotência experimentada também por Amadeu nesse sentido. Mário de Andrade, ao relembrar seus encontros com o escritor, afirma que Amadeu Amaral — de cuja filha, Mário fora professor de música (cf. Duarte, 119) — se lamentava por não conhecer teoria musical para poder registrar as melodias dos versos que coletava (s. d.: 158).

acabariam vítimas de acusações contraditórias: ou eles teriam extrapolado o seu domínio próprio, ou então não teriam ido suficientemente longe nesse processo.

Dentro da proposta de articular as identidades discutidas pelo movimento folclórico, tentei indicar que, ao definir o seu objeto próprio, os folcloristas estavam preocupados não apenas em identificar manifestações que distinguiam a formação da cultura brasileira, mas também em especificar seu lugar no panorama intelectual especializado que se constituía no país com o desenvolvimento da institucionalização das Ciências Sociais. // Compartilhando da avaliação de vários outros protagonistas desse processo, os folcloristas acreditavam que era necessário desvencilhar-se da sombra do literato e construir um intelectual novo, científico e especialista. Quando os primeiros passos são tomados nessa direção, os Estudos de Folclore se apresentam como uma dessas especialidades, buscando um lugar ao sol no conjunto das Ciências Sociais.

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

críticas de escritores portugueses acerca do seu estilo literário, mostrando que, no Brasil, uma língua nova se consolidava⁴⁵ (cf. [1874]).

Além do indigenismo, perspectiva que Sílvio Romero combate desde o início de sua obra, dois aspectos das reflexões de Alencar são os mais criticados por Romero. Em primeiro lugar, o povo era tomado por aquele romancista como uma referência capaz de legitimar seu estilo literário, e, portanto, suas tradições são vistas sob uma ótica falsamente otimista. O resultado é que, achando que tudo que vem do povo é autêntico e bom, os versos são retocados ([1879]: 129). Logo no início de seu livro, Romero já havia criticado o conjunto do movimento romântico por adotar “a célebre teoria de Jacob Grimm da *inerrância popular*” (p. 37). Segundo essa, se o coletor encontrar na boca de seu informante erros gramaticais graves ou episódios da estória contada que ferem sua sensibilidade estética e moral, ele poderia perfeitamente corrigi-los na composição de seu *corpus*, baseado na suposição de que, se os seus representantes erram, o “povo” enquanto tal não o faz.

Indicando a ocorrência desse equívoco, Romero afirma que “Alencar, apesar de todo o seu merecimento como literato, não tinha uma preocupação científica suficiente para tratar dessas matérias” (p. 104). Dessa forma, os Estudos de Folclore, na versão produzida pela genealogia de Édison Carneiro, já começam em guerra contra o literato e em busca da visão científica da realidade brasileira. No trabalho de José de Alencar, a dimensão literária aparece na segunda grande crítica que Romero lhe endereça. Ao tomar o povo como referência infalível para questões de estilo, sua análise permaneceria nesse plano. Tendo a retórica como seu paradigma, aquele autor, “em vez da análise etnológica e social[,] dá-nos liçõezinhas de *estilo*, como dá-las-ia um professor de colégio qualquer” (p. 130). A introdução da perspectiva etnológica (isto é: racial) em sua análise assinala, para Romero, a entrada dos Estudos de Folclore na esfera científica⁴⁶.

45 — Entretanto, mostrando como a perspectiva de Alencar sobre o tema não vingou, os escritos que motivaram a réplica de Romero, originalmente veiculados na imprensa, serão publicados pela primeira vez em livro somente na década de 1960.

46 — Verifica-se, porém, o caráter ambíguo da avaliação póstuma da contribuição de Sílvio Romero não só pela rejeição às suas teorias racistas, consagradas nas definições iniciais da *Carta do folclore brasileiro*, como no fato, indicado, por exemplo, por Mário de Andrade, de

O deslocamento do foco de interesse dos Estudos de Folclore para a Música permitiu, ao mesmo tempo, um afastamento da perspectiva literária (embora, como nos lembra Loureiro Fernandes em sua polêmica com seu colega Fernando Corrêa de Azevedo, ainda estejamos no plano da “arte”) e uma melhor percepção da integração cultural de uma sociedade formada por origens étnicas distintas e lingüisticamente diferenciadas. Mas a forma recente pela qual essa sociedade se formara também oferecia problemas nesse plano. Isso é revelado pela reação de Mário de Andrade à afirmação de Julien Tiersot de que, no continente americano, não haveria “canções folclóricas” próprias, mas apenas remanescentes do folclore europeu e africano. Mário aceita apenas em parte essa constatação⁴⁷:

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

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

Essas reflexões fecham o balanço de Mário sobre os Estudos de Folclore no Brasil, junto à recomendação para que se realizem congressos que examinem as questões conceituais nesse campo. Ele justifica assim a necessidade de uma “conceituação nova de Folclore para os povos de civilização e cultura recentemente importada e histórica, com os da nossa América”. Mas, ressalta esse autor, “essa

que “quem [...] tenha algum conhecimento da maneira com que o povo canta, não pode deixar de se inquietar um bocado com a perfeição técnica” das coletas daquele autor (Andrade, [1942]: 287). Mais uma vez, ao também retocar seu material, Romero permaneceu aquém das exigências que introduziu no campo dos Estudos de Folclore.

47 — Essa argumentação é repetida literalmente em seu trabalho *A música e a canção populares no Brasil*.

conceituação nova deve ser científica”, pois se o conceito europeu encurta excessivamente o nosso folclore, a sua ampliação descontrolada levaria “a um confusio- nismo igualmente absurdo” (p. 278). Daí, a necessidade de que essa questão pudes- se ser esclarecida num conclave de especialistas. Seguindo as indicações de Mário, o movimento folclórico iniciar-se-á preocupado em resolver os problemas indica- dos por esse autor⁴⁸, o que lhe conduzirá às reconceituações e à dedicação prefe- rencial ao estudo dos folguedos populares. Porém, como analisarei no segmento final deste capítulo, esse esforço paradoxalmente afastará os folcloristas da cor- rente principal pela qual se desenvolverão as Ciências Sociais no Brasil. Isso envolverá a ampliação da correlação que venho sustentando aqui para o caso do folclore entre a identidade nacional e o processo de constituição dessas ciências.

3.5. Folclore e construção nacional

A tese de Marisa Peirano (1981), analisada no primeiro capítulo, nos forne- ceu a hipótese de que a constituição das Ciências Sociais brasileiras poderia ser interpretada a partir do tema da “construção nacional”. Levando-se em conta não apenas a relação que pudemos estudar acima entre o desenvolvimento do movi- mento folclórico e a formação da cultura brasileira, mas também o conflito que se estabeleceu na década de 1950 entre esse movimento e autores, como Florestan Fernandes, que Peirano identifica como os principais responsáveis pela consolida- ção do padrão acadêmico dessas ciências naquele período, as hipóteses dessa autora podem nos permitir uma visão mais complexa sobre o lugar dos Estudos de Folclore

48 — Já em conferências pronunciadas na I Semana, como a sobre nossa música folclórica reali- zada por Cleofe Pearson de Mattos, admite-se que “o fator *tradicional* não está presente, na generalidade dos casos, para confirmar, na música popular brasileira, o conceito de matéria folclórica”, pois faltaria à nossa melodia popular “a sobrevivência que lhe garante a fixação na memória do povo”. A autora afirma então, repetindo Mário, que nossos “*elementos tradicionais* são certas *constâncias*, padrões melódicos e rítmicos que repetem-se na música popular” (I SNF, s. d.: 42).

nesse processo. // O trabalho de Peirano, em seu conjunto, indica um contraste entre o estudo da construção sociológica da nação brasileira que domina os trabalhos das décadas de 1950 e 1960, concentrados no tema da “integração de estratos”, e a preocupação com a “integração cultural” que se afirma — ou é recuperada — a seguir. // Entretanto, vimos que os folcloristas são herdeiros de uma perspectiva anterior a essa cisão que opõe, de um lado, os estudos sobre relações interétnicas e fronteiras em movimento, e os trabalhos de Fernandes e, por outro, as obras de Roberto da Matta e de Antonio Candido. // Se uma definição da identidade brasileira é formulada, via folclore, no plano cultural, seu caráter singular seria também, conforme a “fábula das três raças”, um produto histórico da “integração” dos estratos étnicos que compuseram a sociedade brasileira. // A identificação desse processo é tentada pelos três pioneiros do movimento folclórico que Édison Carneiro identificou em seu histórico e, como irei mostrar, a reconceituação do folclore apenas dá continuidade a esse esforço.

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

Isaura Pereira de Queiroz e Lavínia Costa Vilela (já então com o sobrenome de casada Raymond).

O motivo imediato da reação de Carneiro seria a publicação, naquele mesmo ano, de uma coletânea de artigos de Bastide, *Sociologia do folclore brasileiro*, e, no ano anterior, da seção dedicada ao folclore de um livro de Fernandes, *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. Este último incluía os artigos já comentados acima sobre as obras de Mário de Andrade e Amadeu Amaral, e um balanço recente acerca dos “estudos folclóricos em São Paulo”. Nesse balanço, retomando o tema depois de vários anos, Fernandes formula de maneira definitiva suas posições acerca do estatuto científico do Folclore. A produção folclorística paulista é dividida ali em três categorias, de acordo com a maneira pela qual o “folclore” seria encarado em cada um dos trabalhos: “como expressão estética da mentalidade popular”, “como disciplina científica autônoma” ou “como esfera da cultura e fenômeno social”. Independentemente do valor que atribui a cada um dos trabalhos individuais distribuídos nessas três rubricas, Fernandes se esforça, ao longo de toda sua análise, em mostrar o acerto do recorte do primeiro e do último grupos de autores e o equívoco da concepção que identifica o segundo.

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

o campo de trabalho do folcloristas é simétrico ao dos especialistas no estudo das artes, da literatura e da filosofia. Apenas duas diferenças parecem relevantes: a) o folclorista precisa fundir, com frequência, indagações que podem ser feitas separadamente por aqueles especialistas; b) quando o folclorista trata de expressões orais ou dramáticas do folclore, muitas vezes se vê obrigado a documentar, ele próprio, os exemplares que pretende investigar. (p. 95, grifo do autor)

Assim definidos, os Estudos de Folclore por si sós poderiam apenas compor uma disciplina “humanística”. O estudo propriamente científico do material

folclórico caberia, “conforme o aspecto que se considere”, ao campo de outras disciplinas, como os da “história, da lingüística, da psicologia, da etnologia, [ou] da sociologia” (p. 94). Ao contrário dos autores incluídos na primeira e na terceira rubricas em que divide os trabalhos que analisa — caracterizadas, respectivamente, por uma análise puramente estética e/ou histórica do folclore, ou então por uma análise científica partindo de um ponto de vista externo ao da disciplina folclórica —, aqueles que seguissem a orientação de Amadeu Amaral, que compartilhava “das convicções dos folcloristas europeus de que o folclore é uma disciplina positiva autônoma” (p. 82), dedicar-se-iam a uma tarefa fadada ao fracasso, malgrado dos méritos individuais de suas pesquisas.//

Édison Carneiro reage veementemente a essas colocações de Fernandes, vistas por ele como uma “lição *ex cathedra*” que o sociólogo paulista “pretende dar aos folcloristas” ([1959]: 73). Embora o último pretendesse situar suas considerações num plano meramente metodológico, Carneiro alega que o não reconhecimento da cientificidade da disciplina folclórica se deve à não compreensão das inovações conceituais propostas pela CNFL. A afirmação de Fernandes, de que “o folclore como disciplina” estuda seu objeto de “modo diametralmente oposto ao das ciências sociais”, seria, para ele, um “corolário inevitável da concepção (americana) de folclore como tradição oral” ([1959]: 72). Para Carneiro, o que estava em jogo não era uma questão de método, mas sim — mais uma vez — um problema conceitual⁴⁹.

Apresentando no artigo essas reações como provenientes da “Sociologia”, em seu ímpeto de atacar a pretensão dos Estudos de Folclore em se constituírem como “uma ramo das ciências sociais” (Carneiro: [1959]: 72), Édison Carneiro por vezes confunde as posições de Fernandes e de Bastide. Em sua resposta, publicada na mesma *Revista Brasiliense*, Florestan Fernandes esclarece que Bastide “parece

49 — Essa interpretação é corroborada por um outro artigo de Fernandes [1958b], esse explicitamente crítico ao movimento folclórico, em que reage à crítica de Renato Almeida (expressa em Almeida, 1957: 36-41) às conclusões do Congresso Internacional de Folclore. Diante da pretensão ensaiada pelos brasileiros — e documentada pelo projeto que a Comissão Paulista apresentou à primeira comissão do evento (cf. Doc. 309/55) — de aprovar uma definição que ampliaria abusivamente os domínios do folclore, Florestan Fernandes aprova a decisão da comissão de notáveis que resolveu adiar essa decisão.

admitir, seguindo a tradição francesa, que o folclore é uma ciência social particular” (Fernandes, [1959]: 8). De fato, o livro de Bastide iniciava-se saudando as definições do I Congresso — do qual ele declara ter tido “a honra de participar” (Bastide, 1959: 1) — por acrescentar ao uso dos “métodos históricos” na análise do folclore o emprego dos “métodos culturais”. Porém, criticando a Antropologia norte-americana, onde a sociedade figuraria “como uma parte da cultura — e não com seu pólo negativo, num conjunto dialético” —, Bastide prega em seguida que os folcloristas também se utilizem do método sociológico, uma vez que “o folclore não flutua no ar, só existe encarnado numa sociedade” (p. 2).

Embora apresentando-se em um plano metodológico, as discordâncias de Bastide em relação às posições do movimento folclórico são também interpretadas por Carneiro como derivadas de uma diferença conceitual. Nesse plano conceitual, ele não deixa de reconhecer as especificidades da posição de Bastide. // Para Carneiro, enquanto Fernandes defenderia, em última análise, um “retrocesso” pelo qual os Estudos de Folclore seriam reduzidos a “uma ramo das *antiquités populaires*” (p. 68) — voltando-se ao tempo de William Thoms —, “o professor francês recua ainda mais além [dessas] *antiquités*”, ao aderir à teoria da “arqueocivilização” de André Varagnac, que transforma o folclore em algo que nos vêm diretamente da época neolítica ...”⁵⁰ (p. 74). Embora a matriz francesa a que se filia Bastide não defina os Estudos de Folclore como meramente o estudo da “literatura oral”, seu principal inspirador, Varagnac, ao contrário de Arnold van Gennep — que, como vimos, procurou em sua contribuição ao estudo do folclore francês mostrar a importância dos fatos “nascentes” — concentrou suas análises no exame de como a maior parte dos elementos do folclore francês representa a sobrevivência de uma civilização

50 — Além da discussão das posições conceituais dos dois autores, esse artigo apresenta várias críticas de detalhe. Carneiro critica a pequena abrangência do conhecimento de Fernandes — que se concentra em alguns poucos autores americanos — sobre a teoria folclórica internacional, indica várias imprecisões factuais nas análises de Bastide e na tese de sua orientanda Lavinia. // O trabalho de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre a dança de São Gonçalo é elogiado como “uma boa pesquisa de folclore” (p. 80), mas que, injustificadamente, no seu final, resolve concluir com discussões metodológicas sobre a diferença entre as abordagens folclórica e sociológica, quando apresenta a “descoberta” sociológica — que a Edison Carneiro parece óbvia — de que “a dança preencheria determinadas funções de coesão grupal” (p. 76). //

tradicional, de origem pré-cristã, cujos rituais cíclicos poderiam ainda ser percebidos naquele folclore até praticamente o século XIX⁵¹//(cf. Varagnac, 1948).

Dessa forma, Édison Carneiro mostra que, em suas posições conceituais, os dois sociólogos parecem representar cada uma das duas perspectivas “nacionais” com a qual a definição “brasileira” — e “sul-americana” — do folclore se defronta: Florestan Fernandes reivindica explicitamente uma influência do folclorismo norte-americano, enquanto Roger Bastide se utiliza de uma teoria que enfatiza o caráter “tradicional” do nosso folclore. Segundo esse último, o folclore português seria a base do folclore brasileiro, tendo “a dupla contribuição do Índio e do Africano [...] pouca importância quando comparada ao conjunto das tradições vivas” (1959: 10). Os principais traços dessa herança européia, por sua vez, pertenceriam à “arqueocivilização” teorizada por Varagnac, que teria sua principal área de difusão na Europa mediterrânea.

Se reconhecermos a justeza da interpretação desse conflito de Carneiro de que a discordância conceitual predominava sobre a metodológica e, mais importante do que isso, de que as posições dos “sociólogos” correspondiam em grande parte às dos folcloristas estrangeiros, podemos vê-lo sob outro ângulo. O tema da rivalidade entre tradições disciplinares — seja na defesa da autonomia de uma disciplina em face do “imperialismo” de disciplinas limítrofes ou na reação a uma ampliação indevida de domínios disciplinares — é o que aparece em primeiro plano nesses conflitos na consciência dos atores. Nesse momento do desenvolvimento do campo intelectual brasileiro, o processo de especialização disciplinar já conduz os intelectuais a falar em nome das suas disciplinas e a identificar esses conflitos

51 — Varagnac e van Gennep foram certamente as figuras mais importantes do folclore francês no seu tempo, cultivando uma rivalidade que se exprimiu em disputas por influência junto às associações folclóricas de seu país. Para um exemplo dessas discordâncias relacionado aos problemas que tratamos aqui pode-se citar, por exemplo, um comentário do primeiro que contém uma crítica relativamente velada ao segundo: “[mon] contact permanent avec la réalité folklorique [...] mettait en pleine lumière ce que la plupart des enquêteurs sérieux avaient signalé depuis cinquante ans et plus: le folklore non seulement évoluait, *mais disparaissait*. Quelques spécialistes, égarés par certaines théories en vogue outre-Rhin, s’obstinaient à proclamer que le folklore, étant co-extensif à la vie du peuple, se recrée sans cesse sous d’autres formes”. Segue-se a essa frase uma referência a uma nota de pé de página que cita explicitamente *Le folklore* de van Gennep (Varagnac, 1948: 16).

como uma busca de afirmação do espaço próprio a cada uma delas. Mas se levarmos em conta a importância do tema da “construção nacional” nesse processo, comparando a interpretação de Marisa Peirano sobre a sociologia universitária e a descrição da seção anterior acerca das reconceituações do movimento folclórico, podemos ver algumas razões mais profundas do que explicam⁵².

Da relação que estabeleci entre a redefinição do “fato folclórico” e a percepção que os folcloristas desenvolveram acerca da formação sócio-cultural da nacionalidade brasileira fica fácil depreender a reação negativa dos colegas europeus (e a positiva dos sul-americanos). Os próprios folcloristas sabiam disso e definiam o “folclore nascente” como um fenômeno típico de nações jovens, difícil de ser compreendido por estudiosos de países de tradições mais estabilizadas. O que parece irritar mais o movimento folclórico é que cientistas sociais brasileiros (ou que estudaram profundamente a história de nossa formação, como Bastide) não compreendam a necessidade dessa reconceituação e se aliem aos folcloristas estrangeiros. Isso para eles só pode parecer uma consequência do temor da “concorrência” despertado pela consolidação dos Estudos de Folclore como uma ciência social, resultado do novo perfil propiciado pelo alargamento do seu campo de estudos. Uma interpretação menos “conspiratória” pode ser formulada se percebermos como os dois sociólogos que foram os maiores alvos da reação de Edison Carneiro concebem o papel do folclore na “construção nacional” brasileira. Veremos como tanto Florestan Fernandes quanto Roger Bastide estavam atentos à originalidade da formação nacional dos países americanos, apenas definindo-a de forma distinta da dos folcloristas.

//Inicialmente, podemos constatar que Bastide concord, com o movimento folclórico, acerca do caráter dinâmico do nosso folclore⁵³. Para Renato Almeida,

52 — Embora a interpretação da seção anterior tivesse sido esboçada em Vilhena (1992) — tendo devido bastante à leitura anterior do trabalho de Marisa Peirano (1981) no estabelecimento dessa relação do movimento folclórico com o processo de “construção nacional” — a forma pela qual Uli Linke (1990) conecta diretamente esse processo e os estudos folclóricos reforçou minhas idéias a esse respeito e forneceu-me subsídios para as sugestões comparativas que farei em minhas conclusões. Agradeço à própria Marisa Peirano pela indicação desse último texto.

53 — “[...] o folclore brasileiro, ao contrário do europeu, ainda não está cristalizado; apresenta uma extraordinária fluidez e [...] muitas danças dramáticas, características do folclore atual,

esse dinamismo seria típico do folclore “mestiçado” e poderia ser melhor captado no estudo dos folguedos:

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

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

//Adotando o parâmetro tradicional fornecido por Varagnac e supondo que a herança portuguesa dominaria nosso folclore, todo ele passa a ser examinado por Bastide a partir de suas anomalias em relação a esse padrão europeu. A primeira deve-se à desorientação provocada pela inversão do ciclo das estações no hemisfério sul (1959: 10-11). Em seguida, ele identifica os efeitos da dispersão da população num território imenso (p. 12), visto pelo colonizador como hostil e imaginariamente habitado não pelos seres fantásticos familiares do folclore europeu, mas pelas entidades hostis dos indígenas (p. 14). Isso teria oferecido condições privilegiadas à Igreja. Enquanto na Europa a força da arqueocivilização a havia obrigado a conciliar seus dogmas aos ritmos cósmicos e crenças locais pagãs, ela poderia, na nova terra, tentar sobrepor-se de forma mais decisiva a esse fundo tradicional;

foram introduzidas no Brasil muito mais tarde, provavelmente no século XVIII. [...] estamos em presença de um folclore móvel, que se decompõe e se recria a cada instante [...] (Bastide, 1958: 9).

enfraquecido por todos esses fatores (p. 15-6). Mas a esses últimos somava-se um elemento importante que determinará o tipo de atuação da Igreja: a presença de populações não européias que deveriam ser integradas ao universo mental cristão//

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

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

permaneceriam até que a urbanização acarretasse o “desaparecimento progressivo desse folclore, cujos últimos indícios passarão [...] para o carnaval” (p. 21-2) // Essa mobilidade e a heterogeneidade que constata na vida folclórica brasileira não são, para Bastide, um sinal da dinâmica de uma cultura nova que resulta da harmônica integração das contribuições de três raças formadoras, muito pelo contrário:

Os três folclores — índio, negro, branco — não se confundem, nem mesmo quando patrocinados e controlados pelo clero. Eles se superpõem e coexistem. A linha de escravidão bem como a das cores domina sobre a cooperação comunitária. [...] Os imigrantes por sua vez transmitem elementos exóticos ao folclore de seu novo país. [...]

Passagem pois de um grupo étnico para outro. [...] Entretanto, estas mudanças todas, tais passagens de uma cor a outra, não impedem que os limites se mantenham. Porque um divertimento usado pelos negros é logo abandonado pelos brancos. E o branco não acolhe a dança negra senão metamorfoseando-a completamente numa dança de salão (o maxixe doutrora, o samba de hoje). [...] O que decisivamente determina que a democracia racial do Brasil não impeça que o folclore não misture as cores nem as classes. Cada qual tem seu folguedo. (p. 32-5)

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

Também Florestan Fernandes critica os folcloristas por não levarem em conta a dimensão “sociológica” do folclore. Mas, enquanto Bastide observa o fol-

clore brasileiro tendo como parâmetro um passado neolítico, Fernandes enfatiza o futuro. // Este último nunca teve a pretensão de fazer, como o seu antigo professor, uma interpretação da formação do conjunto do nosso folclore. Inspirado pelo trabalho de curso sobre o tema que descrevemos anteriormente, ele afirma ter alimentado nos seus primeiros anos como pesquisador, a idéia de produzir “um estudo sociológico do folclore paulistano” (1961b: 12). Um “esboço” desse trabalho, do qual vinha sendo desviado até então por diversas outras tarefas, é publicado finalmente em 1961. Junto a esse pequeno estudo, ele finalmente publica um extenso *corpus* que coletara na década de 1940: 110 páginas de versos, adivinhas, parlendas e demais aspectos do folclore oral infantil, inéditos até então.

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

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

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

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

Uma das implicações mais importantes da “fabula das três raças”, concepção que dominou segmento significativo de nosso pensamento social e que, como vimos, foi uma referência fundamental para o desenvolvimento do movimento folclórico, é o que alguns de seus críticos chamaram de “mito da democracia racial” (Fernandes, 1972: 26). Foram Bastide e Fernandes os dois pesquisadores que coordenaram a famosa pesquisa sobre relações raciais em São Paulo, hoje reconhecida como um dos primeiros golpes importantes contra a concepção de que, produto de

uma integração cultural sincrética de três troncos étnicos distintos, a sociedade brasileira seria desprovida de tensões raciais. Podemos evidentemente encontrar nesse ponto uma das raízes para as incompatibilidades entre o movimento folclórico e a Sociologia paulista representada por esses dois autores.//

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

Quando se compara o Brasil aos Estados Unidos, descobre-se que a unidade nacional de sociedades com passado colonial recente tende para o padrão [fundado na imposição cultural de cima para baixo] (o que ocorreu em ambos os países). É uma unidade nacional em que se perdem heranças culturais, que não podem ser harmonizadas às condições em que os estratos dominantes tendem a realizar a integração nacional através da sua própria dominação estamental. Mesmo que, mais tarde, sujam novas possibilidades de acomodação em bases democráticas, o mal já está feito. Não se pode recuperar o que se perde nem refazer os caminhos históricos da integração econômica, sócio-cultural de uma sociedade nacional cultural e racialmente homogênea.⁵⁴ (1972: 15-6)

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

a magia de origem folclórica continua a existir e a ser praticada [...] graças a inseguranças subjetivas, desencadeadas pelas incertezas morais e fricções sociais do mundo

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

urbano. Mas, no fundo, a civilização que se vincula a este mundo é, por necessidades internas, a civilização por excelência da tecnologia racional, da ciência e do pensamento racional. ([1956]: 22)

Desse ponto de vista, ele continua, não importa que a “antiga ordem tradicional e patrimonialista” só se esteja desagregando em alguns “pontos dispersos do país” (p. 23-4). A passagem dessa ordem estamental para a moderna sociedade de classes, objeto que domina a obra madura de Fernandes, poderia ser captada de forma privilegiada “se tomássemos como ponto de referência uma cidade em processo adiantado de industrialização (tendo-se em vista a situação brasileira), como a cidade de São Paulo, [onde] uma nova mentalidade está em formação” (p. 21). Mesmo reconhecendo que, no contexto brasileiro, ela representa, “um ponto disperso”, “são esses pontos [...] que interessam a análise, pois é através deles que a sociedade brasileira está sendo reconstruída cultural e socialmente”⁵⁵ (p. 24). Trata-se, portanto, para Fernandes, menos de perguntar a relevância da cultura folclórica na construção da nacionalidade brasileira do que de constatar, mesmo que com tristeza, sua relativa desimportância na “reconstrução” nacional que ele se propõe a estudar.

//Não se deve tomar, portanto, o privilégio que Fernandes concede ao contexto paulistano como uma mera expressão “bairrista”, que explicaria, em última análise, seus conflitos com o movimento folclórico sediado no Rio de Janeiro. Bastide, não sendo brasileiro e construindo uma reflexão sobre o folclore do conjunto do país, converge com o seu ex-aluno no diagnóstico do papel secundário que a nossa tradição folclórica “nascente” teria desempenhado na construção nacional.//O que é importante ressaltar é como, independentemente das diferentes posições desses dois autores, a cultura folclórica se tornou para ambos um objeto secundário para o conhecimento do país, o que nos ajuda a entender as dificuldades encontradas pelos Estudos de Folclore em obter um lugar legítimo no interior das Ciências

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

Sociais no momento em que essa Sociologia produzida em São Paulo começa a definir o padrão intelectual desse campo.

Embora esse aspecto da obra dos dois importantes sociólogos tenda a ser esquecido, o folclore ainda era um tema ao qual ambos sentiam-se ligados. Para as gerações seguintes, naturalizar-se-á a avaliação que fizeram sobre a debilidade de nossas manifestações, julgamento que será confirmado pela percepção de que os principais estudiosos desse objeto teriam permanecido pretensamente à margem do processo de institucionalização das Ciências Sociais. Neste capítulo, tentei mostrar como esse processo, além de expressar um esforço pela construção de um espaço próprio e legítimo para a *intelligentsia*, articula-se com o debate sobre a “construção nacional”, explorado por Marisa Peirano. Dessa forma, ele não é unívoco, envolvendo a afirmação de identidades específicas de intelectuais e disciplinas, como as que procurei mostrar neste capítulo. Não se trata de meramente apropriar-se de espaços, mas de, na medida em que isto é feito, redefinir seu perfil e procurar justificar o arranjo disciplinar que eles refletem. Nesse sentido, a institucionalização expressa processos mais amplos da sociedade brasileira em transformação, mas também projetos de nossa *intelligentsia*, projetos muitas vezes divergentes e que geram conflitos como os que acompanhamos aqui. //Embora a incipiência institucional desse período tenha levado analistas a afirmarem que esse é um momento muito mais de clivagens regionais do que disciplinares, podemos ver que, até porque as instituições são frágeis, torna-se importante discutir as fronteiras de suas disciplinas, fronteiras a partir das quais procura-se justificar formatos institucionais. Mas a definição dessas identidades não envolve apenas as discussões teóricas que acompanhamos aqui, ela inclui a afirmação de valores que expressem a legitimidade de um recorte disciplinar aos olhos da sociedade e daqueles que a ele aderem.// Esse aspecto, no que diz respeito ao movimento folclórico, é o objeto do capítulo seguinte.

Universidade Federal do Rio de Janeiro
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LUÍS RODOLFO DA PAIXÃO VILHENA

Projeto e Missão:
O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)
(2º volume)

Rio de Janeiro

1995



Capítulo 4 - Congressos e rumor: o movimento folclórico em ação

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

Goethe (epígrafe de Almeida, 1922)

4.1. O Programa de três pontos

Ao 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 compartilha um tipo de produção intelectual específica, mas principalmente adota 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 pretenderam atingir através delas. Em minha exposição, irei apresentar neste capítulo cada um desses planos, seguindo a ordem inversa à desta formulação. Uma vez apresentado inicialmente o programa elaborado pelo movimento folclórico, irei discutir em seguida as estratégias que ele pôs em prática, para, por fim, completar com o perfil dos protago-

nistas dessa ação, mostrando como um paradigma particular de intelectual foi se definindo no seu decorrer. Este será não apenas o capítulo 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”¹ (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 lógica, 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

1 — O artigo onde encontramos esses três pontos, intitulado “Essências do folclore brasileiro”, foi produzido para uma coletânea organizada por Pedro Calmon para o *Jornal do Comércio* intitulada *Aspectos da formação e evolução do Brasil*. Em meio a contribuições de diversos intelectuais brasileiros respeitados que se dedicaram a discutir as várias dimensões da história e da cultura brasileiras, coube a Renato Almeida apresentar o ponto de vista dos Estudos de Folclore. Texto escrito, portanto, para um público mais amplo, suas conclusões acabam por apresentar o programa dos folcloristas brasileiros de forma mais sintética, extraindo dos vários itens da *Carta* aqueles que se tornaram prioritários para o movimento folclórico.

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 auto-didatismo infecundo, [e] os improvisadores de toda a espécie”, de forma que especialistas formados pudessem então “policar e esclarecer” os estudos nessa área (p. 345). Além disto, 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, esse 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.

4.1.1. 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 do estatuto metodológico e conceitual dos Estudos de Folclore, tentarei detectar como concretamente os folcloristas imaginavam que essa 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 identificarem seus paradigmas é, portanto, analisar a forma pela qual foram planejadas as atividades concretas de pesquisa a que se propuseram.//

Segundo o artigo de Renato Almeida que tenho citado, 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, teri-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, finalmente, 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 conferem 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 citado no capítulo anterior, o seu principal saldo positivo. //

//A busca pela CNFL de colaboradores residentes perto das regiões onde as “ocorrências folclóricas” poderiam ser coletadas foi obtive 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* é onde melhor podemos constatar essa arregimentação distribuída na 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 43,8 % da produção veiculada naquela série (cf. Quadro 1 no apêndice 1). Através deles, podemos ter acesso à extrema periferia do extenso *network* organizado pela CNFL.

A grande maioria daquelas comunicações era composta de artigos muito curtos, que freqüentemente não passavam de três laudas datilografadas², 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 pesquisei³, 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 debate⁴. //

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

3 — São os Documentos 68/48, 182/50, 238/51, 353/56. Em carta, Nelson de Sena se refere ao texto que envia por carta a Renato Almeida — e que será publicado como o Doc. 55/48 — como “suas achegas sobre o maxixe” (25/10/48, CE exp.), enquanto o livro prometido por Mariza Lira no Doc. 16/48 acerca da exposição folclórica que organizou em 1941 é publicado com o subtítulo de “achegas para a história do Folclore no Brasil” (cf. Lira, 1953).

4 — Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (que chegou a participar da CNFL), em seu conhecido dicionário, dá os seguintes sinônimos para *achega*: “acrécimo”, “auxílio”, “subsídio”. Curiosamente, o único exemplo fornecido nesse verbete com autor identificado provém justamente de um trabalho de Renato Almeida. Note-se que os significados apresentados permitem que se pense naqueles artigos não apenas como achegas ao “tema”, mas ao próprio objeto, ou seja, ao folclore. Nesse sentido, “achega” e o seu sinônimo “achego” expressam uma aproximação íntima, (“achego materno” é um doc. empregos da palavra exemplificados); ambas são derivadas do verbo “achegar”, que pode significar “avizinhar”, “aconchegar” (Ferreira, 1986: 29). Esse

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 “diletante” contra qual a Mário de Andrade e Amadeu Amaral se queixavam. Porém, na verdade, essa atenção apaixonada aos mais ínfimos detalhes na descrição da cultura folclórica brasileira tem precedentes na história dessa área de estudos.

Nos dois capítulos anteriores, sem deixar de assinalar algumas importantes diferenças, vinha enfatizando a proximidade entre os objetivos institucionais e os parâmetros da construção conceitual de folcloristas e cientistas sociais até a década de 1950. Meu objetivo foi o de desconstruir a suposição implícita, descrita no primeiro capítulo, de que os Estudos de Folclore possuiriam uma certa essência que os teria levado a se associar aos paradigmas do pensamento social brasileiro que entraram em decadência com o avanço da institucionalização das Ciências Sociais no Brasil. Mas, se por um lado não se pode naturalizar a identidade desses estudos, isso também não significa, por outro, que, sendo o produto de uma tradição intelectual específica, não possamos encontrar certos traços constitutivos que reaparecem na produção dos folcloristas brasileiros. A ênfase na prática da coleta, que encontramos desde Amadeu Amaral, na verdade provém de uma antiga herança dessa área de estudos.

Quando, no final do século passado, a “Folklore Society” procurou, ao mesmo tempo que divulgava o novo termo cunhado por William Thoms para identificar esse tipo de pesquisa, imprimir uma orientação científica aos estudos folclóricos, inspirada pelos paradigmas evolucionistas vitorianos, ela intervinha numa prática de pesquisa já existente na Europa havia alguns séculos. As “antigüidades populares” a que a carta de Thoms se refere eram então apenas um dos temas dos

último aspecto mostrar-se-á mais relevante quando formos discutir a relação peculiar do folclorista com o seu objeto de estudo.

chamados “antiquários”. Localizando suas origens na Antigüidade, Arnaldo Momigliano descreve a trajetória dessa tradição de pesquisa⁵, que conheceu o seu auge no século XVIII, quando seus métodos passaram a ser valorizados em contraposição aos testemunhos literários clássicos, então sob rigorosa crítica metodológica (1983: 264).

//Seja descobrindo velhos monumentos, coletando tradições populares ou colecionando moedas, o que caracterizava a pesquisa dos antiquários era o seu esforço em conhecer o passado pela constituição e organização de coleções. Opondo-se à historiografia tradicional de então, que privilegiava a perspectiva cronológica balizada por acontecimentos políticos, o tipo de pesquisa que caracterizava o estudo das antigüidades procurava reconstituir de forma sincrônica as instituições que compunham uma determinada civilização através de um quadro sistemático. Embora os antiquários tenham, segundo Momigliano, permitido avanços no debate historiográfico, mostrando a importância da pesquisa de fontes, na medida em que, no final do século XVIII e início do XIX, surgiram historiadores preocupados com a exatidão das fontes e também atentos às discussões filosóficas introduzidas pelo Iluminismo, ficaram claras as limitações dos métodos dos primeiros, cuja mentalidade seria caracterizada pelo “goût excessif des classifications et du détail insignifiant”⁶. Momigliano traça o perfil desse tipo de intelectual destacando a obsessão com a qual ele se relacionava com seus objetos: “L’antiquaire était un connaisseur et un enthousiaste; il habitait un monde statique, il avait pour idéal collectionner. Dilettante ou chercheur de profession, il vivait pour ses classifications” (p. 283).//

5 — O artigo de Momigliano que cito aqui, preocupado em discutir a importância da tradição dos antiquários para o desenvolvimento do debate historiográfico sobre o valor relativo das “fontes primárias” e “secundárias”, se concentra no estudo da cultura material, dando poucas referências sobre os pesquisadores de “antigüidades populares”, que trabalhavam com fontes orais. Apesar disso, ele não deixa de, ao descrever a “Ère des Antiquaires”, identificar como um dos traços que a caracterizavam, a busca de “une émotion poétique dans les chants et les récit des paysans solitaires” (1983: 245).

6 — Na Inglaterra do século XVIII, o antiquário John Brand expressava esse amor pelos detalhes afirmando que “nothing can be foreign to our inquiry, much less beneath our notice, that concerns the smallest of the Vulgar: of those little ones who occupy the lowest place in the Political Arrangement of human Beings” (*apud* Dorson, 1968: 19).

Colectionar e classificar, essas parecem ser 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, “as 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” neste campo, marcando a entrada no Brasil de uma “fase monográfica [...] que vai produzindo resultados mais estáveis” ⁷([1942]:295-6).

As propostas pelas 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. Por um lado, queria-se garantir a fidedignidade dos dados coletados, por 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.

7 — Não pensemos, porém, ser esse um traço apenas dos folcloristas brasileiros. Vinte anos após, fazendo um balanço sobre a teoria folclórica no presente século, Richard M. Dorson, começa reconhecendo que “a restrained and cautious mood dominates folklore studies of the twentieth century, in reaction to wild and extravagant theories advanced by European folklorists and mythologists in the nineteenth century in general” (Dorson, 1963: 93). Nesse sentido, ele compara dois exemplares paradigmáticos desse campo de estudos, “the magnum opus of folklore scholarship in the Victorian era”, *The golden bough* de James Frazer, e os seis volumes do *Motif-Index of Folk-Literature* de Antti Aarne e Stith Thompson, que, com sua minuciosa catalogação de temáticas da literatura popular, procura apenas proporcionar uma referência para estudos históricos específicos precisos que deram, particularmente nos Estados Unidos, respeitabilidade acadêmica a esse gênero de pesquisa.

co, 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 folclóricos 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. Um dos exemplos mais impressionantes é o de um poema em espanhol antigo transcrita por Aluísio Almeida, da Comissão Paulista de Folclore e um dos autores que mais publicaram naquela série. Após a apresentação desse material, ele comenta rapidamente sua semelhança com nossas “modas de viola” e confessa não se lembrar do “livro raro” em que o encontrou na Biblioteca Nacional (Doc. 326/55: 2). Esse exemplo extremo não é absolutamente um caso isolado. Sendo os dados que apresenta provenientes de uma fonte escrita, Aluísio Almeida ainda se sentiu constrangido a confessar a ignorância de sua fonte. // Mas, no caso de trabalhos sobre materiais coletados diretamente pelo autor, que formam a absoluta maioria das comunicações, é muito comum que ele não se preocupe 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 eram brasileiros⁸. 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 os discursos que fizeram 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*, Doc. 235/51), artigos que procuravam introduzir mudanças conceituais e metodológicas nesse campo de estudos (como nos debates de Édison Carneiro com os “sociólogos paulistas”, Doc. 429/59, ou na definição de Rossini Tavares de Lima sobre o “folguedo popular”, Doc. 352/56), textos de autores estrangeiros que influenciaram o folclorismo brasileiro ou que foram apresentados no Congresso Internacional organizado pela CNFL, além da grande massa de artigos de folcloristas espalhados pelas diversas

8 — O conjunto de artigos assinados por autores brasileiros compõe um total de 371 artigos, o que dá uma média aproximada de 2,7 documentos por autor. Isso dá uma idéia da importância do acima citado Aluísio de Almeida, que assinou seis diferentes artigos nos *Documentos da CNFL*. Essa conta seria perfeitamente exata se todos os artigos tivessem um único autor; porém, para simplificar, ignoro aqui os quatro artigos do período assinados a quatro ou seis mãos. Além disso, não considere, para chegar a essa média, um documento produzido pela Comissão Espírito-Santense de Folclore (Doc. 317/55) — atribuído a uma instituição e não a um autor individual —, nem outro de autoria de Roger Bastide (Doc. 304/55). No Quadro 1, porém, ambos estão incluídos entre os trabalhos produzidos por autores pertencentes a comissões estaduais, uma vez que esse último autor é identificado no cabeçalho do documento como membro da Comissão Paulista de Folclore.

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 (no 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, tanto os pertencentes à Comissão Nacional, quanto às suas diversas comissões estaduais (juntos perfazendo 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 dez por cento), identificam as fronteiras internas e externas ao movimento folclórico: respectivamente, os autores brasileiros que não pertenciam à comissão e os estrangeiros⁹. 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 discurso mobilizante.

//Há motivações estratégicas importantes que explicam em grande parte a “generosidade” da política editorial de Renato Almeida ao veicular 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 pelos 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 cor-

9 — Nas duas categorias, esse autores eram, na sua maioria, folcloristas. Obviamente há exceções que não foram registradas por minha classificação, como, por exemplo, autoridades políticas (o ministro da educação Clóvis Salgado), cientistas sociais de outras especialidades (como o etnólogo Alfred Métraux), compositores (como Béla Bartók), poetas (como Manuel Bandeira; no seu caso, não assinando um artigo analítico, mas versos comemorativos a um evento de significação folclórica). Esses casos não mereceram uma categoria à parte, não apenas pelo seu pequeno número, mas principalmente pelo fato deles também representarem as fronteiras do movimento folclórico, estando menos próximos comparados do movimento do que os folcloristas brasileiros que não pertenciam à CNFL e que os estrangeiros, mas ainda relacionados a ele através da presença do tema do folclore em seus textos.

respondência, 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 auto-didatismo 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 mobilizatória 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 grandes 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. (Doc. CNFL 394/58: 3)

//Mas, naturalmente, o aproveitamento do trabalho de pesquisa de diletantes 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 paulista¹⁰. Já no primeiro ano de publicação do documentário da CNFL, ele tinha escrito cinco comunicações, das mais extensas, todas elas apresentando resultados dessas pesquisas. Isso lhe proporcionou rapidamente um grande reconhecimento dentro do movimento, como pesquisador. // Dessa forma, quando se organiza a importante mesa redonda da I Semana Folclórica, ele é o encarregado de apresentar uma comunicação sobre “A técnica da pesquisa folclórica”. Nela, ele demonstra uma curiosa combinação entre a formação sociológica que havia recebido e sua adesão à concepção folclorística de pesquisa, propondo que sejam distinguidas duas formas de coleta: a “documentária” e a “científica”:

Esta 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. (I SNF, 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. (I SNF, s. d.: 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 questio-

10 - 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.

nários 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”¹¹ 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 fariam 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

11 — 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.

úteis¹². Um exemplo extremo dessa “democratização” da pesquisa folclórica é um curioso “anúncio” publicado na imprensa por uma comissão estadual e cujos principais trechos reproduzo abaixo:

Seja você também um pesquisador!

A Comissão Espírito-Santense de Folclore muito reconhecida ficará a todos que lhe quiserem fazer sua colaboração leal ao trabalho, necessário e urgente, de recolher o material folclórico disperso e quase perdido por todos os rincões do Espírito Santo.

Entre outros inúmeros assuntos, interessam ao FOLCLORE: as cantigas de roda ou de ronda infantil, as quadrinhas populares; [...] os autores populares [...]; os contos, lendas e mitos [...]; provérbios e frases feitas [...]; superstições e crendices [...].

‘A virtude máxima do folclorista é a fidelidade’ disse Luís da Câmara Cascudo, um dos mais cultos estudiosos do Folclore no Brasil.

Assim, quem se der ao trabalho de colher material que interessa a essa ciência deve registrar a lenda, a cantiga, o provérbio, as crendices, etc. sem alterar um linha sequer da informação. Reproduzir, o mais exatamente possível, a maneira de dizer ou de cantar do informante, sem lhe tentar corrigir os erros de pronúncia ou de sintaxe. [...]

Quando puder, registrar também a música da cantiga, da trova, do romance, mas sem nada alterar ou enxertar. [...]

Anotar o nome, a idade, profissão, grau de instrução, lugar de nascimento do informante; onde ouviu ou viu o que relata ou canta. Indicar também a data e local da conversa ou da colheita. [...]

Tal colheita é urgente. A “civilização” tem alterado e destruído muitos desses elementos precisos, e tal desperdício prosseguirá inclemente se não houver o interesse patriótico de recolher e resguardar o que nos resta dessas tradições do nosso povo.

A Comissão de Folclore renova, por isto, o seu caloroso apelo aos capixabas de boa vontade, esperando o seu concurso nessa obra necessária e prestante.

Toda a correspondência para a Caixa Postal 517 - Vitória. (A Gazeta, Vitória, ES, 22/08/57, Emeroteca da BAA)

//Dentro dessa perspectiva de fidelidade ao dado observado, a capacidade de coletar cientificamente os fatos folclóricos não seria privilégio de um pequeno grupo de intelectuais que receberam uma formação apropriada. Pelo contrário, a defesa dessa coleta científica ganha um caráter anti-elitista. Homens “de boa vontade”, orientados pelo “interesse patriótico”, podem desempenhar um papel relevante nos levantamentos folclóricos e oferecerão assim vantagens em relação à postura de certos intelectuais, como os “literatos” que tenderiam a procurar “embelezar” as manifestações populares //

12 — Por exemplo, em uma palestra o gaúcho Walter Spalding afirma que o “legítimo folclorista” deveria conhecer “história, ser sociólogo e filósofo e ter senso de crítica”; no entanto, “quem tais conhecimentos não tiver, poderá ser excelente coletor”. Conclui, declarando que seria “esse elemento coletor, fiel e sincero, que nos falta. O povo, próprio criador dessas cousas, é, ainda, o melhor coletor desde que anote tudo quanto puder nesse terreno ou, pelo menos, informe e oriente coletores e folcloristas” (Doc. 64/48: 1).

Ao mesmo tempo que era necessário recrutar e orientar coletores, já mencionei que, no projeto do movimento folclórico, esse trabalho “disperso” deveria ser coordenado por instituições apropriadas. Não que espontaneamente os folcloristas não procurassem generalizar os seus dados. Nos primeiros anos de publicação, aparecem nos *Documentos da CNFL* alguns exemplos nesse sentido. Mesmo artigos que descreviam temas muito específicos podiam motivar comparações a serem realizadas por pesquisadores com acesso a outras regiões. Essas, porém, freqüentemente se sucedem sem que se tente em nenhum dos artigos uma conclusão final ou mesmo apenas uma síntese do que foi sendo levantado¹³. Um dos mais longos desses debates é o motivado pelas observações do paranaense Carlos Stellfeld, cujo artigo, por sua vez, já era um comentário de um livro de um colega de Subcomissão, sobre a “cetra”, um brinquedo infantil (Doc. 63/48). Em comunicações posteriores (Doc. 75/48, 102/49, 136/49 e 198/50), vários folcloristas enumeram as variações que encontram em seus estados acerca do seu uso e fabricação e mesmo de sua denominação local (bodoque, funda, baladeira, etc.).//O interessante nesse caso é que, na penúltima dessas comunicações, entusiasmado com o desenvolvimento da discussão, o cearense Florival Serraine propõe o que parece ser uma das poucas formas de sistematização compatível com o gosto pela empiria dos folcloristas da CNFL: a realização de uma “carta folclórica” (p. 1).

Esse é um tipo de sistematização de dados que parecia ser particularmente caro aos folcloristas por vários motivos. Condensando um grande número de levantamentos locais que cobrem um determinado território, sua apresentação

13 — Um desses debates já foi iniciado pelo primeiro artigo assinado da série, de autoria de Lindolfo Gomes — um dos folcloristas de maior prestígio no período, mas que, já estando na época com graves problemas de saúde, participou pouco da Comissão —, discutindo a origem da palavra *maxixe* (Doc. 2/48). Sua hipótese, discutida numa das primeiras reuniões da CNFL, (cf. Doc. 3/48: 1), foi revista pelo próprio autor (Doc. 12/48), motivou consultas de Renato Almeida a estudiosos estrangeiros (RA/EB, corr. exp., 26/02/48) e brasileiros (CM/RA, corr. rec., 12/04/48) e comunicações de outros folcloristas (cf. Doc. 55/48). Só não foi em nenhum momento dito ao longo desse debate qual seria o seu significado para a melhor compreensão da música folclórica brasileira. Assim, essa parece ser uma daquelas coletas que, nos termos de Alceu Maynard de Araújo, “não servem para nada”. O mesmo ocorre no debate, motivado por uma comunicação do folclorista português Armando Leça acerca de certas características harmônicas de corais populares portugueses (cf. Doc. 26/48), que também motivou outras comunicações (cf. Doc. 33/48 e Doc. 53/64) e consultas de Almeida a especialistas de comissões estaduais (cf. DL/RA, 02/06/48).

apenas resumiria o que cada pesquisador individual teria recolhido, sem romper com o nível empírico. Nessa forma de sistematização, esse último nível não seria remetido a nenhum outro 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 diretamente derivadas da observação¹⁴. 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 transcrição resumida acima do “anúncio” da Comissão Espírito-Santense, pode-se perceber como ele apresenta aos candidatos a pesquisador uma descrição mínima “do que interessa ao folclore”, isto é, dos critérios pelos quais se define o que é o “folclórico” e o que não é, além da definição dos diferentes tipos de fenômenos englobados por essa qualificação. //O problema das classificações — que por vezes pode parecer próprio de um momento posterior à pesquisa, mas que desempenha obviamente um papel crucial antes de sua realização, dirigindo o olhar do coletor e guiando a forma pela qual este registra os fenômenos — é crucial para os folcloristas.//

Ilustrando a grande importância desse tema, o movimento folclórico preocupou-se em não deixar que essas questões permanecessem ao sabor das inclina-

14 — A esse empiricismo relaciona-se a constante preocupação com a “ajuda técnica” às comissões estaduais. Por essa expressão entendiam os folcloristas o apoio para a aquisição de aparelhos de registro áudio-visual 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. Por isso, o trabalho da Comissão vem se ressentindo de um caráter científico mais seguro, sobretudo no atinente aos estudos de folcmúsica, de coreografia, linguagem e indumentária do nosso povo. (01/02/52, corr. exp.)

ções 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.

No segundo capítulo, mostrei que a primeira referência à organização de um congresso nacional surgiu justamente em função da reação de Joaquim Ribeiro a uma proposta de classificação do conto folclórico enviada à CNFL por Luís da Câmara Cascudo (Doc. 5/48). Criticando a forma “individual” como o assunto havia sido definido (Doc. 8/48), as observações de Ribeiro levaram a Comissão a propor que esse tipo de questão fosse postergado para “futuros congressos”. Dessa forma, quando se começou a pensar em sua realização, essas reuniões foram definidas como o fórum para o estabelecimento dos parâmetros que orientariam um programa de investigações nos moldes científicos desejados pelo movimento folclórico. 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 folclórico, 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 inquérito folclórico cobrindo todo o país¹⁵.

A *Carta do folclore brasileiro*, principal resultado do primeiro congresso, definiu pela primeira vez os parâmetros iniciais dos projetos de pesquisa do movimento folclórico. Logo em seguida às definições conceituais que discuti longa-

15 — 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” (Doc. 9/48: 1) 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.).

mente no capítulo anterior, ela estabelece a necessidade da formulação de um “Plano Nacional de Pesquisas Folclóricas”, cabendo à CNFL sua organização. Seu objetivo seria orientar um “levantamento [...] dos motivos folclóricos existentes em todas as regiões do país” (I CBF, 1952: 77), a serem “executados por equipes”, que incluiriam “técnicos de cinema e gravação de som”, especialistas de outras disciplinas, como “sociólogos, historiadores, geógrafos-cartógrafos, musicólogos, etnógrafos, lingüistas, além dos folcloristas necessários”. É também enfatizado que tais trabalhos deverão ser feitos “em moldes científicos” e regulamentados pela Comissão Nacional de Folclore, a quem caberá igualmente a “preparação dos pesquisadores” (p. 78).

Aqueles eram planos ambiciosos de um momento de euforia provocado não apenas pelo sucesso da reunião de folcloristas de todo o país, como também pelas promessas de Getúlio Vargas envolvendo a criação do Instituto Brasileiro de Folclore. Entretanto, mesmo quando o projeto de um órgão dedicado ao folclore se concretiza, seis anos depois, este ainda não terá os recursos necessários para desenvolvê-lo por ambicioso demais. Resta aos folcloristas utilizarem-se do elemento que sempre foi a força do seu movimento, o poder mobilizador que tinha o seu ponto de condensação nas reuniões folclóricas periódicas.

Na Semana Nacional de Folclore, realizada em fins de 1952, em Maceió, decide-se que para o II Congresso, no ano seguinte, cada comissão estadual prepararia um relatório acerca dos seus folguedos populares locais, que serviriam de ponto de partida para um inquérito nacional. Na capital alagoana, os folcloristas chegaram a um primeiro consenso acerca daquele tipo de manifestação folclórica, ainda denominado “auto popular”, através de uma definição provisória para servir de “base de referência” a pesquisas futuras que esclareceriam melhor a matéria que a caracteriza como um “fato folclórico dramático, coletivo e com estruturação” (Doc. 246/52: 3). O apelo às comissões é assim uma alternativa à inexistência de um órgão centralizador e com recursos, que poderia conduzir o Plano de Pesquisas.

Os resultados dessa tentativa, 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 empreendimento¹⁶. Naquele momento, os congressos também vão se rarefazendo, e, quando os folcloristas promovem sua última reunião, quatro anos depois, as esperanças nesse sentido já estão 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 órgão¹⁷. Quando toma posse um

16 — 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” (Doc. 367/57: 1). Nesse sentido, citava um levantamento, feito pela Comissão Paulista de Folclore, dos folguedos populares do estado como um exemplo nesse sentido a ser seguido. Destacando a importância dos folguedos para “o conhecimento de aspectos culturais de nossa sociedade”, ele também ressalta, fazendo eco à *Carta*, a necessidade da “contribuição de disciplinas diversas” para a elaboração desse mapa pela “ciência do Folclore” (p. 2).

17 — Essa tensão revele-se no parecer de Araújo ao anteprojeto “Plano de Pesquisas 59-60”, escrito por Édison Carneiro como membro do Conselho Nacional de Folclore. Naquele texto, ele faz referência a uma entrevista em que Renato Almeida teria declarado à imprensa o seu temor de que, sem “conceitos doutrinários” estabelecidos de forma segura por um plano nacional de pesquisas, prevaleceria o amadorismo nas investigações folclóricas. Tomando essa declaração como uma crítica à Campanha, seu diretor responde que, enquanto se dá a “longa e penosa” espera pela definição desse plano, ele pretende entregar a incumbência de levantamentos localizados a pesquisadores reconhecidos, citando as pesquisas, em estudos na época, de Édison Carneiro sobre o samba, e de Luís da Câmara Cascudo sobre a “cantoria nordestina” (Arq. CDFB: 13/04/59). Com um curto mandato à frente da instituição, provindo sua indicação de

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 Diéguas 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” (Doc. 246/52: 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. Como vimos, a *Carta* previa a inclusão de técnicos em certas formas de registro e de outros cientistas sociais nas equipes de pesquisa¹⁸. Além destes, há alguns profissio-

sua relação pessoal com o ministro da educação de Kubitschek, Araújo assumiu nesse terreno a posição pragmática de encomendar levantamentos específicos a folcloristas consagrados.

18 — Em seu discurso de posse na Campanha, Édison Carneiro assume o tradicional tom mobilizatório e conclama “antropólogos, sociólogos, lingüistas, 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” (Doc. 463/61: 2; grifo meu). Note-se como, através da palavra grifada, sutilmente Carneiro reafirma a precedência da coleta sobre a interpretação.

nais também importantes, não apenas por uma competência explícita, mas por sua presença em meio às populações rurais entre as quais os dados poderiam ser encontrados. Ainda nas primeiras reuniões da Comissão, ao apresentar o primeiro modelo de questionário que seria utilizado no inquérito a ser inicialmente aplicado a Alagoas, Renato Almeida afirma que, para sua aplicação, pretenderia contar com o IBGE, com as Secretarias de Educação — que o forneceriam às professoras primárias — e os médicos do interior (Doc. 116/49: 1). Todos eles associam duas características importantes para a pesquisa folclórica, são intelectuais que se encontram em regiões rurais e estão próximo das manifestações folclóricas¹⁹.

Por fim, deve-se ainda ressaltar 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. Já nas primeiras reuniões da CNFL²⁰ a incumbência de realizar um projeto nesse sentido foi atribuída a Luís da Câmara Cascudo (cf. Doc. 1/48) e, anos depois, a *Carta do folclore brasileiro* definiria sua elaboração como um dos objetivos da pesquisa folclórica, estabelecendo como seu

19 — Há várias referências que indicam a tentativa de uma integração sistemática principalmente desses dois primeiros personagens. Os estatísticos poderiam ser particularmente valiosos por também estarem articulados através de uma rede institucional. Vários esforços foram feitos pela CNFL para se aproximar do IBGE, a começar por uma referência da própria *Carta do folclore brasileiro* (I CNF: I, 81), que motivou uma correspondência cordial entre aquele Instituto e o IBECC (LC/DPC, 12/09/51, corr. exp.; DPC/LC, 29/09/51, corr. exp.). Apesar desses entendimentos não terem ido adiante, pelo menos quatro comissões estaduais produziram questionários que foram aplicados por agentes estatísticos locais: as de Santa Catarina, Paraná, Maranhão e Bahia (cf. OC/RA, 28/05/50, CE rec.; AIR/RA, 19/11/52, CE rec.; DVF/RA, 18/02/53, CE rec.; JC/RA, 17/10/56, corr. rec.). A necessidade de integrar as professoras primárias aos esforços do movimento folclórico também advinha das preocupações relacionadas à introdução do folclore na educação. Sua importância no campo da pesquisa fez com que os textos de alguns dos convênios com governos estaduais incluíssem um item que acrescia “às atribuições dos professores primários a de colaboradores e informantes” das comissões, orientadas por estas a partir das secretarias estaduais de educação. (cf. RA/GSN, 01/09/52, corr. exp.).

20 — Assim como houve tentativas de cartas folclóricas anteriores, como as elaboradas pela SEF de Mário de Andrade, um projeto de um calendário folclórico nacional foi tentado antes da fundação da CNFL. Conforme relata Mariza Lira em sua comunicação à I Semana de Folclore, durante o Estado Novo, o DIP tentou organizar esse calendário, contando com a ajuda de Cecília Meireles. Entretanto, por motivos que ela não nos apresenta, não foi possível realizar inteiramente esse “calendário de festejos tradicionais e populares” (I SNF: 26).

objetivo a fixação das “datas em que se celebram, em cada Município, as festas tradicionais de maior repercussão social”²¹//

Tanto num caso como no outro é natural que o folguedo 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 folguedo, 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 esse dois tipos de registro. No caso do calendário, há uma dimensão celebradora do folguedo que se coaduna com a mobilização ensejada pelo movimento folclórico. O calendário permitiria a divulgação, por parte de instituições culturais governamentais, de exibições folclóricas ou mesmo de sua promoção. Nesse ponto, nos aproximamos das íntimas relações entre a pesquisa e o segundo ponto do programa do movimento folclórico, a proteção do folclore, onde veremos novamente a ênfase no folguedo.

4.1.2. A proteção do folclore

//Do ponto de vista da política preservacionista, a experiência da Sociedade Brasileira de Folclore, dirigida por Luís da Câmara Cascudo em Natal, parece ter servido de inspiração ao movimento folclórico. A valorização dos folguedos já aparecia em seu esforço para que essas manifestações populares fossem isentadas de impostos e não sofressem a repressão da polícia.//A organização da CNFL, com sua estrutura capilarizada, permitiu estender esse esforço a diversos pontos do país. O comando, porém, saía sempre do centro para o qual convergiam todos os fios desse *network*: a CNFL.

21 — Mariza Lira conseguiu publicar, com apoio da prefeitura carioca, uma “Calendário Folclórico do Distrito Federal” (1956). A coletânea póstuma de Edison Carneiro *Folguedos tradicionais*, abre-se com um artigo sobre “Festas tradicionais” apresentando uma classificação — provisória, “enquanto não se levantar o Calendário Folclórico Nacional” — em que reconhece que essas comemorações populares no Brasil “em geral são religiosas, e obedientes ao calendário católico” (p. 19).

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 freqüência, 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 primeiro 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”²² (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 anterior, o momento de fundação da CNFL ainda é o de transição entre o período dominado pelos estudos de folclore musical e o em que os folguedos se firmaram como o foco dessas pesquisas. //Um dos representantes do primeiro campo, o professor Brasília Cruz Itiberê, do Conservatório Nacional de Canto Orfeônico, dirigiu à CNFL um documento em que propunha a criação de órgão de censura para agir junto ao rádio e ao cinema no sentido de garantir a presença da música folclórica nesses meios (cf. Doc. 23/48). Um parecer foi pedido ao representante do Instituto Nacional de Cinema Educativo na CNFL, Pedro Gouveia Filho, que apoiou essas sugestões e a elas acrescentou outras tantas, como a de uma ação de esclarecimento de produtores cinematográficos para estimulá-los a realizarem filmes documentários folclóricos (Doc. 32/48).//

22 — Essa manifestação resultou em uma resolução oficial desse Congresso criticando a cobrança de impostos sobre a realização de folguedos. (cf. Pol. Bibl. CNFL, mai. 1950: 2)



Contudo, apesar dessa disposição inicial, não encontramos na área do folclore musical o mesmo empenho que a CNFL dedicou à tarefa de proteção dos folguedos. Fatores específicos às circunstâncias da política preservacionista devem ter reforçado a tendência do movimento folclórico em privilegiar esse tipo de manifestação. //Propostas como as de Itiberê o colocariam em uma luta quixotesca contra a indústria cultural em implantação no Brasil, onde poucos resultados positivos poderiam ser esperados. Já 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 publicado como um *Documento da CNFL* (312/55) que, pela sua importância, mereceu um parecer da Comissão Espírito-Santense de Folclore (Doc. 317/55) e foi aprovado oficialmente pelo III Congresso. O texto é marcado por um paradoxo apresentado através da citação de um documento de uma reunião de peritos promovida pela UNESCO na qual se teria reconhecido que, uma vez que “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” (1965: 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 autenticidade²³.

Segundo Édison Carneiro, para a maioria dos estados brasileiros revitalizarem seus folguedos, bastaria “multiplicar as [...] oportunidades de apresentação” para os grupos populares — embora “com aquela ‘extrema discrição’ recomendada

23 — 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).

pelos peritos da UNESCO” (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 folguedos²⁴. 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”²⁵(p. 105).

Se essa interferência se justifica pela dimensão emergencial dos folguedos nesses estados, para Carneiro, o que garantiria a permanência desses grupos de forma autêntica seria o desenvolvimento do mecanismo 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

24 — Curiosamente, nessa distinção feita sem maiores explicações, Édison 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 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.

25 — O Boletim Noticioso da CNFL anuncia, em janeiro de 1959, que “Manuel Diéguas Júnior e Édison Carneiro vão orientar a reconstituição de folguedos folclóricos, sob o patrocínio da Confederação Nacional da Indústria, em vários estados do Brasil”. Embora não haja notícias sobre a concretização desse projeto, há registros de várias iniciativas locais de comissões estaduais “restaurando” folguedos (como as da comissão capixaba, no Doc. 428/59; ou as da alagoana, cf. Bol. Bib., jun. 1949: 3).

heterogêneos, fugazes e ocasionais”, de maneira a “contribuir para a permanência” e para o “florescimento e a perpetuação dos folguedos populares” ²⁶(p. 107-8).

Embora também aí seja um caso para se agir “com extrema discrição”, os folcloristas não participaram de experiências nesse sentido apenas dando sugestões. O próprio Carneiro já liderara tentativas importantes desse tipo, como quando foi secretário e principal mentor da União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, congregando diversos pais-de-santo logo após a realização, em 1937, do Congresso Afro-Brasileiro de Salvador — cujo principal organizador foi esse mesmo pesquisador. Segundo Beatriz Góis Dantas, embora a entidade tivesse tido uma curta existência, ela foi um episódio importante no contexto em que a luta contra a repressão policial aos terreiros baianos se associava à valorização de modelos de culto classificados como mais “puros” — aqueles que presumivelmente exprimiam a herança “nagô” africana, por oposição a elementos de origem banto e indígenas —, numa associação de intelectuais e líderes do culto, que desenhou o campo religioso afro-brasileiro a partir desses critérios de legitimidade (p. 191-2). //Se a definição do culto “autêntico” passava pela sua fidelidade a determinadas origens históricas, esses intelectuais desempenhavam evidentemente um papel central na construção desses modelos de autenticidade e, portanto, na própria forma que eles irão tomar em seu esforço por reconhecimento social.//

//Da mesma forma, ao tentarem “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. Em carta enviada a Renato Almeida, Antônio Vianna, o secretário da Comissão Baiana, menciona o papel potencial que ele poderia exercer em um momento de organização de grupos folclóricos:

²⁶ — Embora, como mostraremos a seguir, esse tipo de incentivo — particularmente quando as organizações permaneciam sob supervisão dos folcloristas — tenha sido posto em prática, os desdobramentos implícitos nessa última proposta de Carneiro, embora aprovada formalmente em um congresso folclórico, farão com que lhes seja atribuída uma “interferência” excessiva. Verificaremos isto em minhas conclusões, quando uma polêmica sobre a “descaracterização” do exemplo paradigmático da proposta — as escolas de samba cariocas — oporá esse folclorista aos seus companheiros.

fundou-se nessa capital uma associação para proteger e intensificar o esporte da capoeira [a "Associação Esportiva da Capoeira"], atraindo para seu seio os elementos disseminados pela cidade e interior do Estado. Estou em confabulações para uma ação eficaz, pois bem sei que serei chamado uma hora destas a opinar junto às autoridades sobre a sinceridade do movimento. (15/11/52, CE rec.)

Se nesse momento Vianna se adiantava a possíveis consultas que lhe seriam dirigidas, em outros as autoridades foram diretamente a eles. Em 1952, o então governador alagoano Arnon de Mello consultou a sua comissão estadual sobre a questão da "regulamentação dos cultos afro-brasileiros". A questão tornou-se tema de uma mesa redonda da IV Semana Nacional de Folclore, realizada naquele estado, que escolheu como relatores para apresentarem as conclusões aprovadas Édison Carneiro e René Ribeiro²⁷ (Doc. 246/51: 4). Nas conclusões definitivas daquela mesa, assinadas pelos dois autores (publicadas em Carneiro, 1964: 188-9), defende-se a liberdade constitucional de culto e é proposta a aplicação do modelo que Carneiro tentara implantar na Bahia, com a criação de Federações de cultos que permitissem sua oficialização. Dessa forma, ressalta-se que os "excessos, que por acaso se verifiquem no uso da liberdade de culto, já estão previstos nas leis brasileiras e poderão ser corrigidos através de sua aplicação" (p. 198). De qualquer forma, a principal preocupação dos pareceristas seria, como destaca Manuel Diégues Júnior ao resumir as conclusões daquela mesa, a de que "o processo aculturativo" dos cultos "se faça mais rápido, mais eficiente e sobretudo dentro de um espírito nacionalizador" (Doc. 246/52: 4). Segundo o parecer, os cultos de Xangô,

já não são formas africanas de religião, mas também ainda não constituem formas brasileiras de cultos, [e] representam um passo importante para a nacionalização da vida espiritual do negro; [...] esse processo tem que ser pacífico para poder dar os resultados que desejamos, mas que não obteríamos, antes retardaríamos, com o uso de proibições e violências; e, finalmente, a experiência nos tem demonstrado, cabalmente, que os 'xangôs' satisfazem necessidades de ordem moral, física e espiritual que a

27 — Esse último, ativo integrante da Comissão Pernambucana de Folclore, fora discípulo de Ulysses Pernambucano de Mello, responsável pelos primeiros esforços de pesquisa dos cultos afro-brasileiros em Recife e diretor do "Serviço de Higiene Mental" do Estado, cujo registro de xangôs considerados autênticos lhes permitia obter "licença junto à polícia, a fim de poderem funcionar". Na produção do grupo que se organizou em torno desse psiquiatra, pretendia-se o estabelecimento de um "controle científico" sobre os cultos, [...] que deveria substituir a ação da polícia" (Dantas, 1988: 177), através da mesma oposição entre terreiros julgados legítimos — na medida em que guardariam sua fidelidade com o que se postulava como a herança africana pura — e cultos onde "se explora o povo" (p. 179).

sociedade brasileira, no estado em que se encontra, não tem maneiras de satisfazer 28.
(18/03/52, corr. rec.)

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 manifestações²⁹. Seu principal atributo seria sua capacidade em estabelecer “cientificamente” a autenticidade de cada uma delas. Vimos alguns momentos em que essa precedência foi reconhecida por autoridades públicas. Mas há outros em que eles se queixavam de que sua orientação não estaria sendo levada suficientemente em conta. No início da década de 1960, Manaus organizava um grande festival folclórico, com grande cobertura da imprensa do Sul do país e com a participação de aproximadamente dez mil figurantes (Bol. Bib., mai., 1962: 3). Entretanto, ele receberá uma violenta crítica de Mário Ypiranga Monteiro, secretário geral amazonense que, no entanto, participara das primeiras versões desses festivais.

Ypiranga elogia esse período inicial em que “grupos genuinamente folclóricos” se exibiam e recebiam taças oferecidas pela própria Prefeitura Municipal. Nessa fase, segundo ele, seria “tudo muito limpo e muito folclórico. Nada de propagandas caras em revistas do sul, a exemplo do que sucede quase todos anos, nem noticiários sem fundamento em jornais do país”. Porém, depois de algum tempo, os promotores dos festivais teriam descoberto “a mina popular e [a] transformaram em sucursal viva de campanhas eleitorais”, fazendo com que “o folclore citadino”

28 — Percebe-se por esse trecho que, defendendo a “nacionalização da vida espiritual do negro” nos cultos afro-brasileiros, Édison Carneiro se afasta das visões estritas da tradição de estudos sobre esse tema que, ao valorizar a “pureza nagô”, procura depurá-los de elementos “bantos” e “sincréticos” (cf. Dantas, 1988). Essa diferença específica de Carneiro no interior dessa tradição já havia sido assinalada por um artigo de Maria Laura Cavalcanti (1988: 99), fazendo contrastar sua obra com a de Bastide, indicando que este supunha que o candomblé seria capaz de permitir à nossa cultura popular urbana a “preservação de um mundo comunitário” (p. 95), mundo esse que, para ele, nunca existiu em nosso folclore, incapaz de reproduzir os quadros da arqueocivilização européia. A obra de Carneiro, desde seus primeiros livros, nos mostra a sua preocupação de “conseguir um lugar ao sol para o negro banto da Bahia” (1937: 12). Para ele, esse grupo étnico, desprezado pelos estudiosos dos cultos afro-brasileiros, deteria, no entanto, “o monopólio do folclore negro da Bahia” (p. 21; ver também, 1936: 87)

29 — Nesse sentido existem outros registros de consultas oficiais à CNFL, como a feita pelo governo federal por ocasião dos debates em torno do projeto apresentado pelo então deputado da UDN, Armando Falcão, regulamentando o uso de fogos de artifício (09/01/53, corr. exp.).

começasse “a degenerar-se, a perder o cunho de autenticidade”. Membros da Comissão Amazonense, que tentaram por três anos corrigir esses desvios, foram afastados da Comissão Julgadora. A principal crítica de Ypiranga tinha por objeto o “estímulo [por] via monetária” (Doc. 487/62: 1). Em função desse tipo de incentivo, produto da competição exacerbada entre os grupos populares, as suas exposições 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)³⁰.

//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” por parte do intelectual.//

As queixas de Mário Ypiranga Monteiro condensam, na verdade, uma série de temas que encontramos diversas vezes na documentação estudada. Em várias

30 — 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 [...]” (Doc. 487/62: 3).

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 (por exemplo, no Doc. 317/55: 2) ou turístico. Assim, respondendo a uma consulta do secretário gaúcho Dante de Laytano, Renato Almeida afirma que não cabe à CNFL subvencionar planos turísticos folclóricos, já que “sua função é estritamente cultural e só nos poderia interessar consulta sobre a autenticidade” (22/11/54, corr. exp.).

//Esses exemplos ilustram o paradoxo inerente ao esforço em defesa do folclore desenvolvido pelos integrantes da CNFL: por um lado, nutrindo uma concepção segundo a qual as manifestações folclóricas seriam definidas por sua autenticidade, qualquer interferência no seu desenvolvimento corre o risco de macular sua espontaneidade; por outro, sendo o folclorista aquele que detém a capacidade de separar o joio do trigo nesse domínio, sua ação é essencial em algum nível não só para a identificação daquelas manifestações que mereceriam essa proteção, como para a depuração de influências tidas como descaracterizadoras.// Esse problema aparece também nos esforços — menos intensos que os relativos aos folguedos — dirigidos à proteção do artesanato. Quando se realizou em Salvador o Congresso de 1957, o governo daquele estado, além de apoiar o evento, comprometeu-se naquele mesmo ano a adotar iniciativas visando à proteção do artesanato baiano e criando o Instituto de Pesquisas e Treinamento do Artesanato, sob a direção de Carlos José da Costa Pereira. Este último já integrava desde o ano passado a CNFL, convidado por sua atuação no Senai, instituição na qual já desenvolvia atividades nessa área, na Bahia (cf. RA/CP, 28/12/56, corr. exp.). Nesse sentido, no discurso de abertura daquele congresso, Renato Almeida elogiou o

exemplo que oferece a Bahia, organizando o artesanato popular, a fim de que os nossos rudes artesãos e artistas, em cuja fantasia e habilidade há tanta beleza e engenho, não continuem definhando até as vizinhanças do aniquilamento. [...] Almejamos o seu êxito e que possa servir de modelo aos demais Estados. (Doc. CNFL 374/57: 3) //

//Porém, no congresso seguinte, por motivos que não ficam claros na documentação a que tive acesso, os folcloristas já não vêem com o mesmo entusiasmo a experiência baiana. Dois anos depois do discurso de Renato Almeida, as resoluções

da mesa redonda “Folclore e cerâmica”, coordenada por René Ribeiro, acusam o IPTA de “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”, o movimento folclórico defende 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 às beleza das 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 dele 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”³¹//

//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

³¹ — Em alguns casos, isso implicará a afirmação de uma incompatibilidade profunda entre o critério artístico do gosto e a representatividade popular na avaliação da arte folclórica. 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 (Doc. 246/52: 6)//

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-Brown³² — essa última mais próxima ao 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 [e] 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”³³ (1957: 54). 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, recaí a ênfase da política protecionista do movimento folclórico, os folguedos (valorizados inclusive pelo dinamismo que lhes era atribuído) permitiriam uma evolução guiada apenas pelas

32 — Para uma distinção das teorias funcionalistas de Bronislaw Malinowski e de A. R. Radcliffe-Brown, e uma discussão de sua importância sobre a antropologia britânica, ver Kuper (1978).

33 — Lembremo-nos, nesse sentido, do parecer de Édison Carneiro e René Ribeiro, citado acima, sobre os cultos afro-brasileiros, onde se afirma que eles não devem 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.

“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. (Doc. 380/57: 4)

4.1.3. 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 folclórico 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. Para tornar mais eficiente a sua divulgação no ambiente escolar, seria antes desejável garantir o conhecimento científico do folclore e impedir a sua regressão. Isso não significa, porém, como pudemos verificar ao acompanharmos os apelos de Amadeu Amaral à Academia, reproduzidos anteriormente, que esse fosse um tema novo na agenda dos folcloristas brasileiros, nem que ele não esti-

vesse presente nas primeiras manifestações do movimento folclórico. Logo no primeiro noticiário publicado pela CNFL, ganha destaque o apelo do III Congresso Nacional de Estabelecimentos de Ensino defendendo a introdução do folclore nas escolas (jan. 48 1948, p. 2). Essa moção foi provavelmente produto da iniciativa do próprio Renato Almeida, então diretor do Colégio Franco Brasileiro, onde, como ele revela, já realizava várias “reproduções de bailados folclóricos, pelos alunos”, com o objetivo “não só [de] revelar o folclore nacional como ainda [de] despertar a atenção e o amor da mocidade por suas expressões” (Almeida, 1952: 10).

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. (Doc. CNFL 51/48: 1)

Nesse curto trecho, enriquecido pela 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 primeira 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 aquele 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, como é sabido, 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 estrangeiros³⁴. 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” (Doc. 51/48: 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.)//

34 — Relembro aqui minha referência, desenvolvida no segundo capítulo, às observações de autores como Sevckenko (1992) e Limongi (1989a) que mostram como o nacionalismo da geração de Amadeu Amaral se relaciona ao grande número de estrangeiros presentes na São Paulo da década de 1920, disputando lugares na vida política e intelectual daquele estado. Tudo isso está ligado à atenção que Amaral dava ao “poder excepcional” do folclore, de identificar “o indivíduo com sua terra e sua gente”, e de nos fornecer “o sentido agudo de nossa personalidade” (Amaral, 1948: 31).

//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 levarmos 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 eu tenha informação, 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 funções 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” 50/01/25(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 educação³⁵.

35 — A sistematização do programa completo do movimento folclórico em relação ao tema 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, coordenada pelo secretário geral da Comissão Catarinense Oswaldo Cabral, onde se distinguem os vários níveis e contextos em que o folclore deveria ser introduzido na educação. Nos níveis primário e secundário, o folclore não deveria ser objeto do ensino, mas sim de “aplicação”. No superior, seria criada uma cátedra de folclore que deveria participar não apenas dos cursos de Música e Canto Orfeônico — onde já existia — e nos de História e Geografia e Ciências Sociais — onde o movimento folclórico colocou maior ênfase, em função de sua polêmica com aquelas ciências —, como também nas de Jornalismo, Belas Artes e Didática. Sugerem também aquelas resoluções a criação de cursos de pós-graduação para formar “técnicos em pesquisa folclórica” e, enquanto isso não é possível, estabelece-se como “temporariamente admissível” a criação de cursos de especialização “destinados à formação de pessoal habilitado, tanto ao ensino regular como à pesquisa do folclore (IV CBF, 1959: 4). Essa solução, definida como provisória, foi a única em que, de forma intermitente, o movimento folclórico obteve sucesso.

A generalização do princípio subjacente à postulação do “valor pedagógico do folclore é aplicável potencialmente a diversas outras áreas das políticas públicas. //Nos seus momentos de maior ambição, os folcloristas chegam mesmo a afirmar que a solução dos mais importantes problemas sociais brasileiros passaria pelo estudo das manifestações populares tradicionais. Talvez o discurso de Renato Almeida no último congresso de folclore — realizado em Fortaleza, em 1963— tenha sido o momento em que esse aspecto foi formulado de forma mais enfática:

Como vamos resolver a erradicação do analfabetismo nas zonas rurais, como vamos encaminhar e estabelecer as linhas de defesa da saúde e da alimentação de nossas populações subdesenvolvidas, como vamos efetivar a reforma agrária, se não fizermos uma análise extensa e intensa da vida folk do país, se não conhecermos 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? As leis, os regulamentos, os planos estabelecidos no Legislativo e nos gabinetes governamentais, por perfeitos que sejam, não podem ser executados na sua plenitude e com os almejados resultados, se não tivermos procedido a esses longos estudos, nos quais a participação do folclore é fundamental como meio capaz de nos indicar diretivas para assegurar o êxito das soluções aplicáveis, conforme o comportamento do povo, suas tendências e inclinações, movidas em larga faixa, ao influxo das ondas da magia. Julgo o momento de se revelar à nação ser esse um dos motivos fundamentais do estudo do folclore e da sua nacionalidade. //(Doc. 497/63: 5)

Nessa fala, ao mesmo tempo em que são introduzidas referências bastante afinadas com as preocupações de reforma que marcaram o momento em que foi pronunciada, Almeida bate na velha tecla explorada por nossa *intelligentsia*, em sua busca de reconhecimento social, da oposição entre o Brasil dos bacharéis e dos legisladores e o Brasil “real”, só passível de ser revelado através de um estudo objetivo da realidade empreendido por especialistas seria capaz de revelar. O próprio Juscelino Kubitschek, no discurso que enviou ao Congresso da Bahia em que anunciava a criação do grupo de trabalho que acabaria por criar a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, parece ter absorvido em parte essa idéia. Pelo menos, nas palavras que dirigiu aos folcloristas, ele afirma que o estudo de nossas “raízes históricas [...] — de que o folclore registra os testemunhos mais puros” — permitirá “constituir a filosofia social em que se devem apoiar a configuração, a busca e os objetivos das metas do Governo” (Doc. 375/57: 1). Mesmo que as ações de Kubitschek tenham ficado aquém das expectativas que criou para o movimento folclórico naquele momento, ele parecia então fazer eco ao apelo formulado por

Renato Almeida no II Congresso, quando afirmava que “o povo não é apenas uma imagem política, é fator normativo essencial” (1953b: 2).

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” (Doc. 304/55: 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:

[...] os folcloristas evidenciaram o valor educativo do folclore. Quem leia Amadeu Amaral, por exemplo, constata que ele percebeu com finura o que se poderia designar como as conexões psicossociais do folclore. Sem dúvida há diversões atrás das atividades folclóricas: mas há também uma mentalidade que se mantém, que se revigora e que orienta o comportamento e as atitudes do homem.

[...] As composições folclóricas tratam de amor, de obrigações de pais e filhos, de namoro, de casamento, de atividades profissionais, da lealdade, do significado do bem e mal etc. Quase que insensivelmente, a criança assimila esses elementos culturais, introduzindo-os no seu horizonte cultural e passando a ver as coisas muitas vezes através deles. ([1960]: 61-2; grifo do autor)

/ 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 apresentariam “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 anterior³⁶. 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 reconheceu 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 também algumas das principais

36 — 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 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).

conseqüências concretas das polêmicas com os sociólogos que acompanhamos no capítulo anterior.

4.2. 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”³⁷. 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 (I SNF: 30, grifos meus).

37 — Foi graças a Maria Laura Cavalcanti — a quem coube na pesquisa, inacabada, sobre história do folclore no Brasil, fichar inicialmente o material dessa Semana — que pela primeira vez tive minha atenção atraída para esse trecho do discurso de Almeida e pelo uso dessa expressão. Sem ter como assegurar que ela concorde inteiramente com a forma pela qual vou explorar aqui o seu significado — pela qual assumo evidentemente toda a responsabilidade —, deixo ao menos registrada a perspicácia de minha antiga coordenadora em notar a sua importância.

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, onde, 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 também 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” (RA/Circ., 04/04/49, corr. exp.).

Se, para algumas comissões menos operosas, Renato Almeida enviava diplomáticos “puxões de orelha”, ele procurava sempre incentivar os secretários, particularmente os que se revelavam mais ativos. Um dos que participaram mais intensamente do movimento folclórico, como venho mostrando, foi o paulista Ros-

sini Tavares de Lima. Logo após sua primeira realização importante, a II Semana Nacional de Folclore, Almeida congratulou os colegas paulistas incluindo essa atividade entre os eventos que estariam contribuindo para a desejada “criação de um ambiente nacional favorável a nossos estudos e pesquisas”. /Em seguida, lista outros tantos fatos recentes favoráveis à propaganda folclórica: as recomendações da Semana Interamericana para a Alfabetização de Adultos, propondo a introdução do folclore na educação, a criação de um Museu Folclórico da Universidade de Porto Alegre e a decisão da Assembléia Geral do Conselho Regional de Geografia, de colaborar com a Comissão Nacional de Folclore (RTL/RA, 05/09/49, corr. exp.). Cada um desses fatos era notificado por carta aos secretários e, em cada carta de incentivo, Renato Almeida faz questão de contabilizar cada acontecimento desse gênero, cuidando para que a produção desse “rumor” não se interrompa nunca³⁸.

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

38 — Como exemplo dessas conclamações, cito o final da carta que dirige a todos os secretários gerais após a realização da III Semana: “Precisamos, mais do que nunca, aproveitar as possibilidades que estão sendo abertas aos nossos trabalhos, para incentivar, em todo o país, o interesse e o desvelo pelo folclore, principalmente entre os moços.” (28/07/50, corr. exp.)

pessoalmente³⁹. 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 Comissão⁴⁰. 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 esse 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 quatorze comissões funcionando durante a maior parte do movimento⁴¹.

A constância com a qual os secretários eram incentivados⁴² era justificada em parte pelo fato de todo esse esforço desenvolver-se em um terreno que se defi-

39 — Para dar mais um exemplo do entusiasmo que Renato Almeida conseguia obter, cito apenas uma resposta de Alceu Maynard de Araújo, que, na época, conhecera-o a menos de um ano (e de quem, em 1952, se afastaria, em função de uma séria briga pessoal entre ele e Rossini Tavares de Lima): “Grande foi o contentamento meu ao receber a sua preciosa carta. A alegria que tive foi igual àquela que um filho sente quando o pai lhe faz uma referência elogiosa que pervadiu minh’alma quando li e reli a sua cartinha. [...] Depois que perdi Mário de Andrade, que animava e conduzia, que corrigia e entusiasmava, estou feliz porque encontrei Renato Almeida. Dele ficou a saudade imorredora e do sr. tenho a amizade que é uma almenara radiosa que aponta a boa trilha dos novos. Muito grato pela sua carta, aliás, ela é ao mesmo tempo um documento valioso para mim. É um título para um concurso!” (5/8/48, CE rec.).

40 — 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 veteranos do movimento folclórico que franquearam cartas que o antigo secretário geral lhes havia enviado.

41 — Para precisar um pouco mais essas projeções muito aproximativas, ressalte-se que sete das sessenta cartas eram circulares, isto é, um modelo enviado quase sem alterações a todos os secretários.

42 — Integrantes do movimento folclórico reconheciam plenamente a importância desse esforço de Renato Almeida, como menciona, em seu discurso comemorativo dos dez anos da CNFL, Manuel Diégues Júnior: “A ele devemos o que foi feito, porque nele encontramos o estímulo, o entusiasmo, a dedicação e até o sacrifício. Cada um de nós trabalhou, e se fez alguma coisa, deve a Renato Almeida, porque dele vinha o exemplo constante e maior. Convocando uns, entusiasmando a outros, atraindo a terceiros, estimulando os menos animados, ei-lo sempre na frente, nunca desanimado, por maiores que sejam os instantes de desesperança, que nestes dez anos não foram poucos” (Doc. 380/57: 6).

nia 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 Edison 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. Repondi 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. (Doc. 470/61: 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 de um “ambiente nacional favorável”. De fato, a CNFL se esforçou para que esse ambiente fosse verdadeiramente nacional e a estrutura capilarizada do movimento, proporcionada pela existência de secretários gerais em diversos estados do país, facilitou essa tarefa. Portanto, para chegar ao governo e convencê-lo a adotar políticas de incentivo à pesquisa e de proteção ao folclore, era necessário, ao mesmo tempo, convencer 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.

Desde o primeiro ano de funcionamento efetivo da Comissão, o seu secretário geral enviava em dezembro, época em que se realizam diversos folguedos, apelos às comissões estaduais para serem divulgados nos meios de comunicação locais, “em particular das cidades do interior, no propósito de salvuardarmos o quanto possí-

vel nossas festas populares, ameaçadas de regressão por inúmeros fatores, a que esses absurdos impostos se juntam com séria preponderância” (31/12/48, corr. exp.). Nesse caso, mostrando a sua imediata compreensão da importância dessa ação, o secretário geral do Espírito Santo, Guilherme dos Santos Neves envia recortes de jornais capixabas mostrando a repercussão que teve o apelo dirigido por sua comissão (15/01/49, CE rec.).

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 estados⁴³. 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.). Para manter um registro de todos os eventos relacionados ao folclore, a Comissão utilizava-se de um serviço de *clipping* por uma firma particular, a Agência Lux, que selecionava recortes de todo o país os quais serviam em grande parte para compor o *Boletim Bibliográfico e Noticioso da CNFL*.

A avaliação precisa da eficácia desse aspecto da estratégia do movimento folclórico exigiria toda uma nova pesquisa, que constatasse a presença de suas atividades na imprensa da época. Mesmo não me propondo a fazer isso, deixarei aqui apenas um dos indícios encontrados que nos levam a supor que os folcloristas obtiveram, nesse ponto, sucesso. Ele provém da leitura do *Diário de Notícias*, principal periódico carioca de oposição ao Estado Novo e que atingiu o auge do seu prestígio

43 — Às vezes, Renato Almeida pedia que se veiculassem artigos inteiros, como “Folclore e educação” de Cecília Meireles (que saíria nos anais da I Semana) cuja publicação em um jornal catarinense é enviada por Oswaldo Cabral (OC/RA, 28/05/50, CE exp.). Para se ter uma idéia da importância que o secretário geral da CNFL conferia a essa atividade, veja-se a carta do secretário mineiro, Aires da Matta Machado Filho, em que ele ameaça demitir-se devido à falta de tempo que o impede de atender às exigências que sua função exige, comentando que, “entre aquelas exigências mínimas, devo-me referir novamente à remessa de recortes folclóricos da imprensa local. À iniciativa relativamente fácil deve-se mesmo atribuir a importância que v. lhe confere” (25/04/49, CE rec.).

no momento da redemocratização. André Luis Faria Couto analisou os exemplares do “Suplemento Literário” deste jornal publicados durante toda a década de 1950 e uma das conclusões a que chegou 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 [“Suplemento Literário” do *Diário de Notícias*], que foi alcançada pelas iniciativas diretamente relacionadas aos estudos folclóricos”. Conclui, então, o autor com uma frase que repete a surpresa que experimentei — como relato em minha introdução — ao me deparar com a documentação referente ao movimento folclórico: “Hegemônica para os responsáveis pelo SLDN, a vertente folclorista seria, entretanto, marginalizada no processo de consolidação das ciências sociais como disciplina universitária” (1992: 44)⁴⁴.

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 duzentos mil cruzeiros de

44 — Agradeço a Lúcia Lippi a indicação deste texto.

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.)

A posição hegemônica que a Comissão Nacional de Folclore pretendia assumir em relação a todas as atividades folclóricas do país é também por ela reivindicada diante dos fóruns internacionais. Vimos que um dos pontos que motivaram Renato Almeida a organizar a Comissão foi sua participação, como representante brasileiro, nos congressos que organizaram entidades internacionais de folclore apoiadas pela UNESCO. Nos primeiros meses de existência da CNFL, quando é feita uma consulta sobre a representação brasileira na Comissão Internacional de Artes e Tradições Populares, a solicitação pede indicações individuais, isto é, de alguns folcloristas reconhecidamente representativos (RA/EF, 31/01/48, corr. exp.). Em 1954, ao realizar-se uma nova Assembléia geral da CIAP, o seu então presidente, Georges-Henri Rivière, consulta novamente Renato Almeida sobre que folcloristas ele indicaria para compô-la (18/05/54, corr. rec.). Com a CNFL já consolidada e o movimento folclórico em pleno desenvolvimento, Renato responde que, no caso do Brasil, o mecanismo de indicação dos representantes teria que se dar diferentemente, uma vez que nesse país já haveria uma entidade que deve ser considerada a representante local da CIAP (RA/G-HR, 18/05/54, corr. exp.).

Essa preocupação com a inserção no plano internacional não visava a uma atuação intensa do movimento folclórico fora do Brasil. Como possivelmente ocorrera no Congresso Internacional, a intenção dos integrantes da CNFL era menos a projeção de suas idéias e trabalhos no cenário internacional do que a tentativa de obter dos colegas estrangeiros um reconhecimento que fortalecesse sua posição interna. Essa prioridade concedida às tarefas do plano nacional é expressa por Renato Almeida em carta a Tobias Rosemberg, folclorista argentino com o qual ele

desenvolveu uma intensa amizade que rendeu a esse último a condição de único convidado oficial para o I Congresso:

Infelizmente ainda não pudemos dar o desenvolvimento desejado às nossas atividades internacionais. Acontece que mal saímos de um período de mobilização dos folcloristas brasileiros e temos um país imenso, com enormes tarefas nacionais. Só depois que tivermos posto em movimento uma ação abrangendo o Brasil inteiro, teremos material para corresponder a uma permuta com os companheiros de outros países, de forma eficiente. (06/03/52, corr. exp.)

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 Stith 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 Itamaraty.// 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 as reuniões periódicas do seu Conselho Técnico-Consultivo, usava-se a sala da biblioteca do Itamaraty ou, por vezes, pediam-se emprestadas salas à Associação Brasileira de Imprensa⁴⁵.

Para os secretários gerais da CNFL, nem verbas para o expediente havia. Vários deles, ao assumirem os seus cargos, imediatamente perguntavam a Renato

45 — Nesse espaço também foram realizadas várias conferências promovidas pela Comissão Nacional de Folclore, inclusive os debates da I Semana de Folclore. A julgar por sua correspondência, Renato Almeida tinha relações de amizade com Herbert Moses, então presidente da ABI, motivo pelo qual este lhe oferecia seus salões sempre com gentilezas epistolares. O cultivo dessa amizade fez parte da política de boas relações com a imprensa, desenvolvida por Almeida, de forma a contribuir para o “rumor folclórico”.

Almeida se o IBECC não teria recursos para, pelo menos, custear as atividades rotineiras de sua comissão (por exemplo, RTL/RA, 08/05/48 e 10/07/48, CE rec.; AV/RA, 11/08/48 e 29/08/48, CE rec.). Renato Almeida respondia que não e, a julgar por cartas posteriores (RA/RTL, 30/11/48, corr. exp. e AV/RA, 03/10/49, CE rec.), estimula-os a procurar obter verbas junto aos governos estaduais⁴⁶. A esperança de institucionalizar alguns apoios conseguidos em alguns estados, levará o movimento folclórico a formular a proposta, descrita no segundo capítulo, da assinatura de convênios entre o IBECC e esses governos para subvencionar as comissões estaduais — cujos resultados também não foram muitos.

Não havia, portanto, recursos próprios significativos apoiando as atividades do movimento folclórico em suas atividades cotidianas⁴⁷. A insatisfação com as dificuldades para financiar as atividades de pesquisa dos folcloristas resultou na avaliação acerca da insuficiência da Comissão Nacional de Folclore como instrumento de institucionalização do campo e do esforço pela criação de uma entidade verdadeiramente estatal. 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 a

46 — Na única vez em que há um registro de recursos próprios da CNFL enviados a uma comissão estadual, os beneficiados são os folcloristas de Santa Catarina. Embora a quantia exata não possa ser determinada (tendo sido expressa num anexo à carta enviada por Almeida que não foi arquivado) ele se mostra constrangido com os valores que obteve: “Infelizmente, não posso multiplicar por quatro a modesta quantia que lhe enviarei, como verá no anexo. O orçamento do IBECC só consigná 50.000 cruzeiros anuais à Comissão, o que, como vê, me impede de ser generoso, tanto que perguntei ao querido [Oswaldo] Cabral se Vocês aceitariam uma quantia tão modesta, que até envergonha a gente oferecer... Enviarei no próximo mês.” (RA/WP, 26/04/57, corr. exp.)

47 — Assim como Renato Almeida se aproveitava dos recursos do Ministério das Relações Exteriores, alguns secretários gerais estaduais utilizavam-se de instituições a que tinham acesso. A Comissão Paulista, por exemplo, coordenada desde sua organização por Rossini Tavares de Lima, funcionou inicialmente em relação quase simbiótica com o Centro de Pesquisas Folclóricas Mário de Andrade, fundado pelo próprio secretário, no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, onde ele era catedrático de folclore musical. Outro exemplo foi o do Paraná, onde a Seção de Folclore do Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia apoiava as pesquisas folclóricas da comissão local até a crise que resultou na extinção, descrita no capítulo anterior, daquela seção. É importante notar que a essa “instituição de apoio” sempre pertence o secretário geral, ou seja, é um apoio obtido por motivos pessoais, mas que permite assim, com sua inserção, atrair outros folcloristas. Onde essa não existe, o secretário atuava muitas vezes, como veremos adiante, quase sozinho.

atividade cotidiana difícil do movimento folclórico é um dos traços mais marcantes de sua atuação.

Existem poucas informações sobre a origem do financiamento das quatro semanas, que exigiram em comparação aos congressos menos recursos. Algumas foram, na avaliação do próprio Renato Almeida, “modestas”, não conseguindo grande apoio oficial; outras, obtiveram auxílios de governos estaduais e das prefeituras, como foi caso da de Porto Alegre e de Maceió⁴⁸. Mas todo esse esforço foi pouco diante do que representou organizar o I Congresso Brasileiro de Folclore. Não tendo mais o caráter regional das Semanas, tanto a sua exposição folclórica, quanto o seu festival incluíram atrações de diversas regiões. Além disso, a ele compareceram delegações de todos os estados em que se encontravam organizadas comissões estaduais. Exigindo uma grande mobilização de recursos, Renato Almeida apelou para o governo federal em suas diversas instâncias. A fórmula pela qual essa ajuda foi obtida é sintetizada de forma reveladora numa carta ao secretário geral do Pará:

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.)

Há, na correspondência expedida da CNFL, uma longa lista de “agradecimentos”, enviados logo depois do final do evento, que mostra como o I Congresso Brasileiro de Folclore se beneficiou de diversos “favores” obtidos em diferentes níveis do governo e de várias instituições⁴⁹. Os demais congressos nacionais parecem ter

48 — A informação sobre a II e a III Semanas pode ser encontrada numa carta de Renato Almeida ao secretário alagoano, Théo Brandão, que então organizaria a quarta (11/09/50, CE exp.). Para essa, Brandão parece ter também alcançado sucesso na busca de apoio oficial, o que pode ser verificado pela realização de um grande festival folclórico em Maceió e pela presença de governadores na sua sessão de abertura, como o alagoano Arnon de Mello e o potiguar Sylvio Pedroza.

49 — Através das cópias arquivadas de 46 cartas, (todas do dia 31/08/51) podemos ter uma noção do conjunto de instituições, órgãos governamentais e autoridades que viabilizaram o evento: a FAB transportou os folcloristas, o material da Exposição de Arte Popular e o Centro de Tradições Gaúchas “35” (que se apresentou no festival); o Ministério da Guerra permitiu a hospedagem no Forte de Copacabana dos membros do Centro de Tradições Gaúchas “35”; a Polícia Militar da capital hospedou os participantes dos demais grupos folclóricos que integraram o festival; a Imprensa Nacional imprimiu os cartazes; a Prefeitura do Distrito Federal ofereceu ao Congresso um concerto de Alice Ribeiro; outro concerto foi oferecido pelo Conservatório Nacional de Música; a Estrada de Ferro Central do Brasil transportou os congressistas paulis-

sido fortemente apoiados pelos governos dos estados em que se realizaram, sem que pedidos a outras instâncias fossem necessários. Porém, eles foram de dimensões muito mais modestas que o primeiro, realizado na capital federal. O único que superou esse congresso foi o 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. 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.).

Essa procura do apoio financeiro de governos locais foi empreendida pelo movimento folclórico desde seus primeiros tempos, e uma das formas pelas quais se supôs que ele poderia perder esse caráter episódico, manifestando-se apenas em grandes eventos, foi a introdução de representantes de prefeitos e governadores nas comissões estaduais, fórmula consagrada pelo regulamento de reestruturação da CNFL, oficializado no mesmo momento — descrito no segundo capítulo — em que se definiu o estatuto do Conselho Técnico e as antigas Subcomissões foram rebatizadas de Comissões Regionais. 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

tas; o Fluminense Football Club cedeu o ginásio para as demonstrações populares; a Escola Nacional de Música ofereceu o seu auditório para a apresentação de um festival de rodas infantis e para uma palestra do compositor Almirante sobre a história do samba carioca; o Liceu Literário Português ofereceu um sarau em homenagem ao I CBF; a Companhia Aérea Cruzeiro do Sul ofereceu passagens aos participantes; governadores de diversos estados (AM, BA, GO, MA, MG, PA, PB, PE, PI, SE, SP) colaboraram com envio de peças para a Exposição de Arte Popular; a maioria das delegações teve sua presença também financiada pelos seus governadores, embora nesse caso eu não possa precisar quantas.

“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 local⁵⁰. Um desses casos foi o do secretário gaúcho, Dante de Laytano, que, diretor do Museu do Estado, filiara-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. Essa perspectiva não impede Renato Almeida de manter uma visão bastante pragmática, na qual, diga coisas bem diferentes ao “público externo”. Buscando, logo depois da reestruturação das comissões, o apoio do governador potiguar Sylvio Pedroza, amigo pessoal seu e governador de um estado que, como vimos no segundo capítulo, embora estratégico para o movimento folclórico, ainda ocupava nele um papel secundário, Renato Almeida inverte essa prioridade. Ele afirma que, com a presença desses

50 — Como, por exemplo, quando o baiano José Calazans se considera incapacitado para assumir a comissão local em função de não possuir “ligações no Palácio” (JC/RA, 05/06/53, II CBF rec.).

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.

Além dessa atenção dada aos governos estaduais, esse movimento também selecionou outros 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 (por exemplo, Doc. 4/48: 1; Doc. 174/50: 1), folcloristas como Guilherme dos Santos Neves, em seu parecer ao texto de Édison Carneiro acerca da proteção dos folguedos, sugere que se divulguem as palavras favoráveis do Papa Pio XIII em favor do folclore⁵¹//

51 — Elas provinham de um discurso do Papa dirigido a integrantes de um festival folclórico realizado em Nice que tinham ido saudá-lo, publicado pelo *Osservatore Romano* (e cuidadosamente enviado, como demonstram os arquivos da correspondência da CNFL que pude pesquisar, por amigos de Renato Almeida que integravam as missões diplomáticas brasileiras sediadas na Itália). Nele, Sua Santidade reconhece a importância do esforço dos folcloristas em manter “uma continuidade viva” do folclore, que “guarda as tradições mais sãs e mais fecundas” (cf. Doc. 250/53). Publicado nos *Documentos da CNFL*, o pronunciamento recebeu imediata divulgação pelo movimento folclórico, que aprovou uma moção favorável a ele no II Congresso. Poucos anos depois, quando o Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, D. Jaime Câmara, determinou o “aproveitamento de danças folclóricas na recreação dos grupos católicos”, Renato irá parabenizá-lo pela medida (06/11/57 tel, corr.exp) e telegrafará a todos os secretários gerais para que a divulguem nos seus estados (04/11/57 tel., corr.exp)./

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 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 folclorístico, os *Documentos da CNFL* e seus *Boletins Bibliográficos e Noticiosos*, procuravam divulgar, como já comentei acima, as atividades do movimento folclórico ao seu público mais interno. Podemos fazer um balanço das mudanças de ênfase nesse trabalho de produção de rumor analisando as variações na política editorial desses documentos.

A predominância de artigos assinados por membros das comissões estaduais até 1963, a que nos referimos acima (registrada pelo Quadro 1; Apêndice 1), não significa que não tenha havido mudanças na política editorial dessa série durante todo esse período. Se escalonarmos aquela divisão quanto ao tipo de autoria dos textos por cada um dos anos desse período, perceberemos grandes oscilações. O Quadro 2 demonstra isso claramente. Em primeiro lugar, o número total de documentos publicados por ano começa bastante alto — variando entre 55 e 90 — para declinar e nunca mais retomar esse volume. Há um primeiro declínio acentuado nos anos de 1953 e 1954, uma recuperação nos anos seguintes e, por fim, uma volta à média de quinze documentos anuais nos três últimos anos desse período. Enquanto essa segunda diminuição do ritmo de publicação corresponde a uma tendência a longo prazo, que culmina com o próprio declínio da mobilização coordenada pela CNFL⁵², a primeira possivelmente é um resultado do acúmulo de trabalho que

52 — Depois de 1963, o número de documentos editados anualmente nunca mais ultrapassou essa cifra de quinze, a menor até então.

recaiu sobre a secretaria geral da Comissão em função da organização do Congresso Internacional⁵³.

O gráfico apresenta muitas oscilações e percebe-se, *grosso modo*, que o declínio numérico dos documentos assinados por integrantes das comissões acompanha o declínio do total. Apenas em dois anos, 1955 e 1963, eles não são a categoria majoritária. O significado dessas oscilações fica difícil de avaliar uma vez que a amplitude dessas diferenças diminui bastante na medida em que o total também declina. De maneira a podermos avaliá-las melhor, o Quadro 3 divide o intervalo temporal analisado em três períodos de duração aproximadamente semelhante, comparando não o número absoluto de documentos de cada uma das cinco categorias, mas sim sua percentagem no total⁵⁴. Nele, percebemos uma evolução clara que diferencia o início, o meio e o final do período pesquisado. Embora, nos três momentos, os documentos assinados por integrantes das comissões correspondam à maior parcela, eles apresentam uma tendência declinante.

Duas categorias se mantêm relativamente constantes: os artigos assinados por autores brasileiros apresentam um discreto crescimento, enquanto aqueles dos membros da Comissão Nacional sofrem um declínio também pequeno. As principais oscilações aparecem entre os artigos estrangeiros e os “sem autor”, ambos conseguindo, em uma fase cada um (a segunda e a terceira, respectivamente), mais de vinte por cento do total, cifra que só é ultrapassada, fora esses dois casos, pela categoria amplamente majoritária, a de autores pertencentes às comissões. Poderíamos dizer, portanto, que a queda dos índices dessa última categoria em relação à sua cifra inicial corresponde, *grosso modo*, a cada uma daquelas duas oscilações.

53 — Esse acúmulo é facilmente documentável pela imensa massa de correspondência aquivada na BAA, relativa à organização desse Congresso. Esse evento também foi responsável pelo único mês, durante esse período, em que o *Boletim Noticioso e Bibliográfico da CNFL* não foi publicado.

54 — Não incluí o ano de 1964 — embora faça parte do recorte de minha pesquisa — considerando o seu caráter possivelmente atípico: nesse ano não apenas houve a demissão de Edison Carneiro e a posse de Renato Almeida na Campanha, como a morte de nomes importantes do movimento folclórico, como Joaquim Ribeiro e Cecília Meireles. Pelo menos esses três últimos eventos mereceram números específicos dos *Documentos da CNFL*. O fato do último dos três períodos comparados (1948-52, 1953-57, 1958-63) ter um ano a mais não prejudica sua comparabilidade, uma vez que se apresentam no Quadro 3 percentagens diferentes do total e não números absolutos.

Nas duas últimas fases desse período, o lugar ocupado pelos integrantes das comissões estaduais, valorizados enquanto protagonistas tanto do “grande inquérito” a ser produzido sobre o nosso folclore, quanto da vigilância permanente em relação à sua “regressão”, parece ter perdido parte de sua importância na estratégia do movimento folclórico.

A segunda fase inicia-se um ano antes da realização do Congresso Internacional. Até então, a predominância dos artigos de folcloristas das comissões permaneceu representando 60% dos documentos (cf. Quadro 2), mas 1953 foi o ano em que a estratégia de promover uma primeira aproximação do grande inquérito nacional a partir das comissões estaduais fracassou na reunião de Curitiba. A tendência de crescimento dos documentos de autores estrangeiros que caracteriza a segunda fase começa em seguida, com o Congresso de São Paulo. A CNFL começa então a privilegiar o debate com os folcloristas estrangeiros, impulsionada por esse evento. De setembro de 1954 a dezembro de 1955, foram publicados 31 textos, dos quais 22 foram comunicações apresentadas nesse encontro (só 5 deles de autores brasileiros), compondo aproximadamente 70% da cifra total da categoria de artigos de autores estrangeiros no período 53-57.

No período seguinte, entretanto, esse tipo de artigo declina, aumentando os artigos “não assinados”, categoria 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 (colegiado que até a reestruturação daquele órgão era definido como a *Comissão*). 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 (por exemplo, Doc. 51/48 e Doc.

370/55). 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 (Docs. 398/58, 408/58, 430/59, 472/61), ou iniciativas por ela apoiadas (Docs. 454/60, 470/61). Desde 1956, passa a ser publicado, em todos os janeiros, o “ano folclórico”, resumo não assinado das conquistas e realizações dos doze meses anteriores⁵⁵. Diferentes das cartas em que Renato Almeida divulgava aos secretários cada pequena conquista do movimento, ao mesmo tempo em que incentivava 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 a maioria simples dos Documentos, produzida nos dois últimos dos três períodos comparados nesse quadro, 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 ou pelos outros membros. Enquanto nos três primeiros anos há uma relação percentual relativamente cons-

55 — Certamente era Renato Almeida quem redigia os “Anos folclóricos”, mas, não os assinando, dava-lhes um ar impessoal e informativo.

tante de 18 para 82 entre, respectivamente, esses dois tipos de autores, 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 geral⁵⁶. Nos cinco anos posteriores, o autor com maior número de títulos é o secretário paulista Rossini Tavares de Lima (7 artigos), seguido por Édison Carneiro (4), 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 9 do secretário capixaba Guilherme dos Santos Neves e 5 de Tavares de Lima. Os demais autores não ultrapassaram a marca de 3 títulos no período⁵⁷.

Concluindo esta sessão, podemos dizer que a série dos *Documentos da CNFL*, sendo um dos importantes elementos da estratégia de produção de “rumor” empreendida pelo movimento folclórico, e aquele que pode ser estudado de forma mais

56 — Respectivamente, eles assinaram no período 14, 12 e 12 artigos. Em seguida vieram Renato Almeida e Mariza Lira, ambos integrantes da Comissão Nacional — com 9 e 8 artigos —, e Rossini Tavares de Lima — secretário geral da Comissão de São Paulo — com 8.

57 — Não dispondo de dados completos sobre a forma pela qual Renato Almeida selecionava os artigos dos *Documentos*, essas tendências não devem ser atribuídas apenas a uma intenção deliberada (ou então inconsciente) do secretário geral em privilegiar certos temas e autores. Pode refletir também em parte a produtividade desses autores. Mesmo assim, seria igualmente revelador das tendências que venho aqui discutindo, se esta, gradativamente, tivesse diminuído na periferia e crescido no centro do movimento folclórico, na medida em que foi se desenvolvendo.

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 que montei que o seu papel diminuía. A simples mobilização dos folcloristas foi deixando de ser um objetivo importante em si mesmo, e cresceu o empenho pelas questões 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, ocupando-se os *Documentos* cada vez mais da segunda que da 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 Federal de Folclore, composto apenas pelos mais destacados 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.

4.3. Oethos 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. Nesse sentido, chamei a atenção, no início desse capítulo, para outros contrastes que opunham seus integrantes a outros intelectuais em debates que acompanhamos no capítulo anterior. Florestan Fernandes, como mencionei acima, enfatizava a necessidade da formação de uma “subcultura” distinta, como resultado da autonomização do “sistema científico”. Porém, o fato do 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 os folcloristas se organizavam na sociedade de que faziam parte e, em seguida, algumas representações em torno de identidades relevantes para eles — como a de seu objeto, a da ciência e as da sua nação —, revelando 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*.

Uma das primeiras utilizações sistemáticas desse termo na literatura antropológica se deu na famosa monografia de Gregory Bateson sobre a sociedade Iatmul e seus rituais, *Naven*. Nesse livro — formando par com um outro conceito também formulado a partir de uma noção grega, o *eidos* — o conceito de *ethos* lhe permitiu descrever as diferenças na padronização emocional dos comportamentos

masculinos e femininos daquela cultura, percebidos pelo etnógrafo como elementos manipulados pelos rituais, exagerando-os ou invertendo-os// Ligeiramente redefinido, esse par conceitual será retomado por Clifford Geertz, que substituiu *eidos* pelo conceito de “visão de mundo”. Apesar dessa alteração, Geertz também sugere sua utilização no estudo da religião, propondo que a “visão de mundo” e o *ethos* forneçam perspectivas complementares a partir das quais perceberíamos dois aspectos inseparáveis da vida religiosa, suas dimensões cognitiva e valorativa⁵⁸// De qualquer forma, há uma mudança de ênfase de um autor para o outro: se Bateson utilizava o *ethos* para ter acesso à dimensão emocional da padronização cultural ([1954]: 118) — dentro do seu esforço, explícito naquele trabalho, de conciliar o estrutural-funcionalismo britânico com a Escola Cultura e Personalidade norte-americana —, Geertz, sem desprezar essa dimensão, dá maior ênfase ao aspecto valorativo e estético do conceito. De qualquer forma, em ambos os empregos do termo há um esforço para identificar um “estilo” peculiar a uma cultura ou a algumas de suas manifestações//

Esse par conceitual vem sendo hoje utilizado por todo um conjunto de trabalhos antropológicos sobre sociedades complexas, inspirados pelas reflexões e pesquisas de Gilberto Velho. Esse autor, concentrando-se no estudo das “camadas médias”, tem chamado a atenção para o fato de que, em função da diversidade cultural constitutiva desse tipo de sociedade, critérios puramente sócio-econômicos — como aqueles que nos levam a utilizar noções genéricas como a de “classe média” — podem nos levar a subestimar matizes importantes na constituição desses segmentos sociais (cf. Velho, 1981: 106). Se a função do antropólogo é a identificação de “fronteiras culturais” que mapeiam alteridades simbólicas e de valores, na modernidade, ao contrário do que se verifica no estudo de sociedades tribais, essas fronteiras não acompanham necessariamente a distância geográfica que separa os grupos sociais. Pelo contrário, o meio urbano, *locus* privilegiado da

58 — “Sacred symbols thus relate an ontology and a cosmology to an aesthetics and a morality: their peculiar power comes from their presumed ability to identify fact with value at the most fundamental level, to give what is otherwise merely actual, a comprehensive normative import” (Geertz, [1957]: 127).

dinâmica cultural das sociedades complexas modernas, é caracterizado por uma grande heterogeneidade cultural interna (cf. Velho & Machado, 1977). Atento, como é próprio da tradição antropológica, às “distinções importantes para o *nativo*” (1981: 18; grifo do autor), Velho usa os conceitos articulados de *ethos* e de visão de mundo, entre outros, como instrumentos úteis para identificar diferenças culturais no interior dessas camadas.

//Para esse autor, no estudo da sociedade brasileira moderna, as camadas médias aparecem como um objeto particularmente estratégico, pois, estando “mais expostas (e [sendo] veículos de) ideologias de modernização”, coloca-se para elas com particular dramaticidade “o dilema de *mudar ou permanecer*” (p. 108). Dentre esses valores e ideologias, os relacionados ao que essa tradição vem denominando de individualismo (cf. Simmel, [1917] e Dumont, 1985) têm se revelado estratégicos para esses estudos.// No terceiro capítulo, descrevi os debates dos folcloristas em torno de questões referentes a três planos articulados de identidade, pelos quais eles procuravam definir a sua oposição ao conhecimento não-científico do folclore, a especificidade de sua disciplina e a especificidade da tradição nacional a que pertenciam. São três questões que, de formas distintas, afligem a *intelligentsia*—setor tradicionalmente associado às camadas médias — nas sociedades modernas. Em todas elas, revelam-se na verdade desdobramentos da “revolução individualista” descrita por Dumont e por outros autores que estudaram essa mesma problemática: a produção da ciência como discurso sobre o real não valorativo centrado na razão, a sua “individualização” em vários domínios disciplinares autônomos e a constituição das nações como “indivíduos coletivos”.

//Dialogando com essa tradição de estudos, Gilberto Velho argumenta que, para que possamos entender a complexidade inerente à sociedade complexa moderna, devemos nos dar conta de que “não há um único individualismo” (p. 50). Essa problemática, fazendo parte do “processo mais amplo de *construção social da identidade*” (p. 44; todos grifos do autor), deve ser vista de forma dinâmica, envolvendo não apenas a distinção entre diferentes modalidades de individualismo, mas o exa-

me dos diferentes contextos em que se produzem individualizações e tentativas de retotalização em planos específicos⁵⁹. Os trabalhos de Velho nos mostram que uma das formas pelas quais essa variedade de “estilos de vida” que compõem o individualismo moderno pode ser mapeada é justamente através dos conceitos de *ethos* e visão de mundo⁶⁰//

//Um aspecto interessante para nós aqui na formulação do conceito de *ethos* por Bateson é o de que, ao explicar seu significado, Gregory Bateson utilizou-se de um exemplo extraído de um contexto acadêmico. Filho de um renomado geneticista britânico e educado em Cambrigde, Bateson utiliza-se de sua experiência no mundo universitário inglês ao descrever o que ele caracteriza como um “group of young intellectual English men or women [...] talking and joking together wittily and with a touch of light cynicism” (p. 119). Numa interação como essa, afirma ele, típica dos *dons* 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 uma certo silêncio constrangedor.//

//De forma semelhante, pretendo finalizar minha descrição do movimento folclórico, tentando identificar um certo tom do seu comportamento peculiar, 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.//

59 — Na bibliografia sobre individualismo, que citei acima, há referências concretas à forma pela qual o romantismo alemão — uma das fontes essenciais do pensamento folclórico (cf. Burke, 1989: 31-2), construiu — através de um nacionalismo que enfatizava a singularidade nacional, uma totalização a nível nacional da “coleção de indivíduos” em que se transformaram as sociedades na modernidade (cf. Dumont, 1985 e Simmel, [1917]).

60 — Para uma discussão aprofundada da tradição de estudos derivada dessas reflexões de Gilberto Velho — no caso, concentrada particularmente no tema da família —, que discute o tema do individualismo e dos conceitos utilizados para recortar os universo das camadas médias — entre eles, *ethos* e visão de mundo —, ver Salem (1985).

//Um dos traços mais salientes do discurso dos folcloristas e que eles procuram ressaltar freqüentemente é um sentido de “missão” que presidiria seu engajamento nesse campo de estudos⁶¹. Renato Almeida é sem dúvida aquele que encarna melhor essa noção.//No discurso de abertura da IV Semana Nacional de Folclore, em Maceió, 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. (Doc. 242/51: 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.)

61 — Marina de Mello e Souza (1991) resalta a importância da idéia de missão e mostra a influência de Mário de Andrade em despertar essa idéia junto aos folcloristas.

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 dele 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 herva de passarinho, o funesto individualismo em assuntos folclóricos, dispormo-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.)

Entretanto se, para o público interno, a ênfase na missão dos folcloristas servia para que Renato Almeida os incentivasse, em momentos de crise ela era um argumento que chamava aqueles mais hesitantes a se comprometerem 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.)

A incapacidade de Loureiro e Azevedo de entrarem em um acordo fez com que, enquanto Almeida convidava o primeiro para integrar a comissão nacional, o segundo, intelectual de menos prestígio e que tinha precipitado a crise, fosse convocado para assumir a secretaria geral do estado. Dessa forma, ele o exorta: “lembre-se de que Vocês têm responsabilidade de defensores do folclore e isso lhes impõe agora evitar que o ideal pelo qual se bateram venha a fracassar” (21/06/55, CE exp.). Nesse caso, em função da falta de tempo de Azevedo, o máximo que se conseguiu com o apelo foi o empenho deste para que Edgard Chalbaud Sampaio, professor de folclore na Escola de Música e Belas Artes da Universidade do Paraná, assumisse o cargo (Bol. Bib., dez. 1955: 3), o que não parece ter devolvido vigor à Comissão Paranaense. 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 Almeida⁶². 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

62 — O arquivo de correspondências recebidas e enviadas relativos ao II Congresso demonstra isso exemplarmente, através de um grande número de cartas e telegramas trocados entre Renato Almeida e José Loureiro Fernandes sobre detalhes da organização do evento.

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 influente do movimento:

O plano de nossos trabalhos é dirigido pela Comissão Nacional pelo fato de encontrarse 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., pós-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 mobilizatória — como ainda irei sublinhar bastante antes de concluir este capítulo —, exprimiam melhor o *ethos* folclórico, eles contrastavam com o cotidiano de cada um dos folcloristas, em que eles se dividiam em múltiplas tarefas. Insistindo aqui ainda mais um pouco na metáfora militar⁶³ proporcionado 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 comuns⁶⁴. 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 dirigidas 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.)

63 — Além da carta citada acima de Alceu Maynard de Araújo, essa metáfora é utilizada em outros momentos pelos próprios folcloristas. Por exemplo, Guilherme dos Santos Neves, discursando em nome do conjunto dos secretários no III Congresso, afirma: “Precisamos de novos soldados para o nosso movimento; de seiva nova para a causa do folclore brasileiro: [...] reserva jovem com que possamos contar no futuro, quando tivermos de ensarilhar de vez as nossas armas” (Doc. 379/57: 3).

64 — 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 *ethoi* específicos, que tipificam um “infante”, um “artilheiro”, etc.

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, 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.)⁶⁵. 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”.

65 — 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 frizante 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 malgrado 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.).

As exortações freqüentes 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 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 incluir apenas debates intelectuais internos à comunidade de pesquisadores, eles ofereciam grandes espetáculos com grande afluência de público e ampla cobertura da imprensa⁶⁶

No momento em que Renato Almeida começou a recrutar os intelectuais dos estados para a constituição das comissões locais, dois dos indicados se envolveram com congressos locais que devem ter colaborado para demonstrar ao movimento folclórico o interesse que os governos estaduais tinham por esse tipo de reunião. O primeiro foi o Congresso Comemorativo do III Centenário da Colonização Açori-

66 — 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, 1958: 13).

ana em Santa Catarina, em 1948, do qual o futuro secretário local, Oswaldo Cabral, era um dos principais organizadores. Renato Almeida foi convidado a participar do evento, mas, lamentando sua impossibilidade de comparecer, enviou o secretário gaúcho Dante de Laytano como seu representante (RA/HSF, 4/10/48 tel., corr. exp.). No seu relatório à CNFL, esse último dará destaque às atividades do certame relacionadas diretamente ao folclore, que haviam sido sugeridas durante sua organização pelo próprio Renato Almeida. Segundo o relato de Laytano, a reunião dedicou sua sexta sessão ao tema “Folclore e Lingüística” (sob a presidência de Luís de Castro Faria) e incluiu uma “festa folclórica”, sendo a comissão catarinense solenemente instalada durante sua realização (DL/RA, 12/11/48, CE rec.).

Nesse mesmo ano, era instalada a comissão baiana, sob a coordenação de Antônio Vianna. Então se organizavam, para o ano seguinte, as comemorações do V Centenário de Salvador, para as quais se previa a realização de um Congresso de História. Renato Almeida se anima então com a possibilidade de realizar o primeiro congresso folclórico na sua terra natal:

Há muito penso em fazermos o 1º Congresso de Folclore aí, no ano vindouro. Seria possível? Mande-me dizer o que pensa e julga factível. Caso não haja possibilidade, poderíamos reunir uma concentração folclórica, por ocasião do Congresso de História? Organizaríamos uma Semana Folclórica Nacional, com exposição, mesa redonda, em 2 ou 3 sessões, demonstrações folclóricas (capoeira, bumba, baile pastoril, etc.). Que pensa de tudo isso? Não podemos perder o ensejo de aparecer nessa ocasião, em que todas as atividades espirituais se manifestam. Depois a Bahia é um dos maiores dentro da arte tradicional do povo e permanentes suas irradiações. Como vê, não tenho um plano exato, deixo-lhe ao seu cuidadoso exame o assunto, mas, nas festas do centenário, o folclore não pode ser esquecido. Não lhe fala o Secretário Geral da CNFL, mas o folclorista baiano, empenhadíssimo no caso. (RA/AV, 4/10/48, Arq. CNFL)

Em uma das primeiras referências ao planejamento concreto da realização de um congresso nacional, esse evento é significativamente apresentado como “ensejo” para “aparecer” diante da opinião pública⁶⁷. Mas o que acabou prevalecendo naquele momento foi a segunda alternativa colocada por Almeida, a introdução do tema do folclore no já planejado congresso histórico. Como revela Antônio Vianna, ao encaminhar suas propostas aos organizadores das comemorações

67 — Renato Almeida já se referira em uma entrevista de julho de 1948 à idéia de convocar o I Congresso em Salvador, aproveitando as comemorações do IV Centenário (cf. *Folha de Minas Literária*, Belo Horizonte, 18/07/48, arquivado na Emeroteca da BAA).

centenárias, ele acabou sendo incluído na sua Comissão Organizadora, tendo sido garantido grande apoio do governo do estado para a realização de manifestações folclóricas (AV/RA, 48/12/23, CE rec.).

De qualquer forma, é importante assinalar essa conexão entre o amadurecimento das idéias em torno da realização de grandes congressos pelo movimento folclórico e a participação dos folcloristas em reuniões ao mesmo tempo intelectuais e comemorativas realizadas nos estados. Na escolha das datas dos congressos nacionais, tentava-se com freqüência relacioná-los a comemorações de significado local. O primeiro congresso, realizado na capital federal, apenas festejava datas específicas da história dos Estudos de Folclore, no caso quatro centenário de nascimento, o de Sílvio Romero e de três outros estudiosos que produziram contribuições menos conhecidas nesse campo: Manuel Querino, Vale Cabral e Pereira da Costa⁶⁸. Porém, os dois outros congressos dentre os que obtiveram mais recursos se aproveitavam de datas locais significativas: o segundo nacional, em que se comemorava também o centenário da emancipação da província do *Paraná*, e o Internacional, encaixado entre as celebrações pelo IV Centenário da cidade de São Paulo. Embora todos os congressos realizados nos estados tenham dependido em grande parte do apoio dos governos locais, é significativo — e era de se esperar — que aqueles que contavam com maiores recursos tenham sido exatamente os que coincidiam com esse tipo de data comemorativa. Dessa forma, sendo um evento que, ao mesmo tempo, possui legitimidade cultural e apresenta toda essa visibilidade, o congresso folclórico tornava-se uma realização extremamente conveniente para os governantes que os patrocinavam.

68 — Entretanto o afã de assinalar todas essas efemérides causou alguns problemas. Sílvio Romero, por exemplo, é um autor cuja importância é amplamente reconhecida e seu aniversário foi o primeiro a ser evocado quando se pensou na organização do congresso naquele ano (cf. JC/RA, 11/9/49, CE rec.). Porém, Sílvio Júlio, um dos quatro oradores escolhidos para discursarem sobre cada um dos quatro patronos, manifestou seu estranhamento com o convite para homenagear Vale Cabral, pois, ao pesquisar seus trabalhos, não teria encontrado nada que o convencesse de que esse autor “devesse figurar entre os folcloristas do Brasil” (I CBF, 1952: 124). Tentando corrigir essa gafe, em seu “Relatório-geral do Congresso”, sua secretária geral, Cecília Meireles, exaltou a “obra inédita” de Vale Cabral (p. 130-1).

Apesar de sua importância na atração 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 folclóricas⁶⁹.

Ao abrir com o seu discurso o I Congresso Brasileiro de Folclore, Renato Almeida evoca uma de suas frases preferidas do folclorista francês P. Saintyves — “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. (I CBF, 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 tor-

69 — O dia em que foi publicada a carta de Thoms, acaba se tornando o “dia do folclore”, que o governo Castello Branco oficializa por decreto, em resposta ao empenho da CDFB (RBF, 5 (11), mai.-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 3 desta tese.

museus e exposições também podiam merecer discursos. Uma consulta à lista de *Documentos da CNFL* mostrará a regularidade com a qual esses exercícios de retórica dos folcloristas eram sistematicamente divulgados, ultrapassando de longe as descrições das moções e dos festivais.

//Cada um desses discursos 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 evitadas⁷⁰// Momentos cheios de emotividade, como os de Diégues discursando na sua Alagoas natal (cf. Doc. 246/52) ou de Renato Almeida em Salvador (Doc. 374/57) não eram raros nos discursos de abertura. Aires da Matta Machado Filho, o secretário mineiro, convidado às pressas, com a desistência de Gustavo Barroso, para representar a comissões em Curitiba, sentindo que sua inspiração lhe faltava logo nos primeiros momentos de seu improviso, decide-se entoar a conhecida canção folclórica “Peixe vivo”, sendo logo acompanhado pelos colegas, em um dos momentos mais intensos do evento⁷¹.

//Os discursos também estavam presentes sempre que se realizava uma “homenagem”. Tais rituais eram freqüentes nesses eventos. Já me referi às homenagens dirigidas aos quatro folcloristas centenários no Congresso do Rio de Janeiro — e dos embaraços que esse ímpeto de homenagear produziu. Isso permanece até o último congresso, realizado em Fortaleza, quando cinco cearenses ilustres — folcloristas e artistas que pesquisaram o folclore — são lembrados com cinco discursos diferentes⁷². Muito antes disso, os folcloristas presentes na II Semana, realizada em 1949 na capital paulista, já haviam realizado uma “romaria” aos

70 — A exceção, naturalmente, foi o discurso do relator do Congresso Internacional de Folclore (cf. Doc. 300/54), única reunião onde esse espírito de “solidariedade [...] em torno de um ideal comum” não prevaleceu diante das discordâncias conceituais.

71 — O jornal paranaense *Diário do Povo* caracterizou esse como o “momento *sui-generis*” daquela abertura (23/08/53, Emeroteca da BAA).

72 — Aires da Matta Machado Filho discursou sobre José de Alencar, Joaquim Ribeiro sobre Gustavo Barroso, Luís da Câmara Cascudo sobre Leonardo Mota, Rossini Tavares de Lima sobre Alberto Nepomuceno e Renato Almeida sobre Juvenal Galeno, os dois últimos em solenidades especiais feitas nas suas antigas residências (Doc. 498/62: 3)

títulos dos dois grandes precursores do movimento folclórico, Amadeu Amaral e Mário de Andrade (II SNF, 1950: 78-9)

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.⁷³ (1954: 28)

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

73 — 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 Americanistas. 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.

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 do 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 “technicalidades americanas” como apenas uma expressão da “ vaidade” desses últimos.

//Mas, se discursos e moções existem em todos os congressos científicos e intelectuais, 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, e 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. Encontramo-la 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 [...]. (Doc. 78/49: 1)

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., pós-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 documentos⁷⁴ 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 preside⁷⁵. 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 nacional⁷⁶. 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. (Doc. 287/54: 4)

74 — São eles: Doc. 79/49, 85/49, 126/49, 127/49, 287/54, 289/54 e 488/62, todos de autores diferentes.

75 — O exemplo mais expressivo é o de L. de Almeida Sande: “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 há 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.” (Doc. 298/54: 2)

76 — 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” (Doc. 289/54: 1).

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 no Doc. 470/61: 2). Outras vezes, é o congresso, centro da mobilização promovida pela CNFL, que é assim denominado⁷⁷. 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 “anti-folclórico, 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 a 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” (Doc. 174/50: 1). Outro exemplo é a descrição de Paulo Carvalho Netto 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

77 — 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.” (Doc. 497/63: 2)

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" (Doc. 168/50: 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 antagônicos. 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 julgo 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.*⁷⁸ (Doc. 283/53: 1)

Entretanto, nos momentos em que se acentua essa ênfase na integração presente no discurso folclorístico, em que objeto, pesquisador e teoria se interpenetram, surgem sugestões de que os folguedos, além de ilustrarem e demonstrarem, essa versão da história do Brasil também "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 que não foi sistematicamente desenvolvida nesse trabalho inacabado, mas que talvez tenha desempenhado um importante papel na ascensão dessas danças — rebatizadas de folguedos — como

78 — Note-se que aqui, conforme mostrei no capítulo anterior, inverte-se o esquema proposto por Roger Bastide acerca da constituição de nossa cultura folclórica. O que Alceu Maynard de Araújo define como "cordialidade", o sociólogo francês apresenta como estratégias para a dominação de grupos oprimidos, motivo pelo qual ele enfatiza os esforços dos negros de reconstituírem, através do candomblé autêntico nagô, seus laços de solidariedade originais, desfazendo-se do sincretismo imposto pelo branco. Por outro lado, deve-se ressaltar a concepção particular sobre o folclore de Edison Carneiro, que, influenciado pelo folclorismo soviético, enfatiza que o folclore também contém formas de "uma reivindicação social, embora [...] rudimentar" ([1950: 22]). Essa posição, porém, não é encontrada em outros autores do movimento folclórico.

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 apenas 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 frequentemente 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 incorporado em folguedos de perfil “étnico” tipicamente brasileiro, como as congadas descritas por Oswaldo Cabral (Doc. 146/49). Ao relatar as cavalhadas que observou o então secretário paranaense José Loureiro Fernandes 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 (Doc. 61/48). 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 é característica da colonização brasileira⁷⁹ ([1933]: 210-1).

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” (p. 31). As “experiências fragmentadoras” relevantes para a compreensão desse movimento 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.//

79 — 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).

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 exatamente 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.

Capítulo 5 - Conclusões: Os lugares do folclore

O folclore permanece hoje numa posição incômoda entre a ciência e a arte.

Florestan Fernandes ([1946a]: 162)

5.1. O fim do movimento

Feita a descrição do movimento folclórico a partir de diferentes ângulos, chega agora o momento de concluir, desenvolvendo as interpretações delineadas *pari passu* nessa descrição. 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 CNFL¹.

Apesar disso tudo, 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 acu-

1 — Durante os quatro meses em que a direção da Campanha permaneceu acéfala, os folcloristas chegaram a temer por um retrocesso ainda maior. Em carta à folclorista baiana Hildegardes Vianna, Renato Almeida manifesta sua dúvida quanto às intenções do governo em relação à Campanha: “não sei a quem a entregarão, se é que não a extinguirão, o que receio muito, porque embora tenha sido muito abandonada pelo governo, existia” (9/6/64, Arq. CNFL).

mulação de funções refletia menos o seu prestígio, do que o relativo esvaziamento dessas instituições, que quase desapareceram quando ele faleceu².

A queda de Édison Carneiro acabou por determinar mais uma mudança qualitativa do movimento folclórico, que um declínio que teria precedido o seu “fim”. Podemos considerar que o esforço de intelectuais que se consideram sucessores de Almeida no reerguimento da CNFL, documentado pelo Simpósio de São José dos Campos, que descrevi no meu primeiro capítulo, mostra nesse sentido um esforço de retomada de algumas preocupações do movimento³. Mesmo que, até pelo caráter recente desse desenvolvimento ainda em curso, não me sinta capaz de sugerir uma interpretação mais aprofundada sobre o seu conteúdo recente, há indícios de que não se trata de uma “retomada” nos mesmos termos em que o antigo movimento se desenvolveu, até porque o contexto do campo intelectual é hoje outro.

A perda de importância da Comissão e a dedicação cada vez maior de Renato Almeida à condução da Campanha consagram a tendência verificada a partir da fundação desta última, pela qual se deu um refluxo da mobilização e uma concentração dos esforços na consolidação institucional da principal conquista do movimento. Tudo isso nos leva a tomar a data que finaliza o período coberto pela minha tese como a de uma derrota dos folcloristas, a qual não está associada necessariamente o início de um declínio contínuo, mas uma mudança de estratégia⁴. Para compreendermos essa mudança muito mais qualitativa do que quantita-

2 — Assim, o atual secretário da CNFL, Ático Vilas Boas da Mota, reconhece o período imediatamente posterior à morte de Almeida como de “hibernação”, na qual “ela não contava com verba sequer para comprar selos ou custear telefonemas” (1992: 28).

3 — No momento em que redijo esta conclusão, tenho notícia de que, neste ano, um novo congresso será realizado em Salvador. A Coordenadoria de Folclore e Cultura Popular da Funarte irá dar apoio ao evento, mas a iniciativa é da recriada Comissão Nacional de Folclore. No último *Boletim* dessa comissão, que consultei (nº 15, 2ª época, jan.-jul., 1994), são listadas 18 comissões estaduais em atividade: Alagoas, Amazonas, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe (p. 2-3).

4 — Sob a direção de Renato Almeida, a CDFB, com poucos recursos, pouco pôde fazer na área da pesquisa e da proteção dos folguedos, além de editar, com relativa regularidade, a *Revista Brasileira de Folclore*, e de promover o “dia do folclore”. O esforço por transformar num instituto a Campanha, órgão originalmente de estatuto provisório, foi tentado pelas gestões de Carneiro e de Almeida, mas só foi obtido durante a gestão de Ney Braga à frente do MEC, período de grande vitalidade institucional na política cultural (cf. Miceli, 1984: 55-6). Manuel Diégues Júnior ocupava uma posição estratégica como diretor geral do Departamento de Assuntos Culturais do Ministério, convidando Bráulio do Nascimento — pesquisador de literatura oral e

tiva, não temos que nos afastar demais do período em que concentrei minha pesquisa. No último importante evento coletivo promovido pelo movimento folclórico, o Simpósio Folclórico Brasileiro, em 1967, em São Paulo, Renato Almeida pronuncia um discurso revelador em que faz 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 realizou-se simultaneamente à III Reunião do Conselho Nacional de Folclore. Como expliquei no segundo capítulo, esse órgão consultivo da Campanha era uma versão reduzida do que seria o Conselho Deliberativo da CNFL, que congregava os membros mais destacados da Comissão Nacional e todos os secretários estaduais. Se esse último colegiado, pela sua amplitude, só podia efetivamente reunir-se nos congressos, o primeiro, com apenas doze membros, realizaria reuniões especiais. Sua menor abrangência seria compensada pela possibilidade de que esse órgão consultivo se reunisse com mais frequência.// Isso, porém, não foi possível em função das dificuldades orçamentárias que marcaram os primeiros anos da Campanha. O Conselho foi instalado em 1961 — ano em que deveria ter sido realizado, pela periodicidade habitual, um congresso⁵ — , mas não pôde ser realizada no ano seguinte, “por motivos de força maior”, sua segunda reunião, que estava programada para Curitiba (RBF, 1 (2), jan.- abr., 1962). Em seguida, a II reunião ocorreu aproveitando a realização do V Congresso, em Fortaleza. A terceira só é possível em 1967, com o referido Simpósio, e, ao que parece, foi a última⁶.

folclore que trabalhara com Édison Carneiro na CDFB — para finalmente substituir o já cansado Renato Almeida, à época com quase noventa anos. O apoio com que contou essa nova gestão permitiu a retomada de iniciativas em clara continuidade com as propostas do antigo movimento — como a do projeto do “Atlas Folclórico Nacional” e a rearticulação com as comissões estaduais (cf. Nascimento, entrevista, 1988). A posse, no governo seguinte, de uma direção não ligada a esse movimento — numa conjuntura de redefinições conceituais e de reaproximações da nova gestão do MEC com o contexto acadêmico (cf. Miceli, 1985a: 107) — implicou mudanças importantes, que incluíram o abandono daquelas duas últimas iniciativas.

5 — Os Congressos idealmente seriam bianuais. Entre o segundo e o terceiro, houve também uma distância de quatro anos. Nesse caso, porém, o atraso não demonstra propriamente um enfraquecimento do movimento folclórico, pois fora realizado nesse intervalo o Congresso Internacional, a maior e a mais trabalhosa das reuniões promovidas pelo movimento folclórico.

6 — Nesta reunião do Conselho, Renato Almeida propõe que esse se torne “órgão essencialmente consultivo, destinado a dar pareceres sobre questões específicas, participando assim, mais

O Simpósio aproveita a presença dos membros do Conselho na capital paulista, organizando uma programação mais tímida que a dos congressos. Mesmo assim (ou talvez justamente por isso), Renato Almeida pronuncia 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, ao que parece, 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, ainda não teria sido possível a elas substituir essa ação pessoal. E aqui, ele não se refere apenas à consolidação da Campanha, mas ao fato do “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).

ativamente, da vida da Campanha e não apenas em reuniões anuais, que nem sempre se concretizavam, em virtude de falta de verbas” (III RCNF, 1967: 220). Porém, em vez de provocar sua dinamização, esse evento marcou o fim do Conselho.

A principal conseqüência dessa incapacidade de firmar-se no espaço universitário é a ausência de renovação entre os folcloristas⁷. 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)

As 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

7 — 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 [...]” (Doc. 497/63: 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, Etison Carneiro (cf. Doc. 498/63: 2).

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 impoemos 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 mobilizatório que eles procuraram desenvolver //

//O tom pessimista 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 atipicamente 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”. (Doc. 497/63: 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. (Doc. 498/63: 1) //

Se minha avaliação está correta, a queda de Édison Carneiro representa um episódio traumático em que a fragilidade do processo de institucionalização do folclore é claramente ilustrada, mas o esgotamento do modelo de atuação do movimento folclórico já podia ser identificado antes. 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. É através de sua análise, porém, que podemos encontrar a forma pela qual ele contribui para definir o

lugar do folclore no campo intelectual brasileiro. É isso, portanto, que pretendo especificar nas seções subseqüentes deste capítulo conclusivo.

5.2. 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 do "fim" do movimento folclórico, completa-se a apresentação de sua trajetória. Procurei fazer uma descrição evidentemente não completa, mas que 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 minúcia com que tentei conduzir essa reconstrução etnográfica correspondeu à percepção da necessidade de recuperar essa história, quase esquecida.

Resta então concluir. Cada um dos três capítulos descritivos desta tese já avançavam interpretações dos fatos que reconstitui, ensaiando correlações tanto com outros personagens de nosso pensamento social, quanto acerca do significado da apropriação peculiar da tradição folclorística que o movimento realiza. Essas serão as duas vias pelas quais irei explorar os desdobramentos das discussões iniciadas naquela reconstituição do movimento folclórico. Segui-las exaustivamente

exige discussões mais amplas, englobando outros personagens daquele momento do desenvolvimento do nosso pensamento social e o conjunto da história dos Estudos de Folclore. Se lanço mão aqui de hipóteses acerca desses dois níveis, meu objetivo é mais a de identificar a especificidade do movimento intelectual que pesquisei do que apresentar uma discussão exaustiva sobre esses dois panos de fundo de minha descrição. Por outro lado, esse esforço é essencial para que possa demonstrar aqui que recuperar a história do movimento folclórico não é um mero interesse de antiquário.

//Um ponto de partida obrigatório para essas conclusões é a retomada da discussão da literatura sobre o pensamento social brasileiro, que foi 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 aproximadamente ao referir-se a esse conjunto, ele também não corresponde necessariamente à identidade principal através da qual vários desses intelectuais genericamente se auto-definia. Como ressaltai em outros momentos, um dos móveis do movimento é exatamente a tentativa de consolidar a figura de um folclorista profissionalizado — especialista e científico — e, para atingir esse objetivo, a institucionalização das atividades folclorísticas 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 Itamaraty lhe permitiram constituir o *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 dessas instituições, ocupando as atividades tradicionais do intelectual polivalente — o jornalismo, a burocracia estatal, etc. — ou estão nelas inseridos, 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 campos⁸. 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 estreitas 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-se quando levamos em conta a importância, discutida no capítulo anterior, da obtenção de apoio de governos locais para as causas do movimento folclórico. Quando, por exemplo, em

8— 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.).

correspondência citada em nota de pé de página daquele capítulo (RA/GSN, 17/06/48, corr. exp.), transcrevemos a satisfação de Renato Almeida com a presença do governador do estado na sessão de instalação da Comissão Espírito-Santense de Folclore, faltou esclarecer que esse governador, Jones dos Santos Neves, era irmão do secretário geral Guilherme dos Santos Neves.

Esse é evidentemente um caso extremo, mas não inteiramente atípico. O caráter reduzido das elites locais fazia com que muitos desses secretários estivessem não meramente entre os maiores especialistas em folclore no estado, mas fossem os intelectuais locais mais destacados. A documentação estudada revela, por exemplo, que três secretários gerais foram em determinados momentos secretários estaduais de educação⁹. 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

9 — São os casos de José Loureiro Fernandes no Paraná (cf. Doc. 71/49), 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.).

confessa em carta já citada, “não se traduz em dinheiro, mas em favores” (RA/JCO, 25/06/51, corr. exp.).

Mesmo que o recorte de minha descrição — determinado pelo tipo de material a que tive acesso — 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 integrar diversas regiões do país é o seu traço mais saliente, possivelmente inédito em nossa história intelectual.

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 permitiram a divulgação nacional de artigos assinados principalmente 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 centros¹⁰. Seja com pequenos favores — como nas informações sobre o bônus da UNESCO para comprar livros estrangeiros que Théo Brandão, sentindo-se “insulado em Alagoas”, solicita (25/03/50, CE rec.), ou permitindo a veiculação de seus trabalhos em publicações oficiais — como revela um agradecimento do secretário gaúcho Dante de Laytano —, a conexão com Renato Almeida permitiu a eles integrarem-se em circuitos mais amplos. Como afirma Laytano, “a corte quebra sempre o isolamento da província”¹¹ (17/10/55, CE rec.).

10 — Mesmo antes do movimento folclórico entrar plenamente em ação, a capixaba Maria Stella Novais revela, em carta a Renato Almeida, o quanto era importante a correspondência com os “confrades”, descrevendo-lhe o quanto em “Vitória é [...] difícil o trabalho intelectual, [onde não há] editoras, amparo do governo para a publicação de livros, etc.” (03/04/48, CE rec.).

11 — O agradecimento dentro do qual Laytano faz este comentário refere-se à publicação de sua comunicação ao I Congresso nos *Anais* do evento, afirmando ser “bom sair numa esplêndida publicação oficial como a sua”. É interessante contrastá-lo com 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*: “material bom asfixiado por numerosas contribuições medíocres” (08/07/53, II CBF 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 [...]. (Doc. 394/58: 2-3)

Seria interessante nos demorarmos um pouco nesse contraste, sugerido acima por Dante de Laytano, 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, e sua 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 elimina 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 entre 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 FNFi¹².

Mesmo que se discorde de vários pontos do seu diagnóstico, a pesquisa coordenada por Sergio Miceli, ao centrar-se no contraste entre as Ciências Sociais do Rio de Janeiro e as de São Paulo, identifica um traço importante do desenvolvimento dessas ciências no nosso país, onde esses dois grandes centros, com estilos próprios, concentram a maioria dos esforços institucionais no período. Além disso, vimos que aquela pesquisa identificava iniciativas institucionais importantes em dois outros estados, Minas Gerais e Pernambuco.

12 — 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 (exploradas plenamente, 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 podem ser vinculados 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).

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 a que estava em órgãos de pesquisa ligados diretamente ao Estado (como o ISEB). Sintomaticamente, ele 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. 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 um¹³.

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.

13 — Vimos as queixas do secretário mineiro Ayres da Matta Machado Filho sobre a “apatia” dos seus conterrâneos, pela qual justificava a pouca eficiência de sua comissão. Por outro lado, 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.), não concluídos enfim. 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 IJN era possivelmente muito forte para que ela se tornasse um centro de referência autônomo.

Já indicamos 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. As comissões mineira e pernambucana ficaram abaixo das expectativas 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 fundamentalmente em função de sua condição de capital federal, sendo a autonomia dos secretários estaduais sempre enfatizada por Renato Almeida¹⁴.

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-se 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)

14 — Veja-se nesse sentido a carta de Renato Almeida ao secretário paulista na qual explica a “autonomia” das comissões estaduais citada no capítulo anterior (RA/RTL, 23/12/53, corr. exp.).

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 freqüência explorada sistematicamente pelos folcloristas. Ela não aparece como um resultado de suas pesquisas explicitado em suas conclusões. Ao invés, ela funciona como um pressuposto implícito, que, por exemplo, dá sentido ao grande projeto de pesquisa que planejavam realizar, uma vez possuindo os recursos institucionais necessários: o inquérito folclórico nacional. /Esse pressuposto pode ser entrevisto em exercícios comparativos mais modestos, como, por exemplo, nas hipóteses sobre o mutirão e suas variações (citadas no capítulo anterior) ou em tentativas de comparar os diferentes folguedos que envolvem a figura do “boi” (cf. Doc. 363/57). 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 seu 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 conseguiu o apoio e a abrangência desejados. 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.

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, 1959: 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 de Gilberto Freyre e suas teorias sobre a originalidade da colonização portuguesa. É nesse autor que podemos ver também uma das principais fontes das reflexões de Manuel Diégues Júnior¹⁵. 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, qual 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 que a obra de Freyre — que causou inicialmente um grande impacto mesmo sobre intelectuais que, mais tarde, serão associados a um tipo de

15 — A influência de Gilberto Freyre sobre a obra daquele autor aparece em seu depoimento a uma pesquisa do IDESP a que tive acesso (graças a uma gentileza de Sérgio Miceli e Silvana Rubino). Diégues, bacharel de Direito em Recife, deve parte de sua iniciação à pesquisa a seu trabalho como assistente de Gilberto Freyre na preparação de *Sobrados e mucambos*.

ciência social responsável pelo declínio de seu prestígio (cf. Candido, [1967]: xi-xii) — foi uma influência forte sobre os participantes do movimento folclórico e sobre a produção folclorística produzida após os seus primeiros trabalhos¹⁶. Porém, apesar do empenho de Renato Almeida em integrá-lo ao movimento da CNFL (da qual formalmente fazia parte), ele permaneceu relativamente alheio àquela mobilização¹⁷. // Para tentar precisar a posição da CNFL no conjunto da evolução do pensamento social brasileiro, é necessário 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 da Matta 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 Gilberto Freyre¹⁸. 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.

16 — O próprio Florestan Fernandes, no primeiro trabalho de fôlego que publica, define *Casa-Grande & Senzala* como o ponto de partida para o estudo sobre os materiais do folclore brasileiro tomados como padrões culturais em relação concreta com o comportamento (cf. Fernandes, 1947: 7).

//17 — Vimos que Renato Almeida consultou Gilberto Freyre acerca da escolha do secretário pernambucano, mas, como também indiquei (seguindo Freston, 1989), os investimentos desse último no plano institucional se dirigiram a um projeto de cunho bastante pessoal, o Instituto Joaquim Nabuco. Outro ponto já visto foi o caráter excessivamente pessoal assumido por sua obra para se subordinar a uma filiação disciplinar estrita, como a que o movimento folclórico queria consolidar.//

18 — A própria estrutura de sua principal obra, *Casa-Grande & Senzala*, segue literalmente esse esquema: depois de um primeiro capítulo em que resume seus argumentos principais sobre a colonização portuguesa no Brasil, seguem-se quatro em que é desenvolvida essa interpretação, um primeiro sobre o indígena, o seguinte sobre o português e os dois últimos sobre o “escravo negro”.

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, alguns até mais “otimistas” que os do seu formulador original (cf. Seyfert, 1995:183 e 185-6). Mas, em alguns dos autores mais influentes dentre os que seguiram suas pegadas, surgiram várias dúvidas acerca da possibilidade da 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 autores, 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, no interior do contingente de origem africana, os grupos 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 orgâ-

nica do mestiço desponta[ria] inteiriça e robusta” ([1902]: 79), uma vez que sua ascendência indígena teria facilitado sua adaptação à natureza hostil¹⁹.

Com essa breve incursão à geração da virada do século, podemos aquilatar com maior precisão o significado do impacto da obra de Gilberto Freyre, aproveitando-nos também da releitura de suas primeiras obras oferecida recentemente por Ricardo Benzaquém de Araújo. Como esse último 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”²⁰.

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

19 — Através dessa oposição simples — que procura resumir um debate muito mais amplo e com mais matizes — entre Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, exemplificando os desdobramentos da perspectiva racial e de sua solução “branqueadora”, poderíamos ver também como o folclore passou a ser tomado como um elemento de referência para as reflexões de inspiração científica sobre a formação da sociedade brasileira. Enquanto Rodrigues, para enfatizar a importância do influxo africano, tentou mostrar como o “ciclo do jabuti”, reconstituído nos *Contos* de Romero e atribuídos por este ao indígena, seriam na verdade de origem nagô (Rodrigues, [1933]: 183-213), Euclides da Cunha, para caracterizar os hábitos e a mentalidade do sertanejo, descreve suas “vaquejadas” e as quadras populares que recolheu ([1903]: 90). Em ambos, o folclore era apenas um dos indícios usados para sustentar suas hipóteses, cuja causalidade estava predominantemente no plano racial. A julgar pelas queixas de Amadeu Amaral, depois de Sílvio Romero o tema só foi analisado sistematicamente por autores com meras motivações literárias.

20 — 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).

“intimidade” com o escravo (Benzaquém de Araújo, 1994: 53), essa descrição, ao ser comparada à experiência norte-americana, 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 oficial no Estado Novo, quando, na própria legislação, “mostrava-se uma preocupação cada vez maior do Estado brasileiro com a sua ‘integração étnica’, o nome oficial para a miscigenação” (Vianna, 1994: 76). 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, 1994), não corresponde ao projeto folclorístico. // Para Andrade, o samba urbano não representava a “música popular”, mas a “popularesca”. Ao defender a necessidade de uma definição científica do folclore, o exemplo principal que usa é justamente o desse gênero musical (cf. [1942]: 298)²¹. // Como mostra José Jorge de Carvalho, a tradição folclorística não dicotomiza simplesmente as

21 — 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)

culturas popular e erudita, como fazia a ação segmentada do Estado Novo²². O culto do folclore se integra ao que esse autor chama de “modelo clássico da redonda esfera da cultura”, inspirada em Herder e Goethe (1992a: 28), segundo o qual, mesmo definidas como distintas, cultura erudita e folclórica deveriam ser valorizadas em seus domínios específicos, conciliando a vocação universalista da primeira e a capacidade de produzir identidades da segunda²³. As principais iniciativas da gestão Capanema, particularmente na esfera universitária (que, nesse caso, não diferem das dos criadores da USP), são vistas como dizendo respeito à formação das elites e a sua repercussão sobre às camadas populares não são valorizadas²⁴.

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 redemocratização²⁵. Essa conexão vai além de meras oportunidades conjunturais, como as representadas pela fundação do IBECC e pelo interesse da UNESCO pelo tema. No plano institucional, como desenvolverei melhor adiante, as

22 — 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).

23 — Segundo Carvalho, naquele modelo, “a cultura popular mantém vivo o espírito coletivo, fonte constante de inspiração e estímulo; enquanto a cultura erudita, partindo do popular-particular, transcende-o, permitindo, assim, o desenvolvimento pleno do espírito individual (p. 28). Em nota, ele cita nesse sentido o exemplo do próprio Renato Almeida, “fundador [sic] da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro” e autor “de um belo ensaio interpretativo da tragédia em Goethe” (p. 35).

24 — Werneck Vianna 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 (1994: 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).

25 — 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 tese, 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.

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 civilizacional 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”²⁶ (p. 31).

26 — Para citar outro dos “intérpretes do Brasil” destacados por Antonio Candido [1967], podemos comparar o Sérgio Buarque de Hollanda dos anos 30 com o dos 50: o primeiro, em *Raízes do Brasil*, traça a gênese colonial de nosso “homem cordial”, apresentando-o como “a contribuição brasileira para a civilização” (p. 106) e concluindo com sua dúvida acerca da

Mesmo que o significado desses autores centrais do pensamento social brasileiro 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 trinta para os quarenta, na visão que a nossa *intelligentsia* tinha da formação histórica brasileira. É esse mesmo corte que Mariza Peirano identifica em sua tese, ao comentar a novidade da obra de Florestan Fernandes:

in the twenties and thirties, when Brazil was dominated by the ideology of the "new country", the concept of "culture" played an important role in sociological studies. However, this phase was superseded by one in which the notion of the 'underdeveloped country' predominated and, in that context, it was not the richness of Brazil, but its inequality vis-à-vis other countries which became the most important issue in the national ideology. Retrospectively, the first phase was characterized by a mild "consciousness of retardation", in which national identity was the primary concern, while the second phase involved a consciousness of retardation which was "catastrophic". [...] The concepts of underdevelopment and dependency, advanced by sociologists during the fifties and sixties, came to full flower. (1981: 237)

Se essa 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.

viabilidade da sobrevivência desse padrão de sociabilidade nos novos tempos iniciados pela abolição da escravatura e pela urbanização; já o segundo encerra o seu *Retrato do Paraíso* com a frase inicial da primeira citação que reproduzo de Caio Prado, antecédida pela conclusão de que "o país vive, a bem dizer, do exterior e para o exterior" ([1952]: 333). Nas posições desse autor, como nas dos demais que venho aqui rapidamente comentando, pretendo apenas identificar tendências gerais de nosso pensamento social. Caio Prado Jr. não foi o primeiro a ler os nossos dilemas nacionais sob a chave da subordinação colonial. Manuel Bonfim, por exemplo, já o tinha feito, o que lhe vale um elogio de Dante Moreira Leite — que é obrigado a reconhecer, porém, que seu trabalho "passou mais ou menos despercebido" (Leite, 1976: 250).

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 implica 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 regionais²⁷. Esse é o aspecto pelo qual o movimento 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 captar 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.

27 — 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).

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)

Essa evidentemente é uma referência isolada — embora significativa — de um livro de Diégues em que ele pensa a questão regional dentro da perspectiva culturalista que caracteriza sua obra, obra que tinha maiores ambições, pretendendo uma descrição antropológica da sociedade brasileira. Em Édison Carneiro também podemos encontrar alguns esforços para sistematizar os dados até então disponíveis sobre os nossos folguedos, particularmente no seu livro póstumo (1972), onde ensaia algumas fórmulas semelhantes à da citação acima, onde esse rituais são vistos como formas, ainda em transformação, na qual se delinea 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 de constituição 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.*²⁸ (Almeida, 1953a: 343)

Ao longo das comparações que tenho feito entre os vários intérpretes de nossa nacionalidade, vemos que seus diagnósticos sobre a formação de nosso caráter nacional constantemente expressam seu sentimento, para usar expressões pinçadas por Mariza Peirano, de “anomaly, estrangement, or [...] [of] being ‘desterrados na própria terra’” (1981: 259), a partir de uma comparação com os modelos paradigmáticos de nação que provém da Europa. //Articuladas a esses diagnósticos temos constantemente definições das tarefas do intelectual na atenuação dessa dissonância, definindo sua contribuição ao nosso processo de construção nacional. Essa dissonância, no caso do movimento folclórico, não provém nem de nossa origem 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 essencial à nossa formação autônoma (como supõem os teóricos da “dependência” e os defensores da superação da “condição colonial”)²⁹. Para os nossos autores, a constituição da nacionalidade está “em processo”, e esse devir 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” e “elite”³⁰ //

28—Para uma conferência de Rossini Tavares de Lima, pronunciada cinco anos antes do discurso de Almeida e na qual encontramos uma passagem em que aparece uma crítica ao “saudosismo”, repetindo inclusive várias expressões usadas por Almeida, ver III SNF (1953: 102).

29 — Tenho perfeita consciência de estar esquematizando as correntes aqui citadas, mas meu interesse é apenas o de revelar a especificidade do movimento folclórico; não o de teorizar sistematicamente sobre o conjunto do pensamento social brasileiro ou de oferecer interpretações aprofundadas sobre os autores que vêm sendo aqui evocados. Benzaquém de Araújo poderia perfeitamente retrucar que, mesmo em *Casa Grande & Senzala*, Freyre não apresenta uma civilização patriarcal isenta de contradições, como as que serão descritas com mais preocupação nas análises do processo de urbanização em *Sobrados e mucambos*; assim como as versões mais sofisticadas das teorias que pensam o Brasil a partir da sua relação subordinada com o exterior — no interior das quais incluo as de Florestan Fernandes — sabem que, internamente, a sociedade reduplica essa contradição externa, e essas dissonâncias internas que acabam por ganhar uma relativa autonomia. Mas creio que esse quadro genérico identifica alguns traços gerais de cada uma dessas vertentes e querer aprofundar tudo isso nos desviaria do objeto desta tese quando nos aproximamos do seu final.

30 — Nesse sentido, se os folcloristas estão preocupados com as questões da “integração de estratos” e da “integração territorial” que compõem a agenda dominante das Ciências Sociais

Nessa segunda oposição, encontramos um dos traços constitutivos da própria tradição dos Estudos de Folclore e irei abordá-la na próxima sessão deste capítulo. A primeira é particularmente significativa para que se identifique a já mencionada originalidade do movimento folclórico na constituição do campo intelectual brasileiro: a capacidade de atrair o “intelectual da província”. 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 em que se desenvolve o movimento folclórico da 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 contrário³¹. 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

nas décadas de 1950 e 60, 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. //

31 — Há múltiplas relações entre essa tradição de estudos e o movimento folclórico, mas desenvolvê-las aqui nos desviaria mais do que o possível da minha linha de argumentação. Vimos que sociólogos ligados a ela, como Oracy Nogueira, chegaram a ter participação em alguns episódios importantes do movimento. A formação como pesquisador de Alceu Maynard de Araújo, por exemplo, se deve basicamente a sua experiência na Escola Livre de Sociologia e Política, onde o trabalho de campo relacionava-se àquela tradição. No congresso de Porto Alegre, chegou a ser votada uma moção em que se defendia a articulação entre levantamentos folclóricos e “estudos de comunidades” (IV CBF, 1959: 3), o que nunca parece ter sido posto em prática e despertou grandes protestos de Edison Carneiro [1960].

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 algumas das diferenças mais importantes em relação ao movimento folclórico. //As vicissitudes do tema do regional que tenho aqui levantado têm grande relação com a utilização desse método, mas não do ponto de vista da sua diversidade. Tomando as “comunidades” estudadas como “casos” onde o tema da modernização — que domina a Sociologia do período — é discutido, há nesses estudos uma ênfase menor na especificidade regional em benefício da forma pela qual cada “caso” ilustra esse processo mais amplo (o que não significa que não tenham resultado em várias monografias regionais marcantes)./ Nesse sentido, Édison Carneiro destaca 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 intelectuais também não eram relevantes, uma vez que as pesquisas eram conduzidas por cientistas sociais vindos dos grandes centros, treinados para realizarem inquéritos de campo intensivas. 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 permanecem 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

tinham 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”. O movimento folclórico se situa no processo de 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 paiás 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; grifos meus)

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 folclore³².

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 tingir 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, experiên-

32 — Esse contraste entre esses dois estilos de Almeida revela-se na comparação entre as duas edições, substancialmente diferentes, do seu *Historia da música brasileira*, a de 1926 e a de 1942.

cia individual e coletiva, sujeito e objeto — como podemos constatar em um trecho 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! (Doc. 184/50: 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 freqüência 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 folclore³³. 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 indiferentemente à perspectiva da construção política da nação, que marcara até então a produção dos institutos (cf. Schwarcz, 1989b e Guimarães, 1988). Manuel Diégues 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:

33 — Em uma carta em que Renato Almeida procura convencer Dante de Laytano a não renunciar a seu posto de secretário geral da Comissão Gaúcha em função da mudança do governo local, o primeiro relembra-o acerca da III Semana, realizada em Porto Alegre, quando o governador eleito — então prefeito da cidade — teria revelado em seu discurso sua admiração “à capacidade e brilho do consagrado *historiador* D. de L.” (22/11/54, CE exp.; grifo meu). O próprio Luís da Câmara Cascudo, ao ser homenageado com uma placa em Natal, é nela identificado ainda em 1956, como “historiador local” (cf. Bol. Bibl., mar. 59: 2).

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. (Diégues, 1953: 1)

A adesão dos historiadores dos estados, que até então tinham como objetivo, a 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 *Folklore*”³⁴ (Ribeiro, 1944: 29)// Em relação ao folclore nordestino, Manuel Diégues Júnior diferencia “cinco épocas distintas, de natureza histórica, através das quais se exprimem as condições de formação dos motivos folclóricos”³⁵ (1953: 1). Através dos seus versos e folguedos característicos, ainda presentes no nosso folclore, seria possível identificar a “idade cabocla”, o “período holandês”, o “colonial”, o “guerreiro” (das lutas regionais e do cangacerismo) e o “autônomo” (p. 2-3)³⁶//

Evidentemente, o tipo de historiografia praticado por Gilberto Freyre, onde uma história política é substituída pelo estudo da vida familiar e econômica³⁷, é uma inspiração decisiva para essa perspectiva de história desenvolvida pelos

34 — É verdade que a prática da história política das elites não contradiz a da “infra-história” folclórica — como faz questão de ressaltar Batista (1985: 50). Analisando a obra de Gustavo Barroso, Regina Abreu (1990) mostra que elas podem ser pensadas como rigidamente complementares. Mas o engajamento desses intelectuais no movimento folclórico demonstra o atrativo que para eles sua perspectiva oferecia em um contexto de institucionalização e especialização disciplinar das Ciências Sociais e de debates sobre a relação entre o povo e a nação, o que influiu nos deslocamento dos interesses historiográficos desses intelectuais.

35 — Nesse artigo, Diégues resume as conclusões de seu primeiro livro, *O bangüê das Alagoas*, uma monografia regional que, ao estilo de Gilberto Freyre (autor do prefácio), pretende compor a história social de uma região a partir de uma unidade produtora agrária típica.

36 — O mais importante livro de Joaquim Ribeiro trata de um sub-ciclo já identificado por Diégues no interior do ciclo colonial, o ciclo dos bandeirantes — naquele contexto, não mais descrito apenas em relação à região Nordeste. Ali, Ribeiro traça uma classificação de ciclos do que chama de “folclore colonial” (1946:15) ligeiramente diferente da de Diégues, afirmando que “toda a etnografia, propriamente brasileira, deriva dessas camadas originais” (p. 16)

37 — O próprio Carlos Guilherme Mota admite uma diferença entre “a historiografia da elite oligárquica, empenhada na valorização dos feitos dos heróis da raça branca, e representada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro” e a geração de Freyre, que estabelece “novos parâmetros no conhecimento do Brasil” (1977: 30; sem os grifos originais). Para uma avaliação contemporânea da contribuição de Gilberto Freyre para a metodologia histórica interessada numa perspectiva “cultural” e das “mentalidades”, ver Mello e Souza (1990).

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”, expressão introduzida no debate conceitual do folclorismo pelo próprio Manuel Diégues Júnior. 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.

Eis 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, integrando-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 desenvolvimentismo³⁸.

//Nesse projeto, os intelectuais da província desempenham um papel essencial, pois, como diz Dante de Laytano numa citação transcrita no capítulo, as tradições seriam “privilégio da província”. Mas, se esse cultivo da identidade regional é proporcionado pela incorporação ao movimento, a relação que o folclore estabelece com a identidade regional ou nacional possui, de qualquer forma, ingredientes específicos, relevantes não apenas para aquele que está no “interior”, especificidade que Amaral já apontava ao distinguir o ensino cívico

38 — 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.

proporcionado pela “história das elites” e o esforço educacional nacionalizador centrado na valorização das “tradições” //

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. A identificação do lugar do movimento folclórico no pensamento social brasileiro, aqui desenvolvida, buscou encontrar 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.

5.3 Os lugares do povo

Si l'illusion recouvre une parcelle de veirté, celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous.

Claude Lévi Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*

//Na primeira parte de minhas conclusões tentei mostrar como o movimento folclórico se insere nos debates que marcaram o desenvolvimento do nosso pensamento social relacionando-o a um contexto social e institucional preciso. Esse

contexto constitui o “campo de possibilidades” no interior do qual foi possível a formulação do projeto dos folcloristas. Estes procuram, aproveitando recursos e aspirações presentes no momento em que se articulam, constituir uma disciplina específica a partir da qual poderiam ser pensadas questões que estão 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, a de 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, proveniente 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 primeira parte 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 seu pertencimento 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 musicológica, 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 consequência 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 sobre 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 sus congressos e reuniões, damos sugestões no plenário e discutimos nas mesas redondas, votando, inclusive, assuntos de Folclore, penso eu com justeza, 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 ciência "sócio-culturais", com características muito precisas. (1959: 14)

Insisti sobre o caráter de transição do período em que se desenvolveu o movimento folclórico em relação ao processo de institucionalização das Ciências Sociais. Nesse momento, enquanto as universidades criadas nos anos 1930 tentam se consolidar, avaliações acerca de suas eventuais deficiências estimulam 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 disciplina, que ficara fora dos quadros universitários, apesar dos esforços em contrário. Um novo padrão institucional só emergirá no final dos anos 60, no rastro das mudanças que acompanham a Reforma Universitária.

O congresso em que Tavares de Lima pronuncia esse discurso é aquele em que o movimento folclórico se encontra mais próximo do seu "triumfo", o primeiro após a criação da Campanha. No capítulo anterior fiz referência à especificidade desse encontro, no caso, referindo-me 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 1950³⁹ (cf. Corrêa,

39 — É sintomático que Brandão faça a ironia com Ribeiro, que, através do Departamento que chefiava no Instituto Joaquim Nabuco, ocupara desde cedo uma das então raras posições institucionais relacionadas com a Antropologia. Além disso, ele fizera sua pós-graduação sob a

1988b). Vimos, no terceiro capítulo, que alguns conflitos foram ensaiados contra as pretensões hegemônicas dessa disciplina expressas por Arthur Ramos na I Semana, mas eles foram adiante, uma vez que os projetos desse autor não sobreviveram ao seu falecimento.

Somando-se aos domínios institucionais já tradicionalmente ligados à Antropologia, como os museus científicos (cf. Schwarcz, 1989a), as cátedras induzidas pela criação da FNFi, embora ainda tendo, como vimos, um papel reduzido nos cursos de formação de cientistas sociais, se tornaram um espaço importante para essa disciplina, que finalmente atinge as “províncias” com a multiplicação de faculdades de filosofia nos estados. A maioria dos ocupantes das novas cátedras de Antropologia serão ex-secretários de comissões estaduais⁴⁰. A expansão do campo intelectual propiciou assim um lugar para os intelectuais que pensavam a especificidade cultural de suas regiões. Ao mesmo tempo eles dessa forma se integravam a um campo disciplinar com uma identidade cada vez mais legítima. Talvez para desgosto de Tavares de Lima, três participantes do movimento folclórico se tornaram presidentes da ABA: José Loureiro Fernandes (1958), Manuel Diégues Júnior (1966-74) e René Ribeiro (1976-78)⁴¹ (cf. Corrêa, 1988b: 98).

orientação de Melville Herskovits na Universidade de Northwestern. Seu interesse comum com o do professor norte-americano era o estudo de cultos afro-brasileiros, tema tradicionalmente associado a disciplina antropológica, embora Herskovits tenha sido um dos discípulos de Boas que se aproximaram do campo do folclore.

40 — 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 parense 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 Théo Brandão. Confessando não ter tido “interesse pessoal nesse terreno” (p. 273), Thales de Azevedo reconhece a importância do tema, que lhes teria 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 Manuel Diégues Júnior como catedrático da PUC-Rio e Cascudo de Natal.

41 — Já comentei o caso de Ribeiro, referindo-me às dificuldades do movimento folclórico em Pernambuco e às ironias de Théo 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 lhes conferiu uma projeção que ultrapassou suas relações com a CNFL.

Vimos acima que, segundo Mariza Peirano, a influência do pensamento de Florestan Fernandes foi também responsável pelo declínio das interpretações culturais sobre nossa identidade nacional. Nesse 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 dos seus centros de pós-graduação, não é essa perspectiva culturalista que terá a hegemonia. Isso se articula ao declínio, identificado por Mariza 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 nacional⁴² (1981: 120) // Tudo isso faz com que aquela autora, ao definir o perfil adquirido pela Antropologia no Brasil, seja obrigada a fazer um contraponto com a Sociologia, disciplina que vimos também como um interlocutor central dos folcloristas:

[...] there is an apparent paradox in the way anthropology and sociology developed in Brazil, in contrast to more advanced industrialized societies. In Europe and the United States, for example, the anthropologist has often studied societies other than his own, whereas the sociologist has mainly been identified with the problems of his own society. In Brazil, the opposite relationship developed — whereas

42 — 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 inter-étnica”. 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).

anthropology looked at the internal "other", sociology took as its main concern external relations with the more advanced societies. (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. apresenta essa dualidade constitutiva da formação da disciplina no contexto europeu a partir de uma outra oposição, a que diferencia as antropologias da "empire-building" das da "nation-building". Enquanto, que, no primeiro caso, os antropólogos se dedicaram prioritariamente a refletir sobre os "dark-skinned 'others' in the (overseas) empire", em diversas outras nações europeias, desprovidas de impérios coloniais, o tema central passou a ser "the relation of national-identity and *internal* otherness". A oposição entre a tradição etnográfica centrada nos "primitivos", dominante nos centros principais de produção antropológica, e a 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 Alemanha⁴³ (Stocking, 1982: 172).

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.

43 — 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 singular, 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 4).

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”), forjado pela primeira vez por J. G. Herder, filósofo romântico e pioneiro dos estudos de *Volkskunde*, representa uma das formas pelas quais esse conceito foi perdendo o seu conteúdo valorativo inicial e começando a identificar alteridades (Burke, 1989: 49)⁴⁴ //

Porém, o uso da idéia de alteridade tanto por Peirano quanto por Stocking não nos deve confundir: o “internal other” 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 “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 no interior das Ciências Sociais, em particular nas suas relações com

44 — Velho & Viveiros de Castro (1980: 4) mostram a importância dessa origem do conceito, comparando-o ao destino do conceito de *civilisation*, que Tylor, na sua formulação clássica, tentou fazer equivaler ao de cultura (Tylor, [1871]: 3). Para dois outros autores que recentemente fizeram uma revisão histórica do conceito de cultura popular, “Herder was the first to speak of ‘cultures’ rather than ‘culture’ in the singular. He began to use the term in a way that would become standard in anthropology and sociology a century later” (Mukerji & Schudson, 1991: 2). Ao contrário, segundo Stocking, Tylor utilizava o termo sempre no singular e, quando falava na cultura de um grupo, referia-se na verdade ao “‘culture-stage’ or the ‘degree of culture’ of that group” ([1965]: 81).

a Sociologia, cuja incidência no desenvolvimento dos Estudos de Folclore no Brasil podemos 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 “l’Anthropologie ne se distingue pas des autres sciences humaines et sociales par un sujet d’études qui lui sera propre”, mas por uma “manière originale de poser les problèmes”⁴⁵. 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 “rendent manifestes certaines *propriétés générales* de la vie sociale” ([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 elas na tentativa de expandirem seu modo de vida através do empreendimento colonial, pensassem essa mesma relação — e, depois de algum tempo, relativizassem 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 civilizacionais que perseguem é interno⁴⁶.//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

45 — 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.

46 — O que leva Lévi-Strauss a afirmar, no artigo citado, que “les études folkloriques révèlent certainement, soit par leur objet, soit par leur méthode (et sans doute par tous les deux à la fois), de l’anthropologie” (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 foram ligados pela figura paradigmática de Franz Boas.

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, insensíveis 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 nacional⁴⁷. 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 4) convoca 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 observou⁴⁸. 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);

47 — 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).

48 — 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 da evanescência 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).

mas, em ambos, 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 considera-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 folclorista⁴⁹.

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

49 — 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.).

ele⁵⁰. Teríamos, dessa forma, ao lado da autenticidade, um segundo atributo valorativo atribuído ao folclore, sua “espontaneidade”⁵¹.

Mas, como ocorre na Antropologia, as propriedades atribuídas ao objeto folclórico não lhe são intrínsecas, mas sobrepostas a ele por um efeito de sua “distância” em relação ao observador⁵². // 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 que a atribuição ao “povo” de uma verdade nacional livre das interferências estrangeiras nasce da preocupação romântica com uma singularidade nacional, decorrente da valorização do “individualismo 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 ela 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”⁵³ estabelecem uma relação entre os objetos culturais e seus fruidores:

50 — 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, 1988 e 1990).

51 — 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” (Doc. 167/50: 1).

52 — “[...] cultura é um conceito que só existe a partir da constatação da diferença entre *nós* e os outros” (Velho, 1994: 63).

53 — Seria muito interessante uma comparação entre os discursos sobre o patrimônio histórico no Brasil e os dos folcloristas, inclusive sobre a forma pela qual cada um deles expressa sua “retórica da perda”. Sem poder, por razões de espaço, avançar muito nessa direção, destacaria apenas que os primeiros lograram sua institucionalização no primeiro governo Vargas com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, liderado por Rodrigo de Mello

[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 Silvio 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” descritos por Gonçalves (1991) —, é produzida, portanto, pela^o 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 Antonio Candido, que, justamente pela contingência de sua criação, ele se encontra muito mais preso “às condições da produção” que o criador erudito ([1965]: 50)⁵⁴.

Conscientes da distância que opunha a representação do folclore à 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

Franco Andrade. Na política implementada por esse último, privilegiando o tombamento de “monumentos arquitetônicos e objetos de arte” (Gonçalves, 1991: 11), nota-se uma ênfase na cultura erudita, mais um exemplo da política “segmentada” do período e que foi de encontro, como vimos, às propostas sugeridas pelo anteprojeto do órgão, redigido por Mário de Andrade.

⁵⁴ — 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.//

folclore: o folgado. Essa seria também, como vimos, uma forma mais dinâmica, que ilustraria melhor a contínua transformação folclórica, particularmente numa nacionalidade de formação 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, se encontra 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.

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 do seu *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 podem ser reduzidas à disputa, que descrevi no segundo capítulo, 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 dezesseis 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 ele 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 arvore 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 representava o movimento folclórico. À oposição a uma atividade de “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 Sílvio 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 internacionais⁵⁵ // Para Renato Almeida, a participação de Cascudo e Veríssimo no Club nasce de uma ilusão: a de que nós

55 — Mário de Andrade expressa essa posição numa importante carta a Sérgio Miliet, em que afirma que “nós só seremos universais o dia em que o coeficiente brasileiro nosso concorrer para a riqueza universal” (Duarte, 1967: 301). Para Eduardo Jardim de Moraes, o ano dessa carta (1924) corresponde a um corte na produção do movimento modernista, quando vários dos seus participantes, até então preocupados em “atualizar” nossa expressão artística, começaram a procurar de diversas formas conferir-lhe um caráter nacional (cf. Moraes, 1978: 49). Para esse autor, a especificidade de Mário reside no fato de que a construção do seu “retrato-do-Brasil” — objetivo buscado por vários modernistas a partir desse período — passa necessariamente pelo estudo do folclore (cf. Moraes, 1983: 74-139).

possamos 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 correspondência⁵⁶. Intelectual que se auto-proclamava provinciano, mas que não necessitava de uma articulação com a capital federal para obter projeção, sua atração para o folclore também foi influenciada 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 (Andrade, 1991a: 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 “doutrinador” (cf. Moraes, 1983: 75). Por um lado, Mário censura Cascudo por perder tempo se dedicando 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 pesquisas como as sobre o “príncipe

56 — Já mencionei a lista de folcloristas internacionais com os quais Cascudo se correspondia regularmente, citada por Edison Carneiro (1962b: 41-2). Vários deles fazem parte, junto com o folclorista potiguarm do Conselho Diretor do “Club Internacional de Folclore”: Vicente Garcia Diego (México), Raffaele Corso (Itália), Alfred Métraux (Suíça), Stith Thompson (EUA), Juan Alfonso Carrizo (Argentina), Augusto César Pires de Lima (Portugal).

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 Club⁵⁷:

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 propiciar a “compreensão entre os povos”⁵⁸. 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:

57 — Para ilustrar essa tendência difusionista no trabalho de Veríssimo de Melo, pode-se citar um dos sete *Documentos* que assinou: “Volta ao mundo num conto popular” (Doc. 236/51).

58 — Numa carta em que agradece sua aceitação como sócio de uma instituição folclórica pan-americana, a *Folklore Americas*, Renato Almeida destaca o folclore “como força capaz de congrega os povos, desde que se convençam de que as essências do saber do *folk* são universais e os destinam portanto a uma fraternidade” (14/12/53, corr. exp.), declaração que ele repete em diversos discursos.

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 norte-americanos. Ao privilegiar o conto popular (o *folktale*) como objeto de suas análises, Stith Thompson também exerce 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 trabalho⁵⁹.

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 pretenderam dar um perfil científico (cf. Ortiz, 1992: 28). //Dessa forma, por um lado, o conceito de folclore 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

59 — Ao enfatizar a difusão dos *folktales*, Thompson dava seqüência a uma preocupação difusionista introduzida nos estudos folclóricos norte-americanos por Franz Boas, que teve importância em seus debates com as interpretações evolucionistas do folclore. Como indica //Stocking, a sua principal diferença em relação a estas é que, enquanto o evolucionismo via as manifestações folclóricas como essencialmente sobrevivências, Boas procurou estudá-las como um elemento "central to the maintenance of society through its rationalization of traditional forms of behaviour" ([1966]: 225).

“primitivas”⁶⁰. Ao mesmo tempo, paralelamente às semelhanças formais entre os folclores de diversos países e regiões, haveria um processo necessário de singularização em cada contexto⁶¹ //

Mas definindo-o como um “tipo de cultura”, com características específicas que variam em cada contexto, restava o problema do critério de demarcação que separaria o que seria folclórico do que não seria. Aqui, os folcloristas da CNFL se afastaram tanto dos seus colegas norte-americanos quanto dos europeus. Essa problemática também gerou debates internos no movimento. Um deles, embora quase imperceptível, não chegando a produzir dissidências, é, no entanto, ilustrativo de um outro limite à abertura conceitual operada pelos folcloristas.

Ao referir-me à gestão de Mozart Araújo, mencionei que ela previu 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, sua interrupção não foi causada por nenhum desentendimento entre este 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 projeto⁶².

A dimensão pública dessa polêmica emergiu através de um artigo de Renato Almeida (Doc. 437/59), no qual ele defende que, no que diz respeito às escolas de samba — organização popular com a qual Carneiro esteve bastante envolvido —, pouco de autenticamente folclórico teria sobrado. //Três anos depois da crise, já como diretor da Campanha, Carneiro organiza um Congresso do Samba (que sinto-

60—Esse é um aspecto que, de forma um pouco unilateral, os primeiros artigos de Florestan Fernandes, comentados no terceiro capítulo, enfatizam.

61 — “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).

62 — Essa crise interna pôde ser acompanhada na análise das Atas de reunião do Conselho, arquivadas nas pastas sobre a CDFB do arquivo da BAA. Embora Renato Almeida fosse o principal interlocutor de Carneiro, ela não parece ter resultado em um rompimento pessoal entre ambos, tanto que, quando Mozart Araújo se afasta da Campanha, na sua carta a Cascudo queixa-se de que, na sabotagem que teria sofrido de Almeida durante a sua gestão, esse teria contado “com o voto incondicional do Édison Carneiro” (MA/LCC, 16/03/61, Pasta CDFB).

maticamente não parece ter sido oficialmente apoiado pela CDFB). Desse encontro, é produzida uma *Carta do Samba*, redigida pelo folclorista [1962c], radicalizando a idéia de que os sambistas deveriam seguir na sua estratégia de se organizarem formalmente⁶³. 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 Edison 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” (Doc. 500/63: 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” (Doc. 422/59: 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

63 - 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).

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 (Doc. 439/59: 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 permaneria através de nossa cultura popular. O tema da 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 na transição de uma 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 é que o princípio da continuidade deve-se ao compromisso com a noção fundadora da tradição folclórica — a *oralidade* — que, apesar de não ser citada nas definições da Carta, está subjacente à maioria das classificações dos folcloristas. Mais operacional no estudo da literatura popular, mesmo quando se julga o caráter “autêntico” dos folguedos populares, é ela que funda os juízos desses intelectuais. Registrada em cartório, tendo sua estrutura formal inscrita legalmente, imaginam eles, a escola de samba não é mais folclórica⁶⁴. Isso desfaria a atmosfera “comunitária” original desses grupos, envolvendo-os em competições, disputas por prêmios e prestígio que desmanchariam a sua “pureza”.

Nesse ponto, porém, 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 “brasilidade” — como, por exemplo, o carnaval, o samba, o futebol, a “mulata” — têm o segredo do seu “sucesso” justamente na sua capacidade de se oficializarem, permitindo intensas mediações do seu segmento popular de origem com múltiplos domínios sociais externos, envolvendo principalmente a profissionalização dos portadores dessa “cultura popular”⁶⁵ (cf., respectivamente, Cavalcanti, 1994; Vianna, 1994; Leite Lopes & Fanguer, 1994; Giacominni, 1992). O “purismo” dos folcloristas não residiu em uma pretensa incapacidade de incorporar a formação

64 — 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: “Lembro-me que lhe perguntei como é que fazia aqueles grupos de operações cirúrgicas, quando nunca a 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 *oui-dire*” (Doc. 491/63: 1-2; grifos sublinhados no original).

65 — 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 Antonio Candido 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. Para análises detalhadas de exemplos de símbolos “puros” mais bem sucedidos, ver Handler (1985), sobre os canadenses francófonos, e Silverman (1989), sobre a Bulgária socialista. Como ambos os textos demonstram claramente, essa “pureza” é evidentemente construída e há nelas todo o tipo de “oficialização”. Diríamos, portanto, que estamos mais diante de tendências do que de uma dicotomia simples. Agradeço a José Reginaldo Gonçalves a indicação dessas duas últimas referências.

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, pois a faria escapar do princípio das “técnicas de reprodução técnica” que caracterizam cada vez mais o mundo moderno (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”, traindo 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 produzida⁶⁶.

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 em Roger Bastide, quanto em Florestan Fernandes, a segmentação social que caracteriza a sociedade brasileira não teria permitido a produção de uma cultura verdadeiramente nacional. Os sincretismos culturais não seriam apenas ilusórios, mas também mascarariam a desigualdade real existente nas relações entre os estratos que compõem nossa sociedade. Vítimas das mesmas dicotomias do seu tempo, os folcloristas fizeram o raciocínio inverso, 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

//⁶⁶ — Tendo desenvolver essas hipóteses sobre a escrita e a oralidade, apresentadas aqui de forma um pouco ligeira, em Vilhena (1994).

samba e a sua “comunidade”, a dimensão competitiva do seu ritual lhe acrescenta a possibilidade de uma interação com os diversos grupos que compõem essa sociedade, englobados pela festa, que expressa tanto suas identificações quanto seus conflitos (cf. Cavalcanti, 1994).

5.4. Epílogo: o lugar do cientista social

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)

A marginalização dos Estudos do Folclore é assim contemporânea de uma dificuldade em compreender o lugar do popular na sociedade brasileira, que, desta forma, se relaciona a um contexto mais amplo e não deve ser atribuída apenas à influência de autores específicos. A noção de projeto da qual me utilizei aqui fala da intencionalidade dos atores sociais, mas reconhece, através da noção de *campo de possibilidades*, um contexto que determina que, em muitos casos, os resultados de seus projetos sejam discrepantes em relação às expectativas. Se *a posteriori* é fundamental levar em conta essas intenções para compreender tais processos, essa visão retrospectiva não deve dar a impressão de vermos sujeitos onipotentes implementando seus interesses. 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 desencadeado.

//Uma das propostas centrais desta tese, 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 a “nota introdutória” do volume em que republica seus ensaios folclorísticos em 1978:

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, aspecto essencial 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 seu pertencimento 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, ao confessar aquela ambição, sua avaliação otimista do processo de institucionalização do qual participou, relacionando, ao invés, essa frustração 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 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 domínio da reflexão científica e o da ação política, nos faltaria hoje também continuidade a entre aquela reflexão e o domínio da expressão cultural de identidades. Isso nos faz lembrar que, assim como o movimento folclórico, as Ciências Sociais acadêmicas também são rondadas pela ameaça de “purismos” na formulação do *ethos* que expressa as “missões” que se atribuem⁶⁷. Opondo um atual momento de hegemonia da “sociedade de consumo” a um período em que os meios de comunicação de massa abriam espaços para o intelectual esclarecer a opinião pública e no qual o lazer deste último não o afastava dos seus compromissos sociais, ele decepciona-se com o desenvolvimento concreto da institucionalização do campo intelectual por se integrar a um processo de moder-

67 — 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).

nização 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). O mundo da cultura, negligenciado pelas Ciências Sociais, acabará por revelar surpresas para nossa *intelligentsia*.

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 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 socialista Édison Carneiro, um esforço para não confundir “o que deve perecer com as coisas que, se morrerem, levarão consigo a nossa civilização” (Doc. 499: 1).

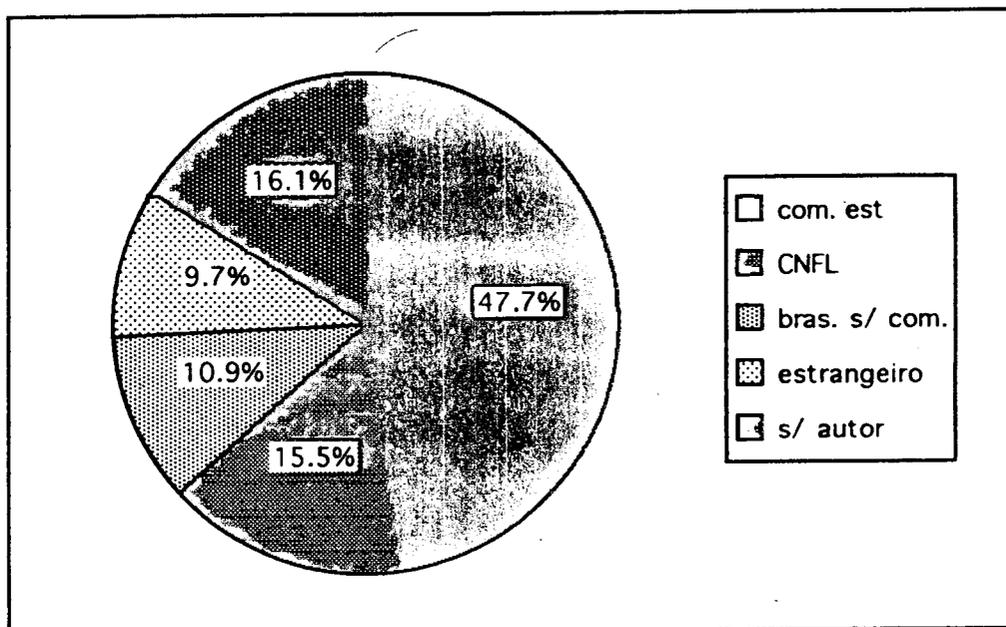
Se os estudos modernos sobre as expressões das culturas populares — mais convenientemente expressas através do plural, como indica Gilberto Velho (1994: 65) — nos indicam, como dissemos acima, que o plano da cultura não é isento das contradições e da fragmentação que caracterizam as sociedades modernas — 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 atribui aquela primeira tarefa como uma “missão”. Para esses intelectuais, a auto-compreensão 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).

Apêndice 1: Quadros estatísticos

Quadro 1

Distribuição percentual e em número de publicações das cinco categorias de autores dos *Documentos da CNFL* (1947 a 1963)



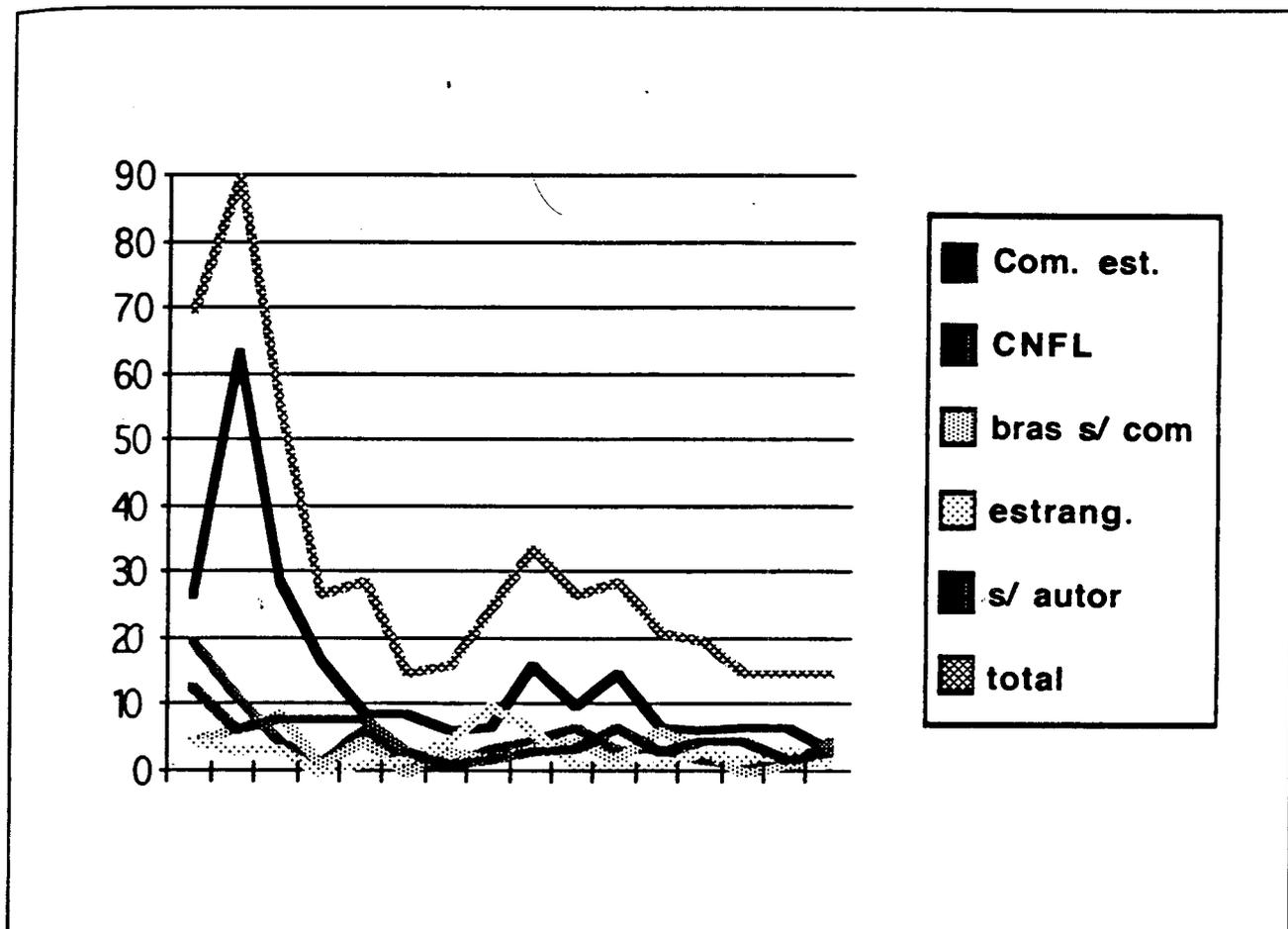
Distribuição em números absolutos

comissões estaduais	240
CNFL	78
brasileiro sem comissão	55
estrangeiro	49
sem autor	81
Total	503

Nota: A classificação do autor de cada *Documento* nestas cinco categorias toma por base a indicação presente no cabeçalho de cada uma dessas publicações que, ou identificavam a comissão estadual a qual o autor integrava ou indicava seu pertencimento à CNFL. Nos casos em que não havia tal classificação, dividi os textos entre aqueles assinados por autores brasileiros não pertencentes nem à CNFL, nem a comissões estaduais, por estrangeiros e aqueles não assinados (documentos produzidos por Congressos e Colóquios, Leis, Regulamentos, Noticiários, etc.). Na maioria dos casos de estrangeiros, a identificação era feita também no cabeçalho, mas em alguns poucos tive que pesquisar a origem do autor. Seguindo esses critérios, por exemplo, um texto de Roger Bastide publicado nessa série foi computado como pertencente ao grupo de textos das comissões estaduais, já que, mesmo sendo francês, ele foi identificado no cabeçalho como membro da Comissão Paulista de Folclore. Por outro lado, quando um autor era apresentado como membro de uma comissão num *Documento*, mas não era em outro, os dois documentos foram computados segundo a primeira identificação, uma vez que não temos condição de saber se isso foi uma omissão ou resultado de um desligamento da comissão (ou posterior admissão). De qualquer forma, indica-se o pertencimento do autor à comissão em algum momento do movimento folclórico, não coincidindo com a publicação do seu texto em poucos casos.

Quadro 2

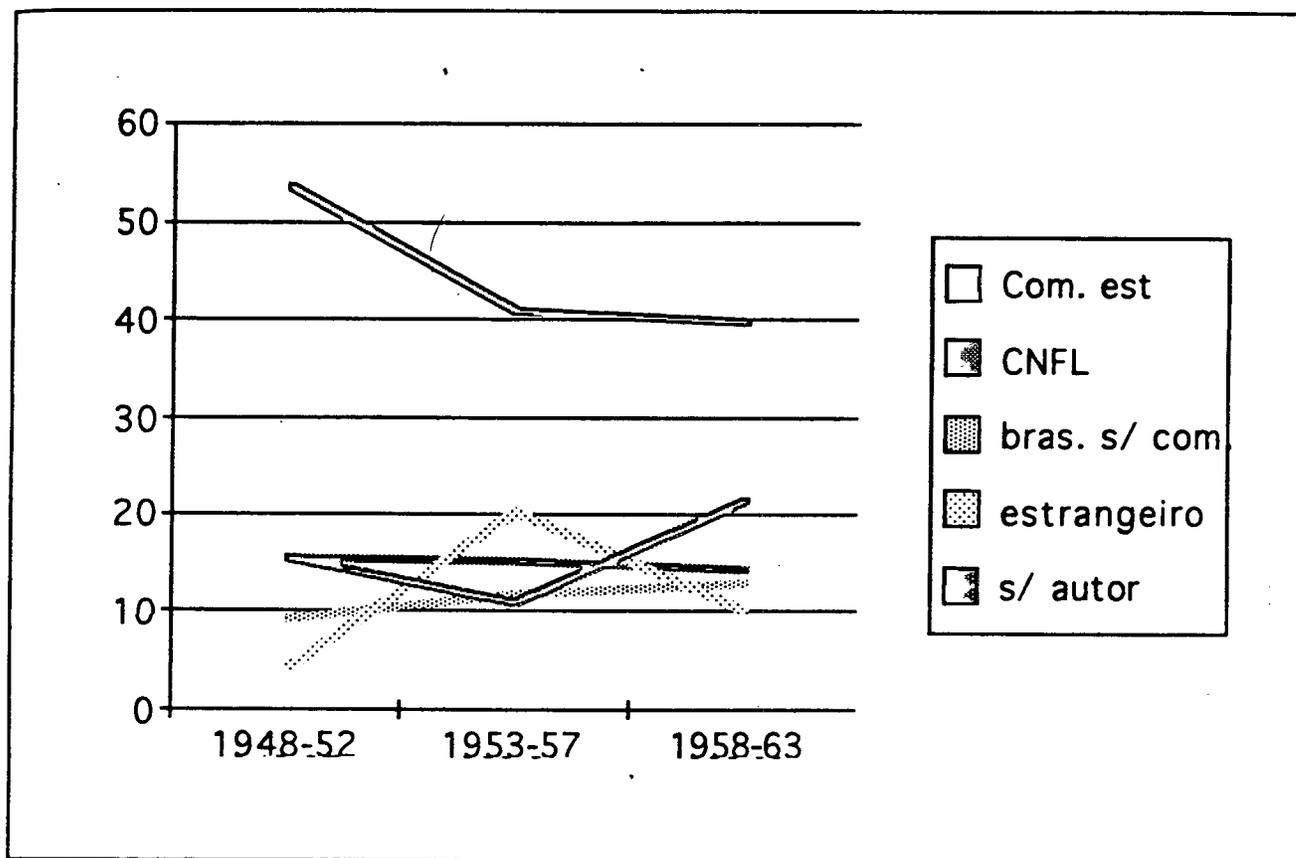
Distribuição das cinco categorias de autores dos *Documentos da CNFL*, por ano
(nº de documentos X ano)



ano	Com. est.	CNFL	bras. s/ com.	estrangeiro	s/ autor	total
1948	27	20	5	5	13	70
1949	64	11	6	3	6	90
1950	29	5	9	4	8	55
1951	17	1	1	0	8	27
1952	9	6	5	1	8	29
1953	9	1	0	2	3	15
1954	6	1	3	5	1	16
1955	7	4	2	10	2	25
1956	16	5	4	6	3	34
1957	10	7	5	1	4	27
1958	15	4	2	1	7	29
1959	7	4	6	1	3	21
1960	6	2	4	3	5	20
1961	7	1	0	2	5	15
1962	7	1	1	4	2	15
1963	4	5	2	1	3	15
total	240	78	55	49	81	503

Quadro 3

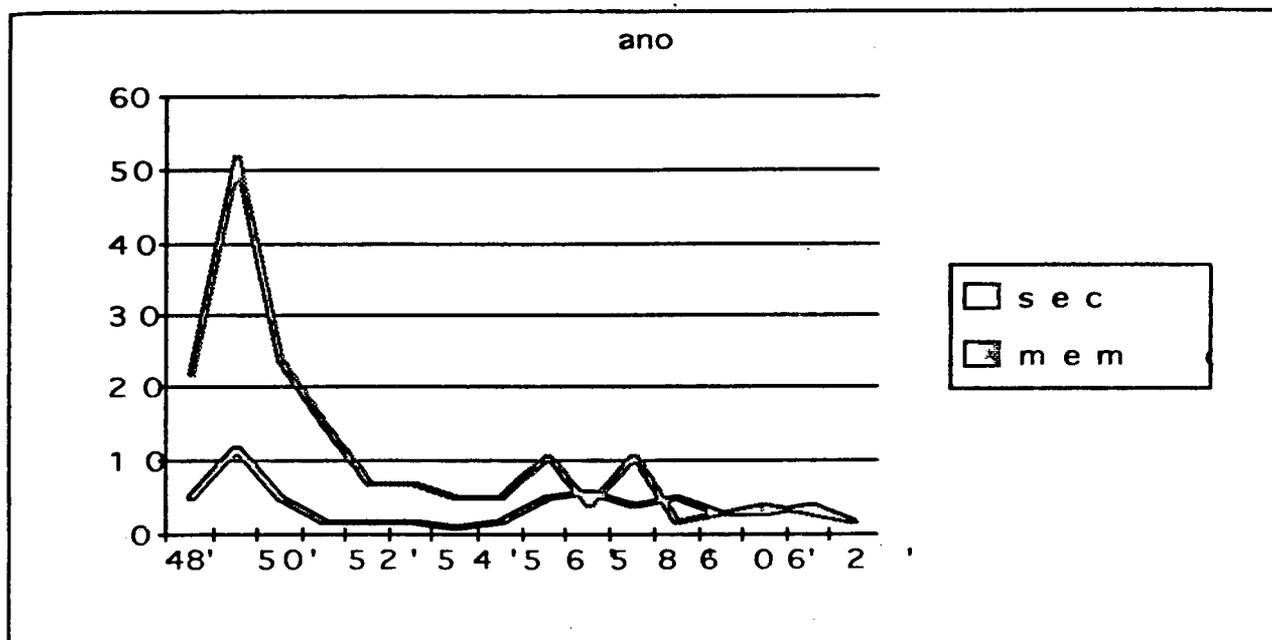
Médias anuais das cinco diferentes categorias de autores dos
 Documentos da CNFL em três diferentes períodos (1948-52, 1953-57, 1958-63)
 (nº de documentos X períodos)



	Com. est	CNFL	bras. s/ com.	estrang.	s/ autor
1948-52	53.87%	15.87%	9.59%	4.80%	15.87%
1953-57	41.03%	15.38%	11.97%	20.51%	11.11%
1958-63	40.00%	14.78%	13.04%	10.44%	21.74%

Quadro 4

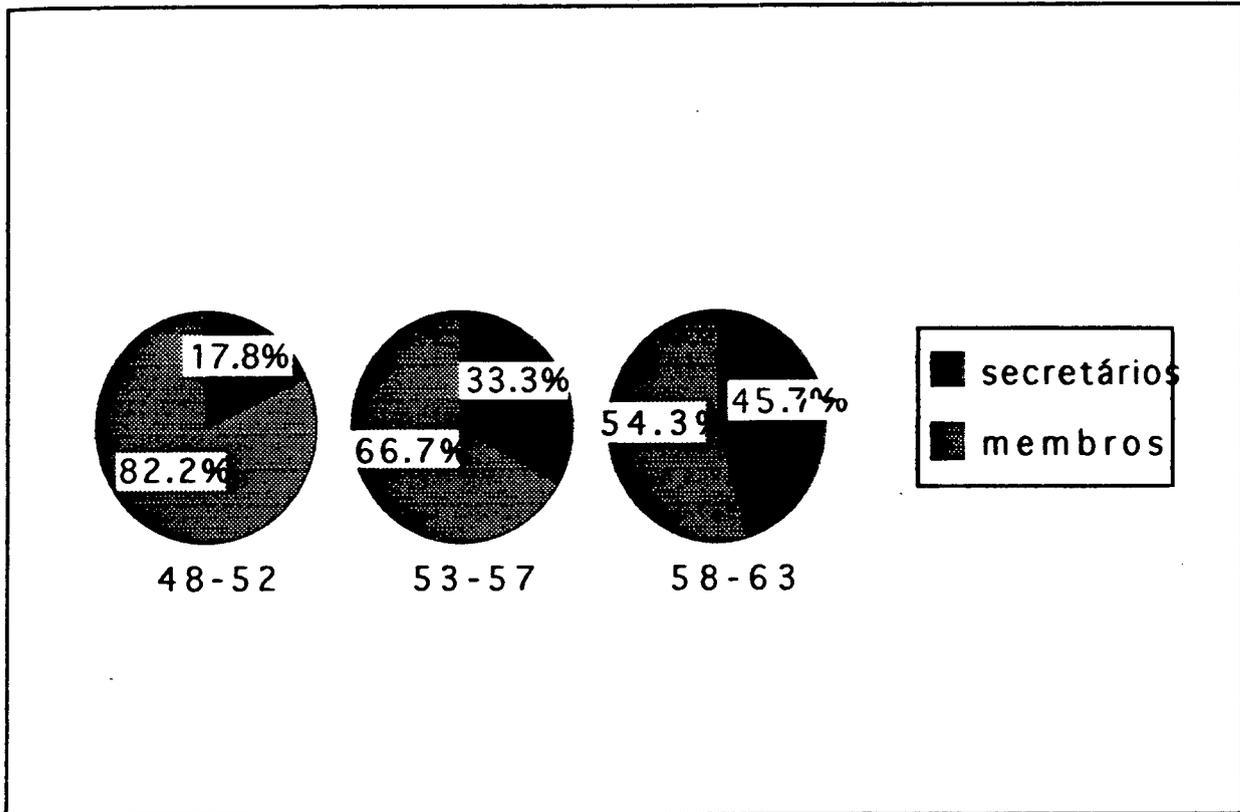
Distribuição do número de *Documentos da CNFL* assinados por secretários gerais de comissões estaduais e pelos demais integrantes das comissões (1948-1963).
(nº de documentos X ano)



ano	secretários	membros	total
1948	5 (18,5%)	22 (81,5%)	27
1949	12 (18,8%)	52 (81,2%)	64
1950	5 (17,2%)	24 (82,8%)	29
1951	2 (11,8%)	15 (88,2%)	17
1952	2 (22,2%)	7 (77,8%)	9
1953	2 (22,2%)	7 (77,8%)	9
1954	1 (16,7%)	5 (83,3%)	6
1955	2 (28,6%)	5 (71,4%)	7
1956	5 (31,2%)	11 (68,8%)	16
1957	6 (60,0%)	4 (40,0%)	10
1958	4 (26,7%)	11 (73,3%)	15
1959	5 (71,4%)	7 (28,6%)	7
1960	3 (50,0%)	3 (50,0%)	6
1961	3 (42,9%)	4 (57,1%)	7
1962	4 (57,1%)	3 (42,9%)	7
1963	2 (50,0%)	2 (50,0%)	4
total	63 (26,2%)	177 (73,8%)	240

Quadro 5

Média anual de documentos assinados por secretários e membros das comissões estaduais em três diferentes períodos (1948-1952, 1953-57, 1958-1963)



Média de *Documentos da CNFL* assinados por ano em três diferentes períodos (1948-1952, 1953-57, 1958-1963)

período	secretários	membros	total
48-52	5.2 (17,8%)	24 (82,2%)	29.2
53-57	3.2 (33,3%)	6.4 (66,7%)	9.6
58-63	3.5 (45,7%)	4.2 (54,3%)	7.7

Quadro 6

Número de *Documentos da CNFL* assinados pela comissão de cada estado
(1948-52, 1953-57 e 1958-63)

	Número de Documentos			Porcentagem do total			Total
	48-52	53-57	58-63	48-52	53-57	58-63	
SP	27	18	15	18,5%	37,5%	32,6%	63
BA	28	4	3	19,2%	8,3%	6,5%	35
RS	14	5	6	9,6%	10,4%	13,0%	25
ES	5	3	10	3,4%	6,2%	2,2%	18
CE	14	2	1	9,6%	4,2%	2,2%	17
PE	11	3	0	7,5%	6,2%	0,0%	14
AL	5	5	3	3,4%	10,4%	6,5%	13
MG	9	3	2	6,2%	6,2%	4,3%	13
PR	10	2	0	6,8%	4,2%	0,0%	12
RN	7	1	0	4,8%	2,1%	0,0%	8
PA	0	0	5	0,0%	0,0%	10,9%	5
AM	3	0	1	2,1%	0,0%	2,2%	4
SC	3	1	0	2,6%	2,1%	0,0%	4
GO	4	0	0	2,8%	0,0%	0,0%	4
MA	4	0	0	2,8%	0,0%	0,0%	4
RJ	0	1	0	0,0%	2,1%	0,0%	1
PB	1	0	0	0,7%	0,0%	0,0%	1
SE	1	0	0	0,7%	0,0%	0,0%	1
totais	146	48	46	100%	100%	100%	242

Número de comissões às quais pertenciam os autores de cada período:

1948-1952: 16

1953-1957: 12

1958-1963: 9

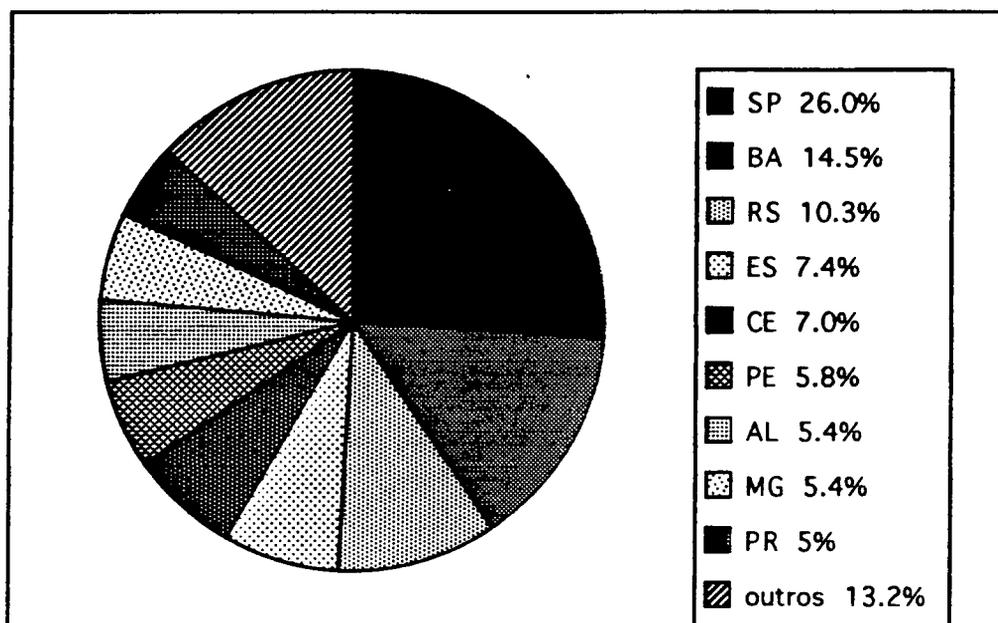
Quadro 7Autores com mais comunicações entre os *Documentos da CNFL*

Renato Almeida (CNFL)	26
Rossini Tavares de Lima (SP)	20
Alceu Maynard de Araújo (SP)	14
Florisval Serraine (CE)	14
Guilherme dos Santos Neves (ES)	13
Luís R. de Almeida (BA)	13
Mariza Lira (CNFL)	9
Fausto Teixeira (MG)	8
Dante de Laytano (RS)	7
Édison Carneiro (CNFL)	7
Fausto Cardoso	7
Veríssimo de Melo (RN)	7
Walter Spalding (RS)	7
Victor Caminha	6
Aluísio Almeida (SP)	6
José Calazans (BA)	6
Gastão Bittencourt (Portugal)	5
Luís da Câmara Cascudo (CNFL)	5
Terezinha Caldas (PE)	5
Théo Brandão (AL)	5
Cecília Meireles (CNFL)	4
Hildegardes Vianna (BA)	4
Manuel Diégues Júnior (CNFL)	4
Mário Mello (PE)	4
Mário Ypiranga Monteiro (AM)	4

Entre parênteses está identificado o pertencimento à Comissão Nacional de Folclore, ou o estado da comissão estadual a qual o autor pertence ou a sua nacionalidade. Os nomes que não são seguidos de nenhuma informação entre parênteses são autores brasileiros que não foram identificados em seus artigos como membros de qualquer Comissão.

Quadro 8

Filiação dos autores dos Documentos CNFL pertencentes a comissões estaduais (1948-1963)



Número de artigos por comissão estadual:

Comissão Paulista de Folclore	63
Comissão Baiana de Folclore	35
Comissão Gaúcha de Folclore	25
Comissão Espírito-Santense de Folclore	18
Comissão Cearense de Folclore	17
Comissão Pernambucana de Folclore	14
Comissão Alagoana de Folclore	13
Comissão Mineira de Folclore	13
Comissão Paranaense de Folclore	12
Comissão Rio-Grandense do Norte de Folclore	8
Comissão Paraense de Folclore	5
Comissão Amazonense de Folclore	4
Comissão Catarinense de Folclore	4
Comissão Goiana de Folclore	4
Comissão Maranhense de Folclore	4
Comissão Fluminense de Folclore	1
Comissão Paraibana de Folclore	1
Comissão Sergipana de Folclore	1
Total	242

Apêndice 2: Documentos da Comissão Nacional de Folclore

De janeiro de 1948 a agosto de 1970, a Comissão Nacional de Folclore publicou quinhentas e oitenta comunicações, consistindo de textos assinados por folcloristas e outros intelectuais falando sobre folclore, atas de reuniões da CNFL, reproduções de documentos oficiais de interesse para o movimento folclórico, discursos pronunciados em ocasiões oficiais, etc. A listagem que compreende esse apêndice enumera o conjunto de trabalhos publicados até 1964, todos eles mimeografados e enviados pela secretária de Renato Almeida no Itamaraty, Iracema Lobo Bethlem, para folcloristas, bibliotecas e instituições de todo o país e do exterior. O acervo da Biblioteca Amadeu Amaral da CFCP da Funarte possui duas séries praticamente completas dos *Documentos*, encadernadas junto à série do *Boletim Mensal Bibliográfico e Noticioso da CNFL*, ambas disponíveis para a consulta de seus frequentadores¹.

Durante minha pesquisa, li e fichei todas essas publicações do período coberto pela pesquisa. Este apêndice constitui, portanto, um adendo a minha bibliografia, assim como uma fonte de informação sobre uma produção extensa e pouco divulgada, mas que é essencial para o conhecimento do desenvolvimento dos estudos de folclore no Brasil. A listagem é apresentada em ordem cronológica e, para cada trabalho, é fornecido respectivamente o número do documento (pelo qual eles são identificados nas referências do texto da tese), o autor (quando existe, o que não é o caso de documentos produzidos por congressos, transcrições de jornais, etc.), a sigla do estado da comissão a que pertence o autor (ou CNFL, quando ele é da Comissão Nacional) ou a sua nacionalidade quando estrangeiro (informações entre parênteses, exceto — evidentemente — no caso de folcloristas brasileiros que não participam de comissões), o título da comunicação (entre aspas), a data da publicação e o número de páginas. Quando o título que consta do cabeçalho do documento corre o risco de confundir o conteúdo do texto

1 — Existem dois exemplares de cadernos da maioria dos anos, e o único ano que não está presente na coleção é o de 1969.

(particularmente no caso de documentos), nele é introduzido um complemento ao título — sempre entre colchetes para explicitar que isso não consta do original. Também foram acrescentadas dessa forma informações sobre os contextos em que certos artigos foram originalmente apresentados ou periódicos e livros onde podem ser também encontrados. Há comunicações que não possuem título em seu cabeçalho, motivo pelo qual são identificadas por uma descrição dada por mim, inteiramente entre colchetes.

- 1 - [Reunião sobre a estruturação da Comissão Nacional de Folclore em 8 de janeiro de 1948], s/d, 4 p.
- 2 - GOMES, Lindolfo (CNFL). “A dança maxixe”, 14 de fevereiro de 1948, 2 p.
- 3 - [Relatório mais detalhado sobre a reunião descrita no *Documento nº 1.*], 23 de fevereiro de 1948, 3 p.
- 4 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). “A festa de N. S. do Rosário e a coroação do Rei Congo em Cunha”, 8 de março de 1948, 3 p.
- 5 - CASCUDO, Luís da Câmara (CNFL). “Classificação do conto popular”, 9 de março de 1948, 2 p.
- 6 - LIRA, Mariza (CNFL). “O traje da baiana”, 18 de março de 1948, 4 p.
- 7 - BOGGS, Ralph Steele (EUA). “Classificação do folclore [reprodução de uma carta de 14 de março enviada a Renato Almeida sobre o doc. 5 e em que é incluído um artigo seu, publicado em *Folklore Americas*, 4 (1), jun. de 1944, sobre o assunto]”, 24 de março de 1948, 6 p.
- 8 - RIBEIRO, Joaquim (CNFL). “Informe sobre a classificação do conto popular de Câmara Cascudo”, 30 de março de 1948, 2 p.
- 9 - “[Ata da] Terceira reunião da Comissão [Nacional de Folclore]”, 1º de abril de 1948, 2 p.
- 10 - BARROSO, Gustavo (CNFL) *et alii*. “Classificação do folclore [coletânea incluindo contribuições sobre o tema de Gustavo Barroso, Frei Marcelino de Castelevi, de Rafael Jijena Sánchez e Bruno Jacovella e a “Classificação do Conselho Nacional de Educação da República Argentina”]”, 1º de abril de 1948, 7 p.
- 11 - ALMEIDA, Renato (CNFL). “Esboço de uma classificação das canções brasileiras”, 6 de abril de 1948 (revisto em 13 de abril de 1948), 1 p.
- 12 - GOMES, Lindolfo (CNFL). “Maxixe e Bochiche”, 6 de abril de 1948, 2 p.
- 13 - CAMINHA, Victor. “O folclore na região sul-fluminense”, 12 de abril de 1948, 4 p.
- 14 - “Quarta reunião [da CNFL]”, 12 de abril de 1948, 3 p.

- 15 - CASCUDO, Luís da Câmara (CNFL). "Promessa de São Vitor!", 19 de abril de 1948, 1 p.
- 16 - LIRA, Mariza (CNFL). "Informe sobre o problema do inquérito folclórico no Brasil", 22 de abril de 1948, 2 p.
- 17 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "A cavalhada de São Luiz do Paraitinga", 26 de abril de 1948, 3 p.
- 18 - LOPES, Gildo. "Bibliografia de Leonardo Motta", 8 de maio de 1948, 1 p.
- 19 - LIRA, Mariza (CNFL). "I Exposição do Livro Folclórico Brasileiro [plano de subdivisão da bibliografia folclórica que orientou a exposição]", 8 de maio de 1948, 1 p.
- 20 - "[Relatório da Comissão Executiva do] I Congresso Luso-Brasileiro de Folclore", 11 de abril de 1948, 1 p.
- 21 - "Quinta reunião [da CNFL]", 18 de abril de 1948, 2 p.
- 22 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Jongo", 24 de abril de 1948, 5 p.
- 23 - ITIBERÊ, Brasília (CNFL). "A função educacional do folclore, através do rádio e do cinema: considerações e proposta à CNFL", 26 de abril de 1948, 1 p.
- 24 - [Sexta reunião da CNFL], 28 de abril de 1948, 2 p.
- 25 - LEÇA, Armando (Portugal). "Um caso dos corais do povo português", 29 de abril de 1948, 1 p.
- 26 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "O folclore na literatura infantil [palestra realizada na exposição do livro infantil promovida pelo Instituto Cultural Brasil-Estados Unidos em 12 de maio de 1948]", 4 de junho de 1948, 3 p.
- 27 - ALMEIDA, Renato & Cleofe PEARSON DE MATTOS (CNFL). "O conceito de moda", 8 de junho de 1948, 1 p.
- 28 - BEZERRA, Felte (SE). "Considerações em torno do Xangô de Zeca, praia balnearia de Atalaia Velha, Aracaju, Sergipe", 15 de junho de 1948, 3 p.
- 29 - LIRA, Mariza (CNFL). "Festas juninas", 18 de junho de 1948, 10 p.
- 30 - VELOSO, Milagros (Chile). "O folclore nas artes manuais escolares [discurso proferido na apresentação de objetos escolares chilenos realizado no Colégio Franco-Brasileiro em sessão conjunta da CNFL e do Instituto Brasileiro-Chileno de Cultura]", 23 de junho de 1948. 2 p.
- 31 - [Reunião da CNFL realizada em 23 de junho de 1948], 24 de junho de 1948, 2 p.
- 32 - GOLVEA FILHO, Pedro (CNFL). "A função educacional do folclore através do cinema e do rádio", 24 de junho de 1948, 3 p.
- 33 - PEARSON DE MATTOS, Cleofe (CNFL). "Um caso dos corais do povo português: a propósito da comunicação do prof. Armando Leça", 24 de junho de 1948, 1 p.
- 34 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "O bumba-meu-boi e o 'boeuf-gras' francês", 1º de julho de 1948, 1 p.

- 35 - LAYTANO, Dante de (RS). "Folclore", 1º de julho de 1948, 3 p.
- 36 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Rituais de morte", 8 de julho de 1948, 4 p.
- 37 - BRANDÃO, Théo (AL). "Baianas", 8 de julho de 1948, 5 p.
- 38 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Fandango em Cananéia", 19 de junho de 1948, 8 p.
- 39 - RODRIGUES, Félix Contreiras de (RS). "Notas sobre seis palavras usuais no vocabulário regional do Rio Grande do Sul", 22 de julho de 1948, 1 p.
- 40 - NOVAES, Maria Stella de (ES). "Pelo folclore infantil", 22 de julho de 1948, 2 p.
- 41 - "Presença de Mário de Andrade no Centro Folclórico que tem o seu nome [Reprodução de reportagem publicada por *A Noite*, de São Paulo:]", 23 de julho de 1948, 2 p.
- 42 - HERSKOVITS, Melville e Sra. (EUA). "Pesquisas no campo afro-baiano de Salvador (Bahia) [relatório apresentado ao Conselho de Fiscalização de Expedições Artísticas e Científicas do Brasil]", 24 de julho de 1948, 3 p.
- 43 - CARRAZONI, Adão (RS). "A mulata no folclore rio-grandense", 27 de julho de 1948, 1 p.
- ✓44 - MEIRELES, Cecília (CNFL). "Um brinquedo maranhense: a caipora", 28 de julho de 1948, 1 p.
- 45 - "VIII Reunião da CNFL [em 26 de julho de 1948]", 30 de julho de 1948, 2 p.
- 46 - THOMS, William John (Grã-Bretanha). "A palavra folk lore [reprodução da carta à revista *Atheneum*, na qual a palavra é proposta pela primeira vez, ver Apêndice 1]", 30 de julho de 1948, 1 p.
- 47 - SERRAINE, Florisval (CE). [Bibliografia de folclore e etnografia publicada em periódicos do Ceará], 12 de agosto de 1948, 2 p.
- 48 - MOREIRA, Sílvio do Amaral (MG). "Terço de São Gonçalo", 13 de agosto de 1948, 2 p.
- ✓49 - GONÇALVES, Eros. "Exposição de teatro de figuras: o mamulengo", 18 de agosto de 1948, 1 p.
- 50 - LIRA, Mariza (CNFL). "Folclore da independência", 10 de setembro de 1948, 2 p.
- 51 - AZEVEDO, Fernando Corrêa de (PR). "A criação [sic] de uma cadeira de folclore no curso secundário e a censura no cinema e no rádio [comunicação apresentada na sessão de 10 de setembro da Sub-Comissão Paranaense de Folclore]", 16 de setembro de 1948, 2 p.
- 52 - LIMA, Rossini Tavares de (SP), "Dois mitos do ciclo da angústia infantil", 20 de setembro de 1948, 4 p.
- 53 - JATOBÁ, Pedro. "Um caso dos corais portugueses", 14 de outubro de 1948, 2 p.
- 54 - "IX Reunião da CNFL, em 25 de outubro", 26 de outubro de 1948, 4 p.

- 55 - SENNA, Nelson de (MG). "A propósito do Maxixe", 16 de novembro de 1948, 2 p.
- 56 - MELO, Mário (PE). "O culto de São Onofre", 25 de novembro de 1948, 1 p.
- 57 - GOMES, Antônio Osmar (BA). "O São João no baixo São Francisco", 25 de novembro de 1948, 3 p.
- 58 - SERRAINE, Florisval (CE). "Sobre uma indústria extrativa do interior cearense [a da carnaúba]", 26 de novembro de 1948, 4 p.
- 59 - SOUZA, Min. Bernardino de (CNFL). "O folclore do carro de boi", 1º de dezembro de 1948, 2 p.
- 60 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "A andorinha e o folclore", 2 de dezembro de 1948, 2 p.
- 61 - FERNANDES, José Loureiro (PR). "As cavalhadas de Guarapuava", 6 de dezembro de 1948, 3 p.
- 62 - GALVÃO, Hélio (RN). "As baianas do Rio Grande do Norte", 7 de dezembro de 1948, 2 p.
- 63 - STELLFELD, Carlos (PR). "A propósito do livro 'Lendas e crendices da infância', de Felício Railani", 10 de dezembro de 1948, 2 p.
- 64 - SPALDING, Walter (RS). "O folclore [palestra lida na Rádio Gaúcha por ocasião das comemorações do dia do Folclore em Porto Alegre promovidas pela Sub-Comissão do Rio Grande do Sul em 22 de agosto]", 10 de dezembro de 1948, 1 p.
- ✓ 65 - SERRAINE, Florival (CE). "Matéria de folclore e etnografia em jornais e outras publicações cearenses", 14 de dezembro de 1948, 1 p.
- 66 - CARRAZONI, Adão (RS). "Folclore-História-Linguagem-Curiosidades (Jornal-do-Dia): Bibliografia", 15 de dezembro de 1948, 3 p.
- 67 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Os mastros de junho", 20 de dezembro de 1948, 4 p.
- 68 - CAMINHA, Victor. "Acheugas a uma contribuição sobre o folclore sul-fluminense", 21 de dezembro de 1948, 4 p.
- 69 - "Descrição da sessão de natal da CNFL [incluindo a palestra sobre "O ciclo de Natal no Brasil" de Gustavo Barroso, sessão de 28 de dezembro de 1948]", 28 de dezembro de 1948, 2 p.
- 70 - "Reunião pública da CNFL", 28 de dezembro de 1948, 3 p.
- 71 - LAYTANO, Dante de (RS). "Viagem ao Paraná: relatório sintético de algumas observações feitas, no campo dos estudos de folclore, em Curitiba e Paranaguá", 12 de janeiro de 1949, 4 p.
- 72 - CALAZANS, José (BA). "Genealogia da cachaça", 14 de janeiro de 1949, 5 p.
- 73 - CASCUDO, Luís da Câmara (CNFL). "O folk-lore do mar", 28 de janeiro de 1949, 1 p.
- 74 - CÉSAR, Getúlio (PE). "Não é defeito beber", 31 de janeiro de 1949, 2 p.

- 75 - CABRAL, Oswaldo (SC). "A setra, a funda e o bodoque; a propósito de uma comunicação do prof. Carlos Stellfeld [Doc. 63/48]", 31 de janeiro de 1949, 2 p.
- 76 - "Concurso de monografias sobre o folclore [editado pelo concurso, promovido pela Discoteca Pública do Departamento de Cultura do Município de São Paulo]", 3 de janeiro de 1949, 2 p.
- 77 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Outros títulos da ciência folclórica", 18 de fevereiro de 1949, 2 p.
- 78 - FRANÇA, Eurico Nogueira (CNFL). "Pastorinhas", 18 de fevereiro de 1949, 2 p.
- 79 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Traição", 22 de fevereiro de 1949, 2 p.
- 80 - DUARTE, Abelardo (AL). "As 'baianas' e o elemento rítmico africano", 23 de fevereiro de 1949, 3 p.
- 81 - CRNELAS, Manoelito (RS). "Espanholismo e não argentinismo", 23 de fevereiro de 1949, 2 p.
- 82 - CALAZANS, José (BA). "Rituais de bebedores", 7 de abril de 1949, 4 p.
- 83 - NOVAES, Maria Stella de (ES). "Lendas capixabas", 8 de abril de 1949, 2 p.
- 84 - VIANNA, Hildegardes (BA). "Breviário de uma sedeirona", 8 de abril de 1949, 6 p.
- 85 - LACERDA, Regina (GO). "Traição", 12 de abril de 1949, 3 p.
- 86 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "Capoeira e capoeiragem", 13 de abril de 1949, 3 p.
- 87 - CAMINHA, Victor. "Um apelo relativo à Semana do Índio", 21 de abril de 1949, 1 p.
- 88 - "X Reunião da Comissão Nacional de Folclore", 21 de abril de 1949, 3 p.
- 89 - DUARTE, Abelardo (AL). "As canelas do defunto", 11 de maio de 1949, 1 p.
- 90 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "O boto no folclore indígena", 11 de maio de 1949, 2 p.
- 91 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "A sabedora dos provérbios", 12 de maio de 1949, 1 p.
- 92 - MAGALHÃES, Aurides (BA). "A propósito de músicas regionais", 12 de maio de 1949, 1 p.
- 93 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Moçambique", 12 de maio de 1949, 1 p.
- 94 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "Ladrar ou uivar à lua", 15 de maio de 1949, 1 p.
- 95 - SERRAINE, Florival (CE). "Sobre a jangada cearense", 15 de maio de 1949, 1 p.
- 96 - BARROSO, Gustavo (CNFL). "O romantismo português no Brasil", 30 de maio de 1949, 3 p.
- 97 - CASCUDO, Luís da Câmara (CNFL). "A origem da cuíca", 3 de junho de 1949, 2 p.

- ✓ 98 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "O que é um fato folclórico", 3 de junho de 1949, 2 p.
- 99 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Cuíca ou puíta", 4 de junho de 1949, 1 p.
- 100 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "O louva-deus e os ditados: as aparências enganam", 6 de junho de 1949, 1 p.
- 101 - ANJOS, Versiani dos. "Barca", 6 de junho de 1949, 5 p.
- 102 - VIANNA, Hildegardes (BA). "Bodoque, funda e sétria", 9 de junho de 1949, 1 p.
- 103 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "Em festa de jacu, inambu não vai", 9 de junho de 1949, 2 p.
- 104 - CARVALHO, Carlos Alberto de (BA). "Aspectos folclóricos da 'missa perdida'", 10 de junho de 1949, 2 p.
- 105 - BRANDÃO, Théo (AL). "Pastoris em Alagoas [discurso por ocasião da apresentação desses folguedos em Maceió, com o apoio do Sesc local]. 10 de junho de 1949, 3 p.
- 106 - CASCUDO, Luís da Câmara (CNFL). "Um *Ketenmarchen* no Brasil", 11 de junho de 1949, 2 p.
- 107 - SETTE, Mário (PE). "O azul e o encarnado", 13 de junho de 1949, 2 p.
- 108 - NOVAES, Maria Stella de (ES). "O primeiro de abril", 14 de junho de 1949, 2 p.
- 109 - SETTE, Mário (PE). "Vida íntima de outrora nos versinhos populares", 14 de junho de 1949, 3 p.
- 110 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "Um romance popular em Minas", 15 de junho de 1949, 8 p.
- 111 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Ditados ou adágios", 17 de junho de 1949, 1 p.
- 112 - BITTENCOURT, Gastão (Portugal). "O natal português e sua revivescência no Brasil", 19 de junho de 1949, 3 p.
- ✓ 113 - ALVES, Marieta (BA). [Quadras populares recolhidas junto a uma informante de 80 anos, "Dª Cotinha"] 14 de junho de 1949, 2 p.
- 114 - "I Congresso Brasileiro de Congadas de Belo Horizonte [descrição do evento]", 27 de junho de 1949, 2 p.
- 115 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "Nos domínios do folclore: algumas crendices populares", 28 de junho de 1949, 2 p.
- 116 - "IX Reunião da Comissão Nacional de Folclore [data não fornecida]", 14 de julho de 1949, 2 p..
- 117 - SPALDING, Walter (RS). "As mulheres de mantilha", 15 de julho de 1949, 1 p.

- 118 - SERRAINE, Florival (CE). "Ainda sobre a jangada cearense", 18 de julho de 1949, 1 p.
- 119 - OBINO, Aldo (RS). "O folcloristas do *Dialeto caipira*", 18 de julho de 1949, 1 p.
- 120 - LEÇA, Armando (Portugal). "Da música popular brasileira", 20 de julho de 1949, 3 p.
- 121 - DUARTE, Abelardo (AL). "O folclore da cheia de 49", 20 de julho de 1949, 2 p.
- 122 - ALVES, Marieta (BA). "A lenda do sapucaia-oroca", 27 de julho de 1949, 1 p.
- 123 - ALVES, Marieta (BA). "O guaraná: lenda do Amazonas", 28 de julho de 1949, 1 p.
- 124 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "O arapaçu e o picapau ou 'A folha do picapau'", 29 de julho de 1949, 2 p.
- 125 - MOSES, Thomas. "Folclore maranhense: o picapau", 30 de julho de 1949, 2 p.
- 126 - FERREIRA, Gumercindo (GO). "A derrubada", 30 de julho de 1949, 2 p.
- 127 - LAMAS, Dulce Martins (CNFL). "Um costume nordestino: a derrubada", 1º de agosto de 1949, 1 p.
- 128 - LIRA, Mariza (CNFL). "Utilidade do folclore à música", 1º de agosto de 1949, 2 p.
- 129 - "Segunda Semana de Folclore [programa do evento]", 8 de agosto de 1949, 2 p.
- 130 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "Congados e moçambiques em Belo Horizonte", 9 de agosto de 1949, 3 p.
- 131 - VAL, Costa (MG). "A propósito de uma cantiga de adormecer", 11 de agosto de 1949, 2 p.
- 132 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Discurso ao inaugurar a II Semana de Folclore em São Paulo a 16 de agosto de 1949", 30 de agosto de 1949, 3 p.
- 133 - "O folclore e a educação - recomendações do Seminário Interamericano de Alfabetização e Educação de Adultos", 14 de setembro de 1949, 1 p.
- 134 - MEIRELES, Cecília (CNFL). "Nota folclórica [artigo publicado na *Folha da Tarde* de São Paulo], 15 de setembro de 1949, 2 p.
- 135 - LEAL, José (PB). "Mitos populares", 20 de setembro de 1949, 2 p.
- 136 - SERRAINE, Florival (CE). "Setra, funda, bodoque, baladeira". Setembro de 1949, 1 p.
- 137 - AZEVEDO, Aldo. "Peteca e pião", 24 de setembro de 1949, 1 p.
- 138 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Cachaça e folclore", 29 de setembro de 1949, 5 p.
- 139 - CARVALHO, Carlos Alberto de (BA). "Aspectos folclóricos: cantigas de cego", 29 de setembro de 1949, 2 p.

- 140 - SERRAINE, Florival (CE). "Poesia popular", 31 de setembro de 1949, 2 p.
- 141 - VALE, Flausino P. (MG). "Demosofia e melodomia", 4 de outubro de 1949, 1 p.
- 142 - FREITAS E CASTRO, Ênio (RS). "O folclore e a música", 5 de outubro de 1949, 3 p.
- 143 - MOURINHO, Pe. Antônio (Portugal). "A música e a dança religiosas no Concurso Internacional de Canções e Danças Populares de Madri", 5 de outubro de 1949, 3 p.
- 144 - FREITAS, Newton de. "Marujos e mouros em preto e branco", 5 de outubro de 1949, 2 p.
- 145 - PEDROSA, Cônego Alfredo Xavier (PE). "Orações supersticiosas: acalanto, sonho de Nossa Senhora e Padre Nosso Pequeno", 19 de outubro de 1949, 5 p.
- 146 - CABRAL, Oswaldo (SC). "As danças de congo no Sul do Brasil", 19 de outubro de 1949, 5 p.
- 147 - ANJOS, Versiani dos. "Cavalhada mourana", 21 de outubro de 1949, 5 p.
- 148 - CALDAS, Terezinha (PE). "O santo que não vê a festa", 21 de outubro de 1949, 1 p.
- 149 - BELFORT DE MATTOS, Dalmo (SP). "A contribuição européia no folclore paulista", 24 de outubro de 1949, 6 p.
- 150 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Relatório apresentado ao Sr. Levi Carneiro, presidente do IBICC, sobre a visita às Subcomissões de Folclore de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná", 31 de outubro de 1949, 4 p.
- 151 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Dança de Santa Cruz", 31 de outubro de 1949, 7 p.
- 152 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Dísticos de caminhão", 28 de novembro de 1949, 2 p.
- 153 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Arthur Ramos, orixalá do negro no Brasil; palavras proferidas no Centro de Pesquisas Folclóricas Mário de Andrade, em homenagem a A. Ramos [por ocasião do seu falecimento]", 26 [sic] de novembro de 1949, 6 p.
- 154 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "A propósito do termo 'demosofia'", 9 de dezembro de 1949, 1 p.
- 155 - GUÉRIOS, R. F. Mansur (PR). "Paremiologia - adoção e adaptação", 10 de dezembro de 1949, 2 p.
- 156 - MEIRELES, Cecília (CNFL). "Mas, que será o manauê?", 12 de dezembro de 1949, 2 p.
- 157 - CALDAS, Terezinha (PE). "A 'prova' da jararaca", 14 de dezembro de 1949, 2 p.
- ✓ 158 - SERRAINE, Florival (CE). "Sobre a peteca", 14 de dezembro de 1949, 1 p.

- 159 - MELO, Veríssimo de (RN). "Galinha que canta de galo", 15 de dezembro de 1949, 1 p.
- 160 - RAITANI NETO, Felício (PR). "Duas versões", 26 de dezembro de 1949, 2 p.
- 161 - METRAUX, Dr. Alfred (Suíça). "Um mundo sem folclore seria o 'melhor dos mundos?' - Artigo publicado no *Correio da UNESCO*, 2 (11), novembro de 1949]", 05 de janeiro de 1950, 3 p.
- 162 - [Reunião da Comissão Nacional de Folclore, data não fornecida], 10 de janeiro de 1950, 2 p.
- 163 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "O bumba-meu-boi, pelo S. João", 11 de janeiro de 1950, 2 p.
- 164 - SPALDING, Walter (RS). "Contribuição para a bibliografia do folclore, 15 de janeiro de 1950, 5 p.
- 165 - MELO, Veríssimo de (RN). "ABC do Caboclo", 15 de janeiro de 1950, 4 p.
- 166 - SERRAINE, Florival (CE). "Mangusta, comida cearense", 19 de janeiro de 1950, 1 p.
- 167 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "As pastorinhas de S. João, da Tijuca", 7 de fevereiro de 1950, 5 p..
- 168 - CARVALHO NETO, Paulo de. "Danças populares de Aracaju", 11 de fevereiro de 1950, 3 p.
- 169 - DOMINGOS, João. "A segunda vaquejada de Garanhuns", 13 de fevereiro de 1950, 2 p.
- 170 - "Notação da música etnográfica e folclórica; recomendações do comitê de peritos da CIAP, reunido em Genebra de 4 a 7 de julho de 1949", 14 de fevereiro de 1950, 4 p.
- 171- CORTÁZAR, Augusto Raúl (Argentina). "Natureza dos fenômenos folclóricos", 3 de março de 1950, 2 p.
- 172 - OLIVEIRA, Agenor Lopes de. "Danda, danda, prá ganhá ten-ten", 4 de março de 1950, 2 p.
- 173 - STIEL, Roberto Correia & Décio RODRIGUES. "Pequenos apontamentos sobre o folclore", 6 de março de 1950, 3 p.
- 174 - VIEIRA FILHO, Domingos (MA). "A festa do divino em São Luiz", 08 de março de 1950, 3 p.
- 175 - VIANNA, Hildegardes (BA). "São Pedro na voz do povo", 14 de março de 1950, 5 p.
- 176 - STIEL, Roberto Correia. "Crendices e superstições colhidas em São Paulo", 16 de março de 1950, 2 p.
- 177 - MONTEIRO, Mário Ypiranga (AM). "Uma dança amazônica: a desfeiteira", 21 de março de 1950, 3 p.

- 178 - [Reunião da Comissão Nacional de Folclore, data não fornecida], 1º de abril de 1950, 2 p.
- 179 - SPALDING, Walter (RS). "A sopa de pedras", 6 de abril de 1950, 2 p.
- 180 - DIAS, Jaime Lopes (Portugal). "Na fuga para o Egito; lendas de Portugal e do Brasil", 1º de abril de 1950, 2 p.
- 181 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "A culinária baiana e o folclore", 14 de abril de 1950, 2 p.
- 182 - LAMAS, Dulce Martins (CNFL). "Achegas à genealogia da cachaça", 16 de abril de 1950, 4 p.
- 183 - ALMEIDA, Aluísio [pseudônimo do Cônego Luís Castanho de Almeida] (SP). "Contos Populares", 16 de maio de 1950, 4 p.
- 184 - FREITAS, Newton. "A festa da Penha no Espírito Santo", 17 de maio de 1950, 1 p.
- 185 - SERRAINE, Florival (CE). "Do sertão cearense", 25 de maio de 1950, 6 p.
- 186 - FALCONI, Gerardo (Equador). "Sociologia da música e da dança", 14 de junho de 1950, 2 p.
- 187 - PIAZZA, Walter (SC). "O lobisomem", 29 de junho de 1950, 1 p.
- 188 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Pombeira", 29 de junho de 1950, 1 p.
- 189 - LEITE, Francisco. "Cavalhadas", 13 de julho de 1950, 2 p.
- 190 - MELO, Veríssimo de (RN). "Fórmulas de escolha", 14 de julho de 1950, 6 p.
- 191 - "XVI Reunião da Comissão Nacional de Folclore [em 20 de julho de 1950]", 26 de julho de 1950, 2 p.
- 192 - BARROSO, Gustavo (CNFL). "Folclore requeentado", 9 de agosto de 1950, 3 p.
- 193 - "XV Reunião da Comissão Nacional de Folclore", 9 de agosto de 1950, 2 p.
- 194 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Discurso ao inaugurar a III Semana Nacional de Folclore em Porto Alegre a 22 de agosto de 1950", 22 de agosto de 1950, 2 p.
- 195 - MELO, Veríssimo de (RN). "Café requeentado e xícara mal lavada; a propósito de 'ABC do caboclo', resposta ao Sr. Gustavo Barroso", 5 de setembro de 1950, 2 p.
- 196 - CARNEIRO, Levi. "Mensagem do presidente do IBECC ao sr. Dante de Laytano [secretário geral da Comissão Gaúcha de Folclore] por ocasião da III Semana Nacional de Folclore", 5 de setembro de 1950, 2 p.
- 197 - "Mensagens e votos aprovados na III Semana Nacional de Folclore, de Porto Alegre", 5 de setembro de 1950, 2 p.
- 198 - RODRIGUES, Aryon dall'Igna (PR). "A propósito da origem do bodoque", 19 de setembro de 1950, 1 p.

- 199 - ALVES, Pórcia Guimarães (PR). "Uma quadra baiana e outras quadras", 19 de setembro de 1950, 1 p.
- 200 - "III Semana Nacional de Folclore: relato dos trabalhos feitos, no discurso de encerramento, por Cecília Meireles; discursos do Sr. Dante de Laytano [secretário geral da Comissão Gaúcha de Folclore] e do Sr. Ildo Menegheti [prefeito de Porto Alegre]", 19 de setembro de 1950, 11 p.
- 201 - "XVI Reunião da Comissão Nacional de Folclore [em 20 de setembro de 1950]", 25 de setembro de 1950, 3 p.
- 202 - LISBOA, Henriqueta (MG). "Romance e folclore", 5 de outubro de 1950, 3 p.
- 203 - CONTI, João. "Os caiapós de Atibaia", 5 de outubro de 1950, 3 p.
- 204 - LIRA, Mariza (CNFL). "No Jardim Celeste", 6 de outubro de 1950, 3 p.
- 205 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Algumas orações populares", 6 de outubro de 1950, 4 p.
- 206 - MELO, Mário (PE). "Lema de caminhões", 6 de outubro de 1950, 2 p.
- 207 - AZEVEDO, Fernando Corrêa de (PR). "Romaria de São Gonçalo", 10 de outubro de 1950, 3 p.
- 208 - CALDAS, Terezinha (PE). "Crendices", 10 de outubro de 1950, 1 p.
- 209 - CALAZANS, José (BA). "Estórias de Canudos (trechos de um estudo em preparo)", 11 de outubro de 1950, 2 p.
- 210 - NASCIMENTO JR., Vicente (PR). "O destino do 'linguado'", 12 de outubro de 1950, 1 p.
- 211 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "A criação de centros de pesquisa e a pesquisa de campo [reproduzida em III SNF, 1953: 101-3]", 22 de novembro de 1950, 3 p.
- 212 - SPALDING, Walter (RS). "As três raças", 23 de novembro de 1950, 2 p.
- 213 - SPALDING, Walter (RS). "A origem do negro, do homem e da mulher", 23 de novembro de 1950, 2 p.
- 214 - MONTEIRO, Mário Ypiranga (AM). "Festas profano religiosas: festas do Espírito Santo", 7 de dezembro de 1950, 3 p.
- 215 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "O jaboti no folclore indígena", 12 de dezembro de 1950, 2 p.
- 216 - ANDRADE, Francisco Alves de (CE). "Folclore e regionalismo como defesa de uma cultura", 5 de janeiro de 1951, 3 p.
- 217 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Cornélio Pires: bandeirante do folclore paulista", 16 de janeiro de 1951, 2 p.
- 218 - OLIVEIRA, Sebastião Almeida de (SP). "Virgílio e o folclore", 19 de janeiro de 1951, 2 p.

- 219 - "XVII Reunião da Comissão Nacional de Folclore [em 22 de janeiro de 1951]", 23 de janeiro de 1951, 1 p.
- 220 - ANDRADE, Francisco Alves de (CE). "O folclore do vaqueiro cearense", 8 de fevereiro de 1951, 3 p..
- 221 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "O tamanduá no folclore nacional", 14 de fevereiro de 1951, 3 p.
- 222 - "XVIII Reunião da Comissão Nacional de Folclore [em 1º de março de 1951]", 5 de março de 1951, 2 p.
- 223 - SERRAINE, Florival (CE). "De uma excursão à praia de Almofala (do litoral cearense)", 26 de março de 1951, 4 p.
- 224 - VIEIRA FILHO, Domingos (MA). "O negro no folclore", 26 de março de 1951, 2 p.
- 225 - AZEVEDO, Fernando Corrêa de (PR). "Décimas e cantos populares colhidos em Cerro Azul, em março de 1949", 26 de março de 1951, 2 p.
- 226 - CAMINHA, Victor. "Linguística folclórica do gado", 26 de março de 1951, 3 p.
- 227 - "XIX Reunião da Comissão Nacional de Folclore [em 13 de abril de 1951]", 5 de abril de 1951, 2 p.
- 228 - "XX Reunião da Comissão Nacional de Folclore [em 13 de maio de 1951]", 5 de maio de 1951, 1 p.
- 229 - MEIRELES, Mário Martins (MA). "Treze adivinhas", 17, 4 p.
- 230 - "XXI Reunião da Comissão Nacional de Folclore [em 13 de maio de 1951]", 5 de maio de 1951, 1 p.
- 231 - SERRAINE, Florival (CE). "Em torno de uma lenda", s/d, 2 p.
- 232 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "No jardim celeste", s/d, 2 p.
- 233 - NOGUEIRA, Oracy (SP). "A função das Ciências Sociais; aula inaugural do curso de técnicas de pesquisa social patrocinado pela Comissão Paulista de Folclore" 27 de junho de 1951, 6 p.
- 234 - "Reorganização da Comissão Nacional de Folclore [Texto de sua regulamentação]", 17 de julho de 1951, 7 p.
- 235 - "Carta do folclore brasileiro [deliberada pelo I Congresso Brasileiro de Folclore, também *in*: ICBF, 1952: 77-95], 4 de outubro de 1951, 7 p.
- 236 - MELO, Veríssimo de (RN). "Volta ao mundo num conto popular", 22 de outubro de 1951, 2 p.
- 237 - ALMEIDA, Aluísio [pseudônimo do Cônego Luís Castanho de Almeida] (SP). "Contos Populares [2º parte]", 29 de outubro de 1951, 4 p.
- 238 - CARVALHO, Carlos Alberto de (BA). "Achegas ao folclore baiano", 29 de outubro de 1951, 3 p.
- 239 - CALDAS, Terezinha (PE). "Crendices", 10 de novembro de 1951, 1 p.

- 240 - CÉSAR, Getúlio (PE). "Os búzios", 12 de novembro de 1951, 2 p.
- 241 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 30 de outubro de 1951]", 13 de novembro de 1951, 2 p.
- 242 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Discurso do secretário geral da Comissão Nacional de Folclore ao inaugurar a IV Semana Nacional de Folclore em Maceió", 31 de dezembro de 1951, 3 p.
- 243 - BITTENCOURT, Gastão (Portugal). "Natal no Brasil, semente de fé lançada pelos portugueses [palestra originalmente pronunciada na Emissora Nacional de Lisboa]", 2 de janeiro de 1952, 2 p.
- 244 - CAMINHA, Victor. "Locativos sem explicações", 7 de janeiro de 1952, 3 p.
- 245 - CARVALHO NETO, Paulo de. "Danças populares de Aracaju", 9 de janeiro de 1952, 5 p.
- 246 - DIÉGUES JR., Manuel (CNFL). "Discurso-relatório de encerramento da IV Semana Nacional de Folclore, em Maceió", 21 de janeiro de 1952, 6 p.
- 247 - "IV Semana Nacional de Folclore; moções e recomendações aprovadas", 23 de janeiro de 1952, 1 p.
- 248 - MELO, Veríssimo de (RN). "Raridades paremiológicas", 11 de fevereiro de 1952, 2 p.
- 249 - "Reunião do Conselho Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [data não fornecida], 12 de fevereiro de 1952, 4 p.
- 250 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Carreira de cavalos", 20 de fevereiro de 1952, 4 p.
- 251 - JÚLIO, Sílvio (CNFL). "Folclore". 4 de março de 1952, 2 p.
- 252 - LAMAS, Dulce Martins (CNFL). "A coreografia negra e sua influência na música erudita", 8 de março de 1952, 5 p.
- 253 - GOMES, Lindolfo (CNFL). "Parecer sobre a memória apresentada ao I Congresso Brasileiro de Folclore pelo dr. Agenor Lopes de Oliveira", 12 de março de 1952, 6 p.
- 254 - SAMPAIO, Castelar (BA). "Família: versões da lenda fáustica no SE da Bahia; o episódio do menino nos arredores de Jequié; notas para um folclore em formação", 24 de março de 1952, 4 p.
- 255 - TAVARES, Maria de Lourdes. "Os 'Santos-Reis' em Caiobá e Matinhos (litoral paranaense)", 17 de abril de 1952, 5 p.
- 256 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 24 de abril de 1952]", 28 de abril de 1952, 2 p.
- 257 - LACERDA, Regina (GO). "Canção do escravo; guardada tradicionalmente em nossas famílias desde o tempo da escravidão", 5 de maio de 1952, 4 p.
- 258 - PEREIRA DA COSTA, Diamantino. "As procissões do Recife", 16 de maio de 1952, 2 p.

- 259 - LACERDA, Regina (GO). "A cidade de Goiaz [sic], lendas e costumes: benzimento para quebranto", 23 de maio de 1952, 2 p.
- 260 - "Entrega do Prêmio Sul-América de 1951 ao professor Joaquim Ribeiro [descrição da solenidade e transcrição de discursos]", 16 de junho de 1952, 5 p.
- 261 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 26 de junho de 1952]", 27 de junho de 1952, 2 p.
- 262 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "[Saudação à] V Assembléia do Conselho Internacional de Música Popular [ou IFMC]", 14 de julho de 1952, 2 p.
- 263 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Um velho romance versificado: Ricardo, soldado francês, jogador de profissão", 2 de agosto de 1952, 4 p.
- 264 - "II Congresso Brasileiro de Folclore - temário", 21 de agosto de 1952, 1 p.
- 265 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 22 de agosto de 1952]", 25 de agosto de 1952, 2 p.
- 266 - LIRA, Mariza (CNFL). "Andei por Sorocaba", 3 de setembro de 1952, 2 p.
- 267 - MONTEIRO, Mário Ypiranga (AM). "A tapúia", 6 de setembro de 1952, 3 p.
- 268 - CAMINHA, Victor. "Gíria lusitana no Brasil", 15 de setembro de 1952, 3 p.
- 269 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 24 de outubro de 1952]", 27 de outubro de 1952, 2 p.
- 270 - PINTO, Fulgêncio (MA). "A lenda do olho d'água", 13 de novembro de 1952, 1 p.
- 271 - GUERRA, Patrícia (BA). "A força da tradição", 22 de dezembro de 1952, 1 p.
- 272 - MELO, Veríssimo de (RN). "Vozes de bichos na noite de Natal", 9 de janeiro de 1953, 2 p.
- 273 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 23 de janeiro de 1953]", 28 de janeiro de 1953, 3 p.
- 274 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Algumas correções a um documentário folclórico paulista", 28 de fevereiro de 1953, 3 p.
- 275 - DUARTE, Abelardo (AL). "Algumas orações contra mal-olhado", 30 de março de 1953, 2 p.
- 276 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 23 de abril de 1953]", 28 de abril de 1953, 2 p.
- 277 - BITTENCOURT, Gastão (Portugal). "Do folclore como elemento de formação nacionalista", 20 de maio de 1953, 3 p.
- 278 - RIBEIRO, Joaquim. "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 10 de junho de 1953]: sessão consagrada a Lindolfo Gomes, com a conferência: 'A exegese e a coleta'", 28 de junho de 1953, 2 p.

- 279 - PIO XII (Itália). "S.S. o Papa e o folclore [discurso pronunciado pelo Sumo Pontífice aos participantes do Festival Folclórico de Nice, que lhe foram saldar], 29 de julho de 1953, 2 p.
- 280 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "A 'gesta' do Cirino", 5 de agosto de 1953, 4 p.
- 281 - ALVES, Pórcia Guimarães (PR). "Brincar de mãe", 8 de agosto de 1953, 6 p.
- 282 - ALMEIDA, Luís R. de (BA). "O lenço no folclore ou o folclore do lenço", 28 de setembro de 1953, 2 p.
- 283 - MAYNARD DE ARAÚJO, Alceu (SP). "Quilombo", 14 de outubro de 1953, 3 p.
- 284 - LIMA JR., Félix de (AL). "Festejos juninos", 19 de novembro de 1953, 4 p.
- 285 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 17 de novembro de 1953]", 19 de novembro de 1953, 2 p.
- 286 - CALDAS, Terezinha (PE). "Lendas populares (as jaboticabas)", 22 de dezembro de 1953, 1 p.
- 287 - LAYTANO, Dante de (RS). "Pixirum; tradição gaúcha do ciclo do trabalho agrícola", 11 de janeiro de 1954, 6 p.
- 288 - SERRAINE, Florival (CE). "Aspectos da festa de S. Francisco de Canindé, no Ceará", 2 de fevereiro de 1954, 6 p.
- 289 - COSTA, José Jambo da. "Motirão ou potirão", 10 de março de 1954, 1 p.
- 290 - COSTA, José Jambo da. "Assim..., assim... (conto popular fluminense)", 19 de março de 1954, 2 p.
- 291 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 19 de março de 1954]", 29 de março de 1954, 1 p.
- 292 - JUSTA, Gastão (CE). "Toadas populares", 19 de abril de 1954, 1 p.
- 293 - BITTENCOURT, Gastão (Portugal). "S. Gonçalo de Amarante: seu nascimento, vida, morte e milagres", 26 de abril de 1954, 3 p.
- ✓ 294 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Folclore e educação de base", 30 de abril de 1954, 2 p.
- 295 - COSTA, José Jambo da. "Atos e crenças do povo fluminense: com os mendigos ou pedintes", 6 de maio de 1954, 2 p.
- 296 - FREITAS E CASTRO, Ênio (RS). "Consideração sobre 'A canção popular portuguesa' de Fernando Lopes Graça", 7 de junho de 1954, 3 p.
- 297 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "Caboclinhos em Minas Gerais", 1º de julho de 1954, 2 p.
- 298 - VIANNA, Hildegardes (BA). "Olhado e outras coisas", 27 de agosto de 1954, 9 p.
- 299 - CORSO, Raffaella (Itália). "Em busca de afinidades humanas de uma região comum [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 30 de setembro de 1954, 3 p.

- 300 - MARINUS, A. (Bélgica). "Relatório do Congresso Internacional de Folclore de São Paulo", 25 de outubro de 1954, 3 p.
- 301 - BOGGS, Ralf Steele (EUA). "Males do crescimento da ciência do folclore [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 29 de novembro de 1954, 4 p.
- 302 - DIAS, Jorge (Portugal). "Folclore comparado; considerações acerca da área cultural luso-brasileira [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 15 de dezembro de 1954, 4 p.
- 303 - LEITE, Luíza Barreto. "Teatro e folclore na educação de base [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 8 de janeiro de 1955, 3 p.
- ✓304 - BASTIDE, Roger (SP). "Nota sobre a introdução do folclore na educação [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 10 de janeiro de 1955, 2 p.
- 305 - CHAVES, Luís (Portugal). "O 'fato etnográfico', o 'fato folclórico' e o 'fato popular' [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 13 de janeiro de 1955, 3 p.
- 306 - DIAS, Jorge (Portugal). "Características do fato folclórico [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 1º de fevereiro de 1955, 5 p.
- ✓307 - ROQUE, Joaquim (Portugal). "Folclore e educação de base [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 4 de fevereiro de 1955, 5 p.
- ✓308 - MEIRELES, Cecília (CNFL). "Discurso proferido na inauguração da Exposição Inter-americana de Artes e Técnicas Populares [durante o Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 3 de março de 1955, 4 p.
- 309 - TAVARES DE LIMA, Rossini; Oracy NOGUEIRA; Lizete Toledo Ribeiro NOGUEIRA (SP). "Características do fato folclórico" [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo], 5 de março de 1955, 3 p.
- ✓310 - LOURENÇO FILHO, Manuel B. (presidente do IBECC). "O folclore na formação do magistério primário e secundário [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 14 de abril de 1955, 2 p.
- 311 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 18 de abril de 1955]", 19 de abril de 1955, 1 p.
- 312 - CARNEIRO, Édison (CNFL). "Proteção e restauração dos folguedos populares [também em CARNEIRO, Édison, *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 99-113]", 2 de maio de 1955, 7 p.
- 313 - THOMPSON, Stith (EUA). "Cooperação internacional de folclore: um retrospecto [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 4 de maio de 1955, 3 p.
- 314 - MOREIRA, Virgílio (PR). "Um fandango em Campo Largo", 16 de junho de 1955, 3 p.

- 315 - FRANÇA, Eurico Nogueira (CNFL). "Folclore musical", 4 de julho de 1955, 2 p.
- 316 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 18 de abril de 1955]", 7 de julho de 1955, 1 p.
- 317 - "Proteção e restauração dos folguedos populares; parecer da Comissão Espírito-Santense de Folclore", 1º de agosto de 1955, 2 p.
- 318 - KARPELES, Maud (Grã-Bretanha). "Uma riqueza universal: a música folclórica", 16 de agosto de 1955, 3 p.
- 319 - FRANCO, Albano Marinho. "O popular como característica do fato folclórico [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 5 de setembro de 1955, 3 p.
- 320 - PEARSE, Andrew C. (Índias Ocidentais). "Estudos folclóricos para a integração das Ilhas Caraíbas [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 8 de setembro de 1955, 3 p.
- 321 - OLIVEIRA, José Osório de (Portugal). "Um museu do homem no coração da África Negra [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 6 de outubro de 1955, 4 p.
- 322 - HESS, Joseph (Luxemburgo). "O folclore e a educação [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore]", 10 de outubro de 1955, 4 p.
- 323 - BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes (CNFL). "O bicho pondê (história cantada e contada)", 3 de novembro de 1955, 3 p.
- 324 - MELO, Mário (PE). "Cavalhadas, danças, comédias, máscaras, fogos", 7 de novembro de 1955, 2 p.
- 325 - VALDÉS, Idelfonso Pereira (Uruguai). "Relação entre o folclore uruguaio e o brasileiro, antecedentes históricos [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 2 de dezembro de 1955, 4 p.
- 326 - ALMEIDA, Aluísio [pseudônimo do Cônego Luís Castanho de Almeida] (SP). "Poesia em hespanhol antigo com rima de 'sagrado'", 7 de dezembro de 1955, 2 p.
- 327 - MOURINHO, Pe. Antônio Maria (Portugal). "Essência do folclore - algumas opiniões sobre o fato folclórico [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 12 de dezembro de 1955, 4 p.
- 328 - "O ano folclórico de 1955", 2 de janeiro de 1956, 6 p.
- 329 - LIMA JR., Félix de (AL). "Festas dos martírios", 4 de janeiro de 1956, 4 p.
- 330 - ANDRADE FILHO, Oswald de (SP). "Saudação do Natal ao galo do céu", 6 de janeiro de 1956, 2 p.
- 331 - COSTA PEREIRA, Carlos José. "As festas do Divino Espírito Santo e São Benedito na cidade de Cárceres, Mato Grosso; o que foram e o que são", 1º de fevereiro de 1956, 6 p.
- 332 - SAAVEDRA, Carlos Rodrigues (Peru). "Cerâmica, arte popular do Peru", 5 de março de 1956, 2 p.

- 333 - MARS, Jean-Prince (Haiti). "A influência negra no folk-lore das Américas [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 6 de março de 1956, 3 p.
- 334 - CARNEIRO, Édison (CNFL). "O folclore no Brasil [comunicação ao Seminário Sul-americano sobre Ensino em Ciências Sociais]", 8 de março de 1956, 4 p.
- 335 - RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges (SP). "A dança do ramalhã", 12 de março de 1956, 5 p.
- 336 - MOURINHO, Pe. Antônio Maria (Portugal). "O facto folclórico e a tradição [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de São Paulo]", 3 de abril de 1956, 4 p.
- 337 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "A corrente de Santo Antônio de Pádua", 4 de abril de 1956, 3 p.
- 338 - DIÉGUES JR., Manuel (CNFL). "A respeito de folclore [transcrição de sua coluna "Folclore e História" do *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 1º de abril de 1956]", 5 de abril de 1956, 2 p.
- 339 - MIRANDA, Gracita de (SP). "Maculelê", 13 de maio de 1956, 3 p.
- 340 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "Cantigas de ninar", 14 de maio de 1956, 4 p.
- 341 - SILVA, Alberto. "Cantigas de minha infância" 14 de maio de 1956, 3 p.
- 342 - ALMEIDA, Aluísio [pseudônimo do Cônego Luís Castanho de Almeida] (SP). "Contos Populares [3º parte]", 1º de junho de 1956, 5 p.
- 343 - WIORA, Walter (Alemanha). "Para um método no estudo comparado de melodias", 2 de junho de 1956, 4 p.
- 344 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Almeida Garret [conferência pronunciada na comemoração ao centenário do escritor português]", 2 de julho de 1956, 3 p.
- 345 - REGO, Adolfo Lira do. "O jogo de castanha", 3 de julho de 1956, 2 p.
- 346 - MELO, Mário (PE). "Cantigas de ninar", 1º de agosto de 1956, 2 p.
- 347 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Sobrevivências totêmicas nas danças dramáticas brasileiras [apresentado no Seminário Comemorativo do 50º aniversário da morte de Nina Rodrigues, realizado em Salvador, Bahia]", 2 de agosto de 1956, 5 p.
- 348 - BELFORT DE MATTOS, Dalmo (SP). "Nina Rodrigues - folclorista [palestra realizada na Comissão Paulista de Folclore, em 17 de julho de 1956]", 3 de agosto de 1956, 6 p.
- 349 - PIZA, Flávio (SP). "Folclore e espirro", 3 de setembro de 1956, 3 p.
- 350 - "Museus de Folclore - plano de organização do Museu de Folclore da Faculdade de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul", 4 de setembro de 1956, 1 p.

- 351 - RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel F. (México). "Arte popular mexicana; uma experiência em educação [artigo publicado no boletim da UNESCO *Éducation de base et éducation de adultes*, abril de 1956], 5 de setembro de 1956, 4 p.
- 352 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Dança dramática, auto popular e folguedo popular", 6 de setembro de 1956, 3 p.
- 353 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Acheegas para uma distribuição geográfica dos folguedos populares do Brasil", 1º de outubro de 1956, 4 p.
- 354 - BRANDÃO, Théo (AL). "Os quilombos de Maceió", 2 de outubro de 1956, 4 p.
- 355 - CARNEIRO, J. Silveira (AL). "Geografia e folclore", 3 de outubro de 1956, 2 p.
- 356 - CORRÊA DE AZEVEDO, Luiz Heitor. "Comissão Científica para o Estudo do Folclore Musical; resumo das suas intervenções na reunião da Comissão Científica para o Estudo do Folclore Musical", 4 de outubro de 1956, 2 p.
- 357 - STEWARD, Rodney (EUA). "Um teto para o folclore em todo o mundo [extraído de *Infomations* da UNESCO]" 5 de outubro de 1956, 2 p.
- 358 - LAYTANO, Dante de (RS). "I Colóquio de Folclore [de Assunção]: relatório", 1º de novembro de 1956, 10 p.
- 359 - CARNEIRO, Édison (CNFL). "Folclore [transcrito de *Para todos* Rio e S. Paulo, 2ª quinzena de julho de 1956], 11 de novembro de 1956, 2 p.
- 360 - LIRA, Mariza (CNFL). "1º Congresso de Etnologia e Folclore [de Portugal, realizado em Braga]; relatório", 1º de dezembro de 1956, 7 p.
- 361 - "Conselho Internacional de Música Folclórica: projeto de declaração sobre o *copyright* em matéria de música folclórica", 3 de dezembro de 1956, 3 p.
- 362 - "O ano folclórico de 1956", 2 de janeiro de 1957, 3 p.
- 363 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Folguedos populares do Brasil: bumba-meu-boi, boi-bumbá, boizinho e boi-de-mamão", 4 de fevereiro de 1957, 4 p.
- ✓ 364 - COSTA PEREIRA, Carlos José. "Questionário sobre as principais manifestações do artesanato e arte popular no estado [da Bahia]", 13 de março de 1957, 2 p.
- 365 - BURLEIN, Gertrud Urlman (RJ). "Folclore do mar e dos rios", 13 de março de 1957, 1 p.
- 366 - PIAZZA, Walter (SC). "A II Exposição de Folclore das Américas, participação de Santa Catarina e as atividades de seu delegado; relatório", 15 de março de 1957, 4 p.
- 367 - DIÉGUES JR., Manuel (CNFL). "O congresso de folclore da Bahia [transcrição de seu artigo "Assuntos não só de folclore" no suplemento "Letras e Artes" do *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 31 de março de 1957]", 3 de abril de 1957, 2 p.
- 368 - "Recomendações relativas ao folclore do Seminário Latino-americano de Ciências Sociais [promovido pela UNESCO e realizado pelo IBCEC]", 5 de maio de 1957, 2 p.

- 369 - MURICY, Andrade. "Retrato musical de Sinhô [artigo originalmente publicado no *Jornal do Commercio* de 24 de abril de 1957]", 5 de maio de 1957, 3 p.
- 370 - GRISOLI, Paulo Afonso (SP). "Folclore e imprensa", 4 de junho de 1957, 2 p.
- 371 - MAGALHÃES, Basílio (CNFL). "Mitoses aquáticas", 5 de junho de 1957, 3 p.
- 372 - "De luto o folclore francês: Arnold van Gennep (1873-1957); comunicação da Fédération Folklorique d'Ile-de-France", 16 de junho de 1957, 1 p.
- 373 - CARNEIRO, Édison (CNFL). "Classificação decimal do folclore brasileiro", 18 de junho de 1957, 2 p.
- 374 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Discurso do secretário geral da Comissão Nacional de Folclore na inauguração do III Congresso Brasileiro de Folclore", 22 de julho de 1957, 6 p.
- 375 - KUBITSCHKE, Juscelino. "Discurso do presidente da República instalando o III Congresso Brasileiro de Folclore (esse discurso foi lido pelo Min. Paschoal Carlos Magno)", 24 de julho de 1957, 2 p.
- 376 - AZEVEDO, Thales de. "Mesa-redonda sobre Folclore e Ciências Sociais [conclusões do relator]", 1º de agosto de 1957, 7 p.
- 377 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Baião ou baiano", 5 de agosto de 1957, 3 p.
- 378 - CASTRO, Zaide Maciel de & Araci do Prado COUTO (CNFL). "A dança dos velhos em Parati", 2 de setembro de 1957, 2 p.
- 379 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Discurso do secretário geral da Comissão Espírito-Santense de Folclore no encerramento do III Congresso Brasileiro de Folclore", 3 de setembro de 1957, 4 p.
- 380 - DÉGUES JR., Manuel (CNFL). "Atividades da Comissão Nacional de Folclore [discurso proferido no "dia do folclore"]", 4 de setembro de 1957, 6 p.
- 381 - CALAZANS, José (BA). "Discurso do presidente do III Congresso Brasileiro de Folclore, saudando as delegações presentes ao certame por ocasião da instalação dos trabalhos", 5 de setembro de 1957, 3 p.
- 382 - PAES, Elpídeo Ferreira (RS). "Trabalho destinado à mesa redonda sobre linguagem popular [da qual o autor era relator]", 1º de outubro de 1957, 8 p.
- 383 - RIBEIRO, Joaquim (CNFL). "Inteligência do folclore; significação do livro de Renato Almeida (publicado originalmente na *Tribuna de Livros*, 5-6/10/57)", 3 de novembro de 1957, 4 p.
- 384 - LAYTANO, Dante de (RS). "Relatório-final do III Congresso Brasileiro de Folclore", 4 de novembro de 1957, 32 p.
- 385 - "Reunião do Conselho Técnico-Consultivo da Comissão Nacional de Folclore [em 29 de outubro de 1957]", 5 de novembro de 1957, 2 p.
- 386 - CORTESÃO, Jaime (Portugal). "Presépios de Portugal e do Brasil", 2 de dezembro de 1957, 3 p.

- 387 - FIGUEREDO FILHO, I de. "Milindrô, dança popular do rico folclore cariense: nas noites enluaradas, seu ritmo escoava nas quebradas dos pés-de-serra — será de origem local ou veio das plagas alagoanas?", 3 de dezembro de 1957, 3 p.
- 388 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Velho artesanato paulista de procedência indígena; as 'redes de balanço' de Sorocaba", 4 de dezembro de 1957, 3 p.
- 389 - CÂMARA, D. Jaime. "A Igreja e o folclore; a opinião de Sua Eminência sobre o folclore", 2 de janeiro de 1958, 2 p.
- 390 - ECHENIQUE, Sylvio da Cunha (RS). "Bruaca", 4 de janeiro de 1958, 4 p.
- 391 - "Ano folclórico de 1957", 6 de janeiro de 1958, 3 p.
- 392 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "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", 7 de janeiro de 1958, 3 p.
- 393 - "Traços biográficos de Basílio de Magalhães", 8 de janeiro de 1958, 3 p.
- 394 - LAYTANO, Dante de (RS). "X 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", 3 de fevereiro de 1958, 3 p.
- 395 - RODRIGUES, Félix Contreiras (RS). "Lenda do 'boi vaquim'", 4 de fevereiro de 1958, 2 p.
- 396 - "Museu de Arte Popular do Instituto Feminino da Bahia", 5 de fevereiro de 1958, 3 p.
- 397 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Comunicação sobre pesquisa folclórica endereçada à III Reunião Brasileira de Antropologia", 17 de março de 1958, 4 p.
- 398 - "Decreto nº 43.178, de 5 de fevereiro de 1958: institui a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro", 18 de março de 1958, 2 p.
- 399 - RABAÇAL, João (SP). "Campanha de Folclore da Prefeitura de São Paulo; discurso proferido na sua sessão solene realizada no dia 16 de janeiro de 1958, no auditório da Biblioteca Pública Municipal pelo organizador e diretor da Campanha", 20 de março de 1958, 3 p.
- 400 - TEIXEIRA, Fausto (MG). "Hoje é domingo", 8 de abril de 1958, 3 p.
- 401 - ALMEIDA, Aluísio [pseudônimo do Cônego Luís Castanho de Almeida] (SP). "Contos Populares [4ª parte]", 8 de maio de 1958, 3 p.
- 402 - FONSECA, Olympio da. "Folclore da Amazônia", 9 de maio 1958, 2 p.
- 403 - SPALDING, Walter (RS). "As cavalhadas de Alegrete (realizadas na cidade de Alegrete durante as festas centenárias, em janeiro de 1957)", 14 de maio 1958, 6 p.
- 404 - RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges (SP). "Companhia de 'Moçambique' em Aparecida do Norte (introdução à apresentação que encerrou a Semana da PUC-Rio)", 20 de junho de 1958, 5 p.

- 405 - GOMES, Antônio Osmar (CNFL). "Ao Deus dará", 4 de julho de 1958, 2 p.
- 406 - "Conclusões do Colóquio de Estudos Etnográficos dr. José Leite de Vasconcelos", 5 de julho de 1958, 2 p.
- 407 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Panamá folk", 1º de agosto de 1958, 3 p.
- 408 - "Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: instruções para a sua organização e execução", 2 de agosto de 1958, 4 p.
- 409 - "Discursos na solenidade de instalação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, realizada em 22 de agosto de 1958 [falaram Clóvis Salgado, Ministro da Educação, Mozart Araújo, presidente da CDFB, e Renato Almeida, secretário geral da CNFL]", 1º de setembro de 1958, 4 p.
- 410 - PACHECO, José Renato (ES). "Cabocleiro ou brinquedo de caboclo", 2 de outubro de 1958, 2 p.
- 411 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Música popular: o maxixe", 4 de outubro de 1958, 3 p.
- 412 - KUNST, Jaap (Países Baixos). "'Reservas de direitos' (copyright) sobre canções populares", 3 de novembro de 1958, 2 p.
- 413 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Cristão e mouros no Alarido", 4 de novembro de 1958, 3 p.
- 414 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "O IBECC e o folclore; transcrição da carta enviada ao jornal *Correio da Manhã* e publicada por esse periódico em 5 de novembro", 5 de novembro de 1958, 2 p.
- 415 - CÔRTEZ, J. C. Paixão (RS). "Vestimenta crioula", 2 de dezembro de 1958, 4 p.
- 416 - PEIXE, Maestro Guerra (SP). "Pregões diversos", 3 de dezembro de 1958, 2 p.
- ✓417 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Instrumentos musicais folclóricos", 4 de dezembro de 1958, 6 p.
- 418 - "O ano folclórico de 1958", 12 de janeiro de 1959, 2 p.
- 419 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Candeeiro tá na mão de sinhá...", 13 de janeiro de 1959, 3 p.
- 420 - MIRANDA, Gracita (SP). "Vilão Paulista", 26 de fevereiro 1959, 3 p.
- 421 - ALMEIDA, Aluísio [pseudônimo do Cônego Luís Castanho de Almeida] (SP). "Contos Populares [5º parte]", 13 de março 1959, 4 p.
- 422 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Carnaval é folclore?", 13 de março de 1959, 3 p.
- 423 - CALAZANS, José (BA). "O sebastianismo no folclore de Canudos; comunicação apresentada ao "Colóquio de Estudos Etnográficos dr. José Leite de Vasconcelos", realizado na cidade do Porto em junho de 1958", 2 de abril de 1959, 2 p.

- 424 - NETTL, Bruno (EUA). "Nota sobre um atlas de música folclórica [artigo originalmente publicado em *Folklorist*, Manchester, 5 (2), winter, 1958/9]", 3 de abril de 1959, 3 p.
- 425 - "Reunião da Comissão Nacional de Folclore [realizada em 17 de abril]", 2 de maio de 1959, 2 p.
- 426 - FONSECA, Hermógenes L. "Pregões", 4 de maio de 1959, 2 p.
- 427 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "O filho do urso; um conto do folclore andino", 5 de maio de 1959, 3 p.
- 428 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Oulá da marujada!", 1º de junho de 1959, 2 p.
- 429 - CARNEIRO, Édison (CNFL). "A sociologia e as ambições do folclore [também em CARNEIRO, Édison, *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 68-80]", 1º de setembro de 1959, 7 p.
- 430 - "Normas para a pesquisa folclórica da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro", 06 de agosto de 1959, 4 p.
- 431 - SALGADO, Clóvis (Ministro da Educação e Cultura). "O governo e o folclore; publicado no *Jornal do Commercio*, 8 de agosto de 1959], 10 de agosto de 1959, 3 p.
- 432 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Comissão Municipal de Folclore; discurso proferido na solenidade de sua instalação, no 'Dia do Folclore'", 3 de setembro de 1959, 3 p.
- 433 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Festas tradicionais do Espírito Santo; trabalho apresentado ao IV Congresso Brasileiro de Folclore", 4 de setembro de 1959, 5 p.
- 434 - CARDOSO, Fausto. "Quando os zulus eram felizes [série de coletânea de contos populares zulus] - I", 6 de outubro de 1959, 3 p.
- 435 - CARDOSO, Fausto. "Quando os zulus eram felizes - II", 3 de novembro de 1959, 5 p.
- 436 - CARDOSO, Fausto. "Quando os zulus eram felizes - III", 4 de dezembro de 1959, 3 p.
- 437 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "O samba carioca", 5 de dezembro de 1959, 4 p.
- 438 - BANDEIRA, Manuel. "Saudação aos cantadores do Nordeste [poema composto em homenagem ao Congresso de Cantadores do Nordeste]", 10 de dezembro de 1959, 2 p.
- 439 - "O ano folclórico de 1959", 2 de janeiro de 1960, 3 p.
- 440 - CARDOSO, Fausto. "Quando os zulus eram felizes - IV - O elefante e a tartaruga", 4 de janeiro de 1960, 3 p.
- 441 - CARDOSO, Fausto. "Quando os zulus eram felizes - V - A lebre salvadora", 2 de fevereiro de 1960, 2 p.

- 442 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "De luto o folclore brasileiro [homenagem póstuma a Gustavo Barroso]", 3 de fevereiro de 1960, 2 p.
- 443 - COMÈNE, Angela (Romênia). "O menor e o mais antigo dos instrumentos musicais: 'drimba'", 7 de março de 1960, 6 p.
- 444 - CARDOSO, Fausto. "Quando os zulus eram felizes - VI - A volta de maué", 2 de abril de 1960, 2 p.
- 445 - RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges (SP). "Melodias folclóricas brasileiras em festas do Chile", 2 de maio de 1960, 3 p.
- 446 - PEIXE, Maestro Guerra (SP). "A execução do pandeiro no Brasil", 3 de junho de 1960, 2 p.
- 447 - "História das inundações de Orós e as vítimas do Vale do Jaguaribe; transcrição do telegrama da Agência Nacional para o *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 1º de abril de 1960 [contendo versos do artista popular João Batista de Sena sobre o evento]", 7 de junho de 1960, 3 p.
- 448 - CARDOSO, Fausto. "Quando os zulus eram felizes - VII - O nome da árvore", 1º de julho de 1960, 4 p.
- 449 - BRANDÃO, Théo (AL). "Um conto popular brasileiro", 2 de julho de 1960, 7 p.
- 450 - BARTÓK, Béla (Hungria). "Arte nacional e folclore [artigo originalmente escrito em 1933, em *Significação da música popular*, e publicado, traduzido para o francês por J. Korma, no nº 13 da revista *Essais sur le Musique*, reeditado pelo *Jornal do Commercio* de 19 e 27 de julho de 1960]", 3 de agosto de 1960, 4 p.
- 451 - MENEZES, Bruno (PA). "Dísticos em parachoques de veículos", 5 de agosto de 1960, 5 p.
- 452 - BARTÓK, Béla (Hungria). "Arte nacional e folclore (continuação)", 1º de setembro de 1960, 3 p.
- 453 - "Mês do folclore em São Paulo: organização, objetivos e realizações", 2 de setembro de 1960, 3 p.
- 454 - "Dia do folclore", 3 de setembro de 1960, 4 p.
- 455 - "Mesas-redondas sobre folclore [todas realizadas durante o Mês de Folclore em São Paulo]", 5 de outubro de 1960, 3 p.
- 456 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Mana chica: velha dança caipira", 3 de novembro de 1960, 3 p.
- 457 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Folclore, ciência da interpretação [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de Buenos Aires], 2 de dezembro de 1960, 3 p.
- 458 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "A caracterização do fato folclórico [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de Buenos Aires]", 3 de dezembro de 1960, 3 p.
- 459 - "O ano folclórico de 1960", 2 de janeiro, 1961, 2 p.

- 460 - CORTÁZAR, Augusto Raúl (Argentina). "Discurso do delegado argentino e presidente do Congresso Internacional de Folclore de Buenos Aires, na sessão inaugural", 3 de fevereiro de 1961.
- 461 - CARNEIRO, Édison (CNFL). "O folclore do cotidiano [também em CARNEIRO, Édison, *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p.88-91]", 14 de março de 1961, 2 p.
- 462 - TUBINAMBÁ, Pedro (PA). "Carimbó", 15 de março de 1961, 3 p.
- 463 - "Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: a posse de Édison Carneiro e a saudação do secretário geral da CNFL [inclui discursos de Carneiro e de Renato Almeida]", 3 de abril de 1961, 3 p.
- 464 - LATOUR, Olga Fernandes (Argentina). "Martin Fiero e Martin Fierro", 4 de abril de 1961, 4 p.
- ✓ 465 - SERRAINE, Florival (CE). "Para a metodologia da investigação folclórica [comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore de Buenos Aires]", 2 de maio de 1961, 15 p.
- 466 - BRANDÃO, Théo (AL). "Autos populares de Alagoas: o reizado", 8 de junho de 1961, 4 p.
- ✓ 467 - ANDRADE FILHO, Oswald de (SP). "O feio nas artes folclóricas", 4 de julho de 1961, 2 p.
- 468 - "Conselho Nacional de Folclore [sessão de instalação, em 3 de julho de 1961], 5 de julho de 1961, 2 p.
- 469 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "A música na pesquisa etnológica e folclórica; comunicação apresentada aos Seminários de Estudos Brasileiros do Fórum de Ciências Sociais do Instituto de Extensão Cultural e Cursos Supletivos da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, como parte da programação comemorativa do mês de folclore", 8 de agosto de 1961, 4 p.
- ✓ 470 - "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", 1º de setembro de 1961, 3 p.
- 471 - MENEZES, Bruno de (PA). "Festival folclórico do Amazonas", 3 de outubro de 1961, 3 p.
- 472 - "Acordo entre o IBECC e a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro", 7 de novembro de 1961, 1 p.
- 473 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "I Curso de Folclore no Espírito Santo; discurso de encerramento", 7 de novembro de 1961, 2 p.
- 474 - "O ano folclórico de 1961", 9 de janeiro de 1962, 3 p.
- 475 - BITTENCOURT, Gastão (Portugal). "Vem aí o natal... , pensemos no presépio", 15 de janeiro de 1962, 3 p.
- 476 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "João Phoca, caiçara do Mato Grosso santista", 15 de janeiro de 1962, 3 p.

- 477 - LAYTANO, Dante de (RS). "Um amigo do Brasil [sobre Gastão Bittencourt]", 29 de janeiro de 1962, 4 p.
- 478 - DORNAS FILHO, João (MG). "A abdicação e a musa popular de 1831", 5 de fevereiro de 1962, 4 p.
- 479 - ANDRADE FILHO, Oswald de (SP). "O folclore na poesia de Oswald de Andrade", 2 de março de 1962, 5 p.
- 480 - THOMPSON, Stith (EUA). "Os tipos dos contos folclóricos [prefácio à 2ª edição do livro desse mesmo tipo, de Anti Aarne]", 26 de abril de 1962, 4 p.
- 481 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Ignorância e deformação do folclore; a Comissão Nacional de Folclore lança uma campanha em todo o Brasil [reprodução da carta que o secretário geral da Comissão Nacional enviou para todos os secretários gerais das comissões estaduais]", 21 de maio de 1962, 2 p.
- 482 - DUARTE, Ophir Martins (PA). "O desenvolvimento das religiões afro-brasileiras em Belém", 20 de junho de 1962, 5 p.
- 483 - "O folclore e a UNESCO; a propósito de artigos de Luiz Heitor Corrêa de Azevedo da Comissão Nacional de Folclore e chefe da divisão do Departamento de Atividades Culturais da UNESCO publicados em *The Folklore and Folk Music Archivist*, 4 (3-4), da Universidade de Indiana [artigo sem autor identificado, mas que certamente é de autoria de Renato Almeida]", 30 de julho de 1962, 2 p.
- 484 - DORSON, Richard (EUA). "O que é o folclore e seu estudo [transcrição de uma carta à Comissão de Orçamento do Senado dos EUA e da nota introdutória que a precedia ao ser publicada originalmente no *Journal of American Folklore*]", 10 de agosto de 1962, 6 p.
- 485 - TAVARES DE LIMA, Rossini (SP). "Um folguedo popular paulista do século XVIII; Caiapó, síntese das tradições européias, bandeirantes, indígenas", 10 de setembro de 1962, 3 p.
- 486 - BARBULESCU, Cornélio (Romênia). "Pesquisas sobre contos na Rumânia [reprodução de artigo publicado no *Boletim de Informações do Festival Folclórico dos Países Balcânicos e do Mar Adriático*]", 11 de outubro de 1962, 3 p.
- 487 - MONTEIRO, Mário Ypiranga (AM). "Os supostos festivais folclóricos do Amazonas", 13 de novembro de 1962, 3 p.
- 488 - SANDE, Luís de Almeida. "Algumas observações sobre cantigas de taipa-de-casa", 28 de dezembro de 1962, 2 p.
- 489 - LIMA JR., Félix de (AL). "Almas de outro mundo, botijas e casas mal assombradas", 14 de janeiro de 1963, 5 p.
- 490 - "Ano folclórico de 1962", 15 de janeiro de 1963, 2 p.
- ✓491 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "O verdadeiro Vitalino", 21 de fevereiro de 1963, 3 p.
- 492 - "A reorganização da CIAP [notícias dos esforços para reorganizar esse comitê, sem autoria identificada, mas certamente escrita por Renato Almeida], 27 de março de 1963, 2 p.

- 493 - FONTOURA, João Neves da. [Discurso que pronunciou na abertura do I Congresso Brasileiro de Folclore, quando era Ministro das Relações Exteriores, reproduzido como homenagem póstuma da CNFL], 1º de abril de 1963, 3 p.
- 494 - SELJAN, Zora. "Folclore afro-brasileiro de volta ao Daomé [reprodução de artigo publicado originalmente em *A Tarde*, Salvador, 16-7 de fevereiro de 1963]", 4 de abril de 1963, 5 p.
- 495 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Ensaio sobre a música brasileira de Mário de Andrade [conferência lida na Rádio MEC, em comemoração ao 25º aniversário do livro]", 27 de maio de 1963, 3 p.
- 496 - ARGUEDAS, José Felipe Cortes (Peru). "O elemento tempo no tradicional folclórico [artigo que é atribuído a Renato Almeida, mas que na verdade, ele próprio reconhece apenas transcreve a comunicação daquele folclorista, equivocadamente identificado como boliviano, ao Congresso Internacional de Folclore de Buenos Aires]", 24 de junho de 1963, 2 p.
- 497 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "V Congresso Brasileiro de Folclore em Fortaleza: discurso inaugural do secretário geral da Comissão Nacional de Folclore", 30 de julho de 1963, 8 p.
- 498 - "V Congresso Brasileiro de Folclore [noticiário]", 16 de agosto de 1963, 6 p.
- 499 - CARNEIRO, Édison (CNFL). "Discurso proferido pelo diretor-executivo da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro na sessão de encerramento do V Congresso Brasileiro de Folclore", 16 de agosto de 1963, 3 p.
- 500 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "A influência da música negra no Brasil; documento apresentado ao Colóquio sobre as Relações entre os Países da América Latina e África [organizado pelo Centro Latino-Americano de Ciências Sociais]", 24 de setembro de 1963, 5 p.
- 501 - MENEZES, Bruno de (PA). "Folclore junino", 14 de outubro de 1963, 4 p.
- 502 - NEVES, Guilherme dos Santos (ES). "Ogum é vaqueiro das encruzilhadas", 19 de novembro de 1963, 2 p.
- 503 - CALAZANS, José (BA). "Folclore da viuvez", 16 de dezembro de 1963, 2 p.
- 504 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "O folclore no ano de 1963", 9 de janeiro de 1964, 4 p.
- 505 - KHÉ, Trans Van (Vietnã). "Radiodifusão de elementos autênticos de música tradicional popular e erudita [documento lido pelo autor, do IFMC, em sessão de 7 de agosto passado na Comissão de Rádio e Disco, durante a Assembléia Geral desse Instituto, realizada em Jerusalém]", 28 de janeiro de 1964, 6 p.
- 506 - ANDRADE FILHO (SP), Oswald de. "No início era a magia e a magia se tornou arte", 28 de fevereiro de 1964, 2 p.
- 507 - BAKÉ, Arnold Adrian (Índia). "Carlos Magno em Malabar [transcrito de *Folklore*, Londres, 74, out. de 1963]", 23 de fevereiro de 1964, 4 p.
- 508 - "O folclore de luto: morreu Joaquim Ribeiro", 28 de abril de 1964, 4 p.

- 509 - BAKÉ, Arnold Adrian (Índia). "Carlos Magno em Malabar II [continuação do Documento nº 507]", 8 de maio de 1964, 4 p.
- 510 - RIBEIRO, Joaquim (CNFL). "Gustavo Barroso e o folclorismo brasileiro [discurso realizado no V Congresso Brasileiro de Folclore e reproduzido em homenagem ao seu autor, recentemente falecido, cf. Documento nº 508]", 2 de junho de 1964, 6 p.
- 511 - MACHADO FILHO, Aires da Matta (MG). "Montes Claros dá o exemplo", 2 de julho de 1964, 6 p.
- 512 - MONTEIRO, Mário Ypiranga (AM). "Antologia ilustrada do folclore brasileiro", 6 de agosto de 1964, 6 p.
- 513 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Discurso do secretário geral da Comissão Nacional de Folclore ao assumir o cargo de diretor da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro no Gabinete do MEC", 3 de setembro de 1964, 4 p.
- 514 - SOUZA, José de. "São Cosme e Damião na Bahia", 5 de outubro de 1964, 6 p.
- 515 - ALMEIDA, Renato (CNFL). "Discurso de instalação do II Congresso de Congados de Nossa Senhora do Rosário", 3 de novembro de 1964, 4 p.
- 516 - MEIRELES, Cecília (CNFL). Cecília Meireles e o folclore [reprodução das palavras iniciais de seu discurso na III Semana Nacional de Folclore em Porto Alegre com o objetivo de homenageá-la em função de seu então recente falecimento], 3 de dezembro de 1964, 4 p.

Apêndice 3: 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 restam espalhadas no campo no qual os nossos antepassados poderiam ter obtido 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 Hone 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 suas 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

* Reprodução 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*. Ela define um momento de fundação importante para o movimento folclórico, como revela sua reprodução nos *Anais* das duas últimas Semanas, tendo determinado 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, assim como o uso generalizado de maiúsculas.

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 tradicionalista inglês. A conexão entre o Folk Lore da Inglaterra (Lembre-se de que reclamo a honra de haver introduzido a denominação Folk-Lore, como Disraeli introduziu Father-Land, 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 uma 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 infatil que citei se conhece bem, a maneira, porém de aplicá-lo não foi anotado por Hone, Brande ou Ellis: — É um desses fatos que, insignificantes em si mesmos, têm grande importância quando formam 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. (a) AMBROSE MERTON.”

Apêndice 4 : Notas biográficas sobre os principais participantes do movimento folclórico

Apresento aqui, algumas curtíssimas biografias dos principais personagens do movimento folclórico, acompanhadas de uma relação de suas principais obras, como uma mera referência que poderá auxiliar o leitor ao longo da descrição desenvolvida na tese. Dentro do que foi possível apurar, relacionei aqui principalmente aspectos institucionais da carreira de cada um dos autores, com o objetivo de dar uma noção da sua participação no campo intelectual. As referências listadas também não procuram compor uma seleção qualitativa da obra de cada um desses pesquisadores, destacando apenas alguns dos seus trabalhos mais conhecidos e fornecendo, assim, uma ilustração das suas principais temáticas de estudo. Essas breves notas não têm qualquer pretensão de cobrir a lacuna deixada por meu trabalho, que não envolveu uma análise mais reflexiva sobre as trajetórias de cada um dos participantes desse movimento. Para tanto, seria necessário levar em consideração as suas diversas formas de engajamento na mobilização coordenada pela CNFL, o que exigiria novas pesquisas, para as quais os resultados apresentados por esta tese podem ser um ponto de partida.

Almeida, Renato (1985-1981)

Nascido em Santo Antônio de Jesus, no interior da Bahia, veio para o Rio de Janeiro depois de concluir seus estudos primários. Bacharelou-se em Direito na Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais em 1915, tendo trabalhado em seguida como advogado e como jornalista nos periódicos *Monitor Mercantil* e *América Brasileira*, tornando-se redator-chefe desse último. Em 1926, ocupou o cargo de diretor do *Lycée Française* e ingressou no Ministério das Relações Exteriores, inicialmente como escriturário, indicado por Ronald de Carvalho, chegando mais

tarde a chefiar os Serviços de Informações e o de Documentação. Ao ocupar essa primeira chefia, tornou-se membro nato da diretoria do IBECC, na posição de subsecretário geral. No interior deste Instituto, criou a Comissão Nacional de Folclore, da qual permaneceu secretário geral até sua morte. Nesse posto organizou a vasta rede de folcloristas reunidos em torno daquela comissão e coordenou os diversos congressos que ela promoveu. Ligado na década de vinte ao grupo modernista carioca liderado por Graça Aranha, escreveu trabalhos sobre Goethe e sobre a música brasileira. Na década seguinte, influenciado por Mário de Andrade, retomou seus estudos musicológicos, agora interessado no folclore. Foi, na década de quarenta, diretor do Conselho Nacional de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas. Em 1964, assumiu a diretoria da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, da qual só se afastou em 1974, já com quase noventa anos. Acumulando com a secretaria geral da CNFL, Almeida tornou-se também presidente do IBECC em 1965. Na correspondência pesquisada, há ainda menções à sua condição de presidente do Instituto Brasil-Chileno de Cultura e vice da Sociedade Brasileira de Marionetistas, dirigida por Cecília Meireles (cf. Mariz, 1983; Marcondes, 1972; e fontes documentais da pesquisa]).

Obras principais:

- 1922: *Faustø*; ensaio sobre o problema do ser. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil; Porto: Renascença Portuguesa.
- 1926: *História da música brasileira*. Rio de Janeiro: F. Brigniet e Comp.
- 1942: *História da música brasileira*. 2ª ed., corr. e aum. Rio de Janeiro: F. Brigniet e Comp.
- 1957: *Inteligência do folclore*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal.

Araújo, Alceu Maynard de (1913 - 1974)

Nascido em Piracicaba (SP), foi formado pela Escola Normal de Botucatu e pela Escola Superior de Educação Física de São Paulo. Tornou-se funcionário do

Departamento de Cultura, onde trabalhou como professor de instrução física nos Parques Infantis. Formou-se, em 1944, na Escola Livre de Sociologia e Política, onde também realizou a pós-graduação. Em seguida, foi assistente de pesquisa do Instituto de Administração da USP, no qual realizou vários inquéritos folclóricos patrocinados pela Secretaria Estadual de Turismo. Bacharelou-se em Ciências Jurídicas em São Paulo em 1952, tendo sido professor de folclore em diversas faculdades no estado. Foi membro ativo da Comissão Paulista de Folclore, com participação em todas as Semanas de Folclore até 1951, quando se afastou por desentendimentos com o secretário geral Rossini Tavares de Lima. (cf. Müller, Antônio Rubbo: entrevista; Cascudo, 1988; capas das publicações abaixo; fontes documentais da pesquisa).

Obras principais:

1958: *Poramduba paulista* : festas. São Paulo: Escola de Sociologia e Política.

1961: *Medicina rústica*. São Paulo: Ed. Nacional. (Col. Brasileira, 300)

1964: *Folclore nacional*. São Paulo, Melhoramentos.

Azevedo, Luiz Heitor Corrêa de (1905 - 1992)

Carioca, realizou seus estudos no Instituto Nacional de Música, de 1925 a 1929. Fundou, em 1930, com Luciano Gallet, Lorenzo Fernandes, Antonieta de Souza e outros, a Associação Brasileira de Música, da qual foi secretário até 1933 e presidente de 34 a 35. Em 1939, assumiu a primeira cátedra de Folclore Nacional na Escola Nacional de Música da Universidade do Brasil. Consultor, desde 1941, da Divisão de Música da União Pan-Americana em Washington, DC, dois anos depois, fundou, associado a sua cátedra, o Centro de Pesquisas Folclóricas. Em 1947, foi convidado para chefiar a Divisão de Música da UNESCO em Paris, cidade na qual se radicou até a sua morte (cf. Marcondes, 1972).

Obras principais:

1948: *A música brasileira e seus fundamentos*. Washington: Dept. of Cultural Affairs/Pan American Union.

1950: *Música e músicos do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Casa do Estudante do Brasil.

1956: *150 anos de música no Brasil: 1800-1950*. Rio de Janeiro: José Olympio ed. (Col. Documentos Brasileiros, 87).

Brandão, Théo (1907 - 1981)

Theotônio Vilela Brandão, pediatra, folclorista e antropólogo, fez curso secundário em Maceió, formando-se em Farmácia, em 1927 na Faculdade de Medicina da Bahia e, em 1929, em Medicina na Faculdade do Rio de Janeiro. Clinicou entre 1930 e 32 em Recife e, neste último ano, voltou para Maceió onde assumiu o cargo de médico-puericultor da então Diretoria de Saúde do Estado de Alagoas. Tornou-se, em 1933, professor interino e, no ano seguinte, catedrático por concurso da cadeira de Higiene e Puericultura do Instituto de Educação de Maceió. Em 1942, fundou a Sociedade Alagoana de Folclore, filiada à Sociedade Brasileira de Folclore, da qual foi sócio correspondente. Foi o secretário-geral, desde sua fundação, da Comissão Alagoana de Folclore. Foi catedrático de Antropologia na Faculdade de Filosofia de Alagoas, depois integrada à Universidade Federal do estado como Instituto de Filosofia e Ciências Humanas no qual ocupou o cargo de diretor. Também como professor dessa universidade, Brandão fundou um Museu de Arte Popular em 1975, hoje batizado de Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore (cf. "Ficha Bio-Bibliográfica", *in*: CE exp.; Amorim, 1982; e Rocha, 1992).

Obras principais:

1949: *Folclore de Alagoas*. Maceió: Of. Graf. da Casa Ramalho.

1951: *Trovas populares de Alagoas*. Maceió: Ed. Caeté.

1961: *Folguedos Natalinos de Alagoas*. Maceió: Departamento Estadual de Cultura.

Cabral, Oswaldo Rodrigues (1903 - 1978)

Formou-se em 1919 na Escola Normal Catarinense e dez anos depois doutorou-se em Medicina, no Rio de Janeiro. Dedicou-se à clínica em Joinville, onde iniciou seus estudos sobre a história do estado. Membro do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina e presidente do de Florianópolis, para onde havia se mudado e era médico do Instituto dos Comerciários, organizou em 1948 a então Subcomissão Catarinense de Folclore. Foi eleito deputado estadual para a Constituinte de 1946 e reeleito em 1950, pela UDN. Em 1952 conquistou, em concurso, a livre-docência em Medicina Legal da Faculdade de Direito de Santa Catarina. Fundador da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do estado em 1954, dedicou-se inicialmente à cadeira de História Antiga e Medieval, transferindo-se um ano depois para a de Antropologia, onde foi efetivado. Foi o primeiro diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Federal de Santa Catarina em 1962, tendo se aposentado na condição de professor emérito em 1973 (cf. Santos, 1978; capas das publicações abaixo; fontes documentais da pesquisa).

Obras principais:

- 1937: *Santa Catarina* (histórico-evolução). São Paulo: Ed. Nacional. (Col. Brasileira, 80)
- 1954: *Cultura e folclore; bases científicas do folclore*. Pref. Roger Bastide. Florianópolis: Comissão Catarinense de Folclore.
- 1960: *João Maria; interpretação da campanha do Contestado*. São Paulo: Ed. Nacional. (Col. Brasileira, 310)

Carneiro, Édison (1912 - 1972)

Em 1935, formou-se bacharel em Direito na capital baiana, onde nasceu. Colaborando em jornais desde cedo, Carneiro ligou-se ao grupo modernista baiano

“Academia dos Rebeldes”, formado, entre outros, por Jorge Amado. Influenciado por Arthur Ramos, começou a pesquisar os cultos baianos e, para isso, foi contratado pelo jornal *Estado da Bahia*, em 1936, e comissionado pelo Museu Nacional, em 1939. Neste ano, mudou-se para o Rio de Janeiro, tendo trabalhado como jornalista e, a partir de 1949, também como funcionário da Confederação Nacional da Indústria. Integrou a Comissão Nacional de Folclore desde 1950 e foi diretor executivo da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro de 1961 a 1964. Ainda na Bahia, organizou o Congresso Afro-Brasileiro de 1936 (cf. Cascudo, 1988; Carneiro, [1948]).

Obras principais:

- 1936: *Religiões Negras*; notas de ethnographia religiosa. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1937: *Negros Bantos*; notas de ethnographia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1947: *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Brasiliense. (2ª ed. rev., São Paulo, Ed. Nacional, 1958. 268p. Col. Brasileira)
- 1948: *Candomblés da Bahia*. Salvador, Secretaria de Educação e Saúde.
- 1950: *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro, [s. ed.] (nova ed. ampl., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.)
- 1964: *Ladinos e crioulos*; estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

César, Getúlio de Albuquerque (1887 - 1973)

Pernambucano, formou-se engenheiro-agrônomo pela Escola de Agronomia de Socorro (PE) em 1917, tornando-se, no ano seguinte, agrônomo do Departamento Agrícola do Estado da Paraíba e, em 1920, do Ministério da Agricultura sediado na capital daquele estado. Em 1927 tornou-se agrônomo da Secretaria de Estado de Pernambuco, da qual se aposentou em 1952. Depois disto, passou a lecionar agro-

nomia na Universidade Rural e a ministrar cursos de folclore promovidos pelo Departamento de Extensão Cultural e Artística (DECA) da Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Pernambuco. Foi secretário-geral da Comissão Pernambucana de Folclore desde sua fundação, em 1948, até 1957 (cf. capas da publicação abaixo; fontes documentais da pesquisa).

Obra principal:

1941: *Crendices do Nordeste*. Pref. de Gilberto Freyre. Rio de Janeiro: Irmãos Ponguetti, 1941. 203p. (Reeditado em 1975 como *Crendices, suas origens e classificações*. Rio de Janeiro: MEC-DAC.)

Cascudo, Luís da Câmara (1898-1986)

Nascido em Natal (RN), formou-se em Direito no Recife em 1928. Colaborando desde cedo na imprensa, tornou-se professor de História do Ateneu Norte Rio-Grandense. Incentivado por Mário de Andrade, de quem se tornou grande amigo, começou a se dedicar a pesquisas folclóricas. Criou em 1940, a Sociedade Brasileira de Folclore, a qual, a despeito da pretensão de ganhar uma expressão nacional, permaneceu tendo um impacto eminentemente local. Foi também secretário do Tribunal de Justiça e consultor jurídico do estado. Quando, em 1951, foi criada a Faculdade de Direito local, tornou-se professor de Direito Internacional Público. Instituída a Universidade Federal do Rio Grande do Norte em 1959, foi nomeado professor emérito, tendo então se dedicado ao ensino da Antropologia e da Etnografia (cf. Costa, 1969; Andrade, 1991a).

Obras principais:

1939: *Vaqueiros e cantadores*. Porto Alegre: Livraria do Globo.

1952: *Literatura oral*. Rio de Janeiro: José Olympio ed. (Col. Documentos Brasileiros, 63-A; Vol. 6 da História da literatura brasileira, dirigida por Álvaro Lins.)

1954: *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: INL. (Em 1962, edita uma ed. rev. e aum., que é a base das subseqüentes.)

1959: *Rede de dormir*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do MEC.

Diéguas Júnior, Manuel (1912 - 1991)

Alagoano, estudou na Faculdade de Direito, na qual ingressou em 1931, no Recife. No ambiente intelectual em torno dessa instituição, conheceu Gilberto Freyre, que voltava dos EUA. Este convidou Diéguas a participar do grupo de estudantes que coordenava em torno de suas pesquisas na biblioteca pública da capital pernambucana. Veio para o Rio de Janeiro, em 1937, trabalhar no IBGE, que então se organizava, convidado por seu conterrâneo Waldemar Lopes, tendo trabalhado em seguida em vários órgãos governamentais. Iniciou mais tarde sua colaboração na imprensa, particularmente no *Diário de Notícias*, onde assinou por sete anos uma coluna sobre "Folclore e História". Foi catedrático de Antropologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e diretor do Centro Latino-Americano de Ciências Sociais, de 1961 a 1974. Em 1966, foi escolhido presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Foi ainda membro do Conselho Superior de Cultura criado pelo governo Castello Branco e chefe do Departamento de Ação Cultural (DAC) do Ministério da Educação e Cultura do governo Geisel (cf. Diéguas, entrevistas; Faria, 1993).

Obras principais:

1950: *O bangüê das Alagoas: traços de influência do sistema econômico na vida e na cultura regional*. Maceió: Edufal.

1952: *Etnias e culturas do Brasil*. Rio de Janeiro: MEC. (várias reedições com ampliações)

1960: *Regiões culturais do Brasil*. Rio de Janeiro: CBPE/INEP/MEC.

Fernandes, José Loureiro (1903-1977)

Formou-se em Medicina no Rio de Janeiro em 1928, tendo assumido a direção do Museu Parananense em 1936. Foi professor fundador e catedrático de Antropologia e Etnografia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná, tendo criado o Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Fundou um Museu de Arqueologia e Artes Populares em Paranaguá, que dirigiu até 1976. Foi vice-presidente da ABA em 1953 e presidente em 1958, tendo sido várias vezes membro do seu Conselho Científico (cf. Helm, 1978; Corrêa, 1987).

Obras principais:

1958: "Os índios da Serra de Dourados (os Xetá)", Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia.

1977: *Congadas paranaenses*. Rio de Janeiro: INF/Funarte.

Laytano, Dante (1908 -)

Bacharel em Direito, foi promotor, juiz e consultor jurídico. Participou do I Congresso Nacional de Língua Cantada, promovido por Mário de Andrade através do Departamento de Cultura do Município de São Paulo, com uma comunicação sobre o falar gaúcho. Dirigiu o Museu Estadual Júlio de Castilho e o Arquivo Histórico do estado. Foi professor de História em vários estabelecimentos de ensino, até por fim integrar o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, do qual foi fundador. Ocupou o cargo de secretário geral da Comissão Gaúcha de Folclore desde sua fundação, tendo participado ativamente da organização do IV Congresso Brasileiro de Folclore (cf. *Revista Fluminense de Folclore*, 3 (6): 2-3, Niterói, 1976; fontes documentais da pesquisa).

Obras principais:

1936: *Os africanismos do dialeto gaúcho*. Porto Alegre: separata da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*.

1955: *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes*. Porto Alegre: Comissão Estadual do Rio Grande do Sul.

1968: *A Igreja e os orixás*. Porto Alegre: Comissão Estadual do Rio Grande do Sul.

Lima, Rossini Tavares de (1915 - 1987)

Nascido em Itapetininga, interior paulista, diplomou-se no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, onde se tornou assistente de Mário de Andrade na cadeira de História da Música. Tornou-se em 1944 professor dessa instituição na cadeira de Folclore Musical, tendo criado, três anos depois, o Centro de Pesquisas Folclóricas Mário de Andrade. Secretário da Comissão Folclórica do Estado desde sua fundação, participou intensamente da organização do Congresso Internacional de 1954 em São Paulo. A partir da Exposição Folclórica organizada para aquele evento, criou o Museu de Artes e Tradições Populares em 1960, localizado no Parque do Ibirapuera. Nesse museu, que hoje recebe seu nome, foi criado um curso de formação em Folclore em 1968, com dois anos de duração. Sustentado por uma organização privada, a Associação Brasileira de Folclore, esse curso funciona até hoje conduzido por seus discípulos, que se mantêm rigorosamente fiéis a expressão particular que Tavares de Lima deu às posições teóricas do movimento folclórico (cf. *Revista Fluminense de Folclore*, 1 (2): 2-3, Niterói, 1976; fontes documentais da pesquisa).

Obras principais:

1952: *ABC do folclore*. São Paulo: Conservatório Dramático e Musical (mais 5 edições, com várias ampliações)

1954: *Melodia e ritmo no folclore de São Paulo*. São Paulo: Ricordi.

1962: *O folclore na obra de escritores paulistas*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura/Comissão de Literatura.

Neves, Guilherme dos Santos (1906 - 1989)

Bacharel em Direito e membro da Academia Espírito-Santense de Letras, fundou, no interior dessa instituição, o Centro Capixaba de Folclore em 1946 e organizou, no ano seguinte, a Subcomissão Espírito-Santense de Folclore. Nesta última, cria *Folclore*, o primeiro e mais prolífico boletim estadual de folclore, tendo editado, de 1949 a 1982, 95 números. Especializando-se em literatura popular, tornou-se professor de Literatura Portuguesa da Universidade Federal do Espírito Santo (cf. capas da publicações abaixo; fontes documentais da pesquisa).

Obras principais:

- 1949: *Cancioneiro capixaba de trovas populares*. Vitória: Imprensa Oficial.
 1958: *História popular do Convento da Penha*. Vitória: Livros do Espírito Santo.
 1982: *Cancioneiro Capixaba*. Vitória.

Ribeiro, Joaquim (1907 - 1964)

Folclorista e historiador, era filho do filólogo — que ministrou na Biblioteca Nacional um curso pioneiro sobre folclore — João Ribeiro. Bacharel em Direito, Ribeiro era professor da cadeira de História do Colégio Pedro II e da Escola Dramática Municipal. Além de trabalhos de pesquisa, ele também foi autor teatral, tendo escrito *Aruanda*, peça encenada pelo Teatro Experimental do Negro no final da década de 40 (cf. Cascudo, 1988).

Obras principais:

- 1944: *Folk-lore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Zélio Valverde. 222p.
 1946: *Folk-lore bandeirante*. Rio de Janeiro: José Olympio 212p. (Coleção Documentos Brasileiros, v. 53)

Ribeiro, René (1914 - 1990)

Formado em Medicina em 1934, foi logo a seguir assistente de Ulysses Pernambucano no Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas em Recife, no interior do qual realizou seus primeiros estudos sobre cultos afro-brasileiros. Travou contato com Melville Herskovits em 1943, tendo sido por ele convidado para fazer o seu doutorado em antropologia na Universidade de Northwestern, o qual concluiu em 1949. Pesquisador do Instituto Joaquim Nabuco desde sua fundação, chefiou o seu Departamento de Antropologia, tendo sido também professor de Antropologia da UFPE e presidente da Associação Brasileira de Antropologia de 1976 a 1978 (cf. Motta, 1993).

Obras principais:

s.d.: *Vitalino: ceramista popular do Nordeste*. Recife: IJNPS.

1945: "On the *amaziado* relationship and other aspects for the family in Recife (Brazil)", *American Sociological Review*, 10 (1), fev.

1952: "Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo do ajustamento social", *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, número especial.

Abreviaturas e siglas usadas no texto

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

ABI: Associação Brasileira de Imprensa

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: Commission International des Arts et Traditions Populaires

CNFL: Comissão Nacional de Folclore [do IBEC]

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]

FNFi: 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]

IBEC: 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
Senai: Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial
Sesc: Serviço Social do Comércio
SPHAN: Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional [do MEC]
SPI: Serviço de Proteção aos Índios [cronologia 1910-1967]
UDN: União Democrática Nacional [partido político brasileiro de 1945 a 1966]
UERJ: Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFC: Univesidade 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 [da ONU]
USP: Universidade de São Paulo [estadual]

Bibliografia

1. Abreviaturas usadas como referências bibliográficas:

- Bol. Bib. CNFL - Boletim Bibliográfico da Comissão Nacional de Folclore (mensais, identificados pela abreviatura do mês e o ano).
- Com. Paul. Folc. - Comissão Paulista de Folclore
- Doc. - Documentos da Comissão Nacional de Folclore (identificados pela número e pelos dois últimos algarismos do ano de publicação, separados por barra)
- I CBF - Congresso Brasileiro de Folclore, 1º
- II CBF - Congresso Brasileiro de Folclore, 2º
- III RCNF - Reunião do Conselho Nacional de Folclore, 3ª
- 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

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). 303p. (Thèse pour le doctorat de 3^e cycle)

ABREU, Regina

- 1990 *Sangue, nobreza e política no templo dos imortais; um estudo antropológico da coleção Miguel Calmon no Museu Histórico Nacional*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. 346 p. (Dissertação de mestrado, dat.)
- 1992 "Por um museu de cultura popular", *Ciência em museus*, 2(61): 61-72. Brasília: CNPq.

ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier

- 1992 "A pesquisa e o ensino de literatura popular", *in*: SNEPF, 1992. p. 70-76.

ALENCAR, José de

- [1874] *O nosso cancionero*. (cartas ao sr. Joaquim Serra); intr. e notas de Manuel Esteves e M. Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: Liv. São José, 1962. 70 p.

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de

- 1989 "Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro", *in*: MICELI, 1989. p. 188-216.

ALMEIDA, Renato

- 1922 *Fausto*; ensaio sobre o problema do sér. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil; Porto: Renascença Portuguesa.
- 1926 *História da música brasileira*. Rio de Janeiro: F. Brigniet e Comp. 238 p.
- 1942 *História da música brasileira*. 2ª ed., corr. e aum. Rio de Janeiro: F. Brigniet e Comp. 507 p.
- 1950 "Os folguedos populares no Brasil", *Folclore*, 1 (5): 1-2. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, mar.-abr.
- 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 Comercio. p. 337-346.
- 1953b "Discurso do prof. Renato Almeida, presidente de honra do [II] 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, mai.-ago.
- 1957 *Inteligência do folclore*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal. 294 p.
- 1959 "O samba carioca", *Documentos da CNFL*, nº 437, 5 de dezembro. 4p.
- 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.

ALVARENGA, Oneyda

- 1984 "Introdução", in: ANDRADE, Mário de. *Os cocos*. São Paulo: Duas Cidades; Brasília: INL/ Fundação Pró-memória. 506 p.

AMARAL, Amadeu

- 1920 *O dialecto caipira*. São Paulo: Casa editora "O Livro". 227 p.
- 1948 *Tradições populares*; com um estudo de Paulo Duarte. São Paulo: Instituto Progresso Editorial. 411p. (Obras Completas de Amadeu Amaral, 1)
- 1976 *Política humana*. São Paulo: Hucitec; : Secretaria de Cultura e Tecnologia do Estado. 217 p. (Obras de Amadeu Amaral)

AMORIM, Nádia Fernanda de M.

- 1982 "Théo Brandão (1907 - 1981)", *Revista de Antropologia*, 25: 197-8. São Paulo: FFLCH/USP.

ANDRADE, Mário de

- 1928 *Ensaio sobre a musica brasileira*. São Paulo: I. Chiarato. 93 p.
- [1938] "Evolução social da música no Brasil", in: ANDRADE, 1991b. p. 11-31
- [1941] "O samba rural paulista", in: ANDRADE, 1991b. p. 112-185.
- ✓[1942] "Folclore", in: MORAES, Rubem Borba de & William BERRIEN (org.) *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro: Souza ed., 1948. p. 285-317.
- 1953 *Pequena história da música*. São Paulo: Martins. 286 p.
- 1954 *Danças dramáticas do Brasil*. São Paulo: Martins. 3 vol.
- 1968 *Mário de Andrade escreve: cartas a Alceu, Meyer e outros*. Coligidas e anotadas por Lygia Fernandes. Rio de Janeiro: Editora do Autor. 178 p.
- 1981 *Cartas de trabalho*. org. e notas de Lélia Coelho Frota. Brasília: Fundação Pró-Memória/SPHAN/MEC. 191p.
- ✓1983 *O turista aprendiz*, org., int. e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Duas cidades. 381p.
- 1991a *Cartas de Mário de Andrade a Luís da Câmara Cascudo*, intr. e notas de Veríssimo de Melo. Belo Horizonte: Villa Rica. 170p. (Obras de Mário de Andrade, 24)
- 1991b *Aspectos da música brasileira*. Belo Horizonte: Villa Rica. 195p. (Obras de Mário de Andrade, 11)
- s. d. *O empalhador de passarinho*. São Paulo: Martins. 250p. (Obras Completas de Mário de Andrade, 20)

ARRUDA, Maria Armanda do Nascimento

- 1989 "A modernidade possível: cientistas e Ciências Sociais em Minas Gerais", *in*: MICELI, Sérgio (org.), 1989. p. 234-315.

AZEREDO, Paulo Roberto

- 1986 *Antropólogos e pioneiros; a história da Sociedade Brasileira de Etnologia e Antropologia*. São Paulo: FFLCH/USP. 296 p. (Col. Antropologia, 9)

✓ 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. 322 p. (Col. Brasiliana, 98)

AZEVEDO, Thales de

- 1984 "Os primeiros mestres da antropologia nas Faculdades de Filosofia", *Anuário Antropológico* 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. UFC. p. 259-286.

BAKHTIN, Mikhail

- 1970 *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard. 471 p. (Col Tel, 70)

BAPTISTA, Alcione Fernandes

- 1985 *O povo capturado na apreensão do Brasil* (Uma releitura dos estudos brasileiros de folclore, 1945-1964). Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/UFF. 292p. (Dissertação de mestrado, datil.)

BASTIDE, Roger

- 1959 *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhambi. 321p.

BATESON, Gregory

- [1936] *Naven; a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. 2nd edition. Stanford, CA: Stanford University Press, 1958. 312 p.

BENJAMIM, Roberto Emerson Câmara

- 1992 "A pesquisa de folclore na Universidade", *in*: SNEPF, 1992. p. 38-46.

BENJAMIN, Walter

- 1983 "A obra de arte na época das suas técnicas de reprodução", *in*: — ; M. HORKHEIMER; T. W. ADORNO; J. HABERMAS. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural. p. 3 -28. (Col. Os Pensadores)

BENZAQUÊM DE ARAÚJO, Ricardo

- 1994 *Guerra e paz; Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: ed. 34. 215p.

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

BILAC, Olavo

- 1926 *Poesias*. 12º ed., rev. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

BOXER, C. R.

- 1988 *Relações raciais no Império Colonial Português 1415-1825*. Porto: Afrontamento. 129 p.

BOURDIEU, Pierre

- 1977 "O mercado dos bens simbólicos", *in*: — . *A economia das trocas simbólicas*, org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva. p. 99-181.

BRANDÃO, Théó

- 1959 "Relatório-geral do [III] Congresso [Brasileiro de Folclore] apresentado pelo doutor Théó Brandão" *in*: *Folclore*, 10 (61-63): 17-19. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, jul.-dez.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio.

- [1936] *Raízes do Brasil*. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983. 158 p. (Col. Documentos Brasileiros, 1)
- [1959] *Visão do paraíso; os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1992. 365 p.

BURKE, Peter

- 1989 *Cultura popular na Idade Moderna; Europa: 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras. 385 p.

CAMPOS, André Luiz Vieira de

- 1986 *A república do picapau amarelo; uma leitura de Monteiro Lobato.* São Paulo: Martins Fontes. 173 p. (Col. Leituras)

CANDIDO, Antonio

- [1945] *O método crítico de Sílvio Romero*. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 1988. 143p. (Col. Passado e Presente: Teses)
- [1953-5] "Literatura e cultura no período de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiros)", *in*: CANDIDO, 1985. p. 109-138
- [1965] "Estímulos da criação literária", *in*: CANDIDO, 1985. p. 41-70.
- [1967] "O significado de Raízes do Brasil", *in*: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983. p. xi-xxii. (Col. Documentos Brasileiros, 1)
- 1985 *Literatura e sociedade; estudos de teoria e história literária*. 7ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1985. p. 109-138. (Biblioteca Universitária; sér. 2: Ciências Sociais, 49)
- 1993 "Dialética da malandragem", *in*: —. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas cidades. p. 19-54.

CARNEIRO, Édison

- 1936 *Religiões negras; notas de ethnographia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 189 p.
- 1937 *Negros bantus; notas de ethnographia religiosa e de folk-lore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 190 p.
- [1948] *Candomblés da Bahia*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. 145 p.
- [1950] "Dinâmica do folclore", *in*: Carneiro, 1965: 3-57 [publicado originalmente como folheto pela Of. graf. do *Jornal do Brasil*]
- [1959] "A Sociologia e as 'ambições' do folclore", *in*: —, 1965. p. 68-80 [publicado originalmente na *Revista Brasiliense*, (23), mai.-jun.; também publicado como Doc. 429/59]
- [1960] "Comunidade, folk culture, folclore", *in*: —, 1965. p. 81-85
- 1962a "A evolução dos estudos de folclore no Brasil", *RBF*, 2 (3): 47-62. Rio de Janeiro: CDFB/MEC, mai-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. p. 195-202.
- 1964 *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 240 p.

CARNEIRO, Édison (cont.)

- 1965 *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 188p.
(Col. Perspectivas do Homem, 9)
- 1974 *Folguedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista. 212 p. (Col. Temas Brasileiros, 17)

CARNEIRO, Édison & René RIBEIRO

- 1952 "Os xangôs de Maceió", *in*: CARNEIRO, Édison, 1964. p. 188-9.

CARVALHO, José Jorge de

- 1992a "Os estudos de folclore na pós-graduação em antropologia no Brasil", *in*: SNEPF, 1992. p. 113-123.
- 1992b "O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna", *in*: SFCP, 1992. p. 23-38.

CARVALHO, Rita Laura Segato de

- 1992 "A Antropologia e a crise taxonômica da cultura popular", *in*: SFCP, 1992. p. 13-21.

CARVALHO NETO, Paulo de

- 1992 "Ensino da Ciência do Folclore e títulos universitários", *in*: SNEPF, 1992. p. 47-58.

√ CASTRO, Celso

- 1990 *O espírito militar; um estudo de Antropologia Social na Academia Militar das Agulhas Negras*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 176 p.
(Col. Antropologia Social)

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 das ciências humanas e sociais - Relatório final*. Rio de Janeiro: Coordenadoria de Estudos e Pesquisas/INF. 7p. (datil.)
- 1994 *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; : Minc/Funarte. 239 p.

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

1992 "Os estudos de folclore no Brasil", *in* : SFCP, 1992. p. 101-112.

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. 282 p.

CLIFFORD, James

[1981] "On ethnographic authority", *in*: — . *The predicament of culture; twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press. p. 21-54.

COCCHIARA, Giuseppe

1971 *Storia del folklore in Europa*. Torino: Boringhieri. 622 p.

[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. 84p. (Col. Folclore/Memória, 2)

CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, 1º (Rio de Janeiro, 27 a 31 de agosto de 1951)

1952 *Anais* ; Volume I. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação/Ministério das Relações Exteriores. 125 p.

1953 *Anais* ; Volume II. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação/Ministério das Relações Exteriores. 152 p.

1955 *Anais* ; Volume III. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação/Ministério das Relações Exteriores. 87 p.

CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE, 2º (Curitiba, PR, 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, 4º (Porto Alegre, RS, 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.

CORRÊA, Mariza

- ✓1987 "Traficantes do simbólico", *in*: — (org.). *História da antropologia, volume 1 - depoimentos de Donald Pierson e Emílio Willems*. São Paulo: Vértice; Campinas: Ed. da Unicamp. p. 13-26.
- ✓1988a "A revolução dos normalistas", *Cadernos de Pesquisa* (66): 13-24. Fundação Carlos Chagas, 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 ensaio bibliográfico*. Natal, RN: Fundação José Augusto. 246 p.

COUTO, Luís André Faria

- 1992 *O suplemento literário do Diário de Notícias nos anos 50*. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV. 56 f. (Textos Cpdoc)

CUNHA, Euclides da

- [1902] *Os sertões: campanha de Canudos*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1979. 416 p.

DA MATTA, Roberto

- 1981 *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, RJ: Vozes. 246 p.

DANNEMANN, Manuel *et alii*

- 1975 *Teorias del folklore en América Latina*. Caracas: INIDEF. 297 p.

DANTAS, Beatriz Góis

- 1988 *Vovô nagô e papai branco; usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. 262 p.

DARNTON, Robert

- 1986 *O grande massacre de gatos; e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro; Graal. 363 p. (Biblioteca de História, 13)

DAVIES, Natalie Zemon

- 1973 "Proverbial wisdom and popular errors", *in: —. Society and culture in modern early France*. Stanford, CA: Stanford University Press. p.227-267.

DERRIDA, Jacques

- 1973 *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 386 p. (Col. Estudos, 16)

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel

- ✓1953 "História e Folclore do Nordeste", *in: Folclore*, 4/5 (24-25): 1-4. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, mai.-ago.
- 1954 "Balanço de realizações", *Folclore*, órgão, 5 (30/31): 13-14. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, mai.-ago.
- 1958 "Folclore e Ciências Sociais", *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro: 11 de março de 1958. [consultado na Emeroteca da BAA]
- 1960 *Regiões culturais do Brasil*. Rio de Janeiro: CBPE/INEP/MEC. 535 p.

DORSON, Richard M.

- 1963 "Current folklore theories", *in: Current anthropology*, 4(1): 93-112, February.
- 1968 *The british folklorists: a history*. Chicago: The University of Chicago Press. 460 p.

DUARTE, Paulo

- 1971 *Mário de Andrade por ele mesmo*. São Paulo: Ediart. 361p.
- 1976 *Amadeu Amaral*. São Paulo: Hucitec; Secretaria de Cultura e Tecnologia do Estado de São Paulo. 183p.

DURKHEIM, Émile

- [1874] *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion, 1988. 254 p.
- [1924] *Sociologie et éducation*. 5^e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. 130 p.

DUMONT, Louis

- 1985 *O individualismo: uma perspectiva antropológica de uma ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco. 280 p.

ELIAS, Norbert

- 1990 *O processo civilizador*, volume I: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed. 271 p.
- 1992 *O processo civilizador*, volume II: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed. 297 p.

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. p. 228-250.
- 1993 "Manuel Diégues Júnior (1912-1991)", *Anuário Antropológico* 91. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

FERNANDES, Florestan

- [1945a] "Sobre o folclore", *in*: Fernandes, 1978b. p. 38-48.
- [1945b] "Sívio Romero e o folclore brasileiro", *in*: —, 1978b. p. 177-181.
- [1946a] "Mário de Andrade e o folclore brasileiro", *in*: —, 1978b. p. 147-168.
- [1946b] "Um concurso de folclore musical", *in*: —, 1978b. p. 218-221.
- 1947 "As 'trocinhas' do Bom Retiro", *Revista do Arquivo Municipal*, 113: 13-124, São Paulo, mai.-abr.
- [1948] "Amadeu Amaral e o folclore brasileiro", *in*: —, 1978b. p. 111-146.
- [1954] "O ensino da Sociologia na escola secundária brasileira", *in*: —, 1977. p. 105-120.
- [1956] "Ciência e sociedade na evolução social do Brasil", *in*: —, 1977. p. 15-24.
- [1956-7] "Os estudos folclóricos em São Paulo", *in*: —, 1978b. p. 71-110.
- [1958a] "O padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros", *in*: —, 1977. p. 50-76.
- [1958b] "Objeto e campo do folclore", *in*: —, 1978b. p. 23-27.
- [1959] "Folclore e Ciências Sociais", *in*: —, 1978b. p. 7-22.
- [1960] "Educação e folclore", *in*: —, 1978b. p. 61-64.
- [1961a] "A unidade das Ciências Sociais e a Antropologia", *in*: —, *Elementos de sociologia teórica*. São Paulo: Ed. Nacional, 1970. 202-222.
- [1961b] "Folclore em uma cidade em mudança", *in*: —, *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Anhambi. 471 p.
- 1972 *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel. 283 p.

FERNANDES, Florestan (cont.)

- 1977 *A sociologia no Brasil*; contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1977. 270p. (Col. Sociologia Brasileira, 9)
- 1977a "Em busca de uma Sociologia crítica e militante", *in*: —, 1977. p. 142-212.
- 1978a *A condição de sociólogo*. pref. de Antonio Candido. São Paulo: Hucitec. 168 p. (Col. Estudos Brasileiros, 9: Série Documentos, 1)
- 1978b *O folclore em questão*. São Paulo: Hucitec. 227p. (Estudos Brasileiros, 8)

FERNANDES, José Loureiro

- 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.

FRESTON, Paul

- 1992 Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife", *in*: MICELI (org.), 1992. p. 316-358.

FREYRE, Gilberto

- [1933] *Casa-Grande & senzala*. 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992. 527 p.
- [1940] "Continente e ilha", *in*: —. *Problemas brasileiros de Antropologia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973. p. 141-172.
- 1945 *Sociologia: introdução ao estudo de seus princípios*. Rio de Janeiro: J. Olympio ed. 772 p.
- 1968 *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: ed. da UnB. 189 p.

GEERTZ, Clifford

- [1957] "Ethos, world view, and the analysis of sacred symbols", *in*: —. *The interpretation of cultures; selected essays*. New York: Basic Books, 1973. p. 126-141.

GENNEP, Arnold van

- 1924 *Le folklore : croyances et coutumes populaires françaises*. Paris: Stock. 121p.

GRAMSCI, Antonio

- 1981 *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 187 p.

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. p. 213-246.

GINZBURG, Carlo

- 1987 *O queijo e os vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras. 302 p.

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. 23 p. (Papéis Avulsos, 35)

GOLDMANN, Lucien

- 1980 *Ciências humanas e filosofia : o que é sociologia*. São Paulo: Difel. 8ª ed. 117 p.

GUIDI, Maria Laís 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", *História em debate: problemas, temas e perspectivas; Anais do XVI Simpósio da Anpuh* (Rio de Janeiro, 22 a 26 de julho de 1991). Rio de Janeiro: Anpuh; Brasília: CNPq. p. 73-80.

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.

HELM, Cecília M. Vieira

- 1978 "José Loureiro Fernandes (1903 - 1977)", *Revista de Antropologia* 21: 228-9. São Paulo: FFLCH/USP.

INF/FUNARTE/MINC

- 1987 "O estudo do folclore no campo das ciências humanas e sociais". (Projeto de pesquisa, datil.)

LAYTANO, Dante de

- 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 um ideologia*. 3ª ed. rev., ref. e ampl. São Paulo: Pioneira. 339 p. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais: Psicologia)

LÉVI-STRAUSS, Claude

- [1952] "La notion d'archaïsme en Ethnologie" , *in*: —, 1958. p. 119-139.
 ✓ [1954] "Place de l'Anthropologie dans les Sciences Sociales et problèmes posés para son enseignement" , *in*: —, 1958. p. 377-418.
 [1955] "La structure des mythes", *in*: —, 1958. p. 235-265.
 1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plón. 461 p.
 1962 *Le totemisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France. 159 p.

LIMA, Ricardo Gomes

- 1992 "A pesquisa na coordenação de Folclore e Cultura Popular no IBAC", *in*: SNEPF, 1992. p. 205-211.

LIMA, Rossini Tavares de

- 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.

LIMONGI, Fernando

- 1987 "Marxismo, nacionalismo e cultura: Caio Prado e a Revista Brasileira", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2 (5): 27-46.
- 1989a "Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo", in: MICELI (org.), 1989. p. 111-187.
- 1989b "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo", *Ib.* p. 217-233.

LINKE, Uli

- 1990 "Folklore, Anthropology, and the government of the social life", *Comparative Studies in History and Society*, 32 (1): 117-148.

LIRA, Mariza

- ✓1953 *1ª exposição de folclore no Brasil* (achegas para a história do Folclore no Brasil). Rio de Janeiro: s. ed. 85p.
- 1956 *Calendário folclórico do Distrito Federal*. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura/Prefeitura do Distrito Federal. 431 p.

LUKES, Steven

- 1985 *Emile Durkheim, his life and his work; a historical and critical study*. 2nd. ed. Stanford, Ca.: Stanford University Press. 676 p.

KUPER, Adam

- 1978 *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 228 p.

MACIEL, Alba Costa; Diva ANDRADE; Eurides do VALE

- 1978 "A antropologia na Universidade de São Paulo: histórico e situação atual", *Revista de Antropologia*, 21: 117-43, São Paulo: FFLCH/USP.

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. 397 p. (Boletim do Instituto Histórico)

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. 424 p. (col. Os Pensadores)

MANNHEIM, Karl

- 1982 *Ideologia e utopia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar. 330 p.

MARIZ, Vasco

- 1983 *Três musicólogos brasileiros: Mário de Andrade, Renato Almeida, Luiz Heitor Corrêa de Azevedo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL. 174p. (Coleção Retratos do Brasil, 169)

✓ 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, julho.

MARX, Karl

- [1850] "As lutas de classes na França de 1848 a 1850", *in*: — & Friedrich ENGELS. *Obras escolhidas*, vol. 1. São Paulo: Alfa-ômega. p. 93-198.

✓ MATOS, Cláudia Neiva de

- 1994 *A poesia popular na República das Letras: Sílvio Romero folclorista*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; : MinC/Funarte. 208 p.

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.

✓ MELATTI, Julio Cezar

- 1984 "A antropologia no Brasil: um roteiro", *BIB*, (17): 3-52.

MELO, Veríssimo de

- 1951 "Club Internacional de Folclore", *Folclore*, órgão da Comissão Espírito-Santense de Folclore, 3(10): 7.

✓ MELLO E SOUZA, Laura de

- 1990 "Sexualidade e religiosidade popular no Brasil colonial". In: REILY, Suzel Ana & Sheila M. DOULA (orgs.). *Do folclore à cultura popular*; Encontro de Pesquisadores nas Ciências Sociais - Anais. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP. p. 85-100

MELLO e SOUZA, Marina de

- 1991 *Os missionários da nacionalidade*. Rio de Janeiro: CIEC/Escola de Comunicação/UFRJ. 24 p. (Papéis Avulsos, 36)

MENDONÇA, Carlos Sússekind de

- 1938 *Sívio Romero: sua formação intelectual*. São Paulo: Ed. Nacional. 339 p. (Col. Brasileira, 114)

MICELI, Sergio

- 1984a "O processo de 'construção institucional' na área cultural federal (anos 70)", in: — (org.). *Estado e cultura no Brasil*. São Paulo: Difel. p. 55-83. (Col. Corpo de Alma do Brasil)
- 1989 (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*; vol 1. São Paulo: Vértice; : IDESP. 489 p.
- 1989a "Por uma sociologia das Ciências Sociais", in: — (org.), 1989. p. 5-19.
- 1989b "Condicionantes do desenvolvimento das Ciências Sociais", *Ib.* p. 72-110.

MOMIGLIANO, Arnaldo

- 1983 "L'histoire ancienne et l'Antiquaire", in: —. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard. p. 244-285

MOTA, Ático Vilas Boas da

- 1992 "Discurso do presidente da Comissão Nacional de Folclore", in: SNEPF, 1992. p. 24-30.

MOTA, Carlos Guilherme

- 1977 *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)* (ponto de partida para uma revisão histórica). São Paulo: Ática. 303 p. (Col. Ensaios, 30)

MORAES, Eduardo Jardim de

- 1978 *A brasilidade modernista : sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Graal. 193 p.
- ✓ 1983 *A constituição da idéia de modernidade no modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ. 223 p. (Tese de doutorado)

MOTTA, Roberto

- 1993 "René Ribeiro (1914-1990)", *in : Anuário antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 233-246.

MUKERJI, Chandra & Michael SCHUDSON

- 1991 "Introduction: rethinking popular culture", *in: — (orgs.). Rethinking popular culture*. Berkeley: University of California Press. p. 1-61.

MURDOCK, George Peter

- 1951 "British Social Anthropology", *American Anthropologist*, 53 (4): 465-473, oct.-dec.

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, RJ: Vozes. 357 p.

ORTIZ, Renato

- 1985a *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense. 148 p.
- 1985b *Cultura popular : românticos e folcloristas*. São Paulo: PUC. 68 p.
- 1988 *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense. 222 p.
- 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. 102 p.

PACHECO, Renato

- 1992 "O ensino e a pesquisa do folclore no Espírito Santo", *in*: SNEPF, 1992. p. 77-80.

PAIXÃO, Antônio Luiz

- 1991 "Notas sobre o ensino de Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais ontem e hoje", *in*: BOMENY, Helena & Patrícia BIRMAN (orgs.). *As assim chamadas Ciências Sociais ; a formação do cientista social no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; : Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UERJ. p. 195-213.

PAREDES, Americo & Richard BAUMAN

- 1972 (orgs.) *Towards new perspectives of Folklore*. Austin: University of Texas Press. 181 p.

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. 309 p. (Col. Brasilia)

✓ PEIRANO, Marisa G. S.

- 1981 *The anthropology of anthropology; the brazilian case*. Cambridge, MA: University of Harvard. 288p. (PhD thesis, mimio.)

PRADO JÚNIOR, Caio

- [1942] *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 22ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1992. 390 p.

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. 225 p.
- s.d. "O específico do Folclore" *in*: — . *Édipo à luz do folclore*. Lisboa: Vega. p. 179-202.

PONTES, Heloísa

- 1989a "Retratos do Brasil: editores, editoras e 'Coleções Brasileira' nas décadas de 30, 40 e 50", *in*: MICELI, Sérgio (org.), 1989. p. 359-409.

RABELLO, Sívio

- [1944] *Itinerário de Sívio Romero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. 240p. (Coleção Retratos do Brasil, 58)

RAMOS, Arthur

- 1934 *O negro brasileiro ; ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 304 p. (Bibliotheca de Divulgação Científica, 1)
- 1935 *O folklóre do negro no Brasil ; demopsychologia e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 264 p. (Bibliotheca de Divulgação Científica, 4)
- [1937] *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979. 248 p.
- 1939 "Introdução", *in*: RODRIGUES, Nina. *As collectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- 1949 *Estudos de folk-lore*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Universitário. 191 p.

REILY, Sueli Ana

- 1991 "Manifestações populares: do 'aproveitamento' à reapropriação", *in*: — & Sheila M. DOULA (orgs.). *Do folclóre à cultura popular; Encontro de Pesquisadores nas Ciências Sociais - Anais*. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP. p. 1-31.

REILY, Sueli Ana & José da SILVA

- 1991 "A Comissão de Cultura no Sindicato dos Metalúrgicos: um depoimento", *in*: — & Sheila M. DOULA (orgs.). *Do folclóre à cultura popular; Encontro de Pesquisadores nas Ciências Sociais - Anais*. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP. p. 135-8.

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. p. 49-75. (Col. Memória e Sociedade)

REUNIÃO DO CONSELHO NACIONAL DE FOLCLORE, 3ª (São Paulo, 24 a 27 de agosto de 1967)

- 1967 "Reunião do Conselho Nacional de Folclóre", *RBF*, 7(19): 219-26 Rio de Janeiro: CDFB/MEC, set.-dez.

RIBEIRO, Joaquim.

- 1944 *Folklore brasileiro*. Rio de Janeiro: Zelio Valverde. 222 p.
 1946 *Folklore dos bandeirantes*. Rio de Janeiro: José Olympio ed. 213 p.
 (Col. Documentos Brasileiros, 53)

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.

RIBEIRO, René & Cecília Ribeiro HUTZIER

- 1991 "A institucionalização da Antropologia Cultural na Universidade Federal de Pernambuco", *in* : BOMENY, Helena & Patrícia BIRMAN (orgs.). *As assim chamadas Ciências Sociais ; a formação do cientista social no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; : Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UERJ. p. 69-77.

RODRIGUES, Raimundo Nina

- [1933] *Os africanos no Brasil*. 7ª ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. da UnB, 1988. 283 p. (Col. Brasiliana, 40)
 1957 *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador, BA: Progresso, 1957.

ROMERO, Sílvio

- [1879] *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, RJ, 1977. 273 p.
 [1943] *História da literatura brasileira*. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980. 5 vol.; 1855 p.
 1954a *Cantos populares do Brasil; Folclore brasileiro 1*; ed. anot. por Luís da Câmara Cascudo e il. por Santa Rosa. Rio de Janeiro: José Olympio ed. 711p. (Col. Documentos Brasileiros, 75-A)
 1954b *Contos populares do Brasil; Folclore brasileiro 2*; ed. anot. por Luís da Câmara Cascudo e il. por Santa Rosa. Rio de Janeiro: José Olympio ed. 195p. (Col. Documentos Brasileiros, 75-B)

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, Minas Gerais. 54p.

SAHLINS, Marshall

- 1985 *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press. 270 p.

SALEM, Tania

- 1985 "Família em camadas médias: uma revisão da literatura recente", *Boletim do Museu Nacional, nova série, Antropologia*, (54), Rio de Janeiro, out. 29 p.

SANDRONI, Carlos

- 1988 *Mário contra Macunaíma; cultura e política em Mário de Andrade*. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ. 158 p.

SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos

- 1992 "Ensinar pesquisando. Dez anos de ensino e pesquisa em literatura oral", *in*: SNEPF, 1992. p. 242-255.

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. p. 73-102.

SANTOS, Sílvio Coelho dos

- 1978 "Oswaldo Cabral (1903-1978)", *in*: *Anuário Antropológico 78*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 395-7.

✓ 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. p. 17-63. (Col. História e Sociedade)

SCHWARCZ, Lilia Moritz

- 1989a "O nascimento dos museus brasileiros: 1870-1910", *in* : Miceli (org.), 1989. p. 20-71.
- 1989b *Os guardiões da nossa história oficial; os institutos históricos e geográficos brasileiros*. São Paulo: IDESP. 79 p. (Série História das Ciências Sociais, 9)
- 1993 *O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras. 284 p.

SCHWARTZMAN, Simon

- 1979 *A formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional; Rio de Janeiro: Finep. 462p.
- 1982 *Bases do autoritarismo brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus. 163 p.

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

- 1984 *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Edusp. 388 p. (Col. Estudos Brasileiros, 81)

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

- s/d. *Semana folclórica*. Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBICC. 72p.

SEMANA NACIONAL DE FOLCLORE, 2ª (São Paulo, 16 a 22 de agosto de 1949)

- 1950 *II Semana Nacional de Folclore*. Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBICC. 82 p.

SEMANA NACIONAL DE FOLCLORE, 3ª (Porto Alegre, 22 a 28 de agosto de 1950)

- 1953 *III Semana Nacional de Folclore*. Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do IBICC. 103 p.

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. 112 p. (Série Encontros e Estudos, 1)

SEVCENKO, Nicolau

- 1992 *Orfeu extático na metrópole ; São Paulo, sociedade e cultura nos fermentos anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras. 390p.

SEYFERTH, Giralda

- 1995 "A invenção da raça e o poder discricionário dos esteriótipos", *Anuário Antropológico* 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 175-203.

SILVA, Manuel Caetano

- 1954 "Folcloristas de vários países reunidos em São Paulo", *Folclore*, 6 (32/33): 1-4. Vitória: 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 Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950. p. 58-84.

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

- 1992 *Anais*. São José dos Campos: Fundação Cassiano Ricardo, 1992. 386 p.

STOCKING JR., George W.

- [1963] "Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the uses of invention" *in*: —, 1968. p. 69-90.
- ✓ [1965] "On the limits of 'presentism' and 'historicism' in the historiography of the behavioral sciences", *in*: —, 1968. p. 1-12.
- [1966] "Franz Boas and the culture concept in historical perspective", *in*: —, 1968. p. 195-233.
- 1968 *Race, culture and evolution; essays in the history of anthropology*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan. 363 p.
- 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. p. 3-12. (History of Anthropology, 1)
- 1987 *Victorian anthropology*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan. 410 p.

ROCHA, José Maria Tenório da

- 1992 "O ensino e a pesquisa de folclore em Alagoas", *in*: SNEPF, 1992. p. 81-97.

TOLEDO, Caio Navarro de

1977 *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática. 195 p. (Col. Ensaios, 28)

✓ TRILLING, Lionel

1972 *Sincerity and authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 184 p.

THOMPSON, Stith

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

TREVOR-ROPER, Hugh

1984 "A invenção das tradições: a tradição nas Terras Altas (Highlands) da Escócia", in: HOBBSAWN, Eric & Terence RANGER (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p. 25-51.

TYLOR, Edward Burnett

[1871] "The science of culture", in: FRIED, Morton H. (ed.), *Readings in anthropology*, vol. 2. New York: Thomas Y. Crowell. [primeiro capítulo de *Primitive Culture*]

VARAGNAC, André

1948 *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris: Albin Michel. 379 p.

VALLE, Edênio & José J. QUEIRÓZ

[1979] "Apresentação", in: — (orgs.). *A cultura do povo*. 2º ed. São Paulo: Educ, 1982. p. 9-12.

✓ VELOSO, Monica Pimenta

1987 *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV. 49 p. (Série Textos Cpdoc)

VELHO, Gilberto

✓ 1981 *Individualismo e cultura; notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar. 149 p.

1994 *Projeto e metamorfose; Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 137 p.

VELHO, Gilberto & Luís A. MACHADO

- 1977 "A organização social do meio urbano", *in: Anuário Antropológico* 76. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 71-92 p.

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. 201 p.

VIANNA, Hermano

- 1990 *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 115 p.
1992 "Funk e cultura popular carioca", *Estudos históricos*, 3(6): 244-253.

VIANNA, Hermano (cont.)

- ✓1994 *A descoberta do samba; música popular e identidade nacional*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. (Tese de doutorado) 245 p.

VIANNA, Hildegardes

- 1992 "Treinamento de professores de 1º e 2º graus para o ensino de folclore", *in: SNEPF*, 1992. p. 276-286.

VILLAS BÓAS, Gláucia Kruse

- 1992a "Visões do passado (comentário sobre as ciências sociais no Brasil de 1945 a 1964)", *in: SFCP*, 1992. p. 89-99.
1992b *A vocação das Ciências Sociais (1945/1964); um estudo da sua produção em livro*. São Paulo: FFLCH/USP. (Tese de doutoramento) 322 p.

VILHENA, Luís Rodolfo

- ✓1988 *Astrologia: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ. (Dissertação de mestrado, datil.) 397 p.
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. p. 55-73.
1992b "A história das Ciências Sociais e os estudos de folclore", *in: SNEPF*, 1992. p. 190-195.

VILHENA, Luís Rodolfo (cont.)

- 1994 "Leitura e práticas leitoras em sociedade", *in*: SIMPÓSIO NACIONAL DE LEITURA. *Leitura, saber e cidadania*. Rio de Janeiro: Proler/Biblioteca Nacional/Minc; : Centro Cultural Banco do Brasil.

VINCENZI, Leticia Josephina Braga De

- 1991 *A graduação em "Ciências Sociais" e "Sociologia e Política" nas universidades do Rio de Janeiro : uma comparação*. Rio de Janeiro: Faculdade de Educação/UFRJ. 519 p. (Dissertação de mestrado, datil.)

WAGLEY, Charles

- 1954 "Estudos de comunidade no Brasil sob perspectiva nacional". *Sociologia*, 16 (2): 3-35. São Paulo: Escola de Sociologia e Política.

WERNECK VIANNA, Luis

- 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. 127 p.

ZAMITH, Rosa Maria Barbosa

- 1991 "Breve histórico do Centro de Pesquisas Folclóricas da Escola de Música da UFRJ", *Revista Brasileira de Música*, Rio de Janeiro, 19: 135-145.
- 1992 "A Escola de Música da UFRJ e o estudo do folclore musical: problemas e perspectivas", *in*: SNEPF, 1992: p. 228-236.

ZUMWALT, Rosemary Lévy

- 1988 *American folklore scholarship: a dialogue of dissent*. Bloomington, ID: Indiana University Press. 179 p.

3. Livros de referência utilizados

BELOCH, Israel & Alzira Alves de ABREU (coord.)

1984 *Dicionário histórico e biográfico brasileiro: 1930-1983*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; : FGV/Cpdoc; : FINEP. 3.634 p.

BONTE, Pierre & Michel IZARD

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. 746 p.

CASCUDO, Luís da Câmara

1988 *Dicionário do folclore brasileiro*. 6ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp. 811 p. (Col. Reconquista do Brasil, 2ª série, 151)

COLONELLI, Cristina Argenton

1978 *Bibliografia do folclore brasileiro*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas. 294p. (Coleção Folclore, 19)

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda

1986 *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª edição, rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1838 p.

MARCONDES, Marcos Antônio (ed.)

1977 *Enciclopédia da música brasileira; erudita, folclórica, popular*. São Paulo, Art ed. 1190p.

NASCIMENTO, Bráulio do

1971 *Bibliografia do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação de Biblioteca Nacional. 353 p. (Col. Rodolfo Garcia)

4. Transcrições de entrevistas gravadas consultadas

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

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. Entrevista concedida a Sérgio Miceli. Arquivo do IDESP. s.d.

NASCIMENTO, Bráulio do. Entrevista concedida no INF/FUNARTE a Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti e Myrian Moraes Lins de Barros em 13 de fevereiro de 1988. Arquivo sonoro da CFCP/Funarte.

MÜLLER, Antônio Rubbo. Entrevista concedida a Suzana Luz. Arquivo sonoro da CFCP/Funarte do IBAC, 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.

5. 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.
- CE rec. - *Comissões Estaduais — Correspondência Recebida* - 1947 a 1958.
- CIF exp. - *Congresso Internacional de Folclore - Correspondência Expedida* - 1953 a 1955.
- CIF rec. - *II Congresso Internacional de Folclore - Correspondência Recebida* - 1953 a 1955.
- corr. exp. - *Correspondência Expedida* - 1947 a 1962.
- corr. rec. - *Correspondência Recebida* - 1947 a 1962.
- Doc. - Série de Documentos da CNFL, 532 números [relacionados no Apêndice 2]
- II CBF, doc. - *II Congresso Brasileiro de Folclore - Documentos* - 1953.
- II CBF, exp. - *II Congresso Brasileiro de Folclore - Correspondência Expedida* - 1953.

- II CBF, jor. - *II Congresso Brasileiro de Folclore - Recortes de Jornais - 1953*
- II CBF, rec. - *II Congresso Brasileiro de Folclore - Correspondência Recebida - 1953.*

5) Abreviaturas usadas nas referências à correspondência:

- AB - Antônio Balbino [governador da Bahia de 1956-1960]
- AIR - Aryon dall'Igna Rodrigues
- AM - A. Marinus [do Service de Recherches Historiques, de Bruxelas, Bélgica e do CIAP]
- AMA - Alceu Maynard de Araújo
- AMMF - Aires da Matta Machado Filho
- ARM - Antônio Rubbo Müller
- AL - Antônio Lopes
- AV - Antônio Viana
- AvG - Arnold van Gennep
- Circ - Carta circular
- CM - Cecília Meireles
- CNS - Colemar Natal e Silva
- CP - [Carlos José da] Costa Pereira
- CRC - Césio Rigueira Costa [secretário geral da Comissão Pernambucana de Folclore]
- CS - Clóvis Salgado [ministro da educação de Juscelino Kubitschek]
- DPC - General Djalma Poeli Coelho [presidente do IBGE em 1951]
- DL - Dante de Laytano
- DVF - Domingos Vieira Filho
- EB - Elisabeth Burchenal [folclorista norte-americana]
- EF - E. Foundoukidis [secretário geral do CIAP]
- GC - Getúlio César
- FB - Felte Bezerra
- FCA - Fernando Corrêa de Azevedo
- GF - Gilberto Freyre
- GSN - Guilherme dos Santos Neves
- HenG - Henriqueta Galeno
- HG - Hélio Galvão
- HSF - Henrique da Silva Fontes [presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina em fins da década de 1940]
- JC - José Calazans

JCO - José Coutinho de Oliveira

JLF - José Loureiro Fernandes

JMM - José Maria de Melo

JPF - Jurandir Pires Ferreira [pres. do IBGE em 1956]

LC - Levi Carneiro

LCC - Luís da Câmara Cascudo

MA - Mozart Araújo

MJ - Manuel Jobim

MK - Miss Maud Karpeles [secretária honorária do IFMC]

MMS - M. M. Silva [diretor do Serviço de Congressos da Comissão do IV Centenário de São Paulo]

MRM - Manuel Rodrigues de Melo

OC - Oswaldo Cabral

PM - Paulo Maciel [presidente do Instituto Joaquim Nabuco]

RA - Renato Almeida

RF - Rubens Falcão

RoA - Rômulo Almeida [oficial de gabinete do presidente Getúlio Vargas de 1951 a 1954]

RTL - Rossini Tavares de Lima

SP - Sylvio Pedroza

TB - Théó Brandão

VM - Veríssimo de Melo

WP - Walter Piazza