

EDILAINE CUSTÓDIO FERREIRA

“O Povo Brasileiro Através do Folclore” - Reflexões da Cultura Política 1941-1945

Maringá, Novembro, 2006.

EDILAINE CUSTÓDIO FERREIRA

“O Povo Brasileiro Através do Folclore” - Reflexões da Cultura Política 1941-1945

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, para a obtenção do título de Mestre em História (Área de concentração: Política, movimentos populacionais e sociais. Linha de pesquisa: Fronteiras, Populações e Bens Culturais). Orientadora: Prof(a). Dr(a). Silvia Helena Zanirato.

Maringá, Novembro, 2006.

Dedico este trabalho à minha família, de forma muito especial. Aos meus amigos que muito me incentivaram nesta empreitada.

Agradeço a todos que contribuíram de forma direta ou indireta para a realização deste trabalho. Agradeço de forma especial a minha orientadora Dra. Sílvia Helena Zanirato, que muito me ensinou.

Faço também um agradecimento à professora Simone Pereira da Costa (DCS/UEM), aos professores da graduação do curso de História da Universidade Estadual de Maringá, do Programa de Pós Graduação em História e às professoras Hilda Pívaro Standinik e Sandra de Cássia Pelegrini pelas contribuições a este trabalho durante a banca de qualificação. Agradeço ainda à banca de defesa pública composta pelas professoras Sandra de Cássia Pelegrini e Zélia Lopes da Silva.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAP. I A Cultura e a Política no contexto dos anos 1930/1940.	22
1.1 A busca de uma definição da cultura do povo brasileiro	22
1.2 O debate sobre povo e cultura ocorrido na conjuntura.	24
1.3 Povo e nação no entendimento da Cultura Política	45
1.4 As formas de controle usadas para se pensar a cultura.....	56
1.5 A participação de Basílio de Magalhães na Cultura Política.....	58
CAP II. O FOLCLORE ENQUANTO MANIFESTAÇÃO DA CULTURA POPULAR	60
2.1 A preocupação com os estudos culturais.	60
2.2 A Temática do Folclore	61
2.3 O Folclore na interpretação de intelectuais brasileiros.....	71
CAP. III A leitura da Cultura Política sobre o folclore	87
“O POVO BRASILEIRO ATRAVÉS DO FOLCLORE”	87
3.1 A cultura popular na ótica da CP	87
3.2 A educação popular como uma necessidade para a civilização pretendida	106
3.3 O papel transformador da arte e da cultura.....	109
3.4 A inter-relação das seções da CP	110
3.5 O povo, o popular, definição e preservação?	118
CONCLUSÃO	121
FONTE	122
BIBLIOGRAFIA	122

RESUMO

Nesta dissertação, me proponho a analisar o discurso veiculado pela Cultura Política, quanto ao entendimento traçado por ela, sobre o que seria na conjuntura do primeiro governo de Getúlio Vargas, “povo” e a cultura brasileira. Busco estabelecer as conexões entre povo, cultura, folclore e seus vínculos com a construção da Nação brasileira, bem como compreender como a cultura popular foi interpretada na revista, de modo especial na seção: “O Povo brasileiro Através do Folclore”.

Palavras-Chave: Estado Novo, Cultura Política, povo, Cultura popular, folclore.

ABSTRACT

Brazilian People Through Folklore"- Reflections From "Cultura Política" 1941-1945

This dissertation aims to analyze the speech from the magazine “Cultura Política” about its understanding of what would be “people” and Brazilian culture through Getulio Vargas first government. It will be set up connections among people, culture, folklore and their entailments with the Brazilian nation structure, as well as, realize how the popular culture was understood in the magazine, specially in the section “Brazilian people through folklore”.

Key words: New State, “Cultura Política”, people, popular culture, folklore.

“O Povo Brasileiro Através do Folclore” - Reflexões da Cultura Política 1941-1945

INTRODUÇÃO

Apresentação do Tema

O objetivo deste trabalho é analisar o discurso veiculado pela revista Cultura Política no que se refere aos conceitos de cultura e povo. Para tanto, acompanho as matérias elaboradas pelo periódico, de modo a ver a construção destes conceitos e o debate acerca da cultura. As discussões lançadas para se pensar esta pesquisa giram em torno dos seguintes questionamentos:

- A) Quais os limites dos conceitos de cultura e povo?
- B) Quais as fronteiras demarcadas entre as esferas cultural e política?
- C) Por que foi importante caracterizar a cultura como folclore?
- D) Quem é esse povo denominado pela revista como “reflexo da alma da Pátria”?
- E) Como se constrói o debate em torno do que seria a civilização brasileira, através da discussão do folclore?

A hipótese que norteia esse trabalho é a de que o conceito cultura popular apresentado pela Cultura Política, teria sido tomado como um tema “privilegiado”, que serviu para se definir o que seria a cultura brasileira, desconsiderando as diversidades e, claro, as resistências presentes nas manifestações da cultura. O discurso de Basílio de Magalhães¹, no primeiro número, ressalta a importância do que ele chama de “capital humano” que se tinha no Brasil. Porém, ele faz ressalvas de que esse capital deveria ser melhorado e aproveitado em favor da pátria, pois acreditava que “um novo bandeirismo cultural seria capaz de tirar boa parte do povo do analfabetismo e da quase-hibernação em que ainda muitos deles vegetam”. Para ele “capital humano” significava a integração de diversas manifestações culturais numa cultura única que pudesse representar a nacionalidade brasileira.

Para o maior engrandecimento e glória de nossa terra, cumpre ao sertanejo e ao praiano sejam definitivamente integrados na mesma civilização e na mesma cultura, que iluminam o centro de propulsão da marcha ascensional de nossa pátria (MAGALHÃES, 1941, 241).

¹ Responsável por grande parte das publicações sobre folclore na revista, autor a seção: O Povo Brasileiro Através do Folclore. Membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Nesse trabalho, busca-se perceber quais foram os caminhos pensados para a construção “de uma cultura nacional”, de acordo com as edições da Cultura Política.

Periodização

Os marcos temporais estão delimitados entre os anos de publicação da “Cultura Política” – CP - de 1941 a 1945. Esses marcos não são rígidos, mas antes tomados com avanços e recuos que vão desde o “processo revolucionário”, que culminou com a tomada do poder em 1930 e que se aprofundam no contexto do Estado Novo 1937-1945. Esses tempos são essenciais para se entender o contexto de produção da Cultura Política, bem como da trajetória dos estudos de folclore no Brasil.

Contexto

O contexto no qual esse trabalho se situa é bastante complexo. Nele se encontram acontecimentos que tem diferentes explicações na historiografia: “revolução de 1930”, governo constitucionalista de Getúlio Vargas, Estado Novo, ditadura. Situar a pesquisa nesse contexto, implica em entender esses diferentes momentos e as explicações da historiografia sobre os mesmos.

Toma-se a “revolução” de 1930 a partir da interpretação de Edgar Salvadori de Decca (1984), segundo o qual, por meio da análise do discurso ideológico que buscou suprimir a organização do operariado, tendo por objetivo a promoção da industrialização. O autor esclarece que houve uma considerada homogeneização teórica, que procurou colocar determinados setores da sociedade na condição de vencidos. Ressaltou que é preciso rever o discurso que se dizia crítico, mas que de fato, se apresentaria de forma “voluntarista”.

Para Decca, no decorrer da década de 1930, construiu-se toda uma ideologia para efetivação do poder político. A idéia de “revolução” apareceu como uma construção oficial que buscou legitimar “o exercício do poder ao definir o campo simbólico, através do qual todo o social devia se homogeneizar” (DECCA, 1984, p. 73).

Dentro desse contexto, Zélia Lopes da Silva (1990) observou que havia diferentes interpretações a respeito do papel desempenhado pela classe trabalhadora nos anos de 1930. Uma dada interpretação considerou a classe trabalhadora como “frágil”; em contrapartida, uma outra vertente abordou os trabalhadores como “bloco homogêneo de esquerda”. Para a autora, tais posturas não poderiam corresponder à realidade, tendo em vista que, em se

tratando da classe trabalhadora, havia “posições políticas que combat(iam) o capitalismo-anarco-sindicalistas, comunistas, trotskistas, - e também aqueles que sa(ía)m em sua defesa, como (fora) o caso dos sindicatos católicos e de outras sociedades culturais que nega(va)m a luta de classes” (SILVA, 1990, p.07).

O que se conclui é que não se pode falar em uniformidade no 1º governo Vargas. Segundo Eli Diniz, há pelo menos três fases com identidades distintas: a primeira, situa-se entre 1930 e 1934 com o governo Provisório, momento em que Vargas projetou-se como líder de uma “revolução” vitoriosa, com o lema reformista de justiça social.

A segunda fase, que vai de 1934 a 1937, é marcada pelo governo constitucional, em que Vargas foi eleito presidente por via indireta. Diniz observa que nessa fase, o governo apresentou um projeto liberal democrático, respaldado na Constituição de 1934, que abarcou tendências distintas, tanto democráticas, quanto autoritárias.

A terceira fase, de 1937 a 1945, é vista como uma fase autoritária, na qual Vargas assumiu a postura ditatorial, e com o auxílio das Forças Armadas, instaurou a ditadura, “pondo fim à breve e turbulenta experiência democrática de 1934-37”.

Dulce Pandolfi (1999) salienta que com a implantação do Estado Novo, Vargas teria se cercado de poderes, uma vez que suspendeu as liberdades civis, dissolveu o Parlamento, extinguiu os partidos políticos, transformou o Comunismo em um dos principais inimigos do regime, institucionalizou a repressão policial, fortaleceu as Forças Armadas. Também acabou com a pluralidade sindical e atrelou o sindicato ao Estado. Institucionalizou o salário mínimo, sistematizou a legislação trabalhista, implementou medidas para diminuir a autonomia dos estados brasileiros, sobretudo, centralizou o poder em sua esfera de governo.

Durante o Estado Novo instalou-se uma política autoritária e centralizadora que procurou trabalhar por diversos mecanismos ideológicos, a construção do nacional, do homem brasileiro, do povo. Nesse momento foi criado pelo decreto lei 1915, o DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda - 1939), com a função de “elucidar a opinião nacional, sobre as diretrizes doutrinárias do regime em defesa da cultura, da unidade espiritual e da civilização brasileira”, resultando numa “propaganda ideológica tendente a ocultar as contradições da estrutura social, efetivando o conformismo, com o objetivo de promover um consenso entre os valores e padrões culturais. A criação desse órgão foi um importante meio de legitimação da proposta de unidade nacional, construído através de uma política centralizadora que propagava a imagem de harmonia social” (GOULART, 1990, p.62).

Ao analisar a propaganda ideológica e o controle das formas de comunicação durante o Estado Novo, Silvana Goulart salienta que a comunicação social representaria um elemento necessário para a legitimação da sociedade capitalista. Como destaca a autora:

A propaganda ideológica efetiva-se mais intensamente pela reiteração das normas sociais vigentes, pela efetivação do conformismo, pela omissão e pela ocultação, provoca também um distanciamento das questões básicas e contraditórias da estrutura social (GOULART, 1990, p.11).

A comunicação social, no Estado Novo, foi pensada a partir de princípios de cooptação das classes trabalhadoras. Através de suas diversas divisões (Divisão de Divulgação, de Radiodifusão, de Cinema e Teatro, Turismo, Imprensa e Serviços Auxiliares), o DIP procurava incutir na população, um padrão de comportamento, tanto no espaço público, quanto privado, do homem produtivo. “O produtivismo é destacado como um dos principais valores a serem incorporados” (GOULART, 1990, p.21).

O DIP buscava censurar todas as formas de divulgação de informações, tentando eliminar a contra-propaganda. Foram atingidos filmes, peças teatrais, programas de rádio, jornais, enfim, a imprensa como um todo. Goulart destaca que esse órgão teve uma atuação muito mais ampla do que apenas a da censura e propaganda, exercendo grande influência no sentido “de regularizar, normalizar e direcionar os meios de comunicação de massa” (GOULART, 1990, p.22).

É dentro desse órgão que se encontra a Cultura Política, objeto de análise desta pesquisa.

A Documentação

A Cultura Política foi uma criação oficial do Departamento de Imprensa e Propaganda que divulgava a ideologia do Estado Novo. Silvana Goulart, analisando esse periódico, enfatiza que apesar das contribuições independentes, a revista era de fato organizada pelos principais ideólogos do regime de Vargas, dentre eles, Francisco Campos, Azevedo Amaral, Lourival Fontes e Rosário Fusco.

A revista era vendida em bancas de jornal no Rio de Janeiro e São Paulo (VELLOSO, 1982, p.74). Possuía um orçamento de mais de 100.000 contos e pagava o dobro do que as outras revistas pagavam. Era vendida por 3000 Réis, valor considerado baixo para a época; aceitava assinantes e a tiragem mensal era de 3000 cópias, e, constantemente se esgotava

(CODATO e GUANDALINI Jr, 2003, p.156). O periódico totalizou em 53 números, publicados mensalmente (as três últimas publicações deixaram de ser mensais, como não estiveram vinculadas ao Departamento de Imprensa e Propaganda - DIP, entretanto, receberam subsídio oficial).

A “Cultura Política” teve publicação mensal de março de 1941 a fevereiro de 1945, sendo que nos três últimos exemplares, sua publicação foi trimestral. Esse importante mecanismo de difusão do aparato ideológico estado-novista era destinado a um grupo elitizado de intelectuais, pessoas que faziam parte de um contexto acadêmico. Com o subtítulo de Revista Mensal de Estudos Brasileiros”

Sua publicação visava definir e esclarecer o rumo das transformações sociais e políticas do Brasil, basicamente após 30. Pretendia traçar um vasto panorama e fazer a propaganda doutrinária do regime. Seu principal objetivo era criar nos leitores uma consciência política nacional. Para isso buscava congregiar os intelectuais em torno do problema do momento, creditando-lhes uma compreensão mais profunda e uma visão mais abrangente das questões nacionais (GOULART, 1990, p.90).

Em seu interior foram trabalhados conceitos como democracia, sociedade, cultura, arte e intelectualidade. A cultura é entendida como “um produto social, uma expressão da vida popular”. Cultura e política foram apresentadas como dois conceitos intrínsecos, como explicita Almir de Andrade, diretor da revista, ao ressaltar que a “política empresta a cultura uma organização, um organismo socialmente útil, um sentido de orientação para o bem comum” (ANDRADE, 1941, p.07).

A Cultura Política se propôs a coordenar as transformações pelas quais o país deveria passar, a partir do Estado Novo. Trazia informações gerais sobre as ações governamentais, em suas diversas áreas, abrangendo as esferas econômica, política e técnica; a arte, as letras e as ciências, e se propôs a “promover e estimular o debate sobre a problemática regional, desde que se circunscrevesse ao contexto nacional”. (VELLOSO, 1982, p.75).

Na maioria de seus números publicados a CP insistia na defesa da necessidade de desenvolvimento da consciência política “sólida, como condição prioritária, para a afirmação da arte”. Defendia a socialização dessa arte tutelada pelo Estado, ponte de expressão das manifestações da cultura popular (Velloso, 1982, p.88). A esse respeito, o Presidente Getúlio Vargas afirmou:

A ordem social, a paz, o trabalho, a tolerância política favorecem o desenvolvimento de todas as capacidades criadoras da coletividade. A vida popular conquista um mais alto nível de estabilidade. Usos, costumes, artes, literatura, ciências adquirem um impulso novo de verdadeira floração intelectual e estética (VARGAS, 1941, p. 65).

Para Ângela de Castro Gomes, a revista *Cultura Política*:

(...) tinha como função duas missões fundamentais como prestadora de serviços ao Brasil. A ela cabia definir e esclarecer, para um grande público, o curso das transformações que se vinham processando na política, na economia, nas artes, nas letras, nas ciências etc., e debater constantemente os valores que orientavam tais mudanças (GOMES, 1996, p.127),

O projeto de unidade nacional varguista contou com o apoio dos intelectuais que, de acordo com Mônica Pimenta Velloso, tinham “a missão de procurar uma saída para a crise e encontrar uma forma de organização cultural e social que emancipasse o homem da alienação causada tanto pelos avanços técnicos, como pelo poder político” (VELLOSO, 2003, p.146-).

A criação da *Cultura Política* não ocorreu de forma isolada; para Castro Gomes (1996), essa ação governamental integrou um grande conjunto de realizações na esfera da política cultural do Estado Novo, resultado da articulação entre o Ministério da Educação e Saúde (MES) e o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) (GOMES, 1996, p, 125). Gomes ressalta que o interesse de Vargas no que se refere ao uso de técnicas modernas de propaganda política se deu anterior ao Estado Novo, o que pode ser verificado desde 1934, com a criação do Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (DPDC), substituído em 1938 pelo Departamento Nacional de Propaganda (DNP), que se tornara Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) em 1939. Entre 1939 e 1942 o DIP foi comandado por Lourival Fontes, que já dirigira o DPDC e o DNP. Sucederam Fontes, o Major Coelho dos Reis, de agosto de 1942 até julho de 1943, e o capitão Amílcar Dutra de Menezes, que atuou até a extinção do DIP, em maio de 1945².

Almir de Andrade, em depoimento ao CPDOC³, defendeu que a revista não tinha partidos e encontrava-se aberta a intelectuais de diferentes posições ideológicas⁴.

É preciso questionar esta afirmação, a revista era oficial, defendia, sobretudo, os projetos governamentais. Ela se propunha a discutir as transformações do país, bem como o ideal de nacionalidade, dividida em seis seções, precedida de nota introdutória que introduzia o tema do artigo, a bibliografia do autor que assinava cada artigo. De março de 1941 a maio de 1942 (15 publicações), há seis seções:

a) “Problemas Políticos e Sociais”, com textos dos principais ideólogos do regime, dentre os quais, destacam-se Almir de Andrade, Francisco Campos, e ainda autores como Cassiano

² http://www.cpdoc.fgv.br/nav_historia/htm/anos37-45/ev_ecp_dip.htm

³ 1986, fita 01, p.12.

⁴ Fato que para GOMES, idem, p.126, pode ser exemplificado pelo fato de Almir de Andrade ter dividido o trabalho de seleção dos textos com Graciliano Ramos.

Ricardo. Os temas abordavam o novo regime, as questões políticas, econômicas, enfim, as “questões nacionais”;

b) “O Pensamento Político do Governo”, comandada por Azevedo Amaral, contou também com a participação de Rosário Fusco. Os autores interpretavam os discursos e ações do Presidente;

c) “Estrutura Jurídico-Política do Brasil”, contava com textos de promotores, juizes, desembargadores, que debatiam a Constituição de 1937;

d) “Atividade Governamental”, que informava a respeito das realizações governamentais, contava com a colaboração de militares, principalmente aqueles ligados a estrutura burocrática (GOMES, 1006, p.126).

e) “Textos e Documentos Históricos”, que trazia o debate do passado brasileiro, numa perspectiva de resgate, por meio da análise de documentos históricos oficiais;

f) “Brasil Social, Intelectual e Artístico”, que enfocava o debate da política cultural brasileira. Essa grande seção subdividia-se em Evolução Social, Evolução Intelectual e Artística. Rosário Fusco organizava essa seção.

A análise desse periódico revelou que a partir de 1942 essa estrutura organizacional sofreu uma mudança substancial, pois o cerne do debate passou para o envolvimento do Brasil na Segunda Guerra Mundial. Ângela Maria de Castro Gomes apontou que em julho de 1942, houve uma crise política envolvendo figuras importantes do governo, dentre os quais Filinto Muller, - Chefe de polícia do Distrito Federal, - Vasco Leitão da Cunha, - Ministro interino da justiça, o general Dutra, - Ministro da guerra e Lourival Fontes, - diretor do DIP⁵.

Gomes ressaltou que a referida crise resultou em algumas mudanças tais como: Marcondes Filho deixou o Ministério do Trabalho e assumiu a pasta da justiça, Lourival Fontes foi afastado do DIP (a pedido de Dutra) e o Major Coelho dos Reis, membro do gabinete do Ministério da Guerra, assumiu o Departamento de Imprensa e Propaganda.

Houve ainda um outro evento, a declaração de guerra do Brasil, em agosto de 1942. A partir de setembro desse ano, a “Cultura Política” passou a cultivar a guerra e a debater o tema da segurança nacional. Militares e profissionais de formação técnica passaram a escrever para a CP. A partir desse momento não há mais a estrutura de seções fixas no periódico. Todavia, as seções “Brasil Social, Intelectual e Artístico” e “Textos e Documentos Históricos” continuam, mas não há a regularidade anterior; variando a cada publicação, em número de

⁵ De acordo com Gomes, 1996, p. 130 a crise iniciou-se envolvendo uma passeata anti-nazista, realizada pela União Nacional dos Estudantes (UNE), porém, o que consubstanciou teria sido as disputas entre as correntes simpáticas à Alemanha ou aos Estados Unidos dentro do aparelho de Estado.

artigos, temas, autores. A subseção⁶ “O Povo Brasileiro Através do Folclore” passou a ser denominada, a partir de então, como “Folclore”.

A “Cultura Política” contou com a participação de intelectuais reconhecidos no cenário nacional, responsáveis por seções específicas, especialistas em determinados temas, os quais eram abordados, constantemente, no periódico e autores diversos que produziam textos esporadicamente. Na edição de número 33 (CP, 1943, p.07-20) a revista listou 261 autores que até aquele momento haviam colaborado com a CP, dentre eles, docentes do ensino primário e secundário, e do ensino superior, além de textos de militares, magistrados e funcionários públicos.

A importância da análise dessa revista justifica-se porque a mesma, editada pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), reuniu em seu espaço de comunicação, a elite intelectual do período. Todavia, o mais relevante a se destacar é o fato de que essa publicação criou um espaço de debate capaz de promover um determinado “diálogo” entre tendências opostas, dentre elas, os comunistas, liberais e autoritários. Essa particularidade possibilita um intenso debate sobre a cultura brasileira. Por fim, cabe destacar que por trás da Cultura Política circulou um projeto “nacionalista – democrático” de cultura, logo, uma proposta de identidade para a nação brasileira.

⁶ Utilizo o termo subseção, para indicar que “O Povo Através do Folclore” era uma seção que compunha uma outra maior, a qual abarcava um universo maior de temas.

Metodologia do trabalho

Para a composição desta pesquisa faço um levantamento da Cultura Política, leitura e análise dos textos que discutem o contexto do Estado Novo, bem como a temática do folclore, com o intuito de desvendar os recursos utilizados que contribuíram na construção do conceito de cultura nacional que balizam a produção desse periódico. A atenção aos preceitos de E.P. Thompson para o trato com a fonte documental é parte integrante da análise aqui desenvolvida.

Para a leitura desse material me vali também do método de análise textual, apresentado por Cardoso e Vainfas³. De acordo com esses autores, a análise textual deve abordar as estruturas verbais, sintáticas e semânticas. Busca-se relacionar o texto ao contexto de sua produção, objetivando perceber “os nexos entre as idéias contidas nos discursos, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, circulação e o consumo dos discursos, sempre relacionando o discurso ao social”.

Nesse sentido, foi imprescindível recorrer a Mikhail Bakhtin (1981) para se trabalhar com análise do discurso. Esse autor estabelece a noção de dialogismo, ou seja, há a idéia de diálogo entre textos e culturas. A metodologia de Bakhtin aborda a relação dialógica interna e externa do texto, estabelecendo “relações com as diferentes vozes internas e com os diferentes textos sociais”. Portanto, para o autor, a língua apresenta essencialmente um elemento social, dialógico:

Toda palavra serve de expressão a um em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apóia sobre mim numa extremidade, na outra se apóia sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor (BAKHTIN, 1981, p. 113).

Desta forma, percebe-se que Bakhtin indica que todo texto encontra-se relacionado com o contexto em que foi produzido e com aquele em que foi conhecido: “[o] discurso citado é o discurso no discurso, a enunciação na enunciação, mas é, ao mesmo tempo, um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação” (Bakhtin, 1981, p.144).

A citação de um discurso não se reduz a um processo de “colagem” desse mesmo discurso. Aquele que cita, reestrutura o discurso do outro. O “discurso citado é visto pelo falante como a enunciação de outra pessoa, completamente independente na origem, dotada de uma construção completa, e situada fora do contexto narrativo”. (Bakhtin, 1981, p.144). A

citação desse item do discurso produzido em outro espaço, pode ou não lhe atribuir novos significados. O “discurso citado conserva sua autonomia estrutural e semântica, sem nem por isso alterar a trama lingüística do contexto que o integrou” (Bakhtin, 1981, p.131).

Portanto, a abordagem enunciativa do narrador, ao integrar em seu discurso um fragmento de outro discurso,

elabora regras sintáticas, estilísticas e composicionais para assimilá-la, parcialmente, para assimilá-la a sua própria unidade sintática, estilística e composicional, embora conservando, pelo menos sob uma forma rudimentar, a autonomia primitiva do discurso de outrem, sem o que ele não poderia ser completamente apreendido (Bakhtin, 1981,145).

Com base nesses preceitos metodológicos procurei analisar artigos da revista em questão, no que tange à interpretação que esta busca traçar sobre povo, cultura, folclore e seus vínculos com a construção da nação brasileira.

Questões Conceituais que Norteiam a Pesquisa

Ao longo da pesquisa há uma série de conceitos que são por mim empregados. O constante recurso a esses conceitos e a importância que os mesmos adquirem na análise em questão, me instigam a precisar o que entendo como povo, cultura e folclore.

POVO

Peter Burke chamou a atenção para a dificuldade de definição do conceito de povo. Segundo este autor, uma teoria que teve grande influência na construção conceitual dessa categoria foi a de J.G. Herder e dos irmãos Grimm. Entretanto, para o autor, como muitas outras, foi altamente questionável. O entendimento de Herder e dos Grimm caminhava no sentido de definição pura do que seria o popular. Nessa perspectiva, considerou-se o camponês que vivia mais em contato com a natureza e menos em contato com influências externas, uma vez que preservavam os costumes primitivos. Tal seleção acabava por negar a condição de populares, as manifestações das camadas médias e as das massas urbanas de artesãos e operários (BURKE, 1989, p.49). Para Burke, essa dificuldade de definição do povo sugere que a cultura popular não seja monolítica nem homogênea.

No final do século XVIII e início do século XIX a cultura popular tradicional estava começando a desaparecer e o *folk* (povo) foi gradativamente se convertendo em tema de estudo para os intelectuais europeus. “Os artesãos e camponeses decerto ficaram surpresos ao

ver suas casas invadidas por homens e mulheres com roupas e pronúncia de classe média, que insistiam para que cantassem canções tradicionais e contassem velhas histórias” (BURKE, 1989, p.31).

O autor lança alguns questionamentos tais como: por que a descoberta da cultura popular teria ocorrido naquele momento e o que significava o povo para os intelectuais? Para o autor houve uma série de razões que giravam em torno desse interesse pelo povo, naquele contexto europeu, razões que ele assinala como de natureza estética, intelectual e política. Esteticamente, o principal a se considerar, de acordo com o autor, é a chamada revolta contra a arte. O artificial teria tornado pejorativo e o natural como selvagem, passou a ser valorizado. O apelo ao exótico estava no fato de ser selvagem, natural, livre das regras do classicismo (BURKE, 1989, p.37).

Segundo avaliações do citado autor, a descoberta da cultura popular fazia parte de um movimento de primitivismo cultural onde o antigo, o distante e o popular eram entendidos no mesmo patamar. É preciso considerar ainda mais dois importantes aspectos trabalhados por Burke: em primeiro lugar que esse movimento de culto ao povo também significava uma reação contra Iluminismo, citando os casos da Alemanha e da Espanha que se opunham ao domínio francês; nesse sentido, a descoberta da cultura do povo estava associada à ascensão do nacionalismo. A descoberta da cultura popular teria sido, em larga medida, uma série de movimentos nativistas, no sentido de tentativas organizadas de sociedades, sob domínio estrangeiro, para reviver sua cultura tradicional. Entretanto, enfatiza que o entendimento de nação teria vindo dos intelectuais e fora imposta ao povo, até mesmo porque os artesãos e os camponeses, por volta de 1800, tinham uma consciência mais regional do que nacional (BURKE, 1989, p.40).

Cultura

Há uma diversidade de significados atribuídos ao conceito. Essa diversidade é resultante da busca de respostas às interrogações que a sociedade se coloca, ou da tentativa de equacionar problemas que surgem (Williams, 1992).

O conceito pode ter vários significados correlatos, dependendo do objetivo e da base teórica de quem os utiliza. Em primeiro lugar significa tradicionalmente, expressões artísticas formalizadas de sociedades e grupos – isto é a alta cultura ou cultura semi-oficial. Em segundo lugar, veio a incluir uma constelação mais ampla de sistemas de crenças, visões do

mundo implícitas, formas de compreensão rituais e expressão artística popular. O terceiro significado e ainda mais amplo, por abranger as formas de vida produtiva, incluindo produtos e instrumentos materiais (Loyde, 1995, p. 118).

De acordo com Eric Hobsbawm (1990, p.264-273), deve-se entender a cultura no sentido antropológico, ou seja, a partir de “uma totalidade de idéias, sistemas de valores, formas de comportamento e outros aspectos”. Relacionando o conceito de cultura com o de mentalidade Hobsbawm afirma que:

Seria preferível, como têm feito os antropólogos, tentar formar um sistema de pensamentos, para ver como atividades e idéias específicas estão ligadas entre si, e com a sociedade onde têm suas raízes, e não dizer simplesmente “mentalidade”, pois nesse caso, os riscos são os mesmos dos estudos tradicionais de folclore: “Isto é o tipo de coisa que o povo faz, que tal pessoa faz, não há necessidade de explicar mais.” Ora, o que eu acredito é que se precisa explicar mais. Por que as pessoas se comportam assim? Por que elas pensam desse modo? O que é que elas estão tentando pensar? E quais são as limitações do seu pensamento?

Para pensar tais questões busco um referencial, nas interpretações sobre cultura elaboradas pelo debate colocado por Peter Burke. Segundo este autor, o debate gerado em torno da cultura popular, concentrou-se em torno de dois questionamentos básicos: O que é popular? E o que é cultura? Uma problemática levantada em torno da cultura popular, refere-se à possibilidade deste termo atribuir um caráter de homogeneidade a essa discussão. Alguns autores consideraram a pluralidade do termo cultura (como Mandrou 1977 e Ginzburg, 1979). Um outro questionamento ainda se refere à fronteira estabelecida entre a cultura popular e a cultura de elite, fronteiras, segundo o autor, que se apresentam demasiado vagas, salientando que a atenção dos pesquisadores deveria direcionar-se na interação entre as culturas e não em sua divisão (BURKE, 1989, p.17).

Burke define a cultura popular como a cultura não-oficial, uma cultura da não-elite, mas das classes subalternas. Nesses casos, a chamada não-elite, no contexto da Europa Moderna, seria composta pelos camponeses, mulheres, crianças, pastores, marinheiros, mendigos e os demais grupos sociais. Entretanto, não se pode ignorar a existência de variações culturais nesses grupos.

Uma vez precisado o entendimento sobre cultura, resta compreender como se coloca a temática do folclore neste contexto.

Folclore

Como aponta ORTIZ (1992, p.32), a noção de folclore surge em meados do século XIX, em meio ao processo de formação das nações européias, e encontra-se ligada ao debate travado pelos intelectuais europeus, na busca de uma definição de cultura, pautada nos moldes iluministas; a cultura é entendida como sinônimo de civilização. Os valores racionalistas fundamentam uma definição de cultura que aborda as manifestações populares como práticas irracionais, não civilizadas.

Ortiz assinala que o Romantismo exerceu uma importante influência sobre a definição do conceito de cultura popular, valorizando manifestações diversas, entretanto, davam ênfase ao bizarro, ao exótico.

Apenas a partir da segunda metade do século XIX é que os pesquisadores da cultura popular passam a se considerar folcloristas, buscando embasar o estudo das tradições populares sobre bases científicas.

A autora Marta Abreu (1998, p. 5) refere que, no Brasil, o movimento folclórico só passou a ser articulado a partir do início do século XX, momento em que houve um grande debate discutindo a nacionalidade brasileira. Inseriu o tema da mestiçagem, a união das três raças como baliza da identidade nacional, pautada nos moldes cientificistas, positivistas e evolucionistas. Sob esse prisma foram analisadas as manifestações culturais brasileiras do período.

Mas, o que se entendia por folclore naquela conjuntura?

De acordo com Florestan Fernandes (1978), o folclore teria surgido com um problema prático na sua origem, “determinar o tipo de conhecimento peculiar ao povo, através da análise dos elementos que constituem a sua cultura material e não material”. Dessa maneira, descreve que esses estudos consideravam os elementos ergológicos, de vestuário, adornos, lendas, tradições, superstições, danças, adivinhas, provérbios, encenações do gênero do teatro popular, etc, (FERNANDES, 1978, p. 58).

Num primeiro momento os pesquisadores conceituavam o folclore como campo do conhecimento que abrangia tudo o “que culturalmente se explicasse como apego ao passado - às soluções costumeiras e rotineiras, compreendendo todos aqueles elementos que a secularização da cultura substitui por outros novos”, como por exemplo, as práticas da magia aplicadas ao tratamento de doenças já tratadas por métodos científicos nas classes sociais mais altas, a definição de folclore num primeiro momento, contemplou os indivíduos das classes

baixas, dos meios populares, que constituíam, segundo essa versão, os grupos “atrasados”, o povo, num país “civilizado” (FERNANDES, 1978, p. 57).

A sociedade passa a ser analisada a partir de valores dicotômicos: “de um lado encontrava-se o povo, vivendo desses valores residuais, muitas vezes caracterizados como irracionais; de outro, um grupo homogêneo de indivíduos, com hábitos e formas de condutas radicalmente diferentes que muito pouco - ou nada, se utilizaram daqueles valores ultrapassados” (FERNANDES, 1978, p.57).

Para Florestan Fernandes havia teorias que dividiam as duas classes: uma mais civilizada (o burguês), e uma outra, menos (o povo). Classes que se diferiam por natureza, e em nada se assimilavam em seus modos de pensar e agir. Considerava haver duas formas diversas de comportamento no que se refere ao folclore, partindo do pressuposto de que as manifestações folclóricas se circunscreviam, única e exclusivamente, às classes populares.

Apropriando-me do relevante questionamento proferido por Luís Rodolfo Vilhena, urge refletir: “Por que foi importante focalizar a cultura popular, tomando-a como fonte de respostas para os anseios dos intelectuais, em busca de compreensão e definição do caráter nacional?”

As pesquisas folclóricas no Brasil encontram-se inseridas nesse contexto de buscar o “caráter nacional brasileiro”.

A busca de compreensão desse esquema explicativo da cultura popular como folclore, é parte desta pesquisa.

5º. Estrutura do Trabalho

Para dar conta da análise do tema proposto este trabalho encontra-se dividido da seguinte forma: no primeiro capítulo, privilegia-se uma discussão sobre o contexto político e intelectual dos anos de 1930 e o papel desempenhado pelos intelectuais brasileiros ligados ao Estado Novo, através da revista Cultura Política.

O segundo capítulo contempla o debate conceitual do folclore, tendo em vista que esse é o momento de definir as abordagens em torno do conceito de cultura, vindas da Antropologia que influenciaram as definições de folclore adotadas pelos principais folcloristas brasileiros. É possível saber quais dessas concepções foram usadas por Basílio de Magalhães, na composição de “O povo Brasileiro Através do Folclore”, seção assinada por este autor, presente na quase totalidade das publicações da Cultura Política.

O terceiro capítulo procura investigar a vinculação existente entre o entendimento do que seja folclore e o que se constitui em cultura popular. Verifica-se inclusive, como se apresenta o conceito de cultura erudita, observando-se que há uma explícita hierarquização da cultura. Na revista *Cultura Política*, cultura erudita e cultura popular são apresentadas de forma dicotômica. Trabalho, nesse capítulo, com Basílio de Magalhães, dentro do cenário intelectual e político, de modo a fornecer elementos que possam esclarecer a indicação desse autor para discutir o folclore brasileiro, elucidar o papel atribuído à figuras importantes do movimento folclórico, inclusive entender o porquê de determinadas ausências. Procuro perceber como cultura popular foi interpretada na revista.

CAP. I A Cultura e a Política no contexto dos anos 1930/1940.

1.1 A busca de uma definição da cultura do povo brasileiro.

É preciso pensar, a partir desse momento, como se dá o debate em torno da cultura popular no Brasil nas décadas de 1930/1940. Corroborar, aqui, uma discussão despertada pelo debate em torno de definição do nacional. Reporto-me novamente à reflexão de Luís Rodolfo Vilhena quando o mesmo procura compreender “por que foi importante focalizar a cultura popular, tomando-a como fonte de respostas para os anseios dos intelectuais, em busca de compreensão e definição do caráter nacional?”

As pesquisas sobre o povo encontram-se inseridas num contexto de busca do “caráter nacional brasileiro”. Carece ressaltar dois importantes trabalhos que analisaram o empenho de grande parte dos intelectuais brasileiros na busca dessa “originalidade brasileira”. São eles: O Caráter Nacional Brasileiro, a história de uma ideologia, de Dante Moreira Leite, e a Ideologia da Cultura Brasileira, de Carlos Guilherme Mota.

Dante Moreira Leite faz uma abordagem em torno da ideologia do caráter nacional a partir dos textos clássicos que buscaram explicar a formação da sociedade brasileira. O autor busca identificar as ideologias que fundamentaram os trabalhos clássicos sobre o Brasil, no intuito de compreender as bases do discurso a respeito do caráter nacional brasileiro, apontando as “contradições” desses escritos, observando que estes não contemplaram a discussão do caráter nacional relacionada às questões econômicas, políticas e sociais. Defende, por fim, que tais trabalhos generalizaram fatores particulares, como se representassem o país como um todo, sobressaindo-se as explicações conservadoras.

Analisando essa obra, Alfredo Bosi afere que as concepções de Leite sugerem que:

As idéias sobre a existência de traços psicológicos no interior das raças, nações ou povos derivam, em geral, de paixões, simpatias ou antipatias manipuladas por interesses que muito pouco tem a ver com a procura de verdade, não sendo portanto, objeto idôneo de teoria científica. Ou... (d) aquela busca ansiosa e recorrente de auto-imagem que os intelectuais brasileiros realizam no afã de responder a interrogação quem somos nós enquanto nacionalidade? (BOSI, 1983, p.8).

Em se tratando da década de 1930, Carlos Guilherme Mota (1980) trabalha com a idéia de redescobrimto do Brasil, acreditando que tenham surgido novos estilos se contrapondo às explicações correntes até o momento, destacando-se os trabalhos de Vanhagem, Euclides da Cunha, Capistrano de Abreu e Oliveira Viana.

Carlos Guilherme Mota observa que um grupo de autores passou a representar “pontos de partida para o estabelecimento de novos parâmetros do conhecimento do Brasil e de seu passado”. Destacando-se as obras de Caio Prado Júnior (1933), Gilberto Freyre (1933), Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Roberto Simonsen (1937).

Imbuído de explicação materialista, em “Evolução Política do Brasil”, Caio Prado Júnior centralizou sua discussão

nas relações sociais a partir das bases materiais, apontando a historicidade do fato social e do fato econômico, colocava em xeque a visão mitológica que impregnava a explicação histórica dominante...com as interpretações de Caio Prado Júnior, as classes emergem pela primeira vez nos horizontes de explicação da realidade social brasileira enquanto categoria analítica (MOTA, 1980, p.28).

A respeito da obra de Gilberto Freyre, Mota alude que “Casa Grande & Senzala” rompe com a explicação cronológica clássica, “com as concepções imobilistas da vida social do passado e do presente”. O autor destaca ainda o forte tom de denúncia do “atraso intelectual, teórico e metodológico que caracterizava os estudos sociais e históricos do Brasil” (MOTA, 1980, p.30), um dos importantes aspectos a serem ressaltados da obra de Freyre.

Antônio Cândido afirmou que “Casa-Grande e Senzala” constituiu-se numa “ponte entre o naturalismo dos velhos intérpretes da nossa sociedade”, como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Oliveira Viana e as abordagens mais sociológicas da década de 1940, devido ao fato de a obra apresentar preocupações com as questões biológicas, que segundo Cândido, “serviram de esteio a um tratamento inspirado pela antropologia cultural dos norte-americanos por ele divulgada em nosso país” (CÂNDIDO, 1998, p.10).

Mota, por sua vez, defende que a crise da ordem oligárquica, a partir da “Revolução” de 1930, “provocou a elaboração do conjunto de reflexões, seus pontos mais altos nas obras de Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda”, “Raízes do Brasil, publicada em 1936, trouxe as críticas ao autoritarismo, às concepções hierarquizantes da realidade brasileira” (MOTA, 1980, p.31). Já Cândido assinala que o respaldo teórico de Raízes, vem da nova história social francesa, da sociologia alemã e da Etnologia Holanda. Em seu trabalho, busca identificar na história brasileira os traços característicos de uma identidade própria. Segundo o autor, a pluralidade das culturas inseridas neste espaço, desenvolveu uma cultura única a partir da própria história do Brasil. Portanto, nesta obra publicada em 1936, Sérgio Buarque procura “analisar e compreender o Brasil e os brasileiros” (CANDIDO, 1996, p.9).

Roberto Simonsen, em “História Econômica do Brasil”, faz um retorno ao passado em busca das raízes da brasilidade. Dada essa busca da brasilidade, é preciso mencionar os

trabalhos de Paulo Prado em “Retratos do Brasil” (1928), Alcântara Machado em “Vida e Morte do Bandeirante” (1929), Cassiano Ricardo com “Marcha para o Oeste” (1943), Fernando Azevedo em “A Cultura Brasileira” (1943), Nelson Werneck Sodr e com a obra “Panorama do Segundo Império” (1938), dentre outros trabalhos.

Esses autores, dentre outros, apresentaram a importante preocupa o de pensar o Brasil, buscando encontrar as peculiaridades da na o brasileira, numa tentativa de redescoberta do país e traçar os rumos da modernidade.

1.2 O debate sobre povo e cultura ocorrido na conjuntura.

A passagem do século XIX para o século XX constituiu-se num momento de preocupa o crescente de busca de entendimento sobre o Brasil e os brasileiros, representada nos estudos sobre o nacional e o popular na cultura brasileira (NAXARA, 1992, p.181). Naquele momento a literatura representava o grande canal de divulga o das representa es do povo brasileiro, que por sua vez, “possibilitava a cristaliza o de uma imagem instituidora, síntese da brasilidade”. Márcia Regina Capelari Naxara (1991/1992, p.185), destaca a cria o da figura do Jeca Tatu, de Monteiro Lobato, como símbolo dessa cristaliza o.

A partir dessa representa o do brasileiro, a imagem que se tinha instituído era a de que este seria um ser indolente, preguiçoso, afeto   vadiagem, principal responsável pelo atraso do país, tanto na esfera econômica, quanto na esfera cultural. Claro que essa imagem se referia ao brasileiro pobre, desempregado, mal remunerado, ou trabalhador do campo. A popula o pobre era classificada pela elite como inadequada para representar a sociedade brasileira (NAXARA, 1992, p. 182).

Dentre os autores que se destacaram nessa busca de explica o para os chamados males brasileiros encontram-se Luis Couty, Euclides da Cunha, Sílvio Romero e Manoel Bonfim, André Rebou as⁷, dentre outros. Romero “tinha como espinha dorsal de seu pensamento as diferencia es raciais que, para ele, justificavam a inferioridade do brasileiro, em virtude de sua própria natureza”. Euclides da Cunha chamou a aten o para a “heterogeneidade” das raças que formaram a popula o brasileira, defendendo a teoria de que a fusão do fator heterog neo levaria   forma o da identidade, ou seja, criaria um povo homogêneo (NAXARA, 1992 p. 186).

⁷ Há que se considerar que há nesse momento, uma diversidade de autores discutindo as questões nacionais. O debate de forma alguma se encontra circunscrito a esses autores, embora estes sejam expressivos nessa discussão.

Já Louis Couty, Sílvio Romero e André Rebouças abordaram tais questões por um outro viés. Tais autores “pensaram a ausência mesmo de um povo brasileiro, no sentido da inexistência de uma parcela da população que ocupasse o vazio entre as elites e a massa de escravos e agregados, esses vistos como pessoas que não preenchiam as condições para o exercício da cidadania e a formação da nação” (NAXARA, 1992, p.182).

Em se tratando do Brasil, Naxara enfatiza que:

Estabeleceu-se um duplo confronto: o primeiro entre a nação recém - constituída frente à alteridade do mundo civilizado, e o segundo, dessa mesma nação, - retomo, recém constituída, consigo mesma, para o estabelecimento de uma identidade própria. Esse confronto provocou uma angústia, decorrente da contraposição citada entre civilização e barbárie, conceitos fundamentais para a compreensão do mundo e do lugar nele ocupado pelos diversos povos e países (NAXARA, 1992, p.183).

O que se buscava era alcançar o progresso material e moral dos países “civilizados”. Dessa maneira, os dois grandes desafios eram a propulsão do progresso econômico e a moralização da idéia de trabalho, para o qual se fazia necessário superar a escravidão, formar trabalhadores livres, construindo uma nova sociedade (NAXARA, 1992, p.183).

Na tônica desse debate trilharam-se caminhos que privilegiavam discussões que abordavam o futuro do país. A idéia de identidade do povo brasileiro encontrava-se fundamentada, principalmente, pelas concepções liberais, positivistas e darwinistas, fontes que fundamentavam as explicações para o atraso do Brasil.

De acordo com Stuart Hall (2005), no mundo moderno, as culturas nacionais constituem uma das principais fontes de identidade do sujeito. Destarte, uma nação é uma comunidade simbólica e tem o poder de gerar o sentimento de identidade e lealdade. Nesse sentido, as identidades nacionais representam vínculos a lugares, eventos, símbolos, histórias particulares. Elas representam o que algumas vezes é chamado de uma forma particularista de vínculo ou pertencimento. Desta forma, a nação moderna usa uma série de estratégias para construir o sentido de pertencimento, tais como: uma narrativa nacional que representa os triunfos e os desastres que dão sentido à nação, a ênfase na origem e na continuidade histórica da nação, a invenção da tradição, a idéia de povo puro, original. Portanto, “não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, raça ou gênero, uma cultura nacional busca unificá-los como pertencentes à mesma e grande família nacional”.

A identidade é a fonte de significado e experiência de um povo, com base em atributos culturais relacionados que prevalecem sobre outras fontes. A construção da identidade

depende da matéria-prima proveniente da cultura obtida, processada e reorganizada de acordo com a sociedade. Castells (2000, p.24) observa que as identidades “constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e constituídas por meio de um processo de individuação”, o que torna toda e qualquer identidade resultante de uma construção que tem como objetivo, organizar significados que se mantenham ao longo do tempo, em um determinado espaço e em um contexto social e político fortemente marcado por relações de poder. Para Castells, há diferenças muito importantes entre os processos de construção de identidades:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos; Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social (CASTELLS, 2000, 24).

Desta maneira, a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder. Na modernidade, o Estado-Nação foi criado a partir do Estado que exerceu o controle territorial sobre determinada nação. A história compartilhada entre Estado e Nação induziu à formação de vínculos socioculturais entre seus membros, bem como à união de interesses econômicos e políticos.

Segundo Martins (1998), as teorias que explicavam o Brasil encontravam-se respaldadas no darwinismo e no evolucionismo social, teorias propostas inclusive pela Escola Positivista de Direito Criminal no século XIX, que explicavam “a inferioridade” da “raça” brasileira formada pela mestiçagem de tipos “inferiores”, como o negro e o índio que eram sempre lembrados quando se discutia a inaptidão do homem brasileiro ao trabalho (MARTINS, 1998, p.182).

Essas primeiras representações do Brasil e do povo brasileiro, em especial as que alcançaram maior repercussão, tiveram uma importância fundamental na constituição do imaginário a respeito do nacional. Carregavam, no entanto, uma certa fluidez, decorrente da ambigüidade e das dificuldades próprias ao terreno em que se movimentavam. Nelas predominou o diagnóstico (da sociedade), a crítica (das elites e do Estado), a proposta (necessidade de educação do povo), o lamento e o pesar profundo pela situação do povo brasileiro (MARTINS, 1998, p. 187).

Na década de 1930 essas discussões foram retomadas para se justificar o “atraso” do Brasil em relação às nações modernas. Afirma Martins:

Em busca de uma Nação forte e homogênea, com a definição do tipo étnico brasileiro, foram empregados conceitos que afirmavam a superioridade de uma raça sobre a outra. O atraso do país explicava-se pela miscigenação aqui encontrada, onde conviviam tipos que passaram a ser identificados como negativos para o país (MARTINS, 1998, p.182).

Portanto, no limiar da década de 1930 ainda permanecia a idéia de que o Brasil era composto por uma população atrasada, incapaz de garantir o progresso almejado. Mudar essa concepção e definir um outro caráter nacional foi um desafio enfrentado pelos intelectuais naquele momento.

Nesse sentido, há um acentuado destaque em se tratando do discurso oficial, às questões ligadas à discussão da “homogeneidade racial”, objetivando a construção de um projeto político contemplador de uma identidade social única para o Brasil.

Magali Alonso Lima observa que no discurso da CP, as explicações em torno da formação do homem brasileiro dentro de um novo Brasil buscam explicar a “homogeneidade racial, recorrendo aos mesmos estereótipos e etnocentrismos dos que apregoam a heterogeneidade”. Desta forma:

(...) de um lado os teóricos da educação física demonstram clara e objetivamente a não homogeneidade do nosso povo brasileiro argumentando que somente será realizado o milagre da formação integral do homem brasileiro, com a preparação cultural das elites e a formação eugênica das massas. De outro, os ideólogos do Estado Novo, que escrevem na Cultura Política tentam argumentar aparentemente o contrário, ou seja, que apesar de sermos raça de mestiços, com a inteligência, com a atrocidade e a avidez do branco, com a servilidade do preto, e a altivez indômita do índio, argamassas do cadinho psicológico do jesuíta, possuímos uma nacionalidade brasileira (LIMA, 1979, p. 42).

Os textos produzidos na CP reconhecem “um espírito nacional”, apenas a partir de 1937. Peregrino Júnior, por exemplo, destacou que a partir da criação das Escolas de Educação Física, o governo traçou um verdadeiro plano de formação nacional, acudindo “por todos os meios, ao urgente e grave problema da melhoria das condições eugênicas da estruturação física do homem brasileiro”. Para este autor, o governo teria compreendido a necessidade de criação de um programa nacional que favorecesse a evolução dos valores morfofisiológicos dos brasileiros, objetivando “o milagre de formação integral da Juventude Brasileira - forte de corpo, lúcida de espírito, pura de coração” (PEREGRINO JUNIOR, 1941, p.51).

Renovando o homem, o Estado brasileiro, procede a uma verdadeira transmissão de valores. O homem, a sua formação integral, o seu desenvolvimento pleno, aí está o fim último do Estado brasileiro (FIGUEIREDO, 1942, p. 41).

O problema de definir o que seria o povo e a cultura brasileira é, na verdade, anterior a 1930. Não obstante esse assunto adquire um significado especial nas décadas de 1930/1940 por razões múltiplas, entre as quais mostrar que havia uma identidade nacional, expressa através de uma cultura brasileira que estava unida em torno de um mesmo objetivo, qual seja: conseguir, na ordem, o progresso almejado.

O clima do primeiro pós-guerra teria determinado as alterações fundamentais na forma de se pensar o Brasil. A crise que atingira o cenário europeu teve fortes reflexos no país. A Europa, denominada velha civilização, passou a ser vista como decadente, ressaltando-se aqui a queda do mito liberal, bem como, dos internacionalismos. “A idéia de grande comunidade que se auto-regulava com perfeição, distribuindo eqüitativamente a ordem e o progresso, é desmascarada”. Nesse cenário há que se considerar que o Brasil está enfrentando uma série de graves problemas, dentre os quais: “quistos de imigrantes, vazios demográficos, amplidão do território...” (VELLOSO, 1988, p.89).

Durante a conferência “Unidade da Pátria⁸” em 1915, Afonso Arinos teria pregado a necessidade de uma campanha cívica para se criar a nação. Defendia-se que o Brasil possuía território, mas não se tinha uma nação definida. A palavra de ordem nesse momento era “criar a nação”. Dessa forma, torna-se pertinente salientar que o problema da identidade nacional assume lugar de relevo. O grande desafio do momento era encontrar um tipo étnico específico capaz de representar a nacionalidade (VELLOSO, 1988, p.89).

Em 1916 foi lançada a “Revista do Brasil” com o objetivo de “efetuar um reexame da identidade nacional”. No editorial de lançamento da revista, esclareceu-se que o objetivo desta era criar um núcleo de propaganda nacionalista. O discurso parlamentar de Gilberto Amado, ainda em 1916, “conclama o brasileiro a assumir a sua verdadeira identidade”. Afirma Afonso Arinos: “Sejamos cafuzos ou curibocas resignados, procurando honrar nosso sangue”. A obra literária passa a ser valorizada na medida em que dá destaque ao tema da terra e da sociedade brasileira (VELLOSO, 1988, p.89).

Renato Ortiz (1986) nos chama a atenção para o modo como a preocupação com o popular e o nacional aparece como centralidade nas abordagens em torno da cultura brasileira. Durante o Estado Novo, os intelectuais lançam um grande debate para pensar a questão da

⁸ Conferência que reuniu intelectuais brasileiros para debater sobre a unidade da nação.

identidade de um Estado que assume o lema da modernização.

As obras de Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha se inserem na tradição de pensamento do século XIX, que procura insistentemente definir o fundamento do ser nacional como base do Estado brasileiro (ORTIZ, 1986, p.130).

Nas décadas de 1950 e 1960, o debate em torno do nacional e do popular aparecem interligados às questões econômicas e políticas. Os intelectuais, principalmente aqueles ligados ao ISEB, empenharam-se na tarefa de decifrar uma essência brasileira.

Com o golpe militar, Ortiz destaca que o Estado apresenta a necessidade de reinterpretar os conceitos de nacional e popular e desenvolve uma cultura que busca concretizar a realização de uma identidade “autenticamente” brasileira.

O autor discute a relação entre o nacional e o popular, recuperando a noção de memória coletiva e memória nacional, memória coletiva apresenta-se como ordem de vivência, enquanto a memória nacional se refere a uma história que transcende aos sujeitos e não se concretiza imediatamente em seu cotidiano.

Uma das características da memória coletiva é a pluralidade e a diversidade de grupos portadores dessas memórias diferenciadas. Já memória e identidade nacional são construções de segunda ordem que dissolvem a heterogeneidade da cultura popular na univocidade do discurso ideológico. A memória nacional opera uma transformação simbólica da realidade social. O discurso nacional pressupõe, necessariamente, valores populares e nacionais concretos, mas para integrá-los em uma totalidade mais ampla (ORTIZ, 1986, 138).

O Estado é esta totalidade que transcende e integra os elementos concretos da realidade social. Ele delimita o quadro de construção da identidade nacional. É através de uma relação política que se constitui a identidade, uma construção de segunda ordem, que se estrutura no jogo de interação entre o nacional e o popular (ORTIZ, 1986, p.139).

Não se trata de buscar decodificar os “verdadeiros” valores da memória nacional. A questão principal é: Quem é o artífice dessa identidade e desta memória que se querem nacionais? A que grupos sociais eles se vinculam e a que interesses elas servem?

A tese de Ortiz pode nos auxiliar na compreensão do papel desempenhado pelos principais articulistas da CP. Para ele, os intelectuais desempenhariam o papel de mediadores simbólicos, participando de uma construção de identidade nacional, sempre embasados numa dada interpretação, relacionando-se de forma direta ou indireta com o Estado. A idéia de mediação encontra-se respaldada no fato de que os intelectuais confeccionariam uma ligação entre o particular e o universal.

A construção da identidade nacional necessita de mediadores que são os intelectuais. São eles que descobrem as manifestações culturais de sua esfera particular e as articulam a uma totalidade que as transcende. Destarte, a problemática da cultura brasileira tem sido e permanece, até hoje uma questão política (p.141).

Luciano Martins (1987) analisou a formação da intelectualidade brasileira e observou que esta se formou imbuída de um sentimento de “isolamento social”. Segundo ele, os nossos intelectuais mostravam-se ressentidos devido ao fato de que não eram reconhecidos pelas atividades que desenvolviam, pois, “o Brasil era um país de analfabetos, dominado pela cultura ornamental” (MARTINS, 1987, p. 75).

Martins ressalta o sentimento de decepção demonstrado pelos intelectuais brasileiros, em razão dos resultados de seus primeiros engajamentos, buscando a superação do atraso do país, representadas pelas duas grandes causas do momento, a abolicionista e a republicana.

A partir da década de 1930 esses intelectuais se engajam nos projetos de modernização do Estado brasileiro, em particular nos projetos ligados a políticas culturais, motivados pelo que Martins chamou de “constituição de um campo cultural que produzisse um lugar legítimo para esses intelectuais” (MARTINS, 1987, p. 79). O que ocorre nos anos 30? O quadro que se tem é de um Estado centralizado que se elege o principal agente do processo de modernização, fator que impediu a concretização da autonomia do campo cultural.

Estou em concordância com Luiz Rodolfo Vilhena quando este afirma que a tese de Martins lhe parece superestimar o projeto de autonomia dos intelectuais brasileiros, citando os estudos de Daniel Pécaut (1989), que compreende a aproximação entre os intelectuais e o Estado como resultado de uma “cultura política dirigista” específica, que não passa pelo viés do fracasso da proposta de autonomia do campo intelectual de Martins. Vilhena enfatiza que esses dois vieses representam dois extremos de uma mesma 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 (VILHENA, 1997, p.50).

Avalia-se oportuno, após tais considerações, fazer uma menção ao discurso de Getúlio Vargas proferido na década de 1950, abordando a participação dos intelectuais brasileiros em seu governo durante o Estado Novo:

As forças coletivas que provocaram o movimento revolucionário do modernismo na literatura brasileira (...) foram as mesmas que precipitaram, no campo social e político, a

Revolução vitoriosa de 1930. A inquietação brasileira (...) a renovação dos valores literários e artísticos, de um lado, a renovação dos valores políticos e das próprias instituições (...) se fundiram num movimento mais amplo (...) simultaneamente reformador e conservador, onde foram limitados os excessos (...) harmonizadas as tendências mais radicais e divergentes.(...) Tive ao meu lado as gerações novas do Brasil, que em todos os setores da inteligência e da cultura, procuravam novas formas de convivência e novas expressões para valores antigos (...) Porque nunca pretendi favorecer reforma que não tivessem raízes nas aspirações mais profundas e mais constantes da coletividade e que não exprimissem um consórcio pacífico de evolução e tradição⁹.

Independentemente de sua origem, grande parte dos intelectuais brasileiros encontrou espaço para atuar junto aos novos organismos criados pelo Estado no pós-30. (OLIVEIRA, 1982, p. 507). No início do século XX o movimento ufanista, patriótico, ganhara o cenário brasileiro se contrapondo “às teorias de inferioridade racial”. Desde a década de 1920, impulsionado pelo movimento modernista, o debate em torno do nacionalismo foi retomado. O nacionalismo pensado a partir dos regionalismos passou, nos anos 20, a ocupar as atenções dos intelectuais, que, insatisfeitos com a realidade brasileira, “procuraram soluções e apresentaram perspectivas para a salvação nacional”.

O patriarcalismo nordestino, o movimento das bandeiras e o regionalismo mineiro, integram essa busca de um alicerce para construção de um modelo de Brasil. Conforme constata Oliveira, é exatamente nessa busca de uma “tradição de raízes culturais” que os ideólogos de 1937 fundamentam suas explicações sobre o Brasil e os brasileiros. Dentro desse quadro de vinculação de uma elite cultural e o projeto de modernização do Estado brasileiro ocorre o que a autora denomina de “complexa trama de tradição e modernização”. Correntes diversas aparecem integradas ao projeto de construção nacional, seja a dos intelectuais modernista de 1922, a dos políticos integralistas, a dos positivistas, a corrente católica, ou ainda a dos socialistas (OLIVEIRA, 1980, p.32).

Mônica Pimenta Velloso observa que o projeto de unidade nacional varguista contou com o auxílio de muitos intelectuais brasileiros, que pretendiam colaborar com a

a missão de procurar uma saída para a crise e encontrar uma forma de organização cultural e social que emancipe o homem da alienação causada tanto pelos avanços técnicos como pelo poder político (VELLOSO, 2003, p.146-7).

Em relação à questão da formação dos intelectuais, cabe aqui retomar algumas considerações de Gramsci, com o intuito de compreender se “os intelectuais formariam um

⁹ Discurso proferido por Vargas na Universidade do Brasil em 28 de julho de 1951. O governo trabalhista do Brasil. Rio de Janeiro, Editora José Olímpio. 1952, pp 382-385.

grupo social autônomo e independente, ou se cada um desses grupos teria uma categoria própria especializada de intelectuais” (GRAMSCI, 1979, p.3). Tendo em vista que: “Cada grupo social, nascendo sobre o terreno originário de uma formação essencial, cria para si, ao mesmo tempo e organicamente, um ou mais grupos de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função” (GRAMSCI, 1979, p. 3).

Para Gramsci, a função social dos intelectuais, bem como sua imersão na vida social, ocorrem a partir de sua vinculação ao projeto político de uma classe fundamental. Nesse sentido, o grau de organicidade desses intelectuais encontra-se ligado ao projeto dessa classe e leva ao estabelecimento de uma hierarquização das atividades realizadas no campo ideológico. Penso que tais concepções ofereçam respaldo para pensar o papel desempenhado pelos intelectuais ligados ao Estado Novo.

Os intelectuais brasileiros se denominam portadores de uma “missão: encontrar a identidade nacional, rompendo com um passado de dependência cultural. A figura do intelectual tinha agora o dever de deixar de ser intimista para começar a tratar da nação” (VELLOSO, 1988, p.90).

Para Olavo Bilac, a questão da nacionalidade brasileira só poderia se concretizar com o apoio do Exército, instituição que para ele era capaz de restaurar a ordem no país. Em 1916, Olavo Bilac retorna de uma viagem à Europa e discursa, chamando a atenção dos intelectuais brasileiros para a importância de uma urgente mobilização desta categoria (a dos literatos), em torno da defesa do ideal nacionalista. Velloso considera pertinente destacar dois aspectos no que se refere ao discurso pronunciado por Bilac. Num primeiro momento, o destaque a se fazer, diz respeito à necessidade de se reformular a função da literatura na sociedade; e num segundo, em seguida, enfatiza-se a defesa do novo papel a ser assumido pelo intelectual. A literatura deveria deixar de se circunscrever apenas ao campo da arte, para assumir essa nova missão, “deixar de ser templo da arte, para se transformar em escola de civismo”. “Os intelectuais se elegeem os legítimos depositários da civilização, tornando-se, portanto, os mais indicados para ensinar o amor à pátria”. Essas idéias de Bilac repercutiram entre os outros intelectuais. Menotti Del Picchia, por exemplo, defendia a idéia de que o intelectual devia se portar como um mestre em relação às multidões, que necessitam ser educadas, como as crianças (VELLOSO, 1988, p.90).

Alberto Torres tornou-se um dos principais guias dessa geração, em especial, devido à ênfase que este autor atribui ao tema do nacional. O clima pós Primeira Guerra Mundial foi impactante para os intelectuais que acreditavam estar entre duas civilizações. Alceu Amoroso Lima, crítico literário e representante dos intelectuais católicos, salientou que o impacto do

pós-guerra no nosso meio intelectual teria propiciado a volta às nossas raízes. Nessa direção, Velloso enfatiza que as visões pessimistas do ser nacional, o atraso econômico do Brasil e os problemas racial e climático foram repensados em função de modificações determinadas pelo panorama internacional. Emergiu uma onda de otimismo para se pensar a sociedade brasileira. Portanto, o problema da organização nacional assumiu primazia absoluta (VELLOSO, 1988, p. 90).

Desde o século anterior essa intelectualidade brasileira vinha se preocupando em “diagnosticar a causa dos males brasileiros”. A história política brasileira oferecia aos intelectuais, “elementos para reflexão e colocava-os diante da chance de participar diretamente do processo político”. A chamada “Revolução” de 30 abre espaço à participação dos intelectuais, enquanto propositores de idéias que pudessem contribuir com o projeto político de Vargas (OLIVEIRA, 1986, p.15).

Dentro dos projetos políticos que marcam esse contexto, embora reconheça o risco de simplificação, Oliveira acaba destacando três grandes eixos presentes na doutrina do Estado Novo: o elitismo, o conservadorismo e o autoritarismo.

Segundo ela, os intelectuais teciam críticas às elites da República Velha, “denunciavam haver falta de homens capazes de assumir as responsabilidades do comando histórico” (OLIVEIRA, 1986, p.15). Os intelectuais pretendiam assumir um papel central no processo político, desempenhando a tarefa da boa elite. Entretanto, a autora destaca que esse debate em torno da elite não era novo e não se encontrava circunscrito ao Brasil:

Uma das críticas à democracia liberal que ganhara corpo ficara conhecida como a teoria elitista da sociedade. Os elitistas (Mosca, Pareto, Gumpowicz, dentre outros pensadores) reafirmavam a desigualdade entre os homens e a presença de uma minoria, elite estratégica a qual outorgavam o privilégio ao poder.

Essas teorias, tecidas em torno de entendimento sobre as elites, traziam novas justificativas ao exercício da autoridade, uma vez que a autoridade vigente passou a ser questionada:

O elitismo, ao se basear no fato natural e demonstrável da desigualdade humana, contribuía para aumentar a descrença na doutrina da sabedoria popular e no critério da maioria para organização do governo. A existência da elite como “dado” e seu domínio como expressão concreta da “ciência”, cabiam como luva para a geração intelectual dos anos 30, em sua pretensão de salvar a sociedade brasileira (OLIVEIRA, 1986, p.16).

Já o conservadorismo apresenta uma concepção do mundo em que a ordem, a hierarquia e a tradição têm papel preponderante. Segundo Oliveira, este pensamento

contempla uma concepção de mudança social enquanto “desdobramento natural ou científico da ordem”. Para a autora, o lema Ordem e progresso pode ser entendido dentro da centralidade das concepções positivismo-conservadorismo, pensamentos que marcam a elite intelectual brasileira. Esta elite apresenta uma preocupação central: conhecer a realidade, “buscar o Brasil real”. É nesse sentido que a autora destaca que a sociologia surge “como instrumento capaz de oferecer a essa elite o retrato da realidade e o conhecimento necessário para orientar indivíduos e grupos no caminho da salvação nacional”.

As correntes do nacionalismo e do autoritarismo apresentam “ângulos distintos e complementares dentro do processo de formação do Estado Nacional”. O Estado soberano, capaz de agir sobre a totalidade do território nacional, aparece unido a um objetivo comum: “era preciso criar a nacionalidade”. Este projeto que pretendia unificar a sociedade brasileira acaba por envolver uma multiplicidade de aspectos, dentre os quais: “é ser movido pelos ideais de justiça, de democracia social, mas acima de tudo, ser regido como uma razão de Estado” (OLIVEIRA, 1986, p.17).

Lucia Lippi Oliveira busca compreender como esses intelectuais se posicionaram em relação à doutrina fascista, elegendo três textos que trazem um posicionamento a respeito desse tema. São eles: Introdução à Realidade Brasileira (1933), de Afonso Arinos de Melo Franco; O Estado Moderno (1934), de Miguel Reale e Introdução à política Moderna (1935), de Cândido Mota Filho. Entretanto, ressalta que esses pensadores apresentam posições distintas sobre o fascismo.

Para ela, Afonso Arinos defendia a idéia de que os intelectuais brasileiros deviam recusar ideologias extremistas, tanto de esquerda, quanto de direita.

O fascismo é como toda ditadura, um regime totalizador, um regime político que se pretende universalmente identificado com todos os elementos componentes da nação onde impera. Ora, a classe intelectual é, por sua própria natureza de representante do espírito, que é uma força essencialmente independente e indagativa, uma classe refratária a qualquer regime total (ARINOS, 1933, p.172).

Nos anos de 1930, Reale foi chefe do Departamento Nacional de Doutrina da Ação Integralista Brasileira. Miguel Reale concebe o “Estado como organismo moral, político e econômico superior aos indivíduos isolados ou aos agrupamentos que compõem a nação”. Para Reale a nação seria ainda o que o mesmo chama de “uma realidade permanente, um fato natural, superior à consciência de classe” (REALE, 1934, p.161). Dentro do Liberalismo, o Estado teria renunciado a seu poder soberano, em função da sociedade, entendida enquanto agregado de indivíduos que ficara sem função, uma vez que perdera o sentido de

nacionalismo. Portanto, dentro do pensamento liberal, a política deixou de ser ciência do Estado, para ser arte criada por uma classe para dominar as demais (REALE, 1934, p.164).

Cândido Mota Filho aborda o tema do fascismo como “solução revolucionária e política”. Afirmar que é preciso acabar com a “concepção constitucional, contratualista, com o sistema rousseauiano da divisão de poderes e, com o sistema liberal do predomínio dos partidos”. Mota Filho evidencia que “a política se socorre, ao mesmo tempo, da tradição nacional e da renovação social” (MOTA FILHO, 1935, p.164), ou seja, objetiva restaurar a liberdade orgânica, dentro de uma nova estrutura jurídica. Para o autor, a liberdade advém da concepção fascista de direito. “Tendo em essência, uma função legisladora, o Estado não pode estar sujeito ao direito. Este só se afirma no Estado, pelo Estado e jamais contra o Estado. E, sendo assim, a liberdade, que é uma relação de direito, está, por si mesma, em função do Estado” (MOTA FILHO, 1935, p, 330).

Para Oliveira Viana, a política social do Estado Novo encontrava-se fundamentada nas encíclicas papais *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*, que buscavam recuperar o espírito de fraternidade cristã, encontrado nas relações de trabalho, nas corporações medievais.

Baseado no entendimento do autor português, Augusto Costa, Oliveira Viana defendia, sobretudo, o corporativismo, uma vez que acreditava que este sistema aplicava o dogma da igualdade em Cristo de todos os homens. Segundo Lenharo (1986), Viana também se referenciava em Salazar, objetivando diferenciar a política social de Vargas das políticas implementadas nos anos anteriores. Para Viana, a política implementada até então, visava “a proteção ao indivíduo; agora era a pessoa a ser protegida”.

De acordo com o entendimento de Evaldo Vieira (1981), o interesse de Oliveira Viana pelo tema do corporativismo se concentrou entre os anos de 1925 e 1928. Em seus escritos anteriores como “Populações Meridionais do Brasil”, esse tema recebe tratamento superficial, em “Pequenos Estudos de Psicologia Social”. Essa preocupação praticamente não existe, o que também se pode dizer de “Evolução do Povo Brasileiro”, que faz uma única menção às corporações.

Para Barbosa Lima Sobrinho (1968), Alberto Torres é a presença dominante nos escritos de Oliveira Viana. Evaldo Vieira observa na leitura que Lima Sobrinho faz desses dois autores, que este defende haver forte identidade entre Torres e Viana, e essa giraria em torno de questões fundamentais, como ideologia nacionalista e os principais aspectos do reformismo político. Ambos (Torres e Viana) defendem um poder coordenador e a necessidade de hierarquia, criticando o estadualismo, a falta de unidade, a teorização política e o caudilhismo (VIEIRA, 1981, p.72).

Tanto Torres como Viana apontam para a falta de capacidade política do povo brasileiro. Viana destaca ainda que segundo entendimento de Torres verifica-se que o Brasil “precisa realizar desde já, por uma série de razões poderosas e urgentes, uma alta política de caráter profundamente orgânico e nacional, e o autor conclui que esta política só pode ser feita por iniciativa do Estado” (VIANA, 1947, p.62).

O tema da reorganização nacional é o grande tema abordado na obra: “O Brasil da Crise Atual” (1934), onde Azevedo Amaral discute a falta de sincronia entre o “progresso brasileiro” e a “evolução do mundo civilizado”, condenando explicitamente a imitação das doutrinas estrangeiras para se pensar a realidade nacional. Para este autor, a causa da decadência tanto das instituições monárquicas, quanto das republicanas, residia na desarmonia entre organização política fictícia e realidade social, porque nossos intelectuais criaram um mundo irreal, (e vivem nele). Azevedo Amaral acreditava, sobretudo, que até 1930 não havíamos criado a verdadeira nacionalidade. O país, desde a Independência, havia criado um sentimento antinacionalista, sempre imitando doutrinas estrangeiras, estranhas ao nosso meio. Acreditava que tendo personalidade própria, durante o Período Colonial, o Brasil se coloniza espiritualmente durante o Império, e acaba por realizar a imitação democrática durante a República Velha. O autor afirma ainda que do mesmo modo como os republicanos desvirtuaram o sentimento nacionalista, os revolucionários de 1930 comprometiam a “Revolução” com tendências comunistas ou fascistas.

Já na obra “Revolução Nacional” (1936), procura analisar as conseqüências da “Revolução” de 1930, sempre com apontamentos que contemplam uma acentuada positividade ao Brasil dos anos 30. Desta forma, segundo Vieira:

A implantação da “ditadura civil”, com entrega de “poder discricionário” a um representante dos civis, significa para ele “um fato novo e acentuadamente típico” do caráter nacional do Movimento. Aceitando a necessidade de personalismo na atuação política. Azevedo Amaral admite também a ditadura como instrumento eficiente para a superação das distorções institucionais. Assim - observa ele -, o antigo conceito de ditadura transforma-se em uma noção, por assim dizer, de harmonia pré-estabelecida entre certos grupos e a orientação ideológica por eles adotada e as personalidades que melhor representam e podem converter aquela orientação em atividade dinâmica realizadora (VIEIRA, 1981, p. 81).

Os textos publicados por Azevedo Amaral fazem uma análise do contexto de 1930, buscando definir quem era o povo brasileiro, o que era nação e o que ela deveria ser. Defendia a necessidade de recuperação do país, através de uma política que privilegiasse o progresso. Tal ação apenas poderia ser implementada por uma política que contemplasse a organicidade da sociedade, ou seja, era preciso considerar os fatores geográficos, étnicos e políticos, como

ele esclarece, “os determinantes sociológicos do desenvolvimento histórico”. Segundo Oliveira, Azevedo Amaral oscila: “ora são os traços psicológicos (sejam eles herança racial ou cultura), ora são as forças econômicas que se apresentam como qualidades estruturais da sociedade” (OLIVEIRA, 1980, p.50). O autor acreditava que o desenvolvimento econômico era sempre determinado pela ação de vários fatores, tais como, meio físico, raça, fatos históricos, influências culturais, personalidades excepcionais que orientam a evolução econômica (OLIVEIRA, 1980, p.51).

Em que pese que cada conceito possua historicidade que lhe seja peculiar, penso que o conceito de nação de Eric Hobsbawm (1990) possa contribuir com o debate aqui proposto. Para o autor, nação pode ser entendida por dois pólos principais: o objetivo e o subjetivo. A nação objetiva: contemplar indivíduos que compartilham a mesma língua, costumes, religião, cultura etc. Já a subjetiva refere-se a indivíduos que compartilham uma idéia de pertencimento, que ultrapassa as questões objetivas, perpetrando na sociedade, um sentimento de unidade que transcende às questões ligadas aos costumes, territórios ou línguas em comum. Criar um sentimento de identidade, uma idéia de pertencimento.

Já para Norberto Bobbio (1991), o conceito de nação compreende um grupo de pessoas unidas, que envolve em primeira instância, a idéia de raça, em seguida, os elementos comuns, como a língua, os costumes, a religião, o território etc. Nesse sentido, o nacionalismo é visto como uma ideologia unificadora, que objetiva garantir a coesão do povo no Estado.

Para Marin (2005), no ideal de Estado-nação há a defesa de uma nação mítica, que supõe um povo com uma história, um território, uma língua e uma cultura homogênea. O Estado-nação nega a diversidade cultural e lingüística que caracteriza os diferentes povos que habitam os territórios declarados como Estados, impondo um “modelo de cultura única detrás da qual todos os povos devem alinhar-se (...), os povos indígenas e outras culturas são consideradas como atrasadas ” (MARIN, 2005, p.88).

Na abordagem de Amaral é possível observar elementos evolucionistas, racistas e uma influência elitista. Para Oliveira, esse procedimento, além de ser comum ao contexto dos anos 30, explica-se pelo alto prestígio da Biologia, como exemplo a ser seguido na produção do conhecimento. “Estado Autoritário e a Realidade Nacional é extremamente rico em metáforas biológicas do tipo: plasmagem da vida política, insubordinação crônica, deformações, surto de preocupações políticas, necessidade de imunizar-se contra a infiltração de idéias. Segundo Oliveira, na sua noção de harmonia entre formas organizacionais¹⁰ e realidade, está implícita a

¹⁰ A autora afirma que para Amaral: O Estado militar, o Estado político e o estado econômico, correspondem às formas organizacionais que se adaptam ou se deveriam adaptar às condições da realidade.

visão de que a nação deve ser entendida como um corpo em equilíbrio” (OLIVEIRA, 1980, p.51). Destarte, uma sociedade, que para Amaral estava enferma, pois não se desenvolvera naturalmente.

Azevedo Amaral acredita que o poder provém de quem governa, por isso há para ele diversas formas organizacionais de mando. Para explicar o Estado Novo, bem como o caráter harmônico do regime com a realidade, traça uma definição do que venha a ser Estado Autoritário e, associando governo e autoridade, declara que governo autoritário é governo com autoridade. “O autoritarismo é da própria essência da organização estatal e não pode ser divorciado do exercício de governo” (Amaral, 1938, p. 168-169), e enfatiza que o autoritarismo existe em todas as formas de organização política, quando se busca a eficiência do aparelho Estatal.

Em relação à discussão do tema democracia, Amaral considera este conceito como algo bastante positivo, avaliando que o Estado Novo seria democrático, porque suas finalidades visavam o bem do povo, sem privilegiar uma classe em específico. Na obra “O Estado Autoritário” afirma: “O conceito de democracia, na sua acepção autêntica, envolve logicamente essa organização hierárquica da sociedade” (AMARAL, 1938, p.191).

Para Amaral, somente o autoritarismo era capaz de permitir o desenvolvimento normal da democracia e das suas instituições (p.195). Para esse autor, a elite intelectual era capaz de exercer um papel que ele considerava dos mais relevantes. Apenas a elite intelectual seria capaz de compreender o bem comum e transpor os valores sociais para a esfera das instituições políticas. O autor defende que a função do intelectual era a de “retransmitir às massas o que nelas é apenas uma idéia indecisa a uma aspiração mal definida”(AMARAL, 1938, p.303).

Ele acredita que a elite cultural esteja necessariamente associada ao poder público, como centro de elaboração ideológica e núcleo de irradiação do pensamento nacional que ela sublinha e coordena (AMARAL, 1938, p. 304). Considera ainda que os intelectuais representam o dinamismo espiritual da coletividade. O Estado não pode prescindir deles e suas prerrogativas não podem estar sujeitas a quaisquer restrições (AMARAL, 1938, p. 306).

Já Almir de Andrade, foi diretor da Cultura Política (1941-1945) e, durante todo o Estado Novo, um dos “principais ideólogos do regime”. O projeto ideológico de Almir de Andrade apresenta uma proposta cultural e é exatamente a partir desse ponto que se pode “extrair a especificidade de sua proposta e o êxito de seu empreendimento enquanto diretor da Cultura Política, atraindo intelectuais e permitindo que ocupasse uma posição de destaque no projeto político do regime” (OLIVEIRA, 1982, p.31).

A concepção político-cultural do Estado Novo, formulada por Almir de Andrade, chamou a atenção de Getúlio Vargas. Até esse momento Almir de Andrade era crítico da Revista do Brasil. A primeira discussão desse autor sobre “A Nova Política do Brasil” foi publicada na revista do Brasil” em 1939. Entretanto, cabe destacar que o regime recebeu outras interpretações.

Em 1940, Francisco Campos, membro da equipe de Vargas (ministro da justiça), reuniu vários artigos escritos por ele, numa coletânea denominada “O Estado Nacional”. Em 1940, Vargas solicita ao diretor Lourival Fontes do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda), uma nova interpretação do contexto brasileiro, uma vez que o presidente havia ficado descontente com alguns aspectos da abordagem de Francisco Campos em torno do Estado Novo. Uma outra visão do “espírito do regime, mais próxima à orientação do presidente, foi solicitada a ele, Almir, por sugestão do próprio Vargas, então movido por sua concordância, com as interpretações presentes no artigo da Revista do Brasil”. Publicou a obra “Força, Cultura e Liberdade” (OLIVEIRA, 1982, p.32).

Dessa forma, Oliveira questiona quais seriam as visões partilhadas pela maioria dos membros da elite intelectual e política dos anos 30. A partir desse questionamento observa que:

De um lado, a defesa de um projeto centralizador para a política brasileira. A crítica ao modelo liberal, consubstanciado na Carta de 1891, e aos problemas enfrentados pelo país durante a República Velha tinham penetrado profundamente na vida brasileira. É difícil encontrar alguém que, no pós-30, defendesse a permanência dos princípios federalistas de forma como eram praticados na Primeira República. Mesmo os defensores do federalismo admitiam ser necessário combater seus excessos (o regionalismo exagerado) e entender a autonomia estadual dentro de limites mais precisos, restringindo a competência dos estados. Para eles, a prova de inadequação do federalismo à nossa realidade teria sido dada pela exacerbação do presidencialismo que se convertera em “duro e intolerável personalismo”, correspondendo de fato, a um unitarismo baseado no suborno político das unidades da federação (OLIVEIRA, 1982, p.32).

Esse tema tomou conta do debate da elite política e intelectual brasileira durante o Governo Provisório, tendo se acentuado fortemente durante os debates da Constituinte. Procurava-se uma fórmula que integrasse a realidade do país com um projeto de salvação nacional. Foram várias as propostas colocadas em discussão, federalismo unitário, ou até mesmo uma suposta combinação entre centralismo e parlamentarismo, esta última, defendida pelos tenentistas nordestinos (OLIVEIRA, 1982, p.32).

Um outro grande fator que se deve ressaltar, como componente do pensamento político dos anos 30, é “a defesa do papel predominante, prioritário e exclusivo das elites no

processo de mudança social” (OLIVEIRA, 1982, p.32). Nesse momento, “descarta-se a visão rousseauiana de bondade natural do indivíduo e se acentua o nível de ignorância e despreparo das populações. Só restam como atores possíveis da reconstrução nacional as elites intelectuais”. Surge então, a necessidade de se formar novas elites, com novas idéias, bem como, novas propostas para se solucionar os problemas dicotômicos existentes entre o “Brasil real” e o “Brasil legal” (OLIVEIRA, 1982, p. 33).

A proposta de fazer “algo novo” para o país deveria voltar-se para as nossas origens, para as raízes brasileiras, verdadeira matéria-prima nas mãos do novo artesão.

É desta combinação entre novas fórmulas políticas e a evolução histórica brasileira, entre o moderno e o tradicional que trata a obra de Almir de Andrade. Vinculando a obra de Vargas às raízes culturais brasileiras, Almir de Andrade, possibilita não só a convivência de intelectuais de diferentes origens e perspectivas doutrinárias, mas também atribui ao intelectual um papel predominante enquanto intérprete da vida nacional (OLIVEIRA, 1980, p. 33).

Figuras importantes que participaram desse contexto, em especial intelectuais que contribuíram ativamente com a Cultura Política: Cassiano Ricardo, Azevedo Amaral, Mário Casasanta, Nelson Werneck Sodré, Francisco Venâncio Filho, Jaime de Barros, José Maria Belo, Pedro Dantas (Prudente de Moraes Neto), Ademar Vidal, Gilberto Freyre, Álvaro Vieira Pinto, dentre outros diversos (p.34). Relaciona-se também o próprio Basílio de Magalhães, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro que assina grande parte dos artigos, discutindo a questão do folclore e da cultura popular brasileira, na Cultura Política. (mas cabe salientar que o papel assumido por este autor será discutido nos capítulos a seguir).

Os intelectuais foram chamados a participar da construção da tradição, buscando valores que fundamentem a legitimidade da ordem. Oliveira aponta que os intelectuais desempenharam um papel fundamental na formulação das interpretações sobre o passado e esclarece que duas vertentes justificariam o importante papel atribuído aos intelectuais brasileiros, no que se refere à identificação entre os intelectuais e a política, explicações que indicam que estes homens pudessem possuir “qualidades superiores” de homem de ciência, identificado à figura do “sábio”. Na Segunda vertente, evidencia a autora, era necessário compreender a lógica do Estado ao buscar absorver intelectuais como co-participantes do projeto de governo. “O intelectual é visto como aquele capaz de captar, de modo mais direto e imediato, as aspirações do inconsciente coletivo de um povo” (OLIVEIRA, 1980, p.34).

Ao assumir uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, em 1943, o próprio Vargas atribuiu aos intelectuais o papel de “agentes de um processo transformação nacional, ao

mesmo tempo em que os constitui em atores políticos de primeira grandeza, ao convocá-los para a tarefa de emancipação cultural”.

O grande debate que se colocou no decorrer dos anos de 1930 pelos intelectuais brasileiros em geral, ligados ao governo Vargas, girava em torno do que se considerava urgente para a “preservação da personalidade nacional brasileira”. Autores que trabalharam com esse contexto afirmam que o processo político, iniciado em 1930 e concluído em 1937, assume o significado de uma retomada da nossa vocação histórica, ou seja, a continuação da construção da nossa nacionalidade, buscando integrar a realidade física-terra e homem, que até então eram tratados de forma isolada. Há um movimento de retorno à tradição brasileira através da identificação entre a natureza e a cultura e entre a cultura e a política (GOMES, 1986, p.115).

Os grandes intelectuais do período que colaboram na formulação do projeto estadonovista estão congregados à Cultura Política e são “responsáveis pela criação de uma determinada concepção de mundo, informadora do discurso autoritário”. Dessa forma, Velloso afirma ser notória a importância desses intelectuais dentro do projeto político do regime, uma vez que esses discursos serviram “como paradigma para toda uma camada de intelectuais médios, que se prontificaram a difundir-lo para o conjunto da sociedade” (VELLOSO, 1982, p.81). E salienta: “A função social dos intelectuais, no contexto do Estado Novo, coloca-se como fundamental para definir o caráter de sua produção”. Utilizando a argumentação de Jarbas Medeiros, Velloso enfatiza que Francisco Campos, por exemplo, é definido como o “típico ideólogo do Estado Novo”, devido ao fato de ter exercido

tríplice papel de reformador do sistema de ensino nacional, das instituições jurídicas e das instituições políticas. A posição social do autor na política brasileira se evidencia pelos cargos e funções político-administrativas que exerceu em âmbito federal e estadual. Já Azevedo Amaral não exerce funções diretamente vinculadas ao aparelho de Estado; desempenha, sobretudo, atividades jornalísticas... Quanto a Almir de Andrade, além de desempenhar atividades de cunho acadêmico- professor da Universidade do Brasil, fundador e diretor da revista Cultura Política- ocupa o cargo de diretor da Agência Nacional de 1943 a 1945 (VELLOSO, 1982, p.79).

Rosário Fusco foi o intelectual responsável pela seção “O Brasil Social, Intelectual e Artístico”. Ele escreveu os editoriais dessa seção abordando as perspectivas da política cultural brasileira no pós-1930, debatendo a importância da colaboração múltipla entre os intelectuais brasileiros e o governo. O autor fazia comentários introdutórios aos artigos, e alguns números da revista traziam textos de Fusco, discutindo a “evolução intelectual e social” no país.

Segundo indicação de Gomes, Fusco teria sido um dos mais ativos membros do corpo editorial da revista (GOMES, 1996, p. 129).

Rosário Fusco de Souza Guerra (1910–1977) é considerado no mundo acadêmico como ensaísta, poeta, tradutor, dramaturgo e ficcionista. Publicou o romance “Dia do Juízo” (1961). Em 1939 havia já produzido “O Agressor”, publicado em 1943. De acordo com Ledo Ivo, o autor teria introduzido Franz Kafka na criação literária brasileira. Durante o Estado Novo, Fusco foi Procurador da República, crítico literário oficial da CP¹¹ e, considerado um importante representante do Movimento Modernista Mineiro. Aos 17 anos, juntamente com Enrique de Resende, Ascânio Lopes, Guilhermino César, 19, Fonte Boa, Martins Mendes, Oswaldo Abritta 19, Camilo Soares 18 e Francisco Inácio Peixoto, 18, fundou em Cataguases, cidade mineira da Zona da Mata, o Grupo Verde e a revista Verde, publicada entre os anos de 1927 e 1929. A revista publicou textos dos autores Blaise Cendrars, Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Ribeiro Couto, José Américo de Almeida, Carlos Drummond de Andrade, Pedro Nava, Alcântara Machado, Abgar Renault, Ascenso Ferreira, Edmundo Lys e Marques Rebelo¹². Fusco foi, em 1932, para o Rio de Janeiro, onde se formou em Direito, trabalhou como jornalista e crítico literário. Publicou livros nos gêneros mais variados, da poesia ao romance, passando pelo ensaio, crítica e teatro¹³.

No Estado Novo, os intelectuais são chamados a colaborar com o Estado, por meio da argumentação de que havia “uma coincidência de interesses entre a política implementada pelo Estado e os anseios dos intelectuais”. Os intelectuais são convocados a tempo e de seu país (FUSCO, 1941, p.232). Na publicação de julho de 1941, Vargas solicita a colaboração de “todos os homens de boa vontade para a consecução da enorme tarefa que a si mesmo se impõe, que não quiser ajudá-lo, pelo menos, não o impeça” (VARGAS, 1942, p.22). Dentro de tal perspectiva, na edição de outubro de 1942, apresenta-se a seguinte afirmação:

Pela identidade entre governo e o povo, a identidade entre o Estado e a inteligência, logo fez sentir. Na tranquilidade do ambiente, a inteligência encontrou a garantia de seu exercício. Foi o quanto bastou para que o intelectual brasileiro fizesse desse exercício o seu voto de fidelidade e a sua moção de reconhecimento a esse governo que, vindo ao encontro de suas aspirações latentes, soube compreendê-la, primeiro, para valorizá-la depois (FUSCO, 1941, p. 263).

¹¹ Informações obtidas no site:

http://www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/hemeroteca/oes/oes0308104/0308104_24.pdf

¹² <http://www.nossacasa.net/arte/texto.asp>

¹³ In: <http://blog.comunidades.net/adulto/index.php?op=arquivo&pagina=29&mmes=07&anon=2005>

Adriano Codato e Guandalini Jr (2003) destacam que a CP desempenhava a função de sistematização do discurso ideológico, fundamentando-se no pensamento político clássico, bem como em importantes representantes do pensamento autoritário nacional. Afirmam haver um elemento consensual entre os colaboradores da CP: o debate em torno da unidade nacional. Cassiano Ricardo destacou que o objetivo da CP seria o de “promover, estimular e desenvolver o concurso de todos os estudiosos brasileiros – de Norte a Sul, do litoral ao sertão – para o esclarecimento de problemas e realidades do Brasil” O autor afirmou: “O Brasil recobra a consciência de si mesmo, sua unidade histórica, econômica, social intelectual”. (RICARDO, Cassiano. CP, janeiro de 1942, p. 10).

Rodrigues (1983) observa a diversidade de correntes ideológicas presentes na CP (de Oliveira Viana a Graciliano Ramos), mas trabalha com a idéia de que esses autores teriam apresentado propostas compatíveis com o discurso autoritário, sendo estes cooptados pelo Estado Novo.

A análise dos textos produzidos na CP me permite afirmar que nem sempre a idéia de cooptação do intelectual excluiu sua postura crítica. A revista era, de fato, um importante espaço que os intelectuais encontraram naquele momento para discutir o projeto de nação brasileira.

Codato e Guandalini referem que a ausência completa de pensadores de orientação católica como Jackson Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e integralista como Plínio Salgado, Miguel Reale e Gustavo Barroso, descartam a hipótese de que a CP teria a função de “formar um consenso autoritário”.

Dentro dessa visão, se recuperam duas figuras importantes, que para os articulistas da revista sintetizariam a nossa personalidade nacional: “o bandeirante, como símbolo de domínio, posse superioridade e altivez, e o jesuíta, que corrigiria os excessos, em nome da fé, impondo a moralidade e a superioridade espiritual”. Dessa maneira, a unidade moral da pátria é defendida pela “Cultura Política”, através da defesa do cristianismo (VELLOSO, 1982, p.85).

Muitos intelectuais prestavam serviços à máquina pública. Gustavo Capanema, ministro da Educação nomeou como inspetores federais de ensino secundário, Graciliano Ramos, Manuel Bandeira, Marques Rebelo, Murilo Mendes, Henriqueta Lisboa e Abgar Renault. Augusto Meyer e Sérgio Buarque de Holanda assumiram o Instituto Nacional do Livro e a Biblioteca Nacional; Rodrigo Melo Franco de Andrade foi nomeado para o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Na análise de Graciliano Ramos, os intelectuais e artistas ingressavam no serviço público para “se livrar da fome”. Dênis de Moraes (2004), observa que a imprensa, fora de certo modo, a saída para os intelectuais. Destaca que os grandes jornais do Rio de Janeiro ofereciam empregos estáveis ou temporários para muitos “escritores-jornalistas” como Antonio Callado, Otto Lara Resende, Francisco de Assis Barbosa, Otto Maria Carpeaux, Franklin de Oliveira, Álvaro Lins, Paulo Mendes Campos e Rubem Braga.

Moraes (2004) destaca que o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) “neutralizava as empresas jornalísticas com subsídios mensais, a título de publicidade”. O autor informa que esse órgão pagava por cinco laudas 100 mil réis, enquanto nos principais jornais o salário de um redator não ultrapassava 800 mil réis. Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Vinicius de Moraes, Érico Veríssimo, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Gilberto Freyre, Murilo Mendes, Tristão de Athayde, Cecília Meireles, Adalgisa Nery e tantos outros escreviam para publicações governamentais, entretanto, deve-se ressaltar, como fez Moraes, que esses intelectuais não tinham poder de definir políticas públicas.

O autor Lauro Cavalcanti (1999), também questionou o motivo pelo qual Mário de Andrade e muitos dos principais intelectuais modernos teriam aceitado o convite para órgão estatal, aferiu que:

A ida para a repartição deixou transparecer a crença moderna de que era o Estado o lugar da renovação e da vanguarda naquele momento, assim como o vislumbre da possibilidade de aplicar na realidade idéias de reinterpretação ou reinvenção de um país que estava sendo praticado nas páginas de seus livros (CAVALCANTI, 1999, p. 182).

Segundo aponta Gomes (1996) objetivava-se construir uma outra tradição, uma outra “atitude mental”. Desta forma,

a geração modernista atuou como mediadora da transição que se iniciara nos anos 20, e se completara nos anos 40. Os modernistas adequavam-se magnificamente bem à tarefa, tanto porque reinstauravam a temática da brasilidade com feições militantes, quanto porque eram os intelectuais disponíveis para o preenchimento dos cargos políticos do Estado Novo (GOMES, 1963, p. 139).

Ao intelectual cabia a tarefa de interpretar a brasilidade.

1.3 Povo e nação no entendimento da Cultura Política

Cabe destacar que o projeto político do Estado Novo não se constituiu em algo homogêneo. Há muitos pontos de variação entre idéias e propostas. Ângela Maria de Castro Gomes defende que a diversidade trabalha em torno de uma idéia central que caracteriza esse projeto político. Para a autora, projetar o Estado Novo significava, sobretudo, construir um novo modelo político para o país. Nesse sentido, a fórmula adotada pelo novo regime, passa a ser definida como democracia social. Esse novo sentido de ideal democrático irá “sintetizar o cerne do projeto do Estado Novo” (GOMES, 1981, p.110).

A chamada “Revolução” de 1930 assume o “caráter de um movimento de libertação da trágica experiência liberal da Primeira República” (GOMES, 1981, p.115). Nesse contexto político, a autora ressalta a questão da perda da autoridade e do chamado esgotamento de fórmulas de conciliação política. Num cenário em que Azevedo Amaral (um dos maiores teóricos do estado Novo) considera propício a uma ameaça de profunda anarquia. Dentro desse esgotamento das fórmulas políticas, destaca-se que a

perda da autoridade é visualizada como uma autêntica perda do próprio curso da evolução “normal” do país; como uma perda de suas tradições de ordem irremediavelmente comprometidas pelo divórcio entre terra, o homem e as instituições políticas do país. Porém, a ameaça política imediata que atualiza para o mundo dos conflitos este divórcio crucial é o descontentamento popular, materializado na questão social (GOMES, 1981, p.115).

A questão que se fazia urgente era a “preservação da personalidade nacional”.

O processo iniciado em 1930 e concluído em 1937 assume o significado de uma retomada da nossa vocação histórica, ou seja, a continuação da construção da nossa nacionalidade. Era preciso integrar nossa realidade física - terra e homem, que até então, eram tratados de forma isolada. Retornar a tradição do país era identificá-la em dois fatores cruciais: a natureza e a cultura brasileira, “síntese da realidade indestrutível presente no inconsciente nacional”. A grande crítica ao Estado Liberal referia-se ao fato de que o Liberalismo desacreditava o homem brasileiro. Azevedo Amaral afirma que o Brasil Liberal era o país onde tudo era grande, menos o homem. E este permanecia ignorado e afastado do potencial de sua própria terra (...), longe de pesquisarem as causas de nossos males, preferiam numa atitude comodista e pela lei do menor esforço, explicar tudo pela negação de nossa raça. O brasileiro é preguiçoso, somos um povo de bugres (GOMES, 1981, p.116).

A tônica do discurso estado-novista era permeada pela defesa da necessidade de restauração da sociedade brasileira através do poder político, ou seja, fazia-se necessário retornar à cultura nacional, ao que, oficialmente se acreditava ser característico do homem brasileiro. Era preciso reeducar esse homem, reeducar o povo, dentro dos princípios do cristianismo. Uma “revolução” que une fato político e espiritual, a partir de um retorno aos valores cristãos do povo brasileiro (GOMES, 1982, p.117).

Para Almir de Andrade, diretor da Cultura Política, o retorno à realidade significava um reconhecimento do povo brasileiro, tendo em vista que este “guardava em seu subconsciente as suas tradições mais puras”, que o liberalismo havia desprezado, uma vez que considerava o homem brasileiro de raça inferior. A pergunta central, na época era: quem é esse povo e que tradição recuperar?

Para os articulistas do governo pós 30 e, em especial, pós 1937, fazia-se urgente restaurar a tradição cultural. Segundo Castro Gomes, para Azevedo Amaral, o que de fato está em voga com a chamada “Revolução” de 30, sobretudo, a partir de 1937, é uma verdadeira proposta de articulação e comunicação entre as elites e povo. Para o articulista da Revista esse é o principal aspecto que tornaria esse movimento “revolucionário”. Restaurar a tradição cultural era na verdade, propor um novo começo, para o país. A grande questão presente nesse discurso implicava em construir um espírito de nacionalidade através da junção da cultura e da política (GOMES, 1982, p.118).

Os revolucionários de 1937 interpretam o período que vai até o golpe de novembro como um interregno à consecução do projeto de fundação do novo Estado. A constituição de 1934, símbolo maior dos desvios revolucionários é caracterizada como o resultado do malogro dos acontecimentos de 30 e não como uma de suas culminâncias. A revolução paulista de 1932 é ignorada, e o caos político identificado em 1935 é diagnosticado como produto direto da inconsistência e irrealidade da legislação liberal (GOMES, 1982, p.118).

No texto “À Margem da Democracia Brasileira”, João Pedro Muller (1941, p.03), articulista da CP, chama a atenção para a “inexistência de um povo brasileiro”. Para esse autor, o projeto de democracia, deveria ser precedido de um estudo da “alma do povo”, analisando “suas tendências, seus caracteres, sua origem e formação, suas aspirações”. Esse estudo embasaria a “construção de uma ordem político-social forte e adequada para o país”, já que até 1937 não se podia falar em um povo brasileiro:

O que se via era um povo paulista, um povo mineiro, um povo paranaense... Imperava o bairrismo. Em tempo, felizmente, compreendeu-se que a psicologia do povo brasileiro era dispersiva, desagregante, separatista. Era preciso unir as diversas partes num todo.

Muller destaca que essa ação unificadora da sociedade brasileira, empreendida por Vargas, fez “ruir a democracia clássica e surgir a democracia autoritária”, e esta última ele considera fundamental para a unificação do Brasil. Destaca que o Estado Novo construiu um programa “baseado na psicologia da terra, clamando a si, a gigantesca tarefa de formar a nacionalidade”, e adverte: “Nenhum governo será eficiente se desprezar o problema básico da psicologia do povo”.

Na Cultura Política há uma redefinição do conceito de cidadania que perpassa por diversos artigos. Esse tema se apresenta como tema chave dentro da proposta de construção de uma sociedade e uma cultura nacional.

Segundo Rodrigo Patto Sá Motta (2002), o governo Vargas caracterizava-se pelo conservadorismo que “ênfatisa a defesa da ordem, da tradição, da integração e da centralização contra as forças centrífugas da desordem”. Fundamentado principalmente na política autoritária, Vargas trabalhou com a divulgação de idéias e valores propagados, através de intensa propaganda política, promovendo principalmente, o fortalecimento da memória que se queria nacional. O Estado Novo aparece nos discursos da Cultura Política como renovador do Estado e da Nação, do país e do povo (HARNISCH, 1943, p.18). Voltando à abordagem de Almir de Andrade em torno da realidade brasileira, cabe observar que o autor discute os conceitos de cultura e nação como elementos que se interpõem. O autor defende de modo enfático: “Cada nação representa o espírito de uma cultura, ou de um grupo de culturas, procura criar as suas próprias soluções, de conformidade com as suas tendências naturais e com a fisionomia específica dos seus problemas”. Para Almir de Andrade, a ação política deve estar sempre relacionada às tradições culturais do país.

No Estado Novo, o conceito de nação aparece interligado aos conceitos de bem-estar social e de democracia, conceitos pensados a partir do interior do indivíduo. “O Estado Nacional aparece com uma finalidade humanizadora, o discurso oficial, preconiza, a partir desse momento, o ideal de formação de uma comunidade espiritual no Brasil” (GOMES, 1982, p.138). Nesse sentido:

A filosofia humanista de respeito à pessoa, segundo as tradições do cristianismo, possibilitaria uma relação nova e mais profunda entre indivíduo e Estado/nação... A coletividade nacional é concebida, como um todo homogêneo, vivo e harmonioso, capaz de solidariedade e produtividade. O povo é composto por pessoas humanas, ele

mesmo é uma pessoa nacional com a qual o Estado se relaciona afetiva e inteligentemente. A própria nação é uma pessoa maior, uma pessoa coletiva real e viva.

Há uma íntima relação entre povo e poder público, povo e Estado, sendo que este último é corporificado na pessoa do presidente Vargas. O presidente aparece como um homem notável pois,

É ele quem dá forma palpável, quem interpreta a consciência coletiva da nação. Como um símbolo, identifica-se com a alma popular e exprime os ideais nacionais. Entretanto, o estadista, na sua intuição e na sua extraordinária sabedoria política, só realiza as aspirações coletivas porque a vontade popular foi retirada do plano inferior em que se encontrava, na democracia liberal das ficções políticas. O povo encontra um “lugar verdadeiro” pelo qual pode atingir as elites políticas (GOMES, 1982, p.140).

É preciso ressaltar de que povo se está falando. Para o governo o povo está “identificado com a população de trabalhadores, corporativamente hierarquizada; e do outro lado, está o Estado, corporificado funcional e pessoalmente na figura do presidente Getúlio Vargas” (GOMES, 1982, 43). O povo é o trabalhador, “visto em seu conjunto organizacionalmente hierarquizado de homens que por seu esforço próprio, integra-se ao Estado”. Sérgio A. Souza (1994) aponta a dificuldade de definição do conceito de povo. Para este autor, a tentativa dessa definição só pode nos levar a compreender que “o povo existe”, mas o “problema é saber defini-lo e abordá-lo”, e ainda adverte que toda abordagem leva ao risco de “atuar sobre o outro objeto que não é o povo”. O termo povo é fruto de uma operação intelectual de poder, que o cria para abordá-lo, defini-lo e controlá-lo e legitimar-se a partir dele.

Maria Emília A. T. Lima (1990) analisa a construção discursiva do “Povo Brasileiro nos discursos de 1º de Maio de Getúlio Vargas”. Uma das questões centrais que a autora procura responder é o que se encontraria de definitivo na construção do termo povo nesses discursos. Vargas se coloca como o supremo benfeitor da nação e do povo. Em seus discursos e ações políticas, Getúlio Vargas vai construindo a idéia de povo brasileiro, tendo em vista que a classe operária não era integralmente brasileira. O presidente se propõe a “organizar esse povo em torno do chefe de governo”. O povo se reencontraria em si mesmo, através de sua projeção à figura de Vargas. “O se do povo é então Vargas” (LIMA, 1990, p. 178). Como afirmara GOMES:

O povo do Estado Novo é um corpo político hierarquizado pelo trabalho. Não tendo a vontade da massa em bloco, nem a multidão de indivíduos organizados segundo seus interesses. Nesse sentido, é dentro do corporativismo que o ideal de justiça se pode

materializar e é pela mesma razão que nossa democracia não é política, mas social. (GOMES, 1982, p.143).

Dentro do projeto estado-novista, a integração do povo à política se dá através da proposta de resolução da questão social. Integra-se o povo à política e afasta-se a ameaça das pressões sociais. Gomes defende que, por essa via, busca-se constituir um novo sujeito social, sujeito definido como cidadão de uma nova democracia. O trabalhador brasileiro é o cidadão da democracia social e homem da nova comunidade nacional (GOMES, 1982, p.143).

O projeto de nação é então pensado, tendo as “elites políticas e técnicas, situadas no aparelho de Estado, como seus principais agentes fiadores. O Estado assume a tarefa de integrar os elementos dispersos da nacionalidade” (CODATO, e GUANDALINI Jr, 2003, p.156).

Tal discurso é preconizado na Cultura Política em diversos textos analisados. Dentre eles destaco o artigo de Monte Arraes (1941, p.62), que conceitua nação brasileira por meio da discussão dos antagonismos das raças que formaram o país, e estas, para Arraes, não tinham afinidades físicas e espirituais que pudessem levar a uma unidade, apenas unidade geográfica. Para o autor, também não se pode considerar a existência de uma unidade étnica, onde “uma massa de população homogênea, disseminada, por uma ou várias unidades geográficas, se tenha filiado, originariamente, a uma única comunidade, de sangue de hábitos e de linguagem” (ARRAES, 1941, p.65).

Segundo este autor, no contexto brasileiro, a fusão dos “aborígenes” com portugueses e africanos teria formado elementos excessivamente díspares,

um tipo físico e psicológico acentuadamente desequilibrado e, instável, quanto aos seus pendores de ordem social e política. A rebeldia do indígena e sua identificação com uma vida fetichista e supersticiosa, assim como a índole emotiva e idólatra do africano, teriam de ser contrabalançadas por um único fator representado pelo sangue dos colonizadores (ARRAES, 1941, p.66).

Nesse sentido, “a supremacia do tipo branco”, não teria conseguido eliminar “as incoerências biológicas e sociais das outras raças”. Com os textos que se seguem na CP, neste 1º número e nos demais, foi possível constatar que no Estado Novo há um esforço de construção da idéia de cultura brasileira, pautada nos moldes do progresso que se queria para o Brasil moderno.

De acordo com Wolfgang Hoffmann Hanisch (1943, p. 18). “Com o Estado Nacional, o Brasil tornou-se exclusivamente brasileiro”.

No discurso da CP, o Estado Novo Brasileiro é descrito como a grande instituição familiar étnica e jurídica: “a família nacional é um postulado de fê, um anseio de ordem e de perpetuidade da nossa Pátria” (MELLO, 1941, p.142). Batista de Mello afirmou que o Estado Novo construiu uma política que tutelou as necessidades gerais da família, e a elevou como, a toda a entidade estatal, garantindo o progresso social da nação. A comparação entre Estado e família aparece em diversos textos da CP, “a família faz por seus membros o que o Estado faz pela sociedade civil”. O pai faz a seus filhos, o que Vargas faz pelo povo brasileiro.

Dentro do discurso político se estabelecem quais seriam os principais inimigos do Estado, logo, do “povo brasileiro”, e, a partir de então, criam-se mecanismos de doutrinação da população brasileira, através de diversos meios de comunicação social, para se chamar a atenção contra esses possíveis inimigos, como é o caso da campanha contra o comunismo. Nesse caso, inclusive, faz-se importante ressaltar o papel desempenhado pela Igreja Católica, na luta contra o inimigo número um, o comunismo, a Igreja contou com a ajuda do Estado cristão. Segundo Alcir Lenharo, da união entre Igreja e Estado, pode-se afirmar que o papel exercido pela Igreja pode ser considerado mais pela via de prestadora de serviços ao Estado do que pelas compensações que a mesma possa ter obtido com tais ações.

O autor salienta que a Igreja auxiliou o Estado através de dois planos fundamentais na década de 30: “O primeiro, de caráter constitucional, significou um apoio político decisivo em momentos cruciais da década; o segundo, não menos importante, relacionou-se à função milenar e indispensável de domesticação das consciências”. Para este autor, o extremo anticomunismo, elemento que atendia aos interesses mais imediatos da Igreja, foi um mecanismo bastante eficiente “de denúncia, isolamento, e desmoralizador do adversário, acabou por fornecer ao Estado uma legitimidade especial para as suas práticas repressivas” (LENHARO, 1986, p.190). Desta maneira, observa que:

Dos movimentos religiosos de rua do início da década, passando pela atuação da Liga Eleitoral Católica, até 1937, a Igreja cerrou fileiras junto ao poder; talvez os momentos mais significativos residam a partir de 1935, quando em plena vigência da LSN, a Igreja imprimiu uma nova diretriz à Ação Católica, estimulando mais a espiritualidade e o trabalho de apostolado entre os leigos, o que os desmotivava para manterem a mobilização dos anos anteriores (LENHARO, 1986, p.190).

Em 1937, a Igreja lança no Brasil uma Carta Pastoral à população católica brasileira, centrando a discussão principalmente na luta anticomunista. Condena-se o comunismo como inimigo mortal que age contra os preceitos divinos. O documento recomendava ainda à população:

Pedi a Deus que preserve do flagelo do comunismo ateu o nosso querido Brasil; pedi-lhe que assista às nossas autoridades no cumprimento dos árduos deveres de conservar a ordem social e defender o patrimônio da nossa civilização ameaçada¹⁴.

Nesse sentido, uma das grandes estratégias do grupo de Vargas foi usar os símbolos e imagens do cristianismo para cristalizar uma interpretação imagética do que deveria ser o Brasil e os brasileiros. Os principais ideólogos do regime utilizam os recursos religiosos para construir uma imagem de nação. Vejamos numa fala de Marcondes Filho dirigida aos trabalhadores brasileiros, já em 1942:

Há na Constituição brasileira um admirável preceito que devemos ter sempre presente: um preceito que deveria ser a luz de nossa aurora espiritual, cada manhã, e o nosso angelus cívico de cada tarde. É aquele que manda introduzir no jogo nossas competições, o pensamento dos interesses da Nação. (...)
Ninguém consegue excluir-se dos anais da vida nacional. Cada pensamento humano, cada gesto individual, cada traço quotidiano_ a enxada que bate sobre o solo, o ruído de um tear, a rês que é sangrada, o anzol que se levanta, a fatura que se expede, o sulco de um caminhão na estrada_ está escrevendo a história nacional (MARCONDES FILHO, 1942, p. 340).

Getúlio Vargas, no discurso de 10 de novembro, de 1941, publicado na CP, convoca os brasileiros a formarem uma “união sagrada, agindo unicamente com o pensamento no bem da Pátria”. E enfatiza que o Brasil assistia naquele momento, “à mobilização das forças morais e materiais da Nação, marchando decididamente para sustentar nossos ideais de povo cristão, que ama o progresso e cultua as tradições herdadas” (VARGAS, 1941, p. 05).

Aqui, a nação é tratada como objeto religioso, o campo do sagrado, mas também é algo materializado em ação. Desta forma, Lenharo considera que estejam dadas as esferas religiosas e sociais de um mesmo corpo que é a nação. O campo material aparece circunscrito aos elementos humanos, onde cada um tem o dever de agir para transformar o conjunto da nação. Ainda em se tratando da esfera religiosa, a nação assume uma posição “divina, que tudo vê do alto”. Como afirma o autor, o fiel submetido aos olhos de Deus. Dentro da totalidade, a idéia de nação assemelha-se à crença cristã. Um dos grandes defensores dessa idéia é Francisco Campos, que refere ainda a necessidade de uma cabeça para comandar essa nação constituída de partes (cada ação individual para construir o todo). Dentro desse entendimento, cabe ainda relacionar que a cabeça seria, então, Getúlio Vargas.

Cabe ainda salientar que a imagem de Getúlio Vargas aparece projetada como algo divinizado, embora, num movimento ambíguo. Em alguns momentos Getúlio Vargas é identificado com a figura do Pai, protetor de seus filhos e que se concretiza quando “se torna

¹⁴ O Comunismo Ateu (Carta Pastoral e Mandamento do episcopado brasileiro). A Ordem, 17 (18): outubro 1937.

um grande legislador social; em outros momentos, a figura do presidente aparece ligada à imagem de Filho, “líder que intervém na estória, predestinadamente, o Messias que veio para mudar seu fluxo e afastar outros intermediários (...)” (LENHARO, 1986, p.195). Essa “trama de identificação do liderado com o líder, passa necessariamente pela compreensão da relação hierarquizada entre o todo, a cabeça e as partes”. Vargas aparece também como o homem trabalhador, símbolo da nova sociedade que se pretende construir, o modelo de homem novo, representante do povo brasileiro (LENHARO, 1986, p. 195).

A figura do Presidente Getúlio Vargas aparece identificada como o grande pai do povo brasileiro, aquele que compreende a alma de seu país e de seu povo, independente da posição ideológica de cada autor, que colaborou com a CP.

Aparece nos discursos da revista:

Getúlio Vargas compreendeu as solicitações de nossa alma e os imperativos do nosso meio, e foi por isso que pôde disciplinar as nossas forças, harmonizar e hierarquizar os nossos valores, coordenar os nossos traços essenciais, enfim, revelar a nação e traçar-lhe um destino que o Estado Novo vai realizando (FIGUEIREDO, Paulo. Cultura Política, agosto de 1941, p. 31).

Em geral, os textos publicados na Cultura Política, apresentam o Presidente Getúlio Vargas como o grande promotor da união nacional.

Getúlio é uma parte desse povo. Sim, ele é a corporificação do seu povo em toda a complexidade deste. Tanto vive nele o passado brasileiro, como nele está encarnado o presente, como já leva em si os traços do futuro. É tanto a encarnação da brasilidade, quanto o Estado Nacional representa a getulização do Brasil (HARNISCH, Cultura Política, janeiro de 1943, p. 37).

A mesma conjectura, é apresentada no artigo de Nelson Werneck Sodré em que Vargas é considerado o predestinado político, aquele que organizaria o povo brasileiro.

Chegado ao poder, num momento de intensa e de manifesta desorientação, o Presidente Getúlio Vargas encontrava, predestinação política e na articulação qualidades que lhe eram inatas, o equilíbrio, a sobriedade, a tolerância, a sagacidade, clareza, o conhecimento dos homens objetividade da visão, a arma com que devia, desde logo, procurar introduzir, paulatinamente, no tumulto desencadeado, a influência moderadora, mas firme vontade, estabelecendo linhas e definindo motivos, enquadrando, aqui e ali, fatores novos, estabelecendo, dentro da escala reduzida e confusa dos valores, o primado de escolhas vinculadas a um novo critério (SODRÉ, 153-154).

No texto “As diretrizes da nova política do Brasil”, Almir Andrade enfatizou a função do chefe de Estado e o papel dos intelectuais como colaboradores do projeto governamental e ponte entre o presidente e o povo:

É da essência de todas as grandes revoluções da cultura que elas cristalizem antes no espírito de um líder e sejam por este planejadas, sugeridas, conduzidas. A natureza humana não age às cegas, em suas grandes criações. Há sempre uma ou várias inteligências individuais que a contemplam, que do alto lhe percebem os contornos, que a definem em suas necessidades e em seus rumos, que a orientam para este ou aquele objetivo. A missão insubstituível desses intérpretes da consciência coletiva é sentir como todos sentem, é pensar o que todos pensam, é lutar pelo que todos aspiram. Nessa identificação profunda com a alma popular é que reside toda a sua força e toda a fecundidade de suas ações (ANDRADE, 1943, p. 8).

De acordo com Daniel Pécaut (1990), as três figuras: o Intelectual, Povo e Nação aparecem como imagem inter-relacionada, tanto na geração dos intelectuais de 1920-40 quanto na de 1950-64. Os intelectuais se colocaram na posição de porta-vozes, falavam enquanto povo e nação, “os onipotentes em cena”, os “demiurgos transformando, só por força de seu pensamento, o Povo em Nação e vice-versa; como portadores do projeto nacional e como consciência do povo” (PÉCAUT, 1990, p.179).

O autor destaca que a posição dos intelectuais da década de 1960 apresenta-se bastante aproximada da geração anterior; ambas se denominavam representantes do povo, na medida em que se consideravam responsáveis pelo projeto nacional. Estes eram o povo, porque possuíam “o saber sobre o papel político do povo” (PÉCAUT, 1990, p.182).

Há uma considerada proximidade das duas gerações de intelectuais acima citadas em relação à esfera do poder, intelectuais de renome “tinham responsabilidades de porte na gestão governamental”. Todavia, ponderando que numa mesma geração, há intelectuais que falam a partir do círculo do poder, e outros que estão na sociedade, pode-se assinalar uma acentuada convergência em torno dos mesmos tema. Os dois grupos se consideravam “responsáveis pela reorganização racional da esfera social”.

É preciso atentar para o novo entendimento da política, para René Rémond (1996), o político não se encontra restrito ao Estado e à sociedade global, mas inclui diversos setores das atividades humanas, que, em alguma ocasião da história, estabeleceu uma relação com o político. O que se percebe em Rémond é um alargamento do conceito de política. “A história política exige ser inscrita numa perspectiva global em que o político é um ponto de condensação”. E ainda, "é impossível para a história política praticar o isolamento" (REMOND, 1996, p.32).

Nesse sentido, Marieta M. Ferreira (1992,p.268), assevera que parte da historiografia tem proposto uma releitura das questões políticas, distanciada dos moldes tradicionais. Desse modo, a proposta gira em torno da “história das formações políticas e das ideologias, em que

o estudo da cultura política ocupa um lugar importante para a reflexão e explicação dos fenômenos políticos, permitindo detectar as continuidades no tempo de longa duração".

No Estado Novo, há uma proposta de redefinição do conceito de política. Em texto publicado na CP, Almir de Andrade, afirma que “a política não é mais, para nós, aquele campo estéril onde se debatiam facções, armavam-se conluios e se planejavam assaltos às posições de mando. Começamos a restituir o seu sentido verdadeiro e profundo” (ANDRADE, 1941, p 7-8). Os ideólogos do regime defendiam a tese de que a política teria se convertido em “ciência de orientação social”, ou “norma de equilíbrio entre interesses de classe”. Defende-se então, o “abandono às generalidades, para privilegiar o pragmatismo, as especificidades, ao particular”. Nessa direção, “a política adquire estatuto de cientificidade: é uma opção técnica, é a forma mais coerente e racional de captar as grandes realidades sociais” (FUSCO, 1941,p. 112).. Sempre com ênfase ao papel de especialista que o político deveria passar a exercer - o homem vocacionado passa a exercer uma liderança que lhe seria nata.

Adriano Codato e Walter Guandalini Jr (2003), destacam que há na CP, uma mobilização importante de “grandes nomes” da Literatura e das Artes, para debater o tema da cultura brasileira, intelectuais estes que não se encontravam ligados ao aparelho estatal. Já os autores que se propunham a discutir os novos rumos políticos do país, confundem-se com uma elite burocrática “homens de Estado que expressam uma razão de Estado”. Penso que tal afirmação deva ser relativizada, penso que seja importante se destacar que as discussões em torno das questões políticas, perpassam pela proposta de implementação de um novo projeto de cultura para o país.

Cultura e política são temas que aparecem interligados e se repetem na maioria dos artigos publicados, independentemente se o autor se propunha a debater os rumos políticos ou analisar as manifestações culturais. Como afirma Almir de Andrade:

Existe entre a cultura e a política um traço vigoroso de união. A cultura põe a política em contato com a vida, com as mais genuínas fontes de inspiração popular. A política empresta a cultura uma organização, um conteúdo socialmente útil para o bem comum. Cultura e política são, por isso mesmo, indissociáveis: toda política verdadeira e sadia deve ser uma expressão da cultura popular, como toda cultura verdadeira e fecunda deve ter um sentido político...” (ANDRADE, 1942, p.03).

A cultura, na CP, é pensada a partir da organização política. Almir de Andrade afirma que é essa organização que dá sustentação e “permite o desenvolvimento da coletividade, através de todos os seus elementos de cultura”. Desse modo, para o diretor a ordem política, deve comandar todas as manifestações da cultura. E afirma: (...) “Começamos

a restituir à política o seu sentido verdadeiro e profundo - compreendendo-a e definindo-a como uma expressão superior de organização da própria cultura popular, em toda a sua pujança, espontaneidade e realismo” (ANDRADE, 1941, p. 07).

Nessa direção, o autor destaca a função da CP como a de,

despertar a consciência política que precisa existir em todo esforço de cultura. Se ela procura espelhar o Brasil sob todas as suas faces - sociais, intelectuais e artísticas - é para testemunhar que essa consciência já vai surgindo, como resultante da evolução da nossa mentalidade social.

Nessa mesma edição, Rosário Fusco salientou que a cultura até os anos de 1930 era tratada sem uma orientação política. Para o autor, seria necessário buscar no passado as explicações para o presente, inclusive, para garantir o progresso dessa cultura, não para repetir o que se deu, mas para evitá-lo e construir uma história diferente, uma história evolutiva, em que “o homem de cultura é chamado a fundir-se com o homem real”. O ser que pensa com aquele que age, para juntos moverem a sociedade (FUSCO, 1941, p.177).

Rosário Fusco observou que somente pela conciliação do senso filosófico com o senso comum é que a cultura pode ser socializada. E concluindo afirma que juntamente com o presidente e com os articulistas da CP, naquele momento, estavam “lançando as bases de uma cultura brasileira, isto é, as bases de uma valorização maior de todas as atividades do homem brasileiro de amanhã” (FUSCO, 1941, p.177).

Segundo o entendimento traçado na época, a cultura é concebida a partir da organização política, em que o Estado “cria aparatos culturais próprios destinados a produzir e a difundir sua concepção de mundo para o conjunto da sociedade” (VELLOSO, 1982, p. 72).

Desse modo, a cultura é entendida como um produto social, uma expressão da vida popular. “cultura e política” são apresentadas como dois conceitos intrínsecos, como explicita o pensamento de Almir de Andrade, diretor da Cultura Política, ao enfatizar que existe um traço de união entre esses conceitos, ressaltando que toda política deve ser uma expressão da cultura popular. Afirma que: “A política empresta à cultura uma organização, um organismo socialmente útil, um sentido de orientação para o bem comum” (ANDRADE, 1941, p.07).

Para Rosário Fusco, a produção e o trabalho seriam os fatores mais importantes que favoreceriam o desenvolvimento da coletividade. A política controlaria a produção cultural, funcionando como promotora da evolução social, intelectual e artística do país.

Vê-se então, uma nova concepção de cultura, o que Almir de Andrade chamou de uma “cultura política”, unindo as esferas política e social, na busca de legitimação do Estado Novo.

Gomes (1996) destacou que a idéia de progresso está no centro do projeto estado-novista, uma vez que defendia que a política deveria organizar as esferas econômica, cultural, jurídica, intelectual, e social. O campo político tinha o dever de “resgatar os elementos mais tradicionais da cultura brasileira”, para encaminhar o processo evolutivo, comandar e controlar as transformações pretendidas naquele contexto.

1.4 As formas de controle usadas para se pensar a cultura

O governo estado-novista se propõe a organizar e controlar todas as esferas da sociedade civil, incluindo para o Brasil, um novo projeto de cultura. Tais ações aparecem implementadas por uma nova concepção de política que deveria disciplinar e tutelar todas as esferas sociais.

Nesse sentido, Almir da Andrade salientou que a nova ordem política brasileira teria se tornado “expressão superior de organização da própria cultura popular em toda a sua pujança, espontaneidade e realismo” (ANDRADE, 1941, p.88).

Outro tema fortemente abordado em tal discurso se refere à defesa do surgimento de um “homem novo”, que construiria uma nova sociedade, uma sociedade que expurgaria a política liberal. A sociedade liberal-tecnológica é apontada como destruidora da alma do povo, porque havia transformado o homem em uma extensão das máquinas, como aparece explicitado em texto de Paulo Figueiredo, intelectual, colaborador da Cultura Política, sua defesa era de que:

A técnica do maquinismo acaba por deformar a sua vontade. Seus membros aderem ao volume mecânico. O fuzil completa-lhe o braço. A mão articula-se à bomba. O rosto aplica-se a máscara. O filho da trincheira é um enxerto de carnes e metais. Sua finalidade, em síntese é a da própria máquina: o movimento (FIGUEIREDO, 1941, p.135).

Almir de Andrade convocou cada brasileiro a colaborar na construção da nova sociedade, cada um deveria contribuir para a ordem e para o progresso da nação, a fim de que

o Estado pudesse “dar a cada um o que fosse seu, sem prejuízo de ninguém” (ANDRADE, 1943, p.14).

Busca-se forjar uma relação que se pretende afinada entre o “homem brasileiro” e o Estado, tecendo críticas ao Liberalismo e ao Totalitarismo. O mérito do Estado Novo estaria no fato de “ter concebido o homem na sua natureza eterna (...) que não pode variar com o tempo, nem com a época, nem com as fórmulas, nem com as formas dos regimes” (FUSCO, 1943, p. 301).

Há uma busca de “unificação da cultura brasileira”, por meio da proposta de integração de todas as instâncias da sociedade com o Estado, intermediada pelo discurso do intelectual.

Nesse sentido, há um acentuado destaque em se tratando do discurso oficial, às questões ligadas à discussão da “homogeneidade racial”, objetivando a construção de um projeto político contemplador de uma identidade social única para o Brasil.

1.5 A participação de Basílio de Magalhães na Cultura Política

Basílio de Magalhães parece situar-se num patamar diferente de alguns dos autores acima citados. Percorreu a carreira política paralela à vida de escritor e intelectual. Natural de São João Del Rei, nascido a 7 de julho de 1874, publicou obras como: “Expansão Geográfica do Brasil Colonial”, O Café na História do Folclore e das Belas Artes, História do Comércio, Indústria e Agricultura, O Folclore no Brasil, este último teve sua segunda edição patrocinada pelo IHGB em 1939; publicou segundo a Cultura Política mais de sessenta obras. Lecionou em colégios de São Paulo, e do Rio de Janeiro, destacando-se o Colégio D. Pedro II e o Instituto de Educação do qual foi diretor interino, ocupou o cargo de diretor da Biblioteca Nacional entre 1917 e 1918. Foi livre-docente da Escola de Belas Artes, na cadeira de História, membro das Academias Fluminense e Paulista de Letras, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, pertencia a diversas associações culturais nacionais e estrangeiras.

No ano de 1957, os jornais, por ocasião de sua morte, publicaram uma série de artigos para homenageá-lo. A Gazeta de Vitória, ES, o jornalista Guilherme dos Santos Neves (1957), noticiou: “E a ciência folclórica no Brasil, acaba de perder uma das suas mais eminentes figuras, com o falecimento do venerando folclorista Basílio de Magalhães”.

O artigo referiu-se ainda à carreira política de Basílio de Magalhães, destacou seu primeiro mandato político como vereador de Campinas, em 1908. Entre 1909 e 1910, participou da campanha civilista propagandeando a campanha de Rui Barbosa à Presidência da República. Em 1918, o presidente Venceslau Braz o convidou para dirigir a Biblioteca Nacional. Entre 1923 a 1927 administrou, como prefeito, a sua cidade natal, São João Del Rei.

Na Folha da Manhã, Maria de Lourdes Teixeira (1957), destacou seu primeiro emprego como tipógrafo em Minas Gerais, de sua formação em Direito, em São Paulo. Argumentou que seus estudos em línguas nativas, haviam-lhe permitido conhecer diversas regiões brasileiras, bem como os contos e lendas, conhecendo as mitologias indígenas, os cerimoniais, enfim, a cultura desses povos. Ressaltou ainda seu feito de divulgador do folclore brasileiro.

Já o Correio Paulistano, “retratou-o” como grande positivista. Para Magalhães, “somente uma educação positivista poderia tirar o homem de seu estado animalesco, torná-lo humano, portanto, socialmente útil, considerando sua moral, melhorando seus sentimentos, sua inteligência, e enrijecendo o seu caráter”. Ivan Lins (1960) salienta que Basílio de Magalhães teria sido grande conhecedor de August Comte, o que “demonstraria em todos os

seus escritos”. Destaca por fim, que na cerimônia de posse de Magalhães, como sócio-correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 28 de setembro de 1914, teria tornado pública a sua “profissão de fé positivista”.

A Cultura Política totaliza o número de 53 publicações, dois quais, o autor assina 42 artigos sobre folclore, em apenas 11 números, não há artigo assinado por esse autor, embora haja outros autores debatendo folclore, dentre os quais Luis da Câmara Cascudo, Inácio Raposo, Oreste Plath, João Dornas Filho, Maria Estela Novaes, Luís Heitor, Gentil Puget, Lobivar Matos, Fortunee Levy, Franklin de Sales, autores já discutidos por Basílio de Magalhães em seus artigos. Há que se destacar também que até o número 18, todos os artigos sobre folclore são assinados por Basílio de Magalhães, artigos esses que compõem a seção denominada “O Povo Brasileiro Através do Folclore”. Essa seção compõe uma seção maior denominada “O Brasil Social, Intelectual e Artístico”, o folclore está incluso na seção “Evolução Social”. A grande tônica de “O Povo Brasileiro Através do Folclore” é mostrar a evolução que se pretendia para um Brasil que se projetava na modernidade. A análise dos mitos e tradições da população sertaneja demonstraria os estágios dessa evolução.

O capítulo a seguir contempla o debate conceitual do folclore, com o intuito de definir as abordagens em torno do conceito de cultura que influenciaram as definições de folclore adotadas pelos folcloristas brasileiros, embasando uma investigação a respeito das concepções adotadas por Basílio de Magalhães para refletir “O povo Brasileiro Através do Folclore”.

CAP II. O FOLCLORE ENQUANTO MANIFESTAÇÃO DA CULTURA POPULAR

2.1 A preocupação com os estudos culturais.

Ciro Flamarion Cardoso (1997) destaca que estamos vivendo uma crise de civilização. Segundo o autor, a crise está simbolizada talvez pela maneira com que se tem abordado os conceitos de cultura e civilização. No século XVIII, os filósofos franceses e alemães empregavam o termo cultura, num primeiro momento, restrito a assuntos agrícolas, referindo-se ao progresso material e mental da humanidade “a cultura da terra” ou a “cultura de si mesmo” o que segundo Cardoso, faria desembocar no século XX, na concepção antropológica do homem como um “animal auto-domesticado” (Gordon Childe).

De acordo com Giro Flamarion, franceses e alemães partilharam da concepção do conceito de cultura adotado pela nascente Antropologia por E.B. Tylor. Entretanto, o autor, ressalta as divergências entre as maneiras francesa e alemã no modo de conceber cultura e civilização. Para os franceses, cultura é entendida numa perspectiva evolucionista. As civilizações seriam “altas culturas” caracterizadas pela urbanização; a escrita, o desenvolvimento das Ciências, da Metalurgia, o surgimento do Estado. A chamada civilização era vista como uma forma superior de cultura, alcançada através da superação de fases: selvageria-barbárie-civilização (Morgan séc. XIX).

Já na cultura alemã, o termo cultura era empregado basicamente para se referir aos costumes específicos de sociedades, os modos de vida rural e tribal em contraposição à civilização definida como urbana (Gustav Klemm).

Para Cardoso, na mudança de paradigma ocorrida nas Ciências Humanas e Sociais, concluída entre 1968 e 1989, prevaleceu o modelo alemão nas concepções de cultura, quando muitos pensadores contemporâneos compreenderam essa mudança, como o fim da fase de concepção do homem e de sua visão de mundo, de cunho essencialmente renascentista e iluminista, inaugurando um período que o autor denomina de pós-moderno. Uma vertente historiográfica compreende esta questão como o “colapso da civilização”. Esta mudança teve enormes reflexos na disciplina histórica (CARDOSO, 1997, p.2).

Segundo Burke, o estudo da cultura popular só teria saído da “periferia” na década de 1970, quando passou a ocupar o “centro” de alguns estudos, entre os quais citando historiadores como Júlio Caro Baroja na Espanha, Robert Mandrou e Natalie Zemon Davis na França, Carlo Ginzburg na Itália, Edward Palmer Thompson e Keith Thomas na Inglaterra.

Contudo, considera Burke que há um longo interesse pelo tema da cultura popular, passando por folcloristas alemães e finlandeses, tendo em vista que no final do século XVIII e início do século XIX os estudiosos teriam descoberto o povo, o *folk*.

2.2 A Temática do Folclore

Considerando a discussão acima apontada, devo salientar que Roque de Barros Laraia (1989), assinalou que a primeira definição de cultura embasou-se na Antropologia, especialmente de E. Tylor em *Primitive Culture* (1871). Tylor entendeu a cultura enquanto objeto de estudo sistemático, um fenômeno natural possuidor de causas e regularidades. Desse modo, afirmou:

Por um lado, a uniformidade que tão largamente permeia entre as civilizações pode ser atribuída, em grande parte, a uma grande uniformidade de ação de causas uniformes, por outro lado, seus vários graus podem ser considerados como estágios de desenvolvimento ou evolução (TYLOR, 1903, p. 31).

Desta maneira, Tylor buscava apoio nas Ciências Naturais, uma vez que entendia a cultura como fenômeno natural. O autor explicou a diversidade a partir do resultado da desigualdade, da existência de diferentes fases no processo evolutivo. Nesse sentido, a tarefa do antropólogo seria a de “estabelecer uma escala de civilização” (TYLOR, 1903, p. 32).

Kroeber, antropólogo americano, procurou mostrar como a cultura age sobre o homem. Em razão da cultura, o homem teria se distanciado do mundo animal e passado “a ser considerado um ser acima de suas limitações orgânicas” (KROEBER, 1953, p.37). Observou que o homem teria criado o seu próprio processo evolutivo e, ao superar o orgânico, teria se libertado da natureza. Logo, o homem seria resultado do “meio cultural em que foi socializado” (KROEBER, 1953, p.42).

Trabalhando com a reconstrução do conceito de cultura, Keesing analisou as teorias que tratam a cultura como um sistema adaptativo. Difundida por Leslie White (neo-evolucionista), reformulada por Sahlins, Harris, Carneiro, Rappaport, Vayda e diversos outros antropólogos, respeitando o que cada um trás de contribuição particular, Keesing assinalou que o que unia esses autores seria a seguinte tese:

Culturas são sistemas (padrões de comportamento transmitidos) que servem para

adaptar as comunidades aos seus embasamentos biológicos; a mudança cultural é sempre um processo de adaptação, equivalente à seleção natural; à tecnologia, à economia de subsistência e aos elementos de organização social diretamente ligados à produção, constituem o domínio mais adaptativo da cultura; os componentes ideológicos dos sistemas culturais podem ter consequências adaptativas no controle da população (Keesing, 1972, p.62).

Já as teorias “idealistas de cultura”, Keesing alocou em três grupos, sendo que o primeiro considera a cultura como sistema cognitivo (novos etnógrafos), com os sistemas e modelos construídos pela própria comunidade, o chamado sistema *folk*. Para W. Goodenough, cultura seria um sistema de conhecimento, seria tudo aquilo que alguém precisa conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro de sua sociedade (Keesing, 1972, p.62).

Uma outra abordagem é a que analisa a cultura como sistemas estruturais. Claude Levi-Strauss entendeu a cultura como um sistema simbólico, uma criação “acumulativa da mente humana”. E afirmou que o seu trabalho teria sido o de descobrir na estruturação dos domínios culturais - mito, arte, parentesco e linguagem - os princípios da mente que gerariam essas elaborações culturais.

Laraia aponta que Strauss fora muito utilizado pela academia brasileira, devido ao fato de ter formulado “uma nova teoria da unidade psíquica da humanidade”.

A terceira abordagem idealista apontou a cultura como sistema simbólico. Trata-se de uma teoria desenvolvida nos Estados Unidos, representada principalmente por dois antropólogos: Clifford Geertz e David Schneider. Geertz definiu o homem pelo viés cultural. Para o autor, a cultura deve ser entendida como um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções para governar o comportamento. Sustenta a tese de que todos os homens sejam geneticamente aptos para receber um programa, e este programa é o que se denomina cultura (Laraia, 1989, p.63).

Para David Schneider, cultura seria “um sistema de símbolos e significados. Compreenderia categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento” (SCHNEIDER, 1968, p.64).

A importância dessa discussão sobre cultura justifica-se principalmente porque foram esses autores que influenciaram as definições de folclore no período estudado. Os conceitos empregados por Tylor, por exemplo, também serviram de fundamentação às análises de Basílio de Magalhães.

Essas definições de cultura embasaram as abordagens em torno do folclore.

Como explicitado por Florestan Fernandes (1978), o folclore teria surgido com um problema prático na sua origem, “determinar o tipo de conhecimento peculiar ao povo, através

da análise dos elementos que constituem a sua cultura material e não material”. Desta maneira, descreve que esses estudos consideravam os elementos ergológicos, de vestuário, adornos, lendas, tradições, superstições, danças, adivinhas, provérbios, encenações do gênero do teatro popular, etc, (FERNANDES, 1978, p. 58).

Num primeiro momento, os pesquisadores conceituavam o folclore como campo do conhecimento que “abrangeia tudo o que culturalmente se explicasse como apego ao passado - às soluções costumeiras e rotineiras, compreendendo todos aqueles elementos que a secularização da cultura substitui por outros novos”, como por exemplo, as práticas da magia aplicadas ao tratamento de doenças já tratadas por métodos científicos nas classes sociais mais altas. A definição de folclore, naquele primeiro momento, contemplou “os indivíduos das classes baixas, dos meios populares, que constituíam segundo essa versão, os grupos atrasados, o povo, num país civilizado” (FERNANDES, 1978, p. 57).

A sociedade passa a ser analisada a partir de valores dicotômicos: “de um lado encontrava-se o povo, vivendo desses valores residuais, muitas vezes caracterizados como irracionais; de outro, um grupo homogêneo de indivíduos, com hábitos e formas de condutas radicalmente diferentes que muito pouco - ou nada, se utilizaram daqueles valores ultrapassados” (FERNANDES, 1978, p.57).

Para Florestan Fernandes, as teorias que dividiam as duas classes: uma mais civilizada (o burguês), e a outra, menos (o povo), eram consideradas classes que se diferiam por natureza, portanto, em nada se assimilavam em seus modos de pensar e agir. Consideravam haver duas formas diversas de comportamento, no que se refere ao folclore, partindo do pressuposto de que as manifestações folclóricas se circunscreviam, única e exclusivamente, às classes populares.

O autor destacou que esse campo do conhecimento, o folclore, assim como aconteceu na Sociologia, a partir do trabalho de campo, aos poucos, abrem-se novas perspectivas, deixando de ser considerado “uma ciência exclusivamente popular”. Tal exclusividade encontra-se relacionada ao fato de que durante muito tempo os elementos folclóricos foram trabalhados de forma isolada, o que propiciou essa distinção freqüente entre povo totalmente separado dos outros grupos sociais. O autor afirma ser preciso reconhecer que essa distinção pode ser apenas uma distinção de grau. E completa: Se aqueles pesquisadores não tivessem “desligado os elementos folclóricos dos fatores da ambiência sócio e cultural que os explicam, verificariam que a situação dos indivíduos na escala social pode implicar numa utilização maior ou menor desses elementos” (FERNANDES, 1978, p. 58).

Florestan Fernandes argumentou que os valores considerados ultrapassados são mais acessíveis a um número maior de pessoas porque a transmissão desses valores ocorre a partir de processos informais. Já o pensamento científico é transmitido por um processo educacional formal, restrito à grande parte da população. Para o autor, o estudo das manifestações folclóricas deve contemplar ainda outros fatores como, por exemplo, o tipo e intensidade de contato entre os indivíduos, contatos esses que podem ocorrer tanto no meio rural, quanto no espaço urbano e podem ainda interagir entre si, sendo preciso investigar como se dá essa interação.

Deve-se considerar ainda se a “estratificação social se dá de forma rígida, como nas sociedades de castas, ou permeável, como nas sociedades de classes”, o tipo de atividade econômica predominante em cada uma dessas sociedades, dentre outros fatores. Todavia, aponta que “a situação social dos indivíduos determina as condições gerais de seu modo de vida, fazendo-os participar de certa maneira da cultura de seu grupo” (FERNANDES, 1978, p. 59). Entretanto, os fatores culturais não podem e não devem ser analisados isoladamente, tendo em vista que as diferenças culturais sejam diferenças de grau e não de natureza.

Florestan Fernandes esclareceu que o folclore teria “nascido” da necessidade da Filosofia Positiva de August Comte, do evolucionismo inglês de Darwin e Herbert Spencer e “ainda de uma necessidade histórica da burguesia”, uma vez que considerou que o objetivo principal desta classe, naquele momento, era o de procurar determinar o conhecimento peculiar do povo, através de elementos materiais e não materiais que pudessem constituir a sua cultura (FERNANDES, 1978, p.38).

O autor acenou ainda que o folclore “nasceu” com a proposta de estudar os modos de ser, pensar e agir, peculiares ao povo, por meio de fatos de “natureza ergológica, como técnicas para trabalhar a roça ou manipular metais, de transporte ou de esculpir objetos”, etc; e de natureza não material, como as lendas, as superstições, as danças, as adivinhas, os provérbios.

Ao estudar a dinâmica do progresso, bem como as diversas fases que uma sociedade passa para alcançá-lo, positivistas e evolucionistas observaram que as sociedades não evoluíam uniformemente, passando a defender a tese de que os fenômenos culturais seriam reveladores da fase a qual cada comunidade estava vivenciando. Segundo Fernandes, essa concepção possibilitou que pesquisadores do folclore concluíssem que o progresso não se realizava uniformemente na sociedade, o que podia possibilitar inclusive, que grupos de uma mesma sociedade não participasse do desenvolvimento da mesma, ou somente acompanhassem tal processo evolutivo muito tardiamente.

Naquele momento, o objeto do folclore foi definido como o “estudo dos elementos culturais ultrapassados, as sobrevivências”. Sébillot definiu como “a ciência do saber popular”, partindo da definição de William Thoms, *folk*= povo e *lore*= saber. Seguindo tais conceitos, Saintyves apresentou uma definição que se tornou amplamente aceita, ao defender que folclore seria a “ciência tradicional nos meios populares dos países civilizados” (FERNANDES, 1978, p. 40). A partir dessa concepção, F. Fernandes observou o “alto grau de juízo de valor, implicado na conceituação meios populares, ou países civilizados. Destarte, segundo a visão acima apresentada”:

Os “meios populares” seriam os “grupos atrasados”, as “classes baixas”, ou a gente do povo. Compreenderiam, no dizer de Maunie, os menos civilizados nos países civilizados, os que pensam e agem em função do passado, realizado. Deste modo, o folclore consistia numa cômoda expressão, na cultura do “inculto” (em contraposição à cultura do “culto”), expressa para esses autores, pela Literatura, pela Ciência, pela Filosofia e pela religião oficial (FERNANDES, 1978, p. 40).

Uma das grandes polêmicas que envolveu o tema do folclore, circunscreveu-se ao debate que procurou delimitar se este compreendia uma ciência particular ou constituía-se num método de pesquisa, uma vez que o folclore fora abordado por historiadores, psicanalistas, sociólogos e antropólogos, que passaram a utilizar o material (fontes colhidas e material analisado pelos folcloristas) a partir de novas perspectivas. Para Fernandes, tal fato possibilitou que em muitos momentos, o folclore fosse classificado como processo ou mesmo como técnica de trabalho dentro das Ciências Sociais, por exemplo.

Florestan Fernandes considerou que na atualidade, essa questão não constitui numa grande preocupação para os folcloristas. Muitos folcloristas contemporâneos conceituam o folclore por meio de designações mais amplas, “abrangendo tanto os elementos que se referem às soluções usuais e costumeiras que caracterizam socialmente os membros de um grupo, como a sistematização e análise, sob critérios próprios ou tomados à etnografia ou à antropologia, desses elementos” (FERNANDES, 1978, p. 45).

Dessa maneira, Fernandes destaca que na década de 1940, os folcloristas apresentaram pretensões teóricas muito mais limitadas, tendo em vista que expressaram maior preocupação com os problemas práticos de pesquisa, procurando adquirir, desse modo, “noção mais exata do conceito de folclore, suas possibilidades e suas funções, deixando de lado a velha e

bizantina discussão: saber se folclore é ciência ou método, a distinção clássica entre folclore objetivo e subjetivo” (FERNANDES, 1978, p. 45).

No texto publicado em 1958, Florestan Fernandes salientou haver ainda naquele momento, uma grande discussão procurando delimitar a natureza do folclore, bem como o campo de trabalho dos folcloristas, defendendo esse campo do conhecimento como disciplina autônoma. Entretanto, contestou essa visão que entendia o folclore como ciência independente, embora, saliente que todo trabalho folclorístico deva ser estudado do ponto de vista científico, elencando várias ciências capazes “de promover a observação sistemática e a interpretação generalizante dos dados folclóricos, como a Psicologia Social, a Etnologia, a Sociologia, a História”¹⁵ (FERNANDES, 1958, p.23).

A partir dessa colocação, o autor defendeu que a definição de folclore somente pode ser feita a partir de uma realidade cultural, psico-cultural ou sócio-cultural, constituindo objeto de investigação científica. Esse campo foi descrito como “um campo especial de indagações e de conhecimento, constituindo numa disciplina humanística, semelhante à Literatura Comparada, podendo lançar mão, como essa, da técnica de trabalho científico, sem ser uma ciência propriamente dita” (FERNANDES, 1958, p.24).

Arthur Ramos (1949), por sua vez, considerou o folclore enquanto ciência, todavia, notou que suas fronteiras eram mal definidas. O autor entendeu o folclore como uma subdivisão da Antropologia, uma vez que “estuda um dos aspectos da cultura por uma necessidade de divisão do trabalho, dentro das Ciências Sociais. Estuda, portanto, os aspectos da cultura que constituem o corpo da tradição e normas costumeiras da vida” (RAMOS, 1949, p.26).

Já para a escola norte-americana representada por Boas, o folclore seria essencialmente, o estudo dos mitos e contos tradicionais de qualquer povo. Diferentemente de Boas, Haddon conceituou o folclore como estudo das sobrevivências das condições primitivas nas comunidades civilizadas. Boas compreendia o folclore enquanto um “aspecto da etnologia que estuda a literatura tradicional (mitos e contos) dos povos de qualquer cultura” (RAMOS, 1949, p.27). Já Ruth Benedict destacou como campos principais de investigação, no campo do folclore, o “estudo das superstições populares, incluindo os provérbios, cânticos e expressões populares”.

A definição de folclore de Andrew Lang buscou embasamento na teoria evolucionista de Tylor e na escola antropológica inglesa. Lang procurou na Antropologia, “mais

¹⁵ Essa última disciplina ele destaca mais adiante em seu texto

especificamente na concepção de selvagem, aquele elemento absurdo dos mitos e dos contos populares” (RAMOS, Idem, p.121). Segundo Ramos, antropólogos e folcloristas trabalham com metodologias e objetivos diferenciados, entretanto,

...é o estudo do homem e suas obras, aí se compreendendo suas produções anônimas, sua literatura oral e seu conjunto de costumes e práticas cerimoniais a mira final do antropólogo e do folclorista. É a cultura em sua acepção antropológica que deve ser o objeto precípua de indagação, quer se trate da cultura do homem chamado “primitivo”, quer se trate da sobrevivência desse traço nas sociedades mais adiantadas, quer se trate das próprias culturas mais complexas de povos civilizados (RAMOS, Idem, p, 122).

Lang esteve fortemente influenciado pelo grupo de Tylor. O destaque de Ramos cabe a três pontos principais da metodologia tylorista - a crença numa teoria do progresso regida pelas leis da evolução -linear, progressiva e contínua -, a teoria das origens independentes dos traços de cultura e a teoria das sobrevivências. Outro destaque de Ramos às teorias que influenciaram os folcloristas desde início do século XIX, vieram da Psicologia, num primeiro momento, de Adolfo Bastian, com sua teoria das “idéias elementares”. Para Bastian

Os processos culturais que se apresentam similares nos pontos diversos da Terra, seriam devidos a uma criação independente. Eles seriam a expressão de uma lei geral, da unidade psicológica da humanidade. Por toda a parte, tirando-se certos aspectos exteriores de diversidade, se encontraria o funcionamento das mesmas idéias “elementares” (RAMOS, Idem 1949, p. 124).

Ramos observou que Bastian tenha reconhecido a questão da difusão de traços culturais de uma região para a outra, entretanto, não teria considerado esse fator como essencial. Para Bastian, a essência residia na “lei da unidade psíquica expressa nas idéias elementares que se apresentam quase sempre como idéias populares” (RAMOS, Idem, p.124).

A partir desses dois conceitos de “idéias elementares e espírito popular”, folcloristas e antropólogos buscavam investigar a “similaridade dos contos, mitos, crenças, costumes existentes”.

Ramos defendeu a idéia de que nem Tylor nem Bastian negariam a questão das migrações e dos contatos culturais. Ramos observou que a concepção tylorista de survival ou sobrevivência, sustenta a tese de que no momento em que os traços de uma cultura considerada mais “atrasada” entram em contato com uma cultura “mais adiantada”, ocorreriam sobrevivências de ordem temporal ou espacial, embora Ramos tenha considerado necessário chamar a atenção para o fato de que Tylor entendeu o fator temporal como mais aparente. Desse modo, afirmou:

O grande número de processos, de costumes, de opiniões, etc, foram transportados pela força do hábito a um estado diferente daquele onde nasceram e subsistem desde então como testemunhos e exemplos de um antigo estado moral e intelectual do qual saiu um novo estado.

Portanto, para Tylor, o folclore seria a expressão da sobrevivência de um período da “infância da humanidade nos tempos modernos” (RAMOS, 1949, p. 126). Logo, o elemento comum existente no folclore de vários povos, revelaria dois elementos importantes: o que Tylor denominou de uniformidade essencial da cultura, a lei do desenvolvimento independente ou recorrência, o que Bastian chamou de idéias elementares e finalmente, o segundo elemento que seria a sobrevivência de um traço da cultura no tempo e no espaço.

Andrew Lang integrou o grupo de pesquisa de Tylor. Para explicar a identidade essencial dos mitos e contos populares, Lang buscou auxílio na Antropologia comparada. A centralidade de sua teoria encontra-se na explicação do “elemento absurdo do mito”, que para Lang era na verdade uma herança do estado selvagem. São, portanto, “sobrevivências, resíduos de idades anteriores que sobrevivem nos costumes mais recentes”. Lang afirmou que:

Nosso fim é provar que o elemento frívolo, absurdo e selvagem que se encontra nos mitos dos povos civilizados é, em geral, ou uma sobrevivência dos períodos de selvageria ou um empréstimo feito por um povo civilizado e seus vizinhos ainda selvagens ou enfim, uma imitação pelos poetas recentes das velhas concepções dos selvagens.

É preciso destacar alguns precursores da doutrina de Lang, dentre eles, Eusébio, Spencer e Fontenelle. Eusébio, ao estudar a origem da Igreja ou a origem dos Pais da Igreja, por meio da investigação dos mitos gregos e egípcios, procurou mostrar que o seu elemento absurdo era a expressão de um estado selvagem, anterior à vida civilizada. Spencer analisou os cultos hebreus e concluiu que esses “eram uma adaptação expurgada de costumes pagãos. Fontenelle, na obra “Sur L’Origine des Fables”, ao investigar as fábulas e os mitos observou que estes eram heranças do estado selvagem” (apud, Ramos, 1949, p.126).

Lang, aprofundando os estudos de Tylor, acrescentou duas hipóteses: em primeiro lugar, afirmou que podem ser obtidas informações autênticas sobre o estado mental das raças inferiores e atrasadas e, em seguida, que as raças civilizadas, independentemente de suas origens, atravessaram um estado em que seus pensamentos e costumes eram semelhantes aos dos selvagens (Ramos, 1949, p.127).

Na década de 1940, a expressão adotada por folcloristas e antropólogos, ao se analisar os elementos de uma cultura considerada primitiva em outras formas mais adiantadas, foi a de

“sobrevivência”. Entretanto, Ramos destacou que Gomme (1890), já havia empregado tal expressão para definir o folclore como a comparação e identificação das sobrevivências nas idades modernas de crenças, costumes e tradições arcaicas. Em 1915 Luquet¹⁶ propôs que se incluísse o folclore como método etnológico para a Psicologia Comparada. Atentemos para a definição de folclore oferecida por Luquet:

Poder-se-ia reservar o nome de folk-lore ao estudo de certas manifestações que, emanando de camadas relativamente incultas de coletividades de civilização desenvolvidas aparecem como sobrevivências de um estado inferior, participando assim, ao mesmo tempo, da Arqueologia e da Psicologia.

A teoria da sobrevivência de Tylor acabou influenciando outras teorias, como se pode perceber no conceito de atavismo psíquico da escola italiana, fósseis do espírito, conceito criado por Tito Vignoli, as estratificações psíquicas de Sergi, as sobrevivências psíquicas de Nicolò Pensero e ainda os resíduos de Vilfredo Pareto (Ramos, *idem*, p.129).

Para Arthur Ramos, o interesse em compreender as antiguidades do povo comum¹⁷ refletia o espírito inglês do período, a condescendência em descer às esferas da vida, hábitos e costumes do common folk e verificar o que havia de pitoresco e interessante. Ramos aludiu que por muito tempo o folclore fora de interesse restrito de pequenos grupos, situação que sofreu mudanças a partir do artigo de Willian John Toms publicado em 1846, o common folk tornou-se interesse geral e, em 1979 foi criada a primeira Folk-Lore Society (Ramos *Idem*, p.14).

A Alemanha traduziu folclore por *Volkskunde*, com discussões que influenciaram os pesquisadores escandinavos. Há que se ressaltar também o importante papel assumido pela França, desde o primeiro livro publicado em 1697 e diversos outros contos traduzidos no século XVIII, embora seja necessário referenciar a lembrança de Ramos de que grande parte desses contos tenham sido inventados, não em sua totalidade, mas os pesquisadores se achavam no direito de preencher as lacunas deixadas pelos “informantes” na hora da coleta, o que Ramos considerou suficiente para que se pudesse deixar de considerar tais contos como expressão do folclore.

Em 1877, pesquisadores franceses sugeriram o emprego dos conceitos de demopsicologia¹⁸ e antro-po-psicologia, abandonadas em seguida, porém, foi a palavra folclore

¹⁶ LUQUET. Utilisation Psychologique des documents ethnographiques. *Revue Philosophique*, TLXXX, 1915, p. 160. In Ramos p. 129.

¹⁷ Expressão empregada por Henry Bourne, 1725.

¹⁸ Segundo Renato Almeida foi Giuseppe Pitré quem criou a palavra demopsicologia para denominar a vida moral, material e espiritual dos povos civilizados, não civilizados e selvagens, incluindo o folclore (p. 05). Para

ou folclore que ganhou o cenário francês, principalmente, com a publicação de Sébillot em 1904, *Folklore de France* (Ramos, Idem, p. 17).

Na Itália, eram utilizadas as expressões literatura popular e tradição popular desde os anos de 1877, mas folclore passou a ser utilizado definitivamente, o que também ocorreu em outros países. Na Espanha, por exemplo, trabalhava-se com o conceito de saber popular. A partir de 1882, adota-se folclore. Em Portugal, folclore aparece inicialmente em 1875, no artigo publicado na *Revista Ocidental de Lisboa* por F. Adolfo Coelho, ao discutir os elementos tradicionais da literatura (RAMOS, 1949, p.14).

2.3 O Folclore na interpretação de intelectuais brasileiros

Para se pensar o quadro teórico no qual se situa a temática aqui trabalhada, considero fundamental recorrer à “A Invenção das Tradições”, de Eric Hobsbawm, obra no qual esse autor teoriza a respeito do conceito de tradição, fazendo um estudo do surgimento e permanência de algumas tradições.

Para Hobsbawm, há dois aspectos interessantes que devem ser considerados quando se pretende abordar o tema das tradições - muitas vezes tradições consideradas antigas são muito recentes e, há ainda outras que são inventadas. De acordo com o autor, tradição inventada seria um conjunto de práticas simbólicas reguladas por regras aceitas ou não, sendo que tais práticas visam inculcar certas normas de comportamento por meio da repetição, através de um discurso que busca referência na historicidade do passado.

O autor distingue tradição de costume: a primeira é objetivamente invariável, já o costume “tem a dupla função de motor e volante” (HOBSBAWM, 1997, p.10). O costume permitiria até certa medida algumas inovações, entendidas dentro do que se considerava direito natural. Nesse sentido, o estudo das tradições inventadas somente é possível se abordado dentro de um contexto mais amplo da história da sociedade. Conclui Hobsbawm que o estudo da invenção das tradições é viabilizado por uma abordagem interdisciplinar, cabendo a historiadores, antropólogos e outros profissionais das ciências humanas contribuírem com o debate.

Esses conceitos cultura e tradição são fundamentais para se entender como a idéia de folclore é apresentada na Cultura Política, sempre buscando compreender o espaço que as questões culturais tiveram nesse processo de construção da sociedade brasileira, de acordo com o projeto traçado por Getúlio Vargas.

No Brasil, alguns estudos sobre folclore viram-no como parte da literatura, destacando-se a poesia popular de Celso de Magalhães e os trabalhos de Sílvio Romero. Edison Carneiro avaliou que até o final do século XIX, as técnicas de coleta das manifestações interpretadas como folclore, apresentam-se de formas bastante lacunares, por exemplo, não se mencionava quem eram os informantes, as datas, as circunstâncias, a localização dos fenômenos. O material coletado por Sílvio Romero, nesse aspecto, foi classificado de acordo com a origem racial dos sujeitos: índios e negros. Tais estudos caracterizam-se principalmente, por constituírem em material de coleta (Carneiro, 1965, p. 161).

Nina Rodrigues (1933) trabalhou com as manifestações populares dos africanos trazidos para o Brasil e abordou-as como folclore, ou enquanto sobrevivências totêmicas. Referenciando-se na teoria de Lang, afirmou que na conversão ao Cristianismo, subsistiria, mais ou menos alterada, a tendência instintiva da raça negra em satisfazer os requisitos do estado selvagem. Para o autor, a mitologia e o folclore seriam sobrevivências de idéias e costumes desse estágio primitivo.

Em obra publicada em 1885, Sílvio Romero afirmou ser quase impossível identificar a origem das tradições, contos, costumes e cantigas, bem como a linguagem do povo brasileiro. Devido à presença das três raças enquanto, “portadoras desses elementos da cultura tradicional”, também não era viável identificar que elemento pertencia a cada uma das culturas, pois, acreditava que, após o contato entre esses povos, muitos fenômenos se apresentavam “misturados, confundidos, amalgamados, quando a assimilação de uns por outros é completa aqui, incompleta ali...” (CARNEIRO, 1961, p.15).

Em se tratando da poesia popular, Romero afirmava que havia agentes criadores (as três raças) e o agente de transformação, o mestiço. O autor aduziu que a ação dos índios e negros sobre o europeu não teria sido profundamente radical, mas a transformação fisiológica teria produzido um tipo novo que, se não eclipsava o europeu, ofuscava as duas raças inferiores. E concluiu que na poesia popular, depois do português, teria sido o mestiço, o principal fator.

Romero destacou a influência da raça africana sobre o povo brasileiro, influência essa que teria moldado em grande parte, a nossa psicologia popular. O autor mostrou três fatores como formadores do povo brasileiro: a escravidão, o cruzamento das raças e o trabalho, tendo a escravidão operado como fator social, modificando nossa psicologia, nossos hábitos e nossos costumes (Carneiro, 1961, p.23).

Aplicando os princípios de Darwin à literatura popular brasileira, Romero afirmou que a raça que triunfaria para a evolução da sociedade brasileira pela seleção natural seria a raça branca.

As concepções de Sílvio Romero encontram-se inseridas num movimento político de cunho nacionalista, onde o próprio Romero destaca que o final do século XIX, fora o momento decisivo da nossa história, o ponto culminante, a fase da preparação do pensamento autônomo e da emancipação política.

Romero trouxe, no cerne desse debate, problemas que deveriam ser enfrentados pelo viés político, as questões ligadas ao federalismo, à República e à organização municipal. Com o fim da escravidão, urgia resolver problemas ligados à melhor forma de utilização do

trabalho proletário, organização e distribuição da propriedade territorial, e ainda os problemas ligados à reforma do ensino (CATENACCI, 2001, p.05). Acrescido a todos esses problemas há que se destacar o programa de branqueamento enquanto proposta para que o Brasil pudesse alcançar o progresso. Catenacci destaca que foi:

(...) nesse contexto e no interior desse programa que as discussões a respeito do popular e o registro das manifestações populares se realizaram com o intuito de, posteriormente, aproveitar os aspectos positivos, os principais elementos, os saberes de cada uma das culturas, naquele momento, denominadas como raças que formariam o que poderia chamar de brasilidade.

As coletâneas de Romero (1888) chamaram a atenção para a importância de se estudar as tradições populares. Nesse contexto, há que se destacar os trabalhos de Melo Morais Filho em “Festas e Tradições Populares do Brasil” (1888) e “Serenatas e saraus” (1901/02), privilegiando sobre os usos e costumes urbanos. Nina Rodrigues analisou as crenças e os costumes dos descendentes de escravos com as obras “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos”, publicado em 1896 e os “Africanos no Brasil”, publicado em 1932. Figueiredo Pimentel optou pelos contos populares infantis como “Os Contos da Carochinha”, publicado em 1894, acrescentando dois volumes em 1896 (CATENACCI, 2001, p. 161).

Há que se referenciar também os trabalhos de Vale Cabral (1851-1894), Rodrigues de Carvalho (1867/1935), o escritor Karl Von Koseritz (1830-1890). De acordo com Carneiro, os autores aqui citados, colecionavam exemplos de poesia e de drama. Ainda que de maneira incompleta e imperfeita, registravam usos e costumes urbanos e rurais. (CATENACCI, 2001p. 163).

Após a Proclamação da República, os estudos de folclore ganharam nova roupagem. Há um considerado progresso dos estudos folclóricos, ambientados num contexto de abolição da escravatura, de propaganda republicana, de dissolução do congresso, da Revolta da Armada (1893) e da Campanha contra Canudos (1896/1897) (CATENACCI, 2001, p.165).

A coleta de dados e a descrição dos usos e costumes vão aos poucos ganhando prestígio junto aos poetas e romancistas, escapando das mãos dos folcloristas. Carneiro observa que eventualmente, os poetas, bem como os romancistas, chegaram a criar uma literatura regional, em especial, onde as condições sociais eram mais particulares ou pitorescas, onde o gênero de vida era mais peculiar, onde a espoliação da terra e do homem havia criado tipos lendários, ao mesmo tempo de heróis e de bandidos. Assim, no curso do tempo, foram recenseados, com as imperfeições naturais da literatura de ficção, o interior paulista, a campanha gaúcha, a área das secas do Nordeste, a Amazônia, os garimpos, os campos de criação, as plantações de açúcar (...) e as figuras de cangaceiros, beatos e taumaturgos, já consagradas no abc da literatura de cordel, encontraram de repente uma interessada platéia nacional.

Em 1908, Pereira da Costa publicou a coletânea de poesia popular de usos e costumes de Pernambuco. Júlia de Brito Mendes e Alexia de Magalhães Pinto (1911) optaram por canções infantis e de adultos. Em 1913, João Ribeiro ministrou o primeiro curso de Folclore do Brasil na Biblioteca Nacional, o que lhe permitiu publicar a obra “O Folclore” em 1919. Em 1918, Lindolfo Gomes e Gustavo Barroso haviam publicado uma coleta de contos e, em 1921, uma coleta de poesias, coletadas em Minas Gerais e no Estado do Ceará.

Desde os anos de 1920, Amadeu Amaral vinha lançando críticas aos estudos folclorísticos brasileiros, momento em que propôs a criação de uma sociedade demológica. Para Amaral, a abordagem do folclore brasileiro apresentava três grandes problemas: sentimentalismo, excesso de imaginação e excesso de diletantismo. Esse autor argumentava a respeito da necessidade de se estudar os costumes com “um pouco menos de imaginação e sentimento e um pouco mais de objetividade, menos literatura e mais documentação” (Apud. CATENACCI, 2001, p.163).

Em 1925, Amadeu Amaral chamou a atenção para o mapeamento do folclore brasileiro e propôs a criação de uma biblioteca especializada, bem como da coleta de material em várias localidades do país.

Athur Ramos publicou um estudo sobre o Folclore Negro do Brasil em 1935, buscando referencial teórico na Psicanálise, para analisar os elementos étnicos originários da sociedade brasileira. O autor fez menção à conciliação entre os métodos culturalista e o psicanalítico, entretanto, inclinou-se para uma forte defesa da Psicanálise, pois acreditava na necessidade de se “denunciar as tramas inconscientes presentes nas manifestações folclóricas, o que para ele somente seria possível com a utilização do método de exploração científica do inconsciente coletivo” (RAMOS, 1935, p.12).

Ao analisar a sobrevivência mítico-religiosa no Brasil, observou, primeiramente, que as criações mitológicas “se fragmentaram e se diluíram no espaço do folclore brasileiro, sendo que o negro brasileiro atual, já não conserva a lembrança desses mitos primitivos. Mas ficou dormindo, no seu inconsciente coletivo, a força emocional que os criou” (RAMOS, 1935, p. 13).

Ramos buscou identificar os elementos que indicavam a “degradação dos mitos de origem”, o que ocorreu, segundo o autor, a partir do momento em que os negros estabeleceram contatos com outras culturas. Desta forma, esses fragmentos míticos, de velhas mitologias africanas passaram ao folclore brasileiro. O autor defendeu ainda a tese da existência de uma lei de formação do folclore. A passagem do mito primitivo que exprimia os

fenômenos naturais ao mito heróico, em seguida, passou à fábula e, por fim, aos contos populares e demais formas de folclore sobrevivente (RAMOS, 1935, p.27/28).

Portanto, para Arthur Ramos, a Antropologia ou como o mesmo referiu, a escola culturalista, colocou-se no plano exclusivamente descritivo, “falhando” quando passaram à interpretação do fenômeno de formação dos mitos, bem como em sua transformação em manifestação folclórica. Pautado nessa teoria, Ramos aduziu que os mitos africanos no Brasil, a partir de sua fragmentação, passaram ao folclore enquanto “sobrevivência emocional”. Ressaltou afinal, que folclore seria

a conservação de elementos pré lógicos que persistem no esforço das culturas pela sua afirmação conceitual. Uma civilização puramente lógica despida de ritmo mitológico emocional é inconcebível. Há uma persistência de elementos pré-lógicos que imprimem uma coloração específica às várias formas de cultura (RAMOS, 1935, p.31).

Por fim, cabe referir que Ramos concluiu que: “Perseguido pelo branco, o negro no Brasil escondeu as suas crenças nos terreiros de macumba e de candomblé”. Nesse sentido, o folclore teria sido “a válvula pela qual ele se comunicou com a civilização branca, impregnando-a de maneira definitiva” (RAMOS, 1935, p. 274). Importa aduzir que Édison Carneiro salientou que anos após a publicação deste trabalho, Ramos se libertaria do método psicanalítico na interpretação dos fenômenos folclóricos (CARNEIRO, Idem, p. 169).

Em 1941, a Sociedade Brasileira de *Folk-lore* classificou as manifestações folclóricas e delimitou as características de cada uma dessas manifestações. As mesmas deveriam obedecer aos critérios abaixo elencados: a) antigüidade, b) anonimato, c) divulgação e d) persistência. É “preciso que o motivo, fato, ato, ação, seja antigo na memória do povo, anônimo em sua autoria, divulgado em seu conhecimento, persistente nos repertórios orais ou no hábito normal” (CASCUDO, 1967, p.13).

De acordo com Cascudo, o elemento que forneceria autenticidade e tornaria uma manifestação folclórica seria o tempo, pois através do tempo o povo vai filtrando essas manifestações.

Uma anedota é tipicamente documento folclórico, mas, ao redor de nome contemporâneo, de acontecimento recente, participa da literatura popular, oral, ágrafa, mas somente o tempo, dando-lhe a pátria da autenticidade, a fará folclórica. A autenticidade é o resumo constante e sutil das colaborações anônimas e concorrentes para a sua integração na sua psicologia coletiva nacional. Assim, é possível uma quadrinha de poeta conhecido tornar-se folclórica, através dos filtros populares na quarta dimensão (CASCUDO, 1967, p.14).

O autor considerou folclórico, as marchas e os cantos do carnaval, os samba-canções, as anedotas, as revistas ilustradas, “pilhérias felizes dos sketches do teatro ligeiro”. “Essas manifestações vão ao folclore pelo lento processo seletivo das decantações instintivas. Essas manifestações renovam constantemente seu repertório popular tendo em vista o uso cotidiano”.

Cascudo utilizou como exemplo o caso da música popular executada nas cidades e o modo como a mesma se propagava pelo interior brasileiro através dos discos. Desta maneira, essa mesma música “é repetida, reeditada, adaptada para as charangas locais, democratizada nas sanfonas, para os bailes matutos, já com outras soluções melódicas e “refinamentos”ajustados às predileções regionais, ampliando-se, dissolvendo-se no bojo de outras solfas, reaparecendo nas “improvisações” e autorias, inconscientes plágios pela audição inidentificável. A letra e a música são diversas do autêntico original, mas o folclore se enriqueceu com mais uma composição coletiva” (CASCUDO,1967 p. 16).

O autor lançou um importante questionamento: buscou compreender quais elementos o folclore revelaria aos pesquisadores das Ciências Humanas, “as continuidades, variantes e constâncias de objetos e de hábitos miraculosamente mantidos” (CASCUDO,1967, p. 17).

A resposta a tal questão está ligada a uma importante reflexão: em primeiro lugar, urge a necessidade de valorização do estudo da cultura popular contemplando a “evidência de sua utilidade”, o que para o autor, apresentou-se como indispensável.

A impressão comum, entre letrados e educadores no exercício da orientação pedagógica, é que o folclore é um documentário de curiosidades, de exotismos e de material plástico, proporcionador de matutismos, regionalismos, sobrevivências do falso interior, do falso roceiro, do inexistente tabaréu, das revistas teatrais de outrora, pascárcio e lorpa (CASCUDO, 1971, p. 251).

Para Cascudo, um dos principais problemas residia na inexistência de estudos mais sistematizados da cultura popular brasileira, e principalmente, na inexistência de uma disciplina que contemplasse tais estudos no currículo universitário. O autor enfatizou que não bastava o simples interesse pelas manifestações folclóricas, essas não se encontravam circunscritas ao campo das curiosidades. Por esta razão, afirmou: quando “estamos diante de fatos é tempo de atendê-los como merecem”. E ainda: “É indispensável lembrar-se que, no domínio da Cultura Popular, não há o direito de substituir a verdade pela imaginação...” (CASCUDO, 1971, p.251).

Por fim, a respeito das considerações deste autor, na obra “Folclore do Brasil”, cabe o destaque a uma última e relevante afirmação:

O Folclore brasileiro merecerá a maioria doutrinária quando possuir o conhecimento na extensão nacional. Com várias zonas surdas, parcialmente reveladas aos estudiosos de outras paragens, não deverá fixar o cardápio sem saber o que existe no seu mercado popular (CASCUDO, 1971, p. 252).

A Carta do Folclore Brasileiro, aprovada no I Congresso de Folclore no Brasil em 1951, sugeriu que o estudo de folclore constituía-se no “estudo da vida popular em toda a sua plenitude”. O debate também foi alimentado pela polêmica em torno de qual campo científico estaria situado o folclore. Tal discussão ganhou corpo na História e nas Ciências Sociais. O documento aprovado defendia que o folclore seria uma disciplina integrante das ciências antropológicas e culturais:

O Folclore é, pois, uma ciência ou disciplina autônoma no conjunto de ciências que estudam o homem e seu conjunto social e destina-se a interpretar a cultura *folk*, pela análise de sua estrutura, pela compreensão de seus padrões, pela investigação do material nela recolhido. Só assim definiremos o caráter universal e eterno do Folclore, que é afinal uma ciência de interpretação e não apenas descritiva (Carta do Folclore Brasileiro, Rio de Janeiro, 1951).

Edison Carneiro definiu folclore enquanto “um corpo orgânico de modos de sentir, pensar e agir, peculiar às camadas populares das sociedades civilizadas”, embora, saliente que esses modos não são exclusividade do povo, ainda que sejam peculiares a ele (CARNEIRO, 1965, p.1). O autor defendeu a idéia da existência de diferentes graus de desenvolvimento de uma mesma cultura, onde haveria necessidade de classificação de cada fase desse desenvolvimento.

De acordo com Carneiro, a experiência humana disciplina-se continuamente na cultura e, “nesse continuum participa o conhecimento empírico do povo e o científico dos letrados”. O fato de ambas as formas de conhecimento existirem na mesma sociedade, faz com que os mesmos se vivifiquem mutuamente. E, ainda, “o fato de terem uma origem comum - a cultura universal sintetizada na civilização greco-romana propicia a circulação dessa corrente vivificadora” (CARNEIRO, 1974, p. 01).

Há assim, um intenso intercâmbio cultural entre os vários estratos sociais, resultado direto da comunicação pessoal, das relações de produção, da comunidade de língua, de sentimento religioso e nacional, da educação e da cidadania. Em consequência, e sob

pressão da vida social, o povo atualiza, reinterpreta e readapta constantemente os seus modos de sentir, pensar e agir em relação aos fatos da sociedade e aos dados culturais do tempo (CARNEIRO, 1974 p.02).

Desta forma, compreende o folclore enquanto algo dinâmico, uma vez que partilhava da tradição, caracteriza-se pela resistência à moda, e, ao mesmo tempo, é uma acomodação, um comentário e uma reivindicação. O folclore era criado e mantido por toda a sociedade, tendo em vista que não se encontrava restrito à aceitação ou repressão (CARNEIRO, 1974, p.02). Nesse sentido, considera que o folclore baseia-se na tradição, bem como na inovação.

Em geral, a forma (o auto, a ronda, a quadra...) permanece, enquanto o conteúdo se modifica e se atualiza. Assim, o folclore planta as suas raízes no passado imemorial da humanidade e se projeta como a voz do presente e do futuro. Fiel ao passado, mas alerta às solicitações da hora, o folclore é a forja, o cadinho que preserva e sedimenta os mores distintivos de cada povo (CARNEIRO, 1974, p.02).

Em se tratando da definição tradicional do folclore, o autor referiu haver o predomínio de um conceito limitado, restrito ao campo do antigo, do arcaico e do tradicional. Carneiro¹⁹ defendeu que os estudos em torno da cultura popular deveriam ultrapassar tais concepções, inclusive as lançadas por William John Toms, que vigoraram em diversos trabalhos, tendo em vista que apresentavam o folclore como campo das antiguidades populares (conceito que vigorou por longas décadas na Escola Francesa). Outros pesquisadores contemplavam o folclore enquanto sobrevivência de crenças, costumes e tradições arcaicas, ou como a ciência da tradição; os resíduos de costumes antigos, ou ainda como testemunho de um antigo estado moral e intelectual.

Segundo Carneiro, todas essas definições foram tomadas por uma passividade, entretanto, destacou algumas definições que, para ele, representaram um primeiro ensaio para a superação da passividade do tradicional. Dentre eles destacaram-se os trabalhos de August Raul Cortazar, Iuri Socov, os folcloristas soviéticos em geral, e Ruth Benedict. Para Carneiro, o pesquisador Saintyves aproximou-se de uma concepção mais dinâmica do folclore, entretanto, “não soube tirar de suas observações as lições que podia”. Ainda que seja possível localizar pontos de discordância, importa dizer que (nas palavras de Carneiro), o folclore continuou sendo tratado enquanto algo secundário, uma reminiscência destinada a desaparecer (CARNEIRO, 1974, p. 07).

A partir dessas reflexões Carneiro passou a questionar se esse modo de conceber a cultura popular estaria em concordância com a realidade, o que o levou a indagar como essas

¹⁹ Vale lembrar que o texto de Carneiro foi publicado em 1965.

manifestações consideradas arcaicas sobreviviam. Dando continuidade a sua argumentação, afirmou: “(...) podemos atribuir este fato a duas causas principais - o desconhecimento da maneira porque funciona a sociedade em que vivemos e, em consequência, o desconhecimento da dialética social. São causas conexas”. Carneiro atribuiu importância crucial à análise do contexto social. Para ele, a pesquisa folclórica não poderia estar dissociada de uma profunda análise da sociedade.

Se, porém, ao mesmo tempo em que fazemos a pesquisa folclórica, aprofundamos a análise da sociedade de que o folclore é uma das expressões mais significativas, nortearíamos a permanência de condições gerais, econômicas, sociais e políticas, que favorecem a sobrevivência das concepções, usos e costumes de que se nutre o folclore. O folclore faz parte da superestrutura ideológica da sociedade, embora seja a camada mais inferior dessa superestrutura (CARNEIRO, 1974, p.08).

Ao refletir a respeito de quem fazia o folclore, bem como buscando localizar o lugar que o popular ocupava dentro dessas manifestações, Carneiro rejeitou as teses de Haddon, que defendia que o folclore pertencia a parte menos culta da população; a de muitos folcloristas que partilhavam da concepção de folclore enquanto um fenômeno particular das sociedades civilizadas do ocidente, ou mesmo a de Boas que conceituou o folclore a partir das lendas, mitos e contos populares de todo e qualquer povo.

Para Édison Carneiro, a questão central residia no fato de que os folcloristas ocultam em suas teses um interesse político a partir do momento em que não aprofundam a análise da sociedade burguesa. Nesse caso, a definição de folclore defendida por Carneiro, partiu da concepção de folclore enquanto resultado de “certas condições sociais, onde apareciam também como expressão ideológica das relações de produção criadas por essas condições sociais” (CARNEIRO, 1974, p.16).

Nota-se que a análise do autor caminha no sentido a considerar que a classe dominante expressa seus desejos, interesses e anseios por meio da literatura, artes, política e administração pública; enquanto as classes dominadas manifestam esses desejos e anseios através de diversões populares. Para o autor, isso ocorreria apenas, enquanto a classe trabalhadora não atingira a maioria política. O autor chamou a atenção para o papel desempenhado pelas classes dominantes, não na criação, mas na conformação do folclore. Em razão das condições sociais, a classe dominante poderia aceitar ou repudiar o conto, a dança, a diversão popular, a sanção dos mores a que o folclore serve. Pode ainda, assumir forma violenta, oficial, valendo-se de portarias, regulamentos e leis como instrumento de repressão

de parte ou do todo do folclore (CARNEIRO, 1974, p.17/18), arriscando o que Melatti (1984) considerou uma pouco elaborada interpretação marxista (MELATTI, 1984, p.15).

No entendimento de Amadeu Amaral (1925), o folclore estudava os produtos da mentalidade popular, a ciência particular do povo. Para o autor, o povo seria portador de uma arte, de uma filosofia, de uma literatura anônimas, do mesmo modo que possuiria uma religião, uma moral e um direito, distintos do imposto pelo poder oficial. A partir dessas considerações, Amaral define que o objetivo do folclore seria o de observar, colher, estudar os produtos dessas instituições na sua história, no seu domínio territorial, nas influências cultas que recebem sobre a cultura.

Segundo Amaral, essas manifestações estariam mais visíveis nas populações rurais, pois acreditava que esta esfera da população representasse o mais genuíno espírito popular. Contudo, reconheceu que era impossível demarcar fronteiras precisas ao se tentar definir a população rural, visto que esta não se encontrava isolada das populações urbanas. Dando continuidade ao seu raciocínio, o autor seguiu argumentando que o próprio povo das cidades e incluindo “as camadas cultas”, apresentavam os mesmos fenômenos manifestados pelas populações que viviam nas áreas rurais, embora esses fenômenos se apresentariam de forma menos clara, exigindo maior destreza do pesquisador na busca de identificação desses elementos. (AMARAL, 1925, p. 192).

Conjuntamente com a proposta de criação de uma associação para os estudos folclóricos, o autor formulou um programa a ser seguido pela agremiação, o qual direcionava a ação dos folcloristas para a coleta do material. Amaral esclareceu que entrar num debate teórico, não fazia parte da missão desse pesquisador, já que sua principal missão consistia em recolher, classificar, “manipular” produtos e fatos no “intuito de preencher as inumeráveis falhas da pobre documentação até hoje armazenada” (AMARAL, 1925, p.193).

Seguindo as orientações em relação aos procedimentos para com a coleta de material, Amaral sugeriu que primeiramente, o pesquisador deveria limitar-se ao seu campo geográfico, ou seja, dando preferência ao seu município ou às regiões próximas a ele. O folclorista deveria ainda ser fiel ao material coletado, para que pudesse ser o mais exato possível, empreendendo um trabalho de apuração do caráter de popularidade dos fatos, devendo localizá-los geograficamente (AMARAL, 1925, p.193).

Vilhena acompanha, em sua pesquisa, a trajetória do movimento folclórico no Brasil, destacando que em muitos momentos os folcloristas contribuíram no debate de construção do campo das Ciências Sociais. Vilhena ressalta a importância de se compreender porque foi importante focalizar a cultura popular, tomando-a como fonte de respostas para a definição do

nacional. Esse questionamento foi feito por grande parte dos intelectuais ligados às Ciências Sociais que polemizavam com o movimento folclórico. Um dos questionamentos dessa discussão girava em torno do termo folclore, cujo empiricismo era ressaltado como uma característica dos estudos folclóricos.

Esse movimento é revestido de um sentido missionário e, na medida em que é reconhecido, amplia seu campo de análise, o que tornaria o movimento folclórico singular seria a sua escolha por uma metodologia específica, fundamentada numa tradição de pesquisa realizada fora do país (VILHENA, 1997, p.267). Destarte, há por parte do movimento folclórico, um desejo de autonomia que nasce da percepção da relevância de seu objeto para a construção nacional.

Vilhena chama a atenção para uma questão importante que se coloca em relação ao folclore: primeiro, que folclore é, ao mesmo tempo, denominação da área de estudo e do tema dentro dessa área, ressaltando que mesmo que a identifiquemos como uma disciplina científica, sua definição sempre se remete, de forma direta, ao objeto. A partir dos anos de 1950, o conceito de folclore teria sofrido, no Brasil, uma degradação semântica, aliada à marginalização da disciplina (VILHENA, 1997, p.64).

A partir de identificação de distorções no material coletado, como correção de versos e “suavização dos costumes”, os trabalhos dos folcloristas passam a ser alvo de duras críticas, como as de Ortiz (1992, p.7), que afirma que os dados coletados diziam pouco sobre a realidade das classes subalternas e muito da ideologia daqueles que os coletaram. Uma diversidade de autores deu continuidade às análises que condenavam os trabalhos dos folcloristas. Esses autores buscavam mostrar que “aquilo que se apresenta(va) como um resgate, nada mais seria do que o seqüestro do discurso do outro, isto é, que o projeto que se apresenta(va) como de defesa popular era na verdade autoritário” (Vilhena, 1997, p.29)²⁰.

Júlio César Melatti (1984) registrou a polêmica entre Florestan Fernandes e Édison Carneiro, estabelecida a partir do momento em que Fernandes negou publicamente que se pudesse reconhecer o folclore como disciplina integrante das Ciências Sociais. Os estudos folclóricos foram identificados como obras meramente descritivas.

Já Suzel Ana Reily, defendeu a extinção do conceito de folclore para que se pudesse substituí-lo, definitivamente, pelo de cultura popular. De acordo com Reily, a não utilização

²⁰ Vilhena usa o conceito de circularidade de Bahtin (1970) e de Ginzburg (1987) para assinalar que ao seguir uma análise, pode-se condenar a produção folclórica ao ostracismo. Se apenas se considerar o caráter autoritário elite/povo negligencia-se que há uma relativa circularidade entre esses dois níveis culturais, um conjunto de trocas que não excluem a dominação, a violência simbólica e a resistência cultural, mas que nunca é unidirecional (p.29).

da palavra folclore se fundamentava em questões de ordem teórica, bem como de ordem ideológica, estando o termo associado a uma visão de sociedade e de cultura considerada reacionária (Reily, 1990, p.22). Importa considerar o que Vilhena destaca da proposta de Reily, sendo a autora, uma antropóloga, com Mestrado nos Estados Unidos, em folclore, que lá se institucionalizou academicamente, aceitando a dupla estigmatização de que o folclorismo foi vítima no contexto intelectual brasileiro... (Vilhena, 1997, p. 64).

Vilhena observa que os emergentes intelectuais brasileiros, da década de 1950, taxavam os estudos tradicionais dos folcloristas de estudos imbuídos de conservadorismo e diletantismo. Gilberto Freyre era identificado como figura paradigmática desse modelo intelectual. Nos anos de 1980, Antônio de Castro Santos, ao analisar a obra de Freyre, teria partilhado, em grande parte, dessas críticas. Santos defendeu a idéia de que Freyre teria “folclorizado” o negro brasileiro (Santos, 1985, p. 95).

O termo folclore passou a ser usado no sentido pejorativo, em muitos momentos, “associado ao conservadorismo ou ao anedótico, símbolo dos processos de marginalização desses estudos, o que contribuiu para um elevado esquecimento da disciplina” (Vilhena, 1997, p.66).

Analisando o caminho percorrido pelos estudos folclorísticos até a fundação da Comissão Nacional do Folclore nos anos de 1940, Carneiro dividiu a história do folclore no Brasil em duas fases: uma primeira caracterizada por uma concepção literária do folclore, referenciada no passado; já a segunda, caracterizada por uma tendência moderna com orientação científica. Carneiro apontou a participação de dois autores como inspiradores da renovação deste campo do conhecimento, dentre os quais, Amadeu Amaral e Mário de Andrade. No que se refere ao artigo de Carneiro, Vilhena assinala que a perspectiva científica que ambos pretendiam implementar aparece sempre diretamente associada a um esforço institucional (Vilhena, 1997, p. 78).

Em se tratando de Amadeu Amaral, Paulo Duarte (1976) assinalou que somente após a publicação da obra *Dialeto Caipira* (1920), o autor passa a empreender uma orientação mais sistemática em seu trabalho como folclorista²¹.

Em 1921, Amadeu Amaral e Paulo Duarte fundam a Sociedade de Estudos Paulistas, em conjunto com Júlio Mesquita, dono do jornal *O Estado de São Paulo*, Monteiro Lobato e Cornélio Pires, dentre outros autores, porém tal instituição não chegou nem mesmo a realizar

²¹ Luís Rodolfo Vilhena (p,84), nos chama a atenção para a importância de Amaral em nossa história intelectual, enquanto importante poeta parnasiano, o que favoreceu seu ingresso na Academia Brasileira de letras, ocupando a cadeira de Olavo Bilac.

uma única reunião. Nesse mesmo período, foram criadas diversas instituições por todo o país, motivadas pelo movimento folclorístico (Vilhena, 1997, p.87).

O contraste representado por Mário de Andrade e Amadeu Amaral não se circunscreveu a questão temporal, referiu-se também à esfera espacial, ou seja, à questão regional, uma vez que a busca pela institucionalização do folclore partia de São Paulo. Vilhena afirma:

a década de 1920 representou para a capital paulista um período de grande efervescência cultural, em particular pela famosa Semana de Arte Moderna de 1922... Ao mesmo tempo, o interesse pelo folclore participa da emergência de um nativismo paulista, que, segundo Nicolau Sevchenko, reagia ao intenso processo de modernização do período (Vilhena, 1997, p.84).

Após as discussões aqui elencadas é o momento de trazer as contribuições de Mário de Andrade, localizando o lugar que esse autor ocupou dentro desse debate e, o que mais importa verificar qual o papel assumido por Mário de Andrade em relação à política cultural do Estado Novo.

Mário de Andrade exerceu o cargo de chefe do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo, propôs a criação da Sociedade de Etnografia e Folclore em 1936, não obtendo sucesso. Contudo, criou a discoteca Pública, após a missão enviada ao norte do país objetivando recolher material de folguedos, e cultos populares, especialmente, do ponto de vista musical (CARNEIRO, 1965, p. 166).

Paulo Duarte destacou a importância que o departamento de cultura assumira na década de 1930. Para Vilhena, o projeto que Mário realizou dera continuidade às iniciativas de Amadeu Amaral, principalmente, ao projeto da Sociedade de Etnografia e Folclore, criado em 1936 com a denominação de Clube de Etnografia. Mas, a partir de 1937, com a aprovação do estatuto, torna-se uma sociedade, o que lhe permitiu representar o Brasil no Congresso Internacional de Folclore realizado na França em 1937.

Outra atividade muito importante realizada pela Sociedade de Etnografia foi a promoção do curso de extensão ministrado por Dina Lévi-Strauss, organizado por Mário de Andrade (que também assistiu as aulas de Dina), objetivava dar um cunho científico à pesquisa folclórica (Vilhena, 1997, p.90)²².

Em 1938, o Departamento de Cultura coordenado por Mário de Andrade realizou uma missão de pesquisas folclóricas. A expedição realizada por Luís Saia, Martin Braunwser,

²² Oneyda Alvarenga, após frequentar o curso de Dina Lévi-Strauss, afirmou que este constituía o primeiro passo do Departamento de Cultura em Pesquisa Folclórica (Vilhena, p. 90).

Benedicto Pacheco e Antônio Ladeiro saiu em busca do registro das manifestações populares no norte e nordeste do país. Mário de Andrade foi também o responsável pela orientação metodológica e Oneyda Alvarenga (diretora da Discoteca Pública Municipal, ligada ao Departamento chefiado por Mário) organizou e sistematizou o material coletado²³.

A partir de 1937, com a decretação do Estado Novo, Flávio Prado deixou a prefeitura de São Paulo e Mário deixou o departamento de Cultura. O quadro que se tem nesse contexto é de interrupção da grande maioria dos projetos de folclore. Seguem-se diversas tentativas de institucionalização do folclore, dentre elas, a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (com extensão ao folclore) fundada em 1941 por Arthur Ramos, o Instituto Brasileiro do Folclore presidido por Básilio de Magalhães a partir de 1942 e a Sociedade Brasileira de Folclore, criada em 1941 por Câmara Cascudo²⁴.

Aliás, é preciso destacar a importância desse autor para o estudo do folclore, referência nacional e internacional, mas que ocupava um lugar marginal dentro do movimento folclórico, provavelmente como assinala Vilhena, devido às diferenças de natureza teórica, ou seja, a tomada da nação como referência comparativa a priori - fundamental para o movimento folclórico brasileiro, é rara nos estudos de Cascudo, assim como nos estudos de folclore norte-americanos (Vilhena, 1997, p.79).

Segundo Gonçalves (1999), é possível falar de uma busca de autenticidade em Cascudo, mas esta não se encontra ligada à identidade nacional, numa suposta essência ou “alma brasileira”. Esta, antes, se dá ligada ao distanciamento em relação aos valores da metrópole e, numa reaproximação com o cotidiano da província. Essa experiência, por sua vez, é sempre reconstituída pela memória²⁵.

Entre o fim do Estado Novo e a década de 60, os folcloristas estiveram mobilizados em torno do estudo de proteção das tradições populares. A partir de 1950 esses estudos ganham corpo através do movimento folclórico. Realizaram-se nesse período diversos congressos nacionais e estaduais, simpósios e seminários de pesquisa. Foi criado o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura temática, para-estatal para representar o Brasil na UNESCO. Esse grupo de intelectuais defendia, em particular, a criação de uma instituição governamental com a finalidade de coordenar as pesquisas e preservar as manifestações

²³ A missão durou seis meses A Missão de Pesquisas Folclóricas. Pesquisa e texto de Flávia Camargo Toni. Auxiliares de pesquisa, Marcelo Morato Brissac e Márcia Fernandes dos Santos. Centro Cultural São Paulo: 1985.

²⁴ Mário de Andrade(cf, 1942,p. 291), destacou o caráter efêmero dessas instituições.

²⁵ Luís Reginaldo Santos Gonçalves lembra que província aparece como uma categoria não só ligada ao físico e ao geográfico, mas abrange o epistemológico, a moral, a estética, a psicologia,e a fisiologia.

folclóricas. Em 1958 foi criada a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. No período que se segue são criadas a Comissão Nacional de Folclore, as comissões estaduais.

Portanto, para Vilhena, a marginalização dos estudos de folclore seria contemporânea à dificuldade de se compreender o lugar do popular na sociedade brasileira.

Cabe pensar qual a participação de autores como Mário de Andrade, Renato Almeida, Câmara Cascudo, Edison Carneiro e muitos outros autores do movimento na composição de “O Povo Brasileiro Através do Folclore”, bem como, a vinculação existente entre o entendimento do que seja folclórico e o que seja cultura popular, verificando como se apresenta inclusive o conceito de cultura erudita, observando-se que há uma latente hierarquização da cultura, como se verá no capítulo a seguir. Nele, poder-se-á constatar principalmente que, na Cultura Política, cultura erudita e cultura popular são apresentadas de forma dicotômica. Cabe salientar, que esses dois conceitos serão discutidos a partir da maneira como foram abordados pelos intelectuais da Cultura Política, particularmente por Basílio de Magalhães em “O Povo Brasileiro Através do Folclore”.

Basílio de Magalhães, ao apresentar a seção de folclore no primeiro número da Cultura Política, conceitua o folclore a partir das definições mais “tradicionais”. Referenciando-se em P. Saintyves acredita que folclore seja uma ciência da cultura tradicional. O autor da “Cultura Política” aborda a cultura a partir de dois pólos dicotômicos e justifica sua abordagem:

Como se admitem duas formas de linguagem, a erudita e a popular e, duas espécies de ciência, a teoricamente sistematizada e a puramente empírica-assim também se reconhece a existência de duas culturas, a racionalmente organizada e a meramente tradicional. Esta última é que constitui objeto do folclore (CP, 1941, n°1, p.240).

O próprio Basílio apresenta os autores que para ele seriam figuras pioneiras do folclore nacional, buscando nesses autores, embasamento para discutir a cultura brasileira. São eles, Sílvio Romero, Nina Rodrigues Couto de Magalhães, Vale Cabral, Melo Moraes Filho, Barbosa Rodrigues, dentre outros. Todavia, os dois primeiros e, acrescentando ainda Gilberto Freyre, constituem-se em referencial na abordagem da cultura brasileira, tal como fora tratada nos artigos publicados por Basílio de Magalhães.

Novamente faz-se oportuno citar o discurso de Basílio de Magalhães na primeira edição da Cultura Política, enfatizando a importância do “capital humano” que se tinha no Brasil, porém, esse capital deveria ser melhorado e aproveitado em favor da pátria, onde apenas “um novo bandeirismo cultural seria capaz de tirar boa parte do povo do analfabetismo e da quase-hibernação em que ainda muitos deles vegeta(va)m”. Desse modo, afirma que para o progresso do Brasil seria necessário integrar o sertanejo e o praiano numa mesma

civilização e numa mesma cultura (MAGALHÃES, 1941, 241.). Alude que seu objetivo seja “dar uma idéia fiel e elevada do povo brasileiro, visto através do folclore”.

Trabalhar-se-á no capítulo a seguir, em que consiste a leitura feita pela Cultura Política” em torno do folclore, em que implicava “ver” “O povo brasileiro através do folclore”.

No capítulo a seguir, procuro perceber como a cultura popular foi interpretada na revista, buscando decodificar quem seria “O Povo Brasileiro Através do Folclore”, na tentativa de compreensão (usando as palavras de Pécaut) do caminho escolhido, para se “forjar um povo” e “traçar uma cultura capaz de assegurar sua unidade”.

CAP. III A leitura da Cultura Política sobre o folclore

“O POVO BRASILEIRO ATRAVÉS DO FOLCLORE”

O Estado, por meio do mecanismo de reinterpretação coletiva, através de seus intelectuais, se apropria de práticas populares para apresentá-las como expressões de cultura nacional (ORTIZ, 1985).

3.1 A cultura popular na ótica da CP

No texto “Influência Política Sobre a Evolução Social, Intelectual e Artística”, Rosário Fusco afirmou que a política brasileira, a partir do Estado Novo, teria se tornado “uma autêntica expressão do nosso espírito nacional”. Porquanto, “nesse espírito social, ajustaram-se às necessidades do nosso presente, às conquistas do nosso passado, para formarem esta permissão tríplice da política que nos concede agir, pensar e criar o Brasil”. No editorial da seção “Brasil Social, Intelectual e Artístico”, Fusco salientou que tal seção objetivava refletir a respeito do “espetáculo extraordinário do renascimento” do talento criador do povo brasileiro (FUSCO, 1941, p.227).

Em nota introdutória à seção de folclore, Rosário Fusco, parafraseando Basílio de Magalhães, declarou que folclore seria o “reflexo profundo da alma e da cultura nacionais, nas suas mais genuínas fontes da cultura popular” (FUSCO, 1941, p.238), justificou a escolha de Basílio de Magalhães para assumir essa seção, afirmando que esse autor seria um dos maiores conhecedores da história e do folclore brasileiros. Apresentou o currículo do autor, destacando sua filiação a diversos institutos históricos e geográficos do Brasil e de diversos grêmios científicos europeus e americanos, ressaltando sua cátedra de professor História do Instituto de Educação do Distrito Federal e, por fim, fez referência às suas publicações. Tal currículo, da maneira como foi apresentado, “gabaritaria” Basílio de Magalhães em sua tarefa de fornecer ao Brasil “uma idéia fiel e elevada do Povo Brasileiro visto através do folclore”.

Ainda nessa introdução, Rosário Fusco enfatizou que um dos objetivos desse periódico seria o de sistematizar e revitalizar as fontes das “nossas tradições e da nossa vida popular”, preocupação que o diretor da CP referiu pertencer ao projeto mais amplo que o governo Vargas havia pensado para todo o país. Nesse sentido, um dos objetivos do Estado Novo seria o de construir uma “Nova Ordem Política Integrada na Alma e na Cultura Populares”.

Na publicação nº 1, Basílio de Magalhães introduz o leitor na temática do folclore conceituando esse campo e classificando-o nas seguintes áreas:

a) Folclore Espiritual — que se subdivide em estético, teórico – técnico filosófico, místico-religioso e b) Folclore Etnográfico, que se subdivide em ético e econômico²⁶.

A definição de folclore que Basílio de Magalhães adotou encontra-se embasada em Santyves que compreendia o folclore enquanto “uma ciência da cultura tradicional”.

Estou em concordância com Augusto Arantes (1986), quando o mesmo assegura que abordar a cultura popular como sinônimo de tradição é trabalhar com a idéia de que a sua “Idade do Ouro deu-se no passado”. E como consequência, “as sucessivas modificações porque necessariamente passaram esses objetos, concepções e práticas não podem ser compreendidas, senão como deturpadoras ou empobrecidas”.

Na acepção de Santyves, folclore seria uma “ciência tradicional nos meios populares dos países civilizados”, como já citado no segundo capítulo desse trabalho. No que se refere a essa interpretação, Florestan Fernandes chamou a atenção para o alto grau de juízo de valor que essa definição carrega, uma vez que os meios populares aparecem descritos como “grupos atrasados”.

Basílio de Magalhães elegeu duas figuras importantes para discutir a cultura popular brasileira: o sertanejo e o praiano, grupos que residiam nos chamados “meios populares”. A cultura dessas duas figuras, seus modos de vida, suas manifestações culturais e suas credices, deveriam ser registradas, classificadas e por fim, preservadas. Todavia, tanto a população sertaneja, quanto a praiana, eram vistas como guardiãs de um saber que se localizava no passado. Ao mesmo tempo, Basílio de Magalhães defendia que esses dois grupos deveriam ser integrados na “mesma civilização e na mesma cultura nacionais”, esta impulsionada pelo progresso pelo qual a Pátria estava vivenciando a partir do Estado Novo. Ângela Maria de Castro Gomes lembra que o sertanejo aparecera como figura clássica de guardião da memória das tradições nacionais desde início do século XIX, principalmente, com os autores Euclides da Cunha e Monteiro Lobato (GOMES, 1996, p. 158).

Janaína Amado refere que o conceito de sertão, no Brasil colonial, designava espaços desconhecidos, inacessíveis, isolados e perigosos, dominados pela natureza bruta, habitados

²⁶ O autor embasou-se nos estudos dos escritores argentinos Rafael Jijena Sánchez e Bruno Jacovella para conceituar e classificar a mitografia. Este campo do conhecimento, tratado como sinônimo de demopsicologia ou folclore apresenta duas características fundamentais: a criação mental e os fatores étnicos, que podem ser classificadas da seguinte forma: dentro do Folclore Espiritual, o elemento Estético compreenderia a Literatura Popular, a Música e a Mímica populares, as artes figuradas populares, os jogos familiares e a linguagem popular; o Teórico técnico seria composto pela ciência popular, técnica popular e história popular; o filosófico, que compreenderia a Filosofia popular e a Moral popular; o Místico-religioso, que contemplaria as credices e superstições, a Teologia popular e as devoções populares. Em se tratando do Folclore Etnográfico, o Ético envolveria os usos e costumes populares e as cerimônias tradicionais; o Econômico abrangeria os ofícios, as profissões, o comércio, e os transportes. MAGALHÃES, Basílio de. CP. N°1. Março de 1941, p.240.

por bárbaros, hereges, infiéis, onde não havia chegado os valores da religião e da civilização. O litoral, nesse momento, carregou um sentido positivo, uma vez que se tratava do espaço conhecido, habitado. Nos artigos de Basílio de Magalhães, o praiano é visto como aquele que também vive à margem da “civilização”. A comunidade praiana é aquela que guardou uma cultura tradicional, a cultura da pesca, portanto, não “evoluiu”. Por conseguinte, para Basílio de Magalhães, o grande projeto de cultura nacional deveria “melhorar o capital humano” através de um novo “bandeirismo cultural”.

A grande temática discutida na seção refere-se ao folclore místico-religioso, às crendices e superstições do povo do sertão e do litoral. Sua análise buscou compreender como se deu a transformação das crenças católicas em uma certa cultura religiosa popular, realizadas por africanos e indígenas. Por conseguinte, dos 42 textos assinados por Basílio de Magalhães, 28 tratam do folclore espiritual místico-religioso, abordando os santos católicos e o modo como esses foram referenciados no Brasil, principalmente, pelos africanos. Contudo, o debate que percorre a quase totalidade dos textos refere-se à criação de um certo tipo de cultura popular religiosa decorrente do processo de “assimilação fetichista” dos africanos e ameríndios²⁷.

Para o autor, o modo como os africanos e indígenas assimilaram as práticas culturais ibéricas, em especial as de caráter religioso, sem abandono das suas práticas de origem, teriam transformado as manifestações ibéricas em fetichismo.

O autor estendeu sua análise para diversas regiões do país, buscando identificar que rudimentos do folclore místico-religioso teriam contribuído na “formação étnica do povo brasileiro”. Importa dizer que a designação povo, para Basílio de Magalhães, abarca a população sertaneja e a praiana como assinaladas acima. Dentre outras coisas, o autor procurou entender de que maneira diversos grupos étnicos oriundos de diferentes regiões brasileiras teriam reproduzido e vivenciado as práticas religiosas do catolicismo ibérico. Esse tema perpassa a maioria dos textos produzidos por Basílio de Magalhães, na seção “O Povo Brasileiro Através do Folclore”. Há um reconhecimento da contribuição do negro a diversas manifestações culturais; entretanto, o foco do discurso encontra-se centrado no “processo civilizatório”. Portanto, tais manifestações, são localizadas no passado e abordadas enquanto “sobrevivência de um sistema primitivo”.

²⁷ Ameríndio trata-se de um termo adotado por João Ribeiro em “O Folclore Brasileiro” e por Luís da Câmara Cascudo em *Licantropia Sertaneja*, tendo em vista que para eles, a definição índio, poderia confundir o nativo brasileiro com o asiático das Índias, e por Basílio de Magalhães.

A autora Ângela Maria de Castro Gomes (1996, p.160), identifica duas categorias fundamentais trabalhadas na Cultura Política, são elas, “passado e tempo”, que estão conectadas aos conceitos de tradição, evolução, fonte e documento.

A primeira noção de passado encontra-se atrelada “à idéia de começo germinal do presente com sua origem”. O passado seria construído “como um antecedente que dá sentido à vida, ao presente e, portanto, é um passado vivo, completamente desvinculado de qualquer esforço de periodização”²⁸.

Esse entendimento de “passado” norteou os textos que compõem o quadro da revista denominado “Evolução Social”, composta pelas seções, “O Povo Brasileiro Através do Folclore” e “Quadros e Costumes Regionais”.

Pode-se perceber que essa idéia de passado contempla uma dimensão sócio-cultural de uma comunidade, onde a noção de tempo refere-se a experiências humanas, a práticas culturais vivenciadas e relatadas pelas comunidades. Dessa maneira, a proposta de recuperação da história se fez através da revitalização das fontes as quais guardariam esse passado. A preservação dessas fontes levaria à preservação das tradições populares. “O espírito nacional” se originaria na “história das tradições do povo”.

Ângela de Castro Gomes afirma que esse entendimento do passado estaria fundamentado num certo historicismo romântico, que atribuiu um sentido evolutivo para embasar a idéia de nacionalidade, procurando encontrar os traços peculiares de um povo. O chamado espírito nacional apareceu carregado de positividade, impulsionado pelos princípios evolucionistas (GOMES, 1996, p.161).

O segundo artigo produzido por Basílio de Magalhães trouxe uma discussão que contemplou o folclore místico-religioso. De acordo com o autor, a ideologia cristã que o povo brasileiro herdara dos colonizadores ibéricos, teria sido alterada pelo “fetichismo” ameríndio e africano. Essas e outras “constatações” feitas pelo autor encontram respaldo nas teorias de Nina Rodrigues, que foi ao longo de todo o seu trabalho na Cultura Política, seu grande referencial, balizando seus estudos sobre a religiosidade afro-brasileira, a adoção do método comparativo.

A partir desse artigo, a grande maioria dos textos de Basílio de Magalhães privilegiaram a questão da miscigenação das culturas desses três povos. Todavia, é preciso atentar para o fato de que para falar dos portugueses, o autor utiliza termos como “ideologia

²⁸ A autora também identifica uma outra concepção de passado trabalhada na CP, e esta sim apareceu vinculada à tradição historiográfica, buscando uma concepção cronológica de tempo, encontrada nas seções História, Intérpretes da Vida Social Brasileira e Textos e Documentos Históricos. p. 164.

cristã”, religião; quando trata dos africanos ou ameríndios, usa expressões como fetichismo, crendices, um tom acentuadamente pejorativo. Para o autor, a religiosidade popular, embasada nos princípios cristãos, o culto aos santos, foram temas prediletos, que apareceram na revista com grande destaque, sempre com um tom positivo.

Essa foi a grande tônica que conduziu o debate do folclore na CP, do primeiro ao último artigo de autoria de Basílio de Magalhães.

No artigo nº III, Basílio de Magalhães relacionou os santos católicos apresentados pelos portugueses aos brasileiros, e concluiu que aqui lhes foram atribuídas novas funções. Alguns santos foram eleitos patronos de “várias modalidades da nossa existência ou de advogados especiais contra sofrimentos físicos, animais venenosos e calamidades cósmicas” (MAGALHÃES, 1941, p. 252). A grande ênfase desse artigo é a questão da miscigenação místico-religiosa.

Basílio de Magalhães considera haver uma certa simultaneidade dessa influência “exercida no espírito dos nossos patrícios do hiterland, pelo fetichismo e pelo cristianismo”. Cita Nina Rodrigues e seus estudos, sobre os africanos no Brasil, faz referência a Gilberto Freyre, e discute a obra *Ermitão de Múquem*²⁹, de Bernardo Guimarães. O autor destaca que o protagonista da referida obra, o personagem Gonçalo, também cultuava essa fé miscigenada. Menciona que tal personagem conduzia à cinta um amuleto que ganhara de um preto velho e no pescoço carregava um relicário de ouro com a imagem de Nossa Senhora da Abadia. Em momentos de aflição “apalpava o talismã da superstição africana e com a outra levava aos lábios o relicário, confundindo desta maneira, em sua tosca imaginação, o culto da mãe de Deus com uma grosseira feitiçaria”³⁰.

Novamente, aparece no artigo III uma valorização acentuada das práticas religiosas católicas que se contrapõem com a “feitiçaria”. Para o autor, essas crenças são manifestadas de forma “misturada”, são um *mixtum compositum*, onde há uma certa preponderância do elemento religioso cristão.

O tema da miscigenação místico-religiosa perpassa por grande parte dos textos. O artigo de número VI é dedicado exclusivamente a Santo Antônio de Pádua, ou melhor, como referiam os lisboenses, a Santo Antônio de Lisboa³¹. A partir do século XVIII, várias imagens desse santo teriam gozado do privilégio de receber, no Brasil, um posto militar. Basílio de

²⁹ O *Ermitão de Muquém* de BERNARDO GUIMARÃES, um romance regionalista brasileiro, escrito em 1858 e publicado em 1864, trata da fundação da romaria de Muquém na Província de Goiás.

³⁰ Basílio de Magalhães citando textualmente a referida obra. CP, nº3, Maio de 1941, p. 253.

³¹ Santo Antônio teria nascido em Lisboa, em 15 de agosto de 1195, teria vivido parte de sua vida em Pádua e, para esta última cidade teria solicitado que o levassem após sua morte.
<http://www.angelfire.com/ar2/jcarthur/stoantonio.htm>

Magalhães conclui que analisar a trajetória de Santo Antônio de Lisboa no Brasil é analisar a “própria evolução do povo brasileiro no duplo aspecto folclórico e histórico”. Do artigo nº2 até o artigo de nº18, todos os textos abordam os santos católicos, em especial Santo Antônio e São Gonçalo. Afirmou que o folclore místico-religioso constituía-se numa das “tradições mais interessantes, por patentear a influência dos taumaturgos lusitanos em nossa terra” (MAGALHÃES, 1941, p.254).

Basílio de Magalhães interpretou a cultura popular brasileira “supervalorizando” a herança portuguesa, em detrimento da herança africana, por ele, considerada incivilizada, feitiçaria.

Na publicação de número VII, argumentou que as práticas supersticiosas não se encontrariam restritas às regiões habitadas pela população sertaneja, afirmou que essas práticas não eram somente resultado da “incultura sertaneja”, de modo que também poderiam ser encontradas, embora em grau bastante diferenciado, nos países de “refinada civilização”, fato que para ele, se explicava pelo “fator humano”. Desse modo, salientou que “apesar de tantos milênios de marcha ascensional na superfície deste planeta”, a humanidade ainda se deixava guiar “mais pelo irreal do que pelo real, conforme bem observou Freud” (MAGALHÃES, 1941, p.278).

Cabe pensar o porquê dessa referência às teorias psicológicas. Para o autor, o estudo da cultura popular brasileira justificava-se pela necessidade de se criar um novo projeto de cultura nacional. Para o Brasil alcançar novos rumos “civilizatórios”, os pesquisadores deveriam buscar conhecer a “alma da população”, o que para ele somente seria possível através da aplicação de métodos oriundos da Psicologia, por se tratar do estudo do inconsciente, das manifestações praticadas primitivamente pelo sertanejo, de modo que somente a demopsicologia poderia fazê-lo.

Lembrando Giuseppe Pitré, o autor denominou demopsicologia como o estudo da vida moral, material e espiritual dos povos civilizados, não civilizados e selvagens, incluindo o folclore (RAMOS, 1949, p. 05).

Para João Ribeiro, o folclore seria o estudo da cultura embasado na psicologia étnica, uma vez que acreditava que esse campo do conhecimento pesquisava o inconsciente dos povos. Já Basílio de Magalhães deu ênfase ao aspecto espiritual: a “alma” brasileira estaria nesse elemento mítico- religioso miscigênico.

Os santos casamenteiros Santo Antônio, São Gonçalo são os santos mais citados nos artigos de Basílio de Magalhães (1942, p. 315). Na publicação nº VIII, o autor tratou novamente dos santos casamenteiros, considerando que a região que se estende do Paraná ao

Rio Grande do Sul teria recebido influência maior da mitografia castelhana, enfatizando que essa influência se concentraria nesse último estado, uma vez que essa região teria sido a que mais recebera e disseminara o “tradicionalismo” de origem espanhola.

Esse assunto voltou a ser debatido na edição 39, de abril de 1944, quando ele afirmou:

Em nosso vasto território há pontos que merecem tal propósito, investigações minuciosas - um deles é a zona primitivamente povoada por elementos castelhanos (...), toda imensa área, hoje ocupada pelos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul oferece o nosso melhor alfofre para o estudo da assimilação, adaptação ou acomodação, quiçá às vezes, mera vernaculização do populário castelhana, primitivo ou posterior à integração política dos Estados de origem hispânica.

Importa considerar também que há uma valorização dessa cultura oriunda da herança espanhola, principalmente, no sul do país. Para o autor, a cultura ibérica, seja de origem portuguesa ou espanhola, carregava em seus traços os ideais da civilização.

Na publicação de número IX, Basílio de Magalhães iniciou sua discussão recorrendo novamente a Nina Rodrigues, a quem considerou “o grande sábio maranhense”, juntamente com Fernando Ortiz³². Para Basílio de Magalhães, esses dois autores teriam sido os primeiros a estudar “os curiosos processos de superfecundação ocorridos entre o cristianismo dos colonizadores europeus e o fetichismo dos africanos introduzidos na América”. O autor segue discutindo o tema da miscigenação místico-religiosa, citando exemplos como o de Yemanjá “confundida” com a virgem católica e São Jorge “sobrepondo-se” a Ogum; por fim, a escolha de São Benedito (o chamado santo mouro, em razão de sua cor negra) para ser o santo protetor dos negros.

Como já foi explicitado, a questão da miscigenação assumiu uma importância primordial nos escritos de Basílio de Magalhães, com grande valorização das manifestações do catolicismo, onde as práticas religiosas ibéricas são vistas como mais desenvolvida em detrimento das manifestações indígenas e africanas.

Na edição de número XVI (MAGALHÃES, 1942, p. 329), tomou por referência a obra de Vieira Fazenda, “Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro” (1927), que partilhava da posição de Basílio a respeito da miscigenação místico religiosa. Vieira afirmou que na cidade de Salvador, São Cosme e São Damião eram objeto de um “culto misto de religião e práticas do verdadeiro fetichismo” realizado principalmente pelas baianas.

³² Fernando Ortiz (1881- 1969), historiador e antropólogo cubano. Entre 1902 e 1905 estudou o tema da criminologia com Cesare Lombroso na Itália. As obras de Fernando Ortiz encontram respaldo teórico no Positivismo Criminológico, principalmente, *Los Negros Brujos* (1906), que segundo *José A. Matos Arévalos* constitui em um estudo de etnologia criminal. Publicou também, *Los Negros Esclavos* (1916) e *Los Negros Curros* (1986, edição póstuma). In: site: www.filosofia.cu/clascortiz.htm.

Na edição de número XX, Basílio de Magalhães relacionou os autores que seriam referência, em se tratando dos estudos da mítica africana, influenciada pelo catolicismo. São eles: Fernando Ortiz em Cuba, Idelfonso Pereda Valdés no Uruguai, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, João Ribeiro, Souza Carneiro e Édison Carneiro no Brasil. O autor destinou especial atenção a duas obras de Édison Carneiro: “Religiões Negras - Notas de Etnografia Religiosa” (1936) e “Negros Bantus - Notas de etnografia Religiosa e de Folclore” (1937), as quais considerou essenciais para o entendimento da “fusão da mitologia negra com o catolicismo”. Édison Carneiro afirmara que no Brasil, cada orixá, individualmente, arranhou o seu símile católico” (CARNEIRO, 1936, p. 153).

Fundamentado nessas obras, Basílio de Magalhães concluiu que:

Para chegar a esse resultado (de fusão das duas crenças), o escravo africano, seguramente deslumbrado pela riqueza das imagens policrômicas e de vistosa indumentária, imponente nos seus altares e retábulos, ornamento pelas curvas da linha da arte barroca (...), haviam de ter passado fatalmente pelo esforço mental da assimilação e pela tentativa inicial e concreta da superfetação, uma vez que não podia eliminar da sua radicação de além-dade os ídolos que trouxera de além-mar (MAGALHÃES, 1942, p. 137).

Como se pode perceber, para Basílio de Magalhães, a religiosidade popular precedia, desde que amparada nos valores cristãos, procedentes do referencial europeu, e, para ele, civilizatórios. As práticas fundamentadas em outras crenças, como as crenças indígenas e africanas eram desvalorizadas, taxadas como credices, superstição de pessoas incultas. Mas deveriam ser estudadas, para que se compreendesse melhor a vida do sertanejo e dos praianos, para melhor implementar uma política de “elevação dessa cultura”

Basílio de Magalhães demonstrou conhecer outros estudos de folclore, produzidos, principalmente na América do Sul, em especial, na Argentina, no Chile, na Colômbia, na Venezuela, no Uruguai e em Cuba. Confrontando as produções brasileiras com as dos países citados, o autor concluiu que “o Brasil, era precisamente, onde menos se cuidava do folclore, ainda que fosse um amplo e opulento filão que se oferecia aos cavouqueiros de tão precioso minério” (MAGALHÃES, 1941, p. 377).

Como ele valorizava o conhecimento das classes populares, tal conhecimento deveria ser catalogado, coletado, transcrito e guardado em locais apropriados, para não se perder. Estes conhecimentos eram considerados “incompletos”, pouco “civilizados”, deveriam ser modificados, uma vez que cabia educar esse homem e retirá-lo dessa condição de produtor de uma cultura menor.

No artigo de nº X, a introdução alude que “nosso folclore pátrio” seria “riquíssimo”, constituindo-se em “matéria-prima para o estudo da alma do nosso povo, sentimental e profundamente humano”. No desenvolvimento do texto Basílio de Magalhães reconheceu que as três raças, a leucoderma, a xantoderma e a melanoderma teriam exercido um papel fundamental para com a demopsicologia brasileira; todavia, ressaltou que as duas últimas teriam sofrido mais influência da primeira, mais “adiantada”, porque os negros e indígenas seriam raças mais “atrasadas”.

Para fundamentar sua interpretação, fez referência novamente às concepções de Nina Rodrigues, mas também citou Fernando Ortiz, Arthur Ramos³³ e João Ribeiro, pois, para ele, esses e outros estudos esclareciam a contribuição africana à cultura nacional. Não obstante, o autor alertou para o cuidado que se devia ter para com as fontes sertanejas “mistas de africanismo e tupinismo”. Afirmou que não era “fácil chegar às asserções definitivas sobre o *mixtum-compositum*, existente em grande parte na zona interior do Brasil, no tocante à demopsicologia”. Desse modo, alertou os pesquisadores do folclore brasileiro a analisarem as produções sertanejas com um certo “cuidado”, devido ao fato de apresentarem essa mistura de “africanismos e tupinismo”. Essa prudência devia ser empregada mesmo quando tais manifestações tivessem apenas origem africana, tendo em vista que dentro dessa cultura, poderia se encontrar diversas variações, uma vez que os negros trazidos ao Brasil entre os séculos XVI e XIX originavam de diferentes regiões da África, pertencendo a etnias e sistemas religiosos diferenciados.

Dessa maneira, o autor advertiu que o problema metodológico tendia a crescer quando se pretendia discriminar “o que era rigorosamente ameríndio, como a pajelança, do que era caracteristicamente africano, como o Candomblé” (MAGALHÃES, 1941, p. 300). O autor cita trabalhos, que segundo ele, responderiam a tal complexidade, como Édison Carneiro, com

³³ A obra "O Negro Brasileiro" ampliou a área de estudos sobre a religiosidade de origem africana incluindo, além dos terreiros baianos de tradição ritual sudanesa, estudados por Nina Rodrigues, os catimbós do Nordeste e os terreiros de tradição ritual banto (as chamadas "macumbas") do Rio de Janeiro e de São Paulo. “Essa religiosidade deixou de ser entendida como manifestação de uma suposta inferioridade da raça negra, e por meio dela se criticou o próprio conceito de raça, substituindo-o pelo de cultura. Ao retirar a explicação racial da base dos fenômenos culturais, mais do que se desviar do pensamento de Nina Rodrigues, Artur Ramos procurou deslocar os estudos sobre religiões afro-brasileiras da fronteira com as ciências médicas ainda que seu interesse pela psicanálise continuasse presente neste livro. Apesar de deixar as teorias evolucionistas de lado, não conseguiu se desvencilhar de uma certa classificação enviesada que faz dos diferentes grupos étnicos africanos. Na introdução do livro, o autor agrupa a origem étnica dos negros introduzidos no Brasil em dois grandes grupos: os sudaneses (basicamente iorubas ou nagôs e gagês) e os bantos (angolas, congos, cambindas, benguelas etc.). Compartilhando a idéia da superioridade cultural do sistema mítica dos sudaneses, defendida por Nina Rodrigues. Há uma idéia implícita de diferenciação e hierarquização entre um "sistema de religião" mais "coeso" e "puro" (gejg-nagô) e "sistemas de culto" mais "impuros" e "sincréticos" (malês, bantos, etc.)”. <http://www.n-a-u.org/ResenhasMacumbas.html> (Núcleo de Antropologia Urbana da USP).

“Religiões Negras - notas de etnografia religiosa” (1936) e “Negros Bantus - notas de etnografia religiosa e de folclore” (1937). Também Gonçalves Fernandes com as obras: “Xangôs do Nordeste - Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife” (1937), o “Folclore Mágico do Nordeste - Usos, costumes e ofícios mágicos das populações nordestinas” (1938). O autor lamentou ainda que muitos estudos da origem da cultura brasileira tivessem despertado interesse dos pesquisadores estrangeiros e não dos brasileiros.

Na edição de nº19, Basílio de Magalhães enfatizou que no Brasil, até 1942, não havia sido feito

uma apreciação de conjunto a respeito da curiosa teogonia africana, ligada ao nosso folclore- o que se torna imprescindível, para que se possa compreender como foi que, no Brasil, o conglomerado gegê-nagô-bantu assimilou os seus deuses aos santos católicos (MAGALHÃES, 1942, p. 155).

De acordo com Basílio de Magalhães, Arthur Ramos teria realizado um dos mais importantes estudos de “simbiose espiritual” com “O Negro Brasileiro”, embasado no trabalho de Nina Rodrigues “O Animismo fetichista dos negros baianos”. Classificou o sincretismo religioso afro-brasileiro: 1) gegê-nagô; 2) gegê-nagô-mulçumi; 3) gegê-nagô-bantu; 4) gegê-nagô-mulçumi-bantu; 5) gegê-nagô-mulçumi-bantu-caboclo; 6) gegê-nagô-mulçumi-bantu-caboclo-espírita; 7) gegê-nagô-mulçumi-bantu-caboclo-espírita-católico. De acordo com Ramos, essa última modalidade teria predominado no Brasil “entre as classes mais atrasadas”.

Mariza Corrêa, estudando a contribuição de Nina Rodrigues, para a interpretação do Brasil, no final do século XIX, aponta que a teoria do branqueamento, um dos fundamentos ideológicos que resultou na vinda dos imigrantes europeus ao Brasil, sofreu transformações em sua interpretação nas décadas iniciais do século XX. Para ela, essa teoria havia sido confrontada com teorias que levantavam a possibilidade de uma “degeneração cultural” do país. Fato que, para Corrêa, teria levado à revalorização do trabalhador nacional em relação aos trabalhadores europeus, responsabilizados pela agitação social da década de 1920. Essa situação teria levado a uma “reavaliação do papel do negro na sociedade, dentro de um contexto mais amplo em que estava sendo reavivado o interesse pelos temas nacionais”. Desta maneira:

O nacional, em São Paulo, era o índio, na Baía e em Pernambuco, era o negro, e o mestiço de ambos com o colonizador original, o português, seriam então apontados, como produtores legítimos de uma cultura brasileira (CORRÊA, 1998, p. 310).

Essa autora mostra que a obra de Nina Rodrigues, negada por muitos intelectuais que a consideraram racista, acabou por ser mais

reveladora dos conflitos sociais que eles negaram em nome de uma harmonia racial e social, do que as noções de sincretismo ou aculturação utilizadas por eles para nomear esta harmonia ao substituir a noção de raça pela de cultura (CORRÊA, 1998, p. 311).

Essa autora também nos mostra que as obras de Gilberto Freyre e de Arthur Ramos chamaram a atenção para a necessidade de uma nova abordagem a respeito do negro brasileiro, enfatizando a necessidade de desvinculação retórica do determinismo biológico. Todavia, esses autores,

repudiando a noção de inferioridade racial, ao mesmo tempo introduzem no estudo da população brasileira, noções provenientes da eugenia ou da Psicologia que acabam por tornar suas frases carregadas das conotações biológicas de que pretendiam se desfazer.

Para ela, Roquete Pinto fizera uma classificação dos principais tipos antropológicos, através de uma pesquisa realizada em diversos estados brasileiros com jovens do sexo masculino entre 20 e 22 anos, de diversos estados brasileiros e criou a seguinte tipologia; leucodermos (brancos); faiodermos (branco e negro); Xantodermo (branco e índio) e melanodermos (negros). Baseando-se em índices biométricos, analisou comparativamente os tipos, o que o fez concluir de que os mestiços não eram “degenerados” mas “disgênicos”. Destarte, Roquete Pinto declarou:

Do ponto de vista intelectual, os mestiços não se mostram, em coisa alguma, inferiores aos brancos. É verdade que eles não são tão profundos, embora sejam, às vezes brilhantes (...). Do ponto de vista moral, no entanto, é preciso reconhecer que os mestiços manifestam uma acentuada fraqueza: a emotividade exagerada, ótima condição para o surto aos estados passionais (PINTO, 1978, p.82).

Corrêa destaca que, naquele contexto, ressurgiam na cena intelectual “tanto as distinções entre o mestiço do litoral e do sertão, quanto os estereótipos de senso comum a respeito das qualidades inerentes às raças, ainda que os mulatos sejam agora chamados de Faiodermos”.

Corrêa assinala que, na conjuntura das décadas iniciais do século XX, a substituição da noção de raça pela de cultura demonstra muito mais uma continuidade do que uma ruptura com o paradigma determinista. A autora aponta Arthur Ramos como o principal agente desta substituição. Contudo, não se pode esquecer que Ramos adotou a teoria do pensamento primitivo pré-lógico de Lévy Bruhl.

Com base em tais considerações, cabe ponderar que não se trata de atribuir juízo de valor ao trabalho de Basílio de Magalhães. O importante é perceber como suas concepções, seus métodos de abordagem mostram-se condizentes com o contexto em que o autor viveu. Nina Rodrigues constituiu-se em um grande referencial teórico nos anos de 1930, ainda que, como assinala Mariza Corrêa, o debate em torno das relações raciais tenha adquirido novos contornos “por meio da incorporação de outras categorias étnicas”.

(...) se tantos médicos como antropólogos puderam referir-se ao trabalho de Nina Rodrigues como o ponto de partida para o seu próprio trabalho intelectual, definindo-se como integrante de uma mesma escola ..., isto se deveu ao fato de compartilharem, uns com os outros, de uma visão teórica e política semelhante e também de fazerem, todos, arte de uma mesma rede social (CORRÊA, 1998. p.98).

A autora aponta para a necessidade de se relacionar a postura teórica de cada um dos intelectuais com sua atuação concreta na vida social, “se quisermos entender o nível de influência de uma sobre a outra, sem reduzir nenhum dos níveis ao outro”. “Apenas a informação contextualizada nos diz alguma coisa a respeito de uma situação social que nos interessa compreender”.

Tal interpretação pode ser encontrada em Djacir Menezes,³⁴ quando este destacou que havia no nordeste brasileiro um processo de “aculturação” e justificou que a transformação desse contexto se faria, primeiramente, por um estudo aprofundado do ambiente físico dessas populações, consideradas mais “atrasadas”, no intuito de se “obter dados mais gerais para uma interpretação objetiva dos fatos”. O autor defendeu que as culturas possuíam elementos dinâmicos, mas que havia um elemento que lhes era comum, “o imperativo biológico”. A cultura de comunidades “civilizadas” seria de grande complexidade; já as das comunidades interioranas, sertanejas, do semi-árido, eram consideradas inferiores, “de estruturas mais pobres”. Desta forma, defendeu que

Quanto mais primitiva a cultura, maior o grau de dependência das situações naturais em que se encontra. É mais diretamente condicionada aos fatores da mesologia física. Nas comunidades rurais, onde as populações são menos densas, surpreenderemos uma psicologia com *folk-wais* e *folk-lores*, tradições e costumes, completamente diferentes

34 Djacir Menezes era colaborador do Jornal A Manhã; órgão oficial do Estado Novo, que esteve sob a direção de Cassiano Ricardo de maio de 1941 até meados de 1945. Nele se divulgava as diretrizes do Estado Novo, com especial atenção à Constituição de 1937, que era trabalhada cotidianamente. Dentre os colaboradores, destacaram-se: Múcio Leão, Afonso Arinos de Melo Franco, Cecília Meireles, José Lins do Rego, Ribeiro Couto, Roquete Pinto, Leopoldo Aires, Alceu Amoroso Lima, Oliveira Viana, Umberto Peregrino Vinicius de Moraes (crítica cinematográfica), Eurialo Canabrava (crítica de idéias), Gilberto Freyre e outros. In: http://www.cpdoc.fgv.br/nav_historia/htm/anos37-45/ev_ecp_amanha.htm

dos aglomerados urbanos. O processo de trabalho, que é nitidamente social, se desenvolve sob imperativos biológicos de conservação. Mas ele se afeiçoa segundo a comunidade e seu estágio cultural³⁵.

Defendeu que o “jagunço” carregaria traços psicológicos do aborígene”. Como se pode ver, esse autor está trabalhando com o conceito de cultura, uma cultura que é determinada pelo ambiente no qual a população se encontra. A influência do meio, ambiente na formação cultural da sociedade, revela a permanência de categorias com conotações biológicas.

Para Basílio de Magalhães, o livro “Geografia Religiosa do Brasil”, de Mário de Andrade, despertaria o interesse de novas pesquisas na área do “fetichismo”. Por conseguinte, Magalhães, aferiu que Mário de Andrade teria feito uma distribuição geográfica da feitiçaria brasileira de origem africana e ameríndia. De acordo com articulista da Cultura Política, “não seria possível deslindar o caos em que se encontravam as credences da síntese inicial da humanidade, existentes na alma dos nossos sertanejos e praieiros, por herança dos seus avoengos de pele negra ou pele cor de cobre” (CP, nº 10, dez 1941, p.300).

No 11º artigo, Basílio de Magalhães aludiu para necessidade de se atribuir uma feição científica à demopsicologia, mencionando o projeto de Silvio Júlio para a fundação do Instituto Brasileiro de Folclore, e de Arthur Ramos, com a implantação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia como os primeiros passos dados nesse sentido. Para ele, “muitos não de lucrar os estudos de folclore brasileiro, se tiverem por subsídios, em certos casos, as observações e conclusões a que chegaram os nossos antropólogos e etnólogos” (CP, nº XI, jan 1942, p.256).

No artigo de número XII, publicado em fevereiro de 1942, o autor apresenta nova classificação do folclore, sugerida por Ricardo Rojas³⁶. O folclore é classificado entre os campos:

- I) Crenças e Costumes - a) crenças e práticas supersticiosas, b) costumes tradicionais;
- II) Narrações e Adágios;
- III) Arte - a) Poesias e Canções, b) Danças
- IV) Conhecimentos populares nos diversos ramos da ciência (medicina, botânica, zoologia, astronomia, geografia, etc.).

³⁵ Menezes, Djacir. O Processo de Aculturação nas Áreas da Caatinga. CP. Nº1. Março de 1941, p.12. CP informou que Menezes era professor da Faculdade de Direito do Ceará.

³⁶ Diretor do Instituto de Literatura Argentina, Catálogo de la Colección de Folklore (1925).

Mas, considera o trabalho de Frei Marcelino Castellvi (colombiano) a classificação mais apropriada. O importante a se destacar aqui é a grande preocupação de Basílio de Magalhães com a questão do método de análise das fontes do folclore, preocupação justificada pela proposta do autor, de analisar a cultura brasileira respaldando-se em princípios científicos.

A fundamentação na ciência validaria as interpretações sobre esses estudos, que se pretendiam científicos.

Tal desejo se expressa, uma vez mais no artigo de número XIII, MAGALHÃES, (1942, p. 252), quando o autor se queixa do modo como se tratava o folclore no país. Segundo ele, esse campo deveria sim ser abordado como “verdadeiro teste da inteligência vivacíssima dos nossos sertanejos incultos”. Contudo, defendeu que nos demais países sul-americanos havia uma preocupação acentuada para com tais estudos, porque, segundo o autor, os pesquisadores argentinos, chilenos, uruguaios e venezuelanos já haviam apresentado preocupação com os estudos folclóricos, respaldados em método científico, bem como tais países estariam direcionando políticas públicas para institucionalização dos materiais coletados.

Nessa edição, apresentou o método para catalogação dos elementos mitógrafos recomendado pelo Frei colombiano Marcelino Castellvi. A pesquisa folclórica deveria ser classificada do seguinte modo: seção geral, seção de técnica folclórica, seção de psicologia coletiva, seção de mitologia e liturgia populares, seção de literatura e lingüística populares, seção de ciências naturais e medicina populares, seção antropológica, seção de folclore musical, seção de artes plásticas populares, seção de vida popular, social e material³⁷. Basílio de Magalhães considerou este o melhor guia para pesquisas folclóricas, recomendando-o aos pesquisadores brasileiros, já que os mesmos teriam até o momento, apresentado “poucas preocupações científicas”.

Aliada a essa preocupação, o autor apresentou uma outra: a necessidade de institucionalização do folclore no Brasil. Na edição de abril de 1942 (p.205), Magalhães informou a respeito da criação de duas associações “destinadas ao culto de nossa demopsicologia”, uma em Goiânia e outra em João Pessoa³⁸. Na edição de número 39, de abril de 1944, o autor deu grande ênfase à notícia da criação de um laboratório da Cadeira de

³⁷ Para maiores detalhes ver, CP, n°13, Março de 1942, pp 251 e 252.

³⁸ Notícia fornecida por Luiz da Câmara Cascudo, em artigo publicado no Diário de Notícias Carioca em 1° de Março de 1942, onde o autor discorreu sobre a evolução dos estudos de folclore no Brasil. Nesse texto, Cascudo sugeriu que Basílio de Magalhães reunisse em livro os artigos publicados na “Revista Cultura Política”.

Folclore, da Escola Nacional de Música - que se constituía em um centro de estudos teóricos e práticos da demopsicologia brasileira. Reivindicou que os pesquisadores brasileiros valorizassem o folclore, elegendo tais manifestações como tema de estudos. As análises da cultura popular brasileira deveriam respaldar-se em teorias científicas.

Permanece em seu texto uma forte denúncia quanto ao “desprezo” com que os intelectuais brasileiros haviam tratado a cultura popular. Dessa forma, aludiu:

Dói-me observar que as produções do nosso populário, mesma a essa exclusiva feição, constituem objeto de maior carinho por parte dos estrangeiros, do que por parte dos filhos da terra de Santa Cruz.

Por conseqüência, destacou que em alguns países da América do Sul, a demopsicologia já era abordada como uma séria disciplina, não negligenciada pelo orçamento público. Destacou que no Brasil não haviam compreendido ainda a necessidade de um intercâmbio intelectual para que se pudesse utilizar o método comparativo³⁹ entre os países colonizados por lusitanos e espanhóis. Na edição trimestral (março, abril e maio) de 1945, o autor concluiu que o saber folclórico:

Não consistia em coligir e taxinomizar as produções tradicionais de uma dada coletividade social, e sim em interpretá-las, fazendo delas um teste da inteligência e da cultura de seus espontâneos poetas e prosadores, ainda não trazidos de seu sincretismo empírico para a civilização racional. No dia em que o folclore for assim, melhor compreendido no Brasil - onde não falta quem o trate como coisa despicienda, própria tão somente de sertanejos incultos, a nossa mitologia popular atrairá certamente, maior número de competentes estudiosos, que hão de elevar, como já aconteceu na Argentina e em outros países, a justa estima que ela merece (MAGALHÃES, 1945, p.239).

Percebo que, por um lado, Basílio de Magalhães vê a cultura popular dividida em 2 tipos: uma a caminho da civilização, posto que amparada no referencial europeu: festas, ritos e danças fundadas nos costumes europeus; uma outra, remanescente das populações africanas e indígenas, pouco civilizadas, portanto. Não obstante, ele compreende ser necessário preservar, ao menos documentalmente, tais manifestações. Além de preservar, o pesquisador deveria analisar o material coletado, caracterizá-lo, classificá-lo e guardá-lo em instituições próprias. O estudo desse material é que permitiria analisar os estágios civilizatórios, para

³⁹ O autor propôs que esses países fizessem um acordo para que se pudesse promover a troca de obras literárias e estudos diversos da cultura popular, objetivando um cruzamento de dados na investigação da origem dessas manifestações.

posteriormente se pensar os novos rumos para o progresso. Nesse sentido, o estudo do folclore era fundamental, pois ele permitiria conhecer o que haveria de ser modificado.

Um texto chave que auxilia no desvendamento do pensamento de Basílio de Magalhães a respeito da cultura popular brasileira intitula-se “Tabuísmo e livros que interessam ao Totemismo”, publicado na edição de número 40 da CP, onde discutiu a possibilidade de se explicar a cultura embasado na teoria evolutiva dos estágios da humanidade⁴⁰. Para Magalhães, seria possível aplicar a teoria dos três estágios da humanidade quando se estuda tanto os grupos indígenas, quanto os africanos no Brasil. Os três estágios que o mesmo considerou “fundamentais da marcha ascensional da humanidade”, eram divididos em “clã ou sib, designando a unidade social dos povos totemistas (isto é, caçadores e pescadores); gens, a dos povos pastores e classe, a dos agricultores” (MAGALHÃES, 1944, p.238).

Por aqui se pode ver que o interesse do autor em registrar a cultura dos descendentes africanos e indígenas se explica como uma forma de registrar esses estágios intermediários à civilização. A cultura popular dos descendentes europeus aparece como a mais significativa nesse processo.

A respeito dos conceitos totem e tabu de origem freudiana⁴¹, Basílio de Magalhães reproduziu, em seu artigo da Cultura Política, um trecho do capítulo de seu livro “O Folclore no Brasil” (1928):

É provável que o totem e o tabu, em simbiose confusional, no primeiro estágio de civilização do clã, tenham vindo mais tarde, por cissiparidade, a peculiarizar-se com indumentação própria e até a gerar novas formas consímiles. Se o totem representa o antepassado do clã, torna-se, por via de regra, o seu denominador coletivo. E deificado com todos os casos, sagra-se também como tabu, quando se trata de ente vivo, animal ou vegetal-o que quer dizer que não pode ser tocado, nem comido, a não ser que isso ocorra excepcionalmente e mediante solenidade litúrgica especial.

Embasado nesses conceitos⁴², o autor defendeu que os tabus pertenceriam às religiões de toda espécie, que “aureolaram a evolução da humanidade, desde a síntese inicial, partindo do fetichismo, chegando ao politeísmo e o monoteísmo”. Referenciado nos estudos do padre Carlos Teschauer a respeito das “Aves nos Costumes, Lendas e Superstições Brasileiras e

⁴⁰ Basílio de Magalhães fez essa discussão na CP, impulsionado pela palestra proferida por Gentil Puget, em dezembro de 1943, no Centro de Pesquisas Folclóricas, momento em que abordou os “Tabus do Povo Amazônico”, na ocasião, Basílio de Magalhães que presidia seção debateu o tema com Puget. CP, maio de 1944, p.238.

⁴¹ Basílio de Magalhães abordou o termo totem como sinal ou emblema, designando, geralmente, o animal e mais raramente, o vegetal, o mineral, ou mesmo o corpo celeste que determinadas tribos cultuam. Já, tabu, expressão de origem polinésia, indicaria algo sagrado, aquilo que não pode ser tocado.

⁴² O autor referencia os estudos de James George Frazer “O Ramo Dourado”, 1883 e a teoria de Freud sobre o Totemismo como embasamento teórico.

Americanas” e nas pesquisas de Lehmann-Nitsche sobre “Lãs Aves Gritonas”⁴³, Basílio de Magalhães conclui que o totemismo muito influenciou “em nossa mítica, principalmente em nossa linguagem figurada ou translada”. As pesquisas demopsicológicas contemplariam, sobretudo, o “fator humano”, ou o “pensamento elementar”, e esse pensamento deveria ser investigado para se poder pensar as políticas educacionais de melhoramento dessa população, respaldado numa dada teoria evolucionista, onde o negro, com as práticas “fetichistas” e o índio, com as politeístas caminhariam, de acordo com os estágios do progresso, para uma prática representativa do branco monoteísta, tal qual vivenciada na Europa.

Apesar de Magalhães ter citado as concepções de Freud e Frazer a respeito do totemismo, em seu artigo publicado na “Cultura Política”, de seu livro “O Folclore no Brasil”, o autor destinou um capítulo para contemplar tal discussão, e referenciou um grupo maior de autores que abordaram as teorias totêmicas, dentre os quais destacam-se Kreutzer, Max Muller, Otfried Muller, Tylor e André Lefèvre. Não obstante, destacou que qualquer teoria mítica tradicional deveria reduzir-se

à verdade enunciada por August Comte, de que o homem primitivo foi sempre, instintivamente propellido a projetar tanto a sua forma física quanto a sua psique, isto, é a sua inteligência e os seus sentimentos, nos corpos brutos e nos seres vivos do meio-ambiente, assim como procedeu depois com os corpos e fenômenos celestes, reais ou imaginários. Ao contrário do que rezam os livros sagrados, o homem foi sempre quem fez o seu deus, ou os seus deuses a sua imagem e semelhança... (MAGALHÃES, 1939, p. 71).

Para Basílio de Magalhães, das conclusões da teoria comtista, a respeito do totemismo, poder-se-ia compreender que o mito seria a transfiguração dos seres e fenômenos naturais em corpos e forças sobrenaturais, “totens e tabus, pelo eu projetivo do homem inculto, gerara as lendas, os contos e as fábulas da tradição popular”. Uma das principais características da lenda refere-se à proeza heróica, ao elemento maravilhoso. Já o conto encontra-se ligado às narrativas e façanhas míticas, históricas e, por fim, a fábula seria a forma com que o homem se servira, por meio da observação de si e dos animais, em que projetara sua linguagem e às vezes seus sentimentos, para constituir a moral primitiva (MAGALHÃES, 1939, p.72).

⁴³ O autor cita ainda outros trabalhos que utilizaram as teorias totêmicas para estudar a cultura brasileira, dentre os quais: Pontes de Miranda com “Condições Exigidas a Uma Boa Teoria do Totemismo (Notas sobre Generalidade e Relatividade em Sociologia)”, os autores Ladislau Neto e Júlio Trajano de Moura, estes últimos, Basílio de Magalhães considerou os pioneiros dos estudos totêmicos no Brasil”. O articulista da CP destacou também as abordagens de Nina Rodrigues e de Afrânio Peixoto.

Para Basílio de Magalhães, João Ribeiro e Nina Rodrigues teriam oferecido as melhores explicações no que se refere às teorias totêmicas aplicadas à análise da cultura popular brasileira. João Ribeiro (1919) afirmou que “a identidade do homem, das coisas e animais, na imaginação primitiva, explica as histórias ingênuas, as fábulas e metamorfoses da imaginação popular”. Nina Rodrigues (1922) identificou o encontro de “sobrevivências totêmicas” nas festas populares e no folclore dos negros na Bahia.

Marcada pela discussão evolucionista, a Antropologia do século XIX privilegiou o Darwinismo Social, trabalhou com a idéia de processo evolutivo, classificando os povos em civilizados e primitivos. Através de uma escala linear, passando por diversas etapas, a Antropologia evolucionista adotou o método comparativo. Destarte, por meio da coleta de dados, as sociedades eram comparadas e o pesquisador determinava em qual estágio civilizatório essa determinada sociedade se encontrava. Destacam-se como representantes dessa vertente Henry Summer Maine (“Ancient Law” - 1861), Herbert Spencer (Princípios de Biologia - 1864), Edward Burnett Tylor (“A Cultura Primitiva” - 1871), Lewis Henry Morgan (“A Sociedade Antiga” - 1877), James George Frazer (“O Ramo de Ouro” - 1890).

Essas leituras e orientações antropológicas fundamentaram os estudos de Basílio de Magalhães, em especial a teoria de Frazer, como o próprio articulista destacara na Cultura Política. As teorias de Auguste Comte também foram fundamentais em seu debate a respeito da cultura brasileira, melhor dizendo, foram seu grande referencial.

Para o autor de “O Folclore no Brasil” (p.64), a tarefa que se fazia urgente no final da década de 1920, era um esforço governamental no sentido de tirar o sertanejo e o praiano de sua “profunda incultura mental”, levando o progresso a essas populações. Nesse sentido, Basílio de Magalhães apontou a educação como resolução para o atraso do brasileiro. Porquanto, afirmou que era preciso

aplicar os esforços em favor dos sertanejos e praianos, fazendo-os exsurgir da miséria material, mental e moral em que se encontram muitos deles, para uma atuação viril, de que são perfeitamente capazes, na dinâmica elevada da nossa marcha ascensional de povo jovem, consciente de sua força, orgulhoso de sua raça e clarividente, construtor de seu porvir (MAGALHÃES, 1929, p. 159).

Cabe lembrar que Basílio de Magalhães enfatizou a importância do “capital humano” que se tinha no Brasil porém, segundo ele, esse capital deveria ser melhorado e aproveitado em favor da pátria. Ação que somente seria favorecida através de uma política de homogeneização cultural, propiciada principalmente por uma nova política educacional. se

realizaria no país “um novo bandeirismo cultural”, o qual, em seu entendimento, tiraria o povo do analfabetismo” (MAGALHÃES, 1941, p.241).

Essa dada “homogeneização” se daria, em seu entendimento, pela fusão da cultura considerada por ele como atrasada, com a cultura definida como mais adiantada, “reflexo de uma cultura erudita”, e os povos “em atraso” seriam elevados a um estágio superior graças a uma educação dispersa por meio de agentes, como a revista *Cultura Política*, a “*Ciência Política*”⁴⁴, a música de Villa Lobos, os programas de rádio produzidos pelo Estado, o acesso da população à Literatura Clássica e ainda uma educação formal “reestruturada”, que tiraria esse homem do estágio “inferior” em que se encontrava.

Mônica Pimenta Velloso (1997) ressalta que dentro do projeto educativo do Estado Novo havia, estrategicamente, dois níveis de atuação: o Ministério de Educação⁴⁵, dirigido por Gustavo Capanema e o Departamento de Imprensa e Propaganda conduzido por Lourival Fontes. Velloso observa que

entre as entidades ocorreria uma espécie de divisão do trabalho, visando atingir diversas clientelas, o Ministério de Capanema voltava-se para a formação de uma cultura erudita, preocupando-se com a educação formal; enquanto o DIP buscava, através do controle das comunicações, orientar as manifestações da cultura popular (VELLOSO, 1997, p. 58).

Não por outra razão, a ênfase de Basílio de Magalhães em valorizar os estudos do folclore e sua própria atuação dentro da *Cultura Política*.

⁴⁴ Mônica Pimenta Velloso (1982, p.81) trabalhou com a análise de duas revistas do período. Além da “*Cultura Política*”, analisou também a “*Ciência Política*” (ligada ao INCP, Instituto Nacional de Ciência Política), todavia, esta última, não se empenhava em realizar uma discussão teórica do estado Novo, porém, assumia a tarefa de divulgadora do regime. Segundo Velloso, os intelectuais ligados a essa revista tinham muito menos projeção no contexto acadêmico do que os intelectuais ligados à *Cultura Política*. Afirma Velloso: “Os intelectuais da *Ciência Política* se encarregaram, portanto, de decodificar o discurso produzido, pelos ideólogos do Estado Novo, em grande parte presentes na *Cultura Política*”.

⁴⁵ O Ministério da Educação, criado em 1930, a partir de 1934 passou a ser comandado por Gustavo Capanema.

3.2 A educação popular como uma necessidade para a civilização pretendida

Para introduzir a discussão a respeito da importância que a educação popular adquire na época, considero necessário relacionar aqui o tema da disciplinarização do “padrão de vida” do trabalhador brasileiro, na década de 1930, tal como abordado por Zélia Lopes da Silva. Essa autora, em estudos sobre a conjuntura dos anos 1930, indaga a respeito da recorrência a esse assunto, no período, e indaga “como explicar este investimento do poder, se o seu modo de viver (dos trabalhadores) era sobejamente conhecido”. Buscando resposta para tal questionamento, a autora menciona que essa temática apareceria “como ponto de partida das negociações entre a burguesia e os trabalhadores, no decorrer das greves da conjuntura”. Entretanto, considera que a explicação necessária, transcende as questões salariais e

inscreve-se nas preocupações da burguesia industrial que, na conjuntura, toma medidas para viabilizar o seu projeto de construção de uma sociedade moderna e racional, buscando amparo na ciência para se proteger dos conflitos de classe. Para tanto, cria o IDORT (1931) e instituições de Ensino - USP, Escola Livre de Sociologia e Política, etc, organismos que darão suporte a sua ação modernizadora.

Não se pode perder de vista que a construção da modernidade, da nacionalidade e a valorização da “brasilidade” formam a essência do projeto político estado-novista. Era preciso formar a identidade nacional brasileira em outras bases. Helena M. B. Bomeny (1999) colocou que:

Estava em questão a identidade do trabalhador, a construção de um homem novo para um Estado que se pretendia novo, e incluía-se igualmente nesta pauta a delimitação do que seria aceito como nacional e, por contraste, o que seria considerado estrangeiro, estranho, ameaçador. Ambicioso e extenso, o projeto estado-novista deveria orientar todas as iniciativas do Estado dirigidas à sua própria construção e à construção da sociedade. (BOMENY, 1999, p.151).

Segundo destaca Bomeny, uma das dimensões estratégicas para o avanço de tal programa nacionalizador teria sido a educação. Desse modo, duas barreiras precisavam ser derrubadas: a sobrevivência de uma prática regionalista e a presença de núcleos estrangeiros nas zonas de colonização. Para acabar com o regionalismo, o Estado criara um projeto de padronização do ensino e de centralização das atividades escolares pela defesa da unidade de programas, de material didático etc. A autora destaca que a dispersão foi considerada um problema também para os Pioneiros da Escola Nova, os reformadores da educação brasileira

dos anos 1920, tendo em vista que estes “defendiam uma interferência mais sistemática do Estado na formulação de um sistema educacional que mantivesse vocações regionais, mas que recebesse orientação coerente, afinada, nacionalizada”⁴⁶. O segundo problema deveria resultar numa intervenção mais enérgica:

tratava-se de homogeneizar a população, afastando assim o risco de impedimento do grande projeto de identidade nacional. A esta última intervenção convencionou-se chamar a questão da nacionalização do ensino, ou, na terminologia da época, abasileiramento do ensino. A terminologia nacionalização do ensino está informada pela ideologia mais geral da formação da nacionalidade, tendo embutida nela mesma a questão da centralização, do anti-regionalismo, e se quisermos adiantar, da intolerância com as diferenças (BOMENY, 1999, p.162).

Tamanha era a “erudição” que os pontos essenciais do projeto da nova lei de ensino secundário, por exemplo, reforçavam o ensino das línguas, português, nos sete anos de curso; latim, em quatro anos e mais três para os que fizessem o curso clássico; grego no curso clássico; francês e inglês obrigatoriamente; e aos alunos do curso científico, o espanhol. Reforçava-se ainda o estudo das ciências, da educação moral e cívica, a educação feminina⁴⁷ (BOMENY, 1999, p.163).

Lourenço Filho afirmou, em 1939, que o projeto educacional do Estado Novo tinha como “fio condutor homogeneizar a população, dando a cada nova geração o instrumento do idioma, os rudimentos da geografia e da história pátria, os elementos da arte popular e do folclore, as bases da formação cívica e moral, a feição dos sentimentos e idéias coletivas, em que afinal, o senso de unidade e de comunhão nacional repousam.” (LOURENÇO FILHO, 1939, p. 67).

⁴⁶ SIMON SCHWARTZMAN, HELENA MARIA BOUSQUET BOMENY, VANDA MARIA RIBEIRO (2000), destacam que esse objetivo entrava em conflito com a existência de experiências pedagógicas distintas e freqüentemente incompatíveis entre si, que deveriam ser controladas mediante a padronização do ensino e a unidade de programas, currículos e metodologias de ensino. O mais importante a ressaltar é que ele entrava em “choque com a existência de núcleos estrangeiros nas zonas de colonização, principalmente no Sul do país, que haviam implantado seus próprios sistemas de educação básica, em suas línguas de origem. O abasileiramento destes núcleos de imigrantes era visto como um dos elementos cruciais do grande projeto cívico a ser cumprido através da educação, tarefa que acabou se exercendo de forma muito mais repressiva do que propriamente pedagógica, mas na qual o Ministério da Educação se empenharia a fundo”.

⁴⁷ Além do ensino secundário, o de nível superior também recebeu especial empenho do Ministério da Educação, objetivou-se implantar em todo o Brasil, um padrão nacional e único de ensino superior, “ao qual a própria USP se deveria amoldar”. Bonemy, “Incluem-se no projeto universitário a Universidade do Brasil, uma continuação da antiga Universidade do Rio de Janeiro (constituída em 1920 como uma reunião das escolas superiores da cidade), concebida para ser o núcleo do grande projeto, e a Universidade de São Paulo (USP), uma iniciativa do governo estadual, em 1934, na interventoria de Armando de Sales Oliveira. Mas, foi em 1937 que finalmente ganhou corpo a formação da nova Universidade do Brasil, que teve como um de seus principais objetivos implantar-se em todo o país” (BONEMY, 1999, p.140). Com a reformulação do ensino secundário, pretendia-se entre outras coisas, preparar a elite para a “nova” universidade. Já as classes populares, o ensino secundário, direcionaria para os cursos profissionalizantes.

Venâncio Filho⁴⁸, nas páginas da CP, considerou a reforma do ensino secundário ocorrida, em 1937, uma “verdadeira revolução de métodos” (VENÂNCIO FILHO, 1941, p. 252.).

O Ministro Capanema⁴⁹ apontou que o objetivo maior do Ministério da Educação e Saúde era “preparar, compor e afeiçoar o homem do Brasil”. As páginas da Cultura Política demonstraram com muita clareza que por trás do projeto de cultura circulou uma proposta política de “elevação” do nível das camadas populares, buscando “desenvolver a alta cultura do país, sua arte, sua música, suas letras”. Por meio da tentativa de homogeneização da população brasileira, embasada na idéia de progresso.

SCHWARTZMAN, BOMENY e RIBEIRO (2000) destacam que era no envolvimento dos modernistas com o folclore, com as artes, com a poesia e as artes plásticas, que residia a essência da relação entre os intelectuais e o ministério.

Para o ministro, importavam os valores estéticos e a proximidade com a cultura; para os intelectuais, o Ministério da Educação abria a possibilidade de um espaço para o desenvolvimento de seu trabalho, a partir do qual supunham que poderia ser contrabandeado, por assim dizer, o conteúdo revolucionário mais amplo que acreditavam que suas obras poderiam trazer.

Mas essa relação apresentou-se de forma ambígua. SCHWARTZMAN, BOMENY e RIBEIRO (2000), apontam dificuldades conceituais e institucionais ao se tentar estabelecer uma divisão entre a ação cultural, de caráter educativo e formativo da mobilização político-social e da propaganda. Para melhor compreender essa questão, é importante entendermos o papel atribuído na conjuntura à arte e à cultura.

⁴⁸Apresentado na CP como professor do Instituto de Educação do Distrito Federal, sócio-fundador da Associação Brasileira de Educação.

⁴⁹Carta do ministro Gustavo Capanema ao presidente Getúlio Vargas, 14-6-1937. Arquivo Gustavo Capanema, FGV/CPDOC.

3.3 O papel transformador da arte e da cultura

O projeto de cultura para o Brasil, no Estado Novo, revelado nas páginas da CP definiu uma idéia cultura embasada nos princípios do que se considerava definidores do novo homem e novo trabalhador do país.

A música, o rádio e o cinema exerceram um papel de grande relevância dentro do projeto de cultura nacional. A música foi eleita um dos elementos necessários à formação da nacionalidade. Desta forma, a educação e o canto seriam as peças-chave nesse empreendimento. Heitor Villa-Lobos foi eleito o grande educador musical da população brasileira, desenvolveu um trabalho que abordava a educação musical artística através do canto coral popular, o chamado canto orfeônico. Para Villa Lobos

nenhuma arte exerce(ria) sobre as massas uma influência tão grande quanto à música. Ela (seria) capaz de tocar os espíritos menos desenvolvidos, até mesmo os animais. Ao mesmo tempo, nenhuma arte leva(ria) às massas mais substância. Tantas belas composições corais, profanas ou litúrgicas, t(eriam) somente esta origem - o povo.⁵⁰

De acordo com BOMENY e RIBEIRO, SCHWARTZMAN (2000), Villa-Lobos, com a intenção de educar o povo, criou um coral de dez mil crianças que apresentavam cantos de hinos patrióticos. Salientou que as crianças propagariam até suas casas, as lições de “disciplina da vida social, em benefício do país, cantando e trabalhando, e, ao cantar, devotando-se à pátria!”.

Luiz Heitor (1941, p.93) fez um balanço das conquistas nacionais na esfera musical no ano de 1942, destacando que ocorreram conquistas que representaram “evidente progresso”; todavia, refere que também ocorreram perdas, porém, estas não poderiam sobrepor às vantagens que a música acumulara naquele ano. Questionou: quais seriam os heróis daquele ano?, “quais os melhores operários da nossa grandeza musical? Quais os feitos mais notáveis a se inscreverem no rol das boas realizações?”. Luiz Heitor elencou como a grande primeira conquista de 1942 a obra “História da Música Brasileira”, de Renato Almeida, considerando-a um “magnífico instrumento de consulta para estudiosos da musicologia”; a segunda grande conquista seria os dois concertos de Villa Lobos pela Orquestra do Teatro Municipal, sob a regência de Lobos; em terceiro lugar mencionou a vitória do pianista Arnaldo Estrela, no concurso organizado pela instituição norte-americana Columbia Concerts Corporation. O texto

⁵⁰ Villa-Lobos, conferência em Praga. Traduzido do francês. GC 36.02.12-A. Pasta 1.

segue em busca dos heróis que teriam garantido o progresso da música nacional brasileira no referido ano.

Cinema, teatro, jornais, revistas, o rádio, enfim, os meios de comunicação em geral, enfrentaram um momento de forte censura. Eram forçados a ressaltar a positividade do trabalho e repudiarem a ociosidade. Ao cinema caberia uma nobre função “de divertir, de ser uma força de unidade nacional e dos destinos da pátria”j. Como ressaltou Silvia Helena Zanirato Martins (1998, p. 195), sob essa perspectiva, os articulistas da CP argumentavam que o cinema brasileiro deveria deixar de produzir filmes “vulgares, chulos e idiotas”, que privilegiavam, entre outras coisas, o carnaval popular.

Álvaro Salgado (1941), também articulista da CP, considerou o samba “indecente, desarmônico e arritmico, sendo necessário trabalhar para torná-lo mais educado e social”. Décio Pacheco, também condenou as canções carnavalescas, enfatizando a “pobreza dos motivos [melódicos], substituídos por simples traço caricatural e inconseqüente”, denunciando que os autores apresentavam “apenas a preocupação do amor e da vida fácil” (SILVEIRA, 1942, p. 255). Condenou-se, sobretudo, a música “enaltecedora da malandragem”.

Esse último autor, em artigo publicado na CP, em agosto de 1941, por exemplo, deplorou a atitude das rádios particulares ao divulgar “música de multidão”, o que para ele implicava numa falta de respeito ao gosto depurado das “camadas mais cultas de sintonizadores” sujeitados a “esses programazinhos de terceira ordem, com música inferior, imoral e dissolvente” (SILVEIRA, 1941, P. 273).

Portanto, a cultura das classes populares, uma quase “in cultura”, deveria ser elevada a outros estágios, daí o papel transformador da arte, tal qual apregoado pela CP.

3.4 A inter-relação das seções da CP

Relacionando a subseção “O Povo Brasileiro Através do Folclore” com os demais artigos da seção “Brasil Social, Intelectual e Artístico” que compunha o quadro denominado “Evolução Social”, verificou-se que os conceitos de cultura erudita e cultura popular foram apresentadas de forma dicotômica. A erudição aparecia como ideal a ser seguido dentro da nova política cultural e educacional brasileira, para que o país pudesse alcançar o progresso.

O que une os artigos da seção: “Brasil Social, Intelectual e Artístico”, dividida nas subseções “Evolução Social”, “Evolução Intelectual” e “Evolução Artística” é o debate da

identidade nacional. Esse é o tema que impulsiona a grande discussão desse quadro na CP e é o fio condutor do diálogo que há entre os diversos autores que colaboraram com esta seção, dentre os quais: na seção evolução social Marques Rabelo, Graciliano Ramos, o próprio Basílio de Magalhães; na Evolução Intelectual, Wilson Lousada, Pedro Dantas, Hélio Viana, Guerreiro Ramos, Vieira Pinto, Venâncio Filho e Antônio Simões dos Reis; na Evolução Artística, Luis Heitor, Carlos Cavalcanti, R Magalhães Jr, Lucio Cardoso e Martins Castelo.

A subseção que abordava os quadros e costumes do centro sul, norte e nordeste ⁵¹, por exemplo, manteve uma estreita relação com “o Povo Brasileiro Através do Folclore”. Em introdução à primeira edição de “Quadros e Costumes do Centro-Sul”, esclareceu-se que urgia conhecer o Brasil através de “seus costumes, paisagens, cenas e quadros típicos do interior, do litoral, e das capitais”, destacando que o mais importante naquele contexto era perceber o processo evolutivo, resultado “das transformações políticas e sociais, prolongando através do tempo, a linha mais pura e mais genericamente brasileira de nossas tradições populares”.

A tarefa dos intelectuais nas páginas da CP, em especial com essas subseções “Quadros e Costumes do Centro-Sul” (Marques Rabelo), “Quadros e Costumes do Nordeste” (Graciliano Ramos), “Quadros e Costumes do Norte” (Raimundo Pinheiro), a partir de setembro de 1942, “Quadros e Costumes Regionais” e “O Povo Brasileiro Através do Folclore”, era a de decodificar “a alma do povo vivendo em sua verdadeira vida de todos os dias, a grande vida humana, que as instituições políticas se destinam a interpretar, defender, amparar, estimular e encarnar nas formas e sistemas de governos”. Logo, esse “grande e verdadeiro povo do Brasil” seria retratado nas páginas da Cultura Política (FUSCO, 1941, p. 230).

Em Quadros e Costumes regionais, o destaque ao processo evolutivo se fez pela valorização da urbanização. Marques Rebelo (1941, p. 232) chamou a atenção para a rapidez com que o progresso estava transformando o interior do Brasil, ressaltando, por exemplo, que muito rapidamente, a força do progresso transformara a paisagem urbana de Itajubá, cidade mineira. Segundo ele, “um sopro de vida percorre o interior brasileiro (...) a cidade mineira, sentiu-se agitada por um sopro renovador de um Brasil que ressurgia, civilizando-se com a construção de prédios, laboratórios (...)”. O autor atribui um tom bastante positivo ao que considera como progresso. Na mesma edição, em “Quadros e Costumes do Nordeste”, Graciliano Ramos, (1941, p. 236), também destacou a temática do progresso, debateu a

⁵¹ Há 14 artigos debatendo os “Quadros e Costumes do Centro-Sul”, 14, abordando os “Quadros e Costumes do Nordeste” e 11 analisando os “Quadros e Costumes do Norte”. Publicada até agosto de 1942, a partir da edição de setembro, torna-se “Quadros e Costumes Regionais”.

influência deste nas manifestações populares, inclusive no próprio carnaval nordestino e concluiu que as cidades nordestinas “tradicionalistas” estavam “acomodando-se nos hábitos modernos (...) acomodam-se devagar, nada de choques”. Comentando esse artigo, Fusco colocou que o Nordeste era ainda “um pequeno pedaço desse Brasil que ainda fugia ao ímpeto renovador da civilização litorânea (FUSCO, 1941, p.236).

A respeito da abordagem de Graciliano Ramos na CP, GOMES (1996, p.175), observou que esse autor teria realizado um importante trabalho etnográfico da vida sertaneja, “descrevendo de forma densa seus costumes e tipos populares: o casamento acordado entre as famílias, o interior das casas no sertão de Pernambuco, a experiência de um pequeno grupo dramático, as aventuras de dois cantadores famosos”, figuras que para o autor “encarnavam o espírito da região”. Gomes destaca que, embora em muitos momentos o autor tenha abordado o meio urbano, era o sertão que estava sendo “narrado e rememorado etnograficamente”.

Por fim, Raimundo Pinheiro buscou caracterizar os tipos e costumes da região norte, relacionando às mudanças da vida urbana.

Ângela Maria de Castro Gomes destacou que havia, nessa conjuntura, um objetivo comum: “apreender a personalidade do povo” através dos costumes, das festas, enfim, do cotidiano.

A Seção “O Povo Brasileiro Através do Folclore”, apesar de mudar de nome, a partir das transformações que a revista sofrera em 1942, e tornar-se “Folclore”, segue uma linha de continuidade, que está presente do primeiro ao último artigo produzido por Basílio de Magalhães: a questão da mestiçagem como a grande solução para o Brasil. É esse o ponto decisivo para se pensar o “atraso” do país e traçar os rumos do progresso brasileiro, acabar com a diversidade social e cultural e formar uma única e coesa nação, através de um projeto “nacionalista – democrático” de cultura, implementado por uma política de cultura elitizada nos moldes “civilizatórios”, possibilitada pela proposta de reeducação da população, onde os problemas e as diferenças de toda ordem seriam solucionados com a homogeneização da sociedade.

Gilberto Freyre⁵² foi bastante referendado na Cultura Política, para discutir temas diversos, ligados à cultura brasileira, em especial, sua tese de “democracia racial”, na qual os antagonismos presentes na sociedade foram abordados com um tom bastante positivo. Para o autor, os antagonismos se equilibrariam por meio da chamada “democracia das raças”.

⁵² Principalmente a obra 1936. Sobrados e Mucambos; decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano.

De acordo com Lilia Schwarcz (1998, p.203) "a propalada idéia de uma 'democracia racial' [teria sido] formulada de modo exemplar na obra de Gilberto Freyre". Para Andrews, "o conceito de democracia racial [teria recebido] sua interpretação mais plena e mais coerente nos escritos de Gilberto Freyre (...)".

Esse debate foi contemplado na CP desde sua primeira edição, como pode ser observado no texto de Almir de Andrade, ao defender que o nacionalismo brasileiro não "alimentava preconceitos de raça",

no dia em que alimentasse, deixaria de ser brasileiro (..) Nossa evolução política (...) se aprofunda cada vez mais, nesse sentimento de fraternidade racial. O Estado Nacional entre nós, procura no cidadão unicamente qualidades, os ideais e as condições que o tornam brasileiro, capaz de trabalhar pelo Brasil. As diversidades raciais são transitórias, todas as raças que contribuíram para a nossa formação social se irmanaram para sempre no seu esforço construtor de uma só e grande Pátria (ANDRADE, 1941, P.202).

Basílio de Magalhães em "O Folclore no Brasil" indicou que em nosso país não havia preconceito de raça que pudesse constranger e isolar socialmente o negro. Considerou que:

a ingratidão e a injustiça que andamos a praticar para com os forçados amanhadores do nosso solo e melhores contribuintes afetivos do sangue que pulsa nas veias de um quarto da nossa população, foram sem dúvidas causadas pelo exagero da vaidade étnica, agitada desde o começo da nossa existência de nação soberana e ainda mais insinuada pelo indianismo(...) Raro foi o nosso mulato ou cafuzo que se orgulhasse de confessar-se portador de hematinas do preto, e deste preferindo sempre chocalhar a ascendência cabocla(...).

Rosário Fusco, ao analisar a influência política sobre a evolução social, intelectual e artística do Brasil, referenciou-se no conceito de "homogeneidade nacional" de Joaquim Nabuco, mas preferiu adotar a expressão "consciência nacional", ou "espírito nacional" que define como sendo o "equilíbrio das forças dirigentes e as dirigidas-conscientes umas das outras, das suas responsabilidades. Umas e outras integradas no espírito de uma mesma ordem política". Para o autor, o elemento propulsor do progresso residiria na "harmonia" das forças sociais, culturais, econômicas, etc.

Quando as genuínas fontes de inspiração popular se refletem na atividade pública, não só a ordem política se torna um ponto de apoio e um incentivo ao desenvolvimento de todas as forças criadoras da coletividade, como também estas últimas, encontrando ambiente favorável, procuram influir na vida do Estado, aproximando as elites

intelectuais do governo, irmanando entre si a vida pública, a vida de família, a vida cultural FUSCO, 1941, p. 227).

Essa é a idéia de espírito nacional de Fusco.

Basílio de Magalhães viveu num contexto onde predominava um entendimento da “supremacia da cultura européia”, dos valores considerados “civilizatórios”. Para ele, o estudo das tradições, mitos, lendas, e manifestações diversas do “povo”, favoreceria a construção do projeto de integração do sertanejo e do praiano na “mesma civilização e na mesma cultura.

Por isso, ele concluiu que o folclore constituía-se no “melhor teste de capacidade intelectual do nosso povo miscigênio”. Cascudo entendia o folclore como “uma ciência da Psicologia coletiva” que embasava as “pesquisas de todas as manifestações espirituais, materiais e culturais do povo”. Figueira Sampaio afirmara que o folclore não se restringia a um “painel colorido de história dos costumes”: era também um “elemento de comunicação e cultura”. Afrânio Peixoto concluiu que o folclore era “a mais nobre e a mais progressista das ciências humanas”. Para Manoel Diegues Jr, se não houvesse folclore “não seria possível fazer a interpretação sociológica de uma região e a reconstituição de suas histórias”. Gustavo Barroso concluiu que o folclore retrataria a “alma do povo em todas as suas manifestações”⁵³.

As ausências de outros importantes folcloristas na revista parecem encontrar explicação no fato que a seção “O Povo Brasileiro Através do Folclore” foi organizada por um único intelectual, Basílio de Magalhães - embora, de acordo com Gomes (1996), Câmara Cascudo tenha colaborado com a organização em alguns momentos. O fato é que não se ampliou o debate para contribuições que não fossem referendadas pelo autor. Mário de Andrade apareceu sob a ótica de Basílio de Magalhães, assim como Édison Carneiro, que também não teve nenhum artigo seu publicado nessa seção, mas foi citado em momentos esparsos⁵⁴.

Em contrapartida, Silvio Romero foi um dos autores brasileiros referenciais para Basílio de Magalhães, que assinalou que o estudo da literatura popular brasileira deveria revelar os traços peculiares de determinadas raças, exemplificados como o caso do lirismo do português e do mestiço brasileiro (AYALA, 1987). Também José de Alencar (1874), que revelou a preocupação de encontrar um cancionero nacional e enfatizou que se poderia

⁵³ Todas essas definições foram citadas no texto “Folclore, Cultura Popular” de Nery Camelo. Tribuna, Vitória, ES, 22/08/1974.

⁵⁴ Contudo, há que se considerar que o autor dispensa maior atenção às obras de Carneiro, como citara na Edição de número XX, outubro de 1942 da CP, quando coloca Carneiro ao lado de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, João Ribeiro e Souza Carneiro, como os autores que impulsionaram o estudo da mítica africana influenciada pelo catolicismo

considerar uma poesia popular efetivamente brasileira e, já com certo grau de antiguidade. Para Alencar, não haveria processo de degradação, uma vez que avaliou as mudanças de forma positiva, tendo em vista que considerou que a língua e a cultura portuguesas, ao serem introduzidas no Brasil, teriam se renovado e progredido. A ruralidade é característica essencial para esses autores, para se considerar uma manifestação folclórica.

Em contrapartida, Amadeu Amaral e Mário de Andrade romperam com essa dicotomia rural – urbano. Marcos e Maria Inez Ayala identificaram que a inclusão da produção urbana na cultura popular seria outro ponto de contato entre os autores, embora Amaral tenha trabalhado com o meio rural, criticado o tradicionalismo e o ruralismo nas produções folclóricas, porque lhe pareciam artificiais. Mário de Andrade, por sua vez, apontou a dificuldade de se separar as zonas rurais e urbanas e também privilegiou a questão nacional, chamou a atenção para a necessidade de “abrasileiramento do brasileiro”. Em carta a Carlos Drummond em 1925, afirmou que até aquele momento, o brasileiro era um “selvagem”.

Os tupis nas suas tabas eram mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte e São Paulo. Por uma simples razão: não há Civilização. Há civilizações. Cada uma se orienta conforme as necessidades e ideais de uma raça, dum meio e dum tempo. (...) Nós, imitando ou repetindo a civilização francesa, ou a alemã, somos uns primitivos, porque estamos ainda na fase do mimetismo.

Elisabeth Travassos afirma que a essencialidade da obra de Mário de Andrade passa pela discussão do folclore, “qualquer enumeração das frentes de estudo, inclui, necessariamente, o folclore, em particular, o folclore musical”. A autora observa ainda que Mário de Andrade apresentou uma certa tendência à “restringir a palavra folclore a fenômenos orais e/ou verbais-mitos, cantos, palavras-de-ordem, cantadas em comícios”. Outra importante ressalva da autora diz respeito ao fato de que Mário de Andrade entendia que “etnografia e folclore brasileiros não incluiriam o estudo das populações indígenas” (TRAVASSOS, 2002, p.97).

Entre 1938 e 1939 Mário de Andrade propôs que se criasse uma instituição federal para estudar o folclore musical brasileiro, “utilizando a música como elemento de cultura cívica para desenvolver a música erudita nacional” (BOMENY e RIBEIRO, SCHWARTZMAN, 2000).

Ao que parece, o autor apresentou níveis diferenciados de cultura, distinguindo “cultura popular” de “cultura popularesca”. O autor discutiu a “interpenetração” dos meios rural e urbano e concluiu que excetuando Rio de Janeiro e São Paulo, todas as demais cidades brasileiras estariam em contato direto com a zona rural, possuiriam um “espírito rural”.

Abordou ainda a importância de se analisar as manifestações musicais urbanas como o Choro, a Modinha, mas alertou para a necessidade de se “discernir no folclore urbano, o que é virtualmente autóctone, do que é tradicionalmente nacional, o que é essencialmente popular, do que é popularesco, feito à feição do popular, ou influenciado pelas modas internacionais” (ANDRADE, 1928, p. 167).

O autor adotou a expressão “psicologia dos seres incultos” em suas “Notas Sobre o Cantador Nordestino” (ANDRADE, 1993), revelando suas leituras sobre o pensamento pré-lógico de mentalidade primitiva de Lucien Lévy Bruhl, para explicar o que considerava diferenças culturais entre “povo” e a considerada “classe culta” (TRAVASSOS, 2002, p.99). Travassos identificou ainda influências de Edward Tylor e James Frazer, os considerando referências antropológicas básicas para debater a “brasilidade” em Mário de Andrade.

Essas observações a respeito desse autor fazem-se oportunas devido ao fato de que não se pode explicar a ausência deste autor na seção de Basílio de Magalhães, pelos seus embasamentos teóricos. Como se viu acima, Edward Tylor e James Frazer constituem-se em importantes referências para composição de “O Povo Brasileiro Através do Folclore” e Lévy Bruhl uma das principais influências de Arthur Ramos.

Importa ressaltar que Mário de Andrade encontra-se ausente apenas nos artigos de Magalhães, destarte, no que se refere às análises de Luiz Heitor a respeito de uma “Música Nacional” o autor aparece como referencial.

Cabe por fim, considerar que Basílio de Magalhães apresentou em “O folclore no Brasil”, em 1928, uma proposta para “melhorar as classes populares brasileiras” através da indicativa de um projeto nacional de educação que unificaria o país; por sinal, uma proposta perfeitamente harmônica com a reforma educacional implementada pelo Ministério da Educação e Saúde.

A análise dos artigos que abordaram o folclore no Brasil no interior da Cultura Política me permite afirmar que a cultura popular foi tratada como uma prática atrasada, rústica, que deveria ser reestruturada e substituída por uma outra cultura, tal qual a vivenciada nos países europeus. Portanto, as manifestações populares, foram consideradas o reverso da “civilização”.

Entretanto, para se destacar a importância do projeto político que definia os caminhos da modernização do Brasil no Estado Novo, considerou-se de grande relevância registrar a cultura popular para mostrar, entre outras coisas, as conquistas a serem alcançadas .

Nesse sentido, observa-se que os estudos folclóricos, tal como salientou Ângela de Castro Gomes (1996), “aprofunda(ra)m uma de suas ambigüidades constitutivas”. O “povo”

foi visto como um tesouro, guardião das riquezas desconhecidas que precisavam ser registradas e preservadas. Desta forma:

Povo e tradição ou povo como fonte de arquivo de um passado sem registro, precisa(va)m ser recuperadas e valorizadas. Mas esse povo possui contornos que a categoria tradição identifica(va) como primitivos, rurais ou dominados, correndo o risco de desaparecer. A missão que os folcloristas se atribuíram, como a literatura sobre o assunto ressalt(ou), foi salvar um certo tipo de passado e mantê-lo em um certo tipo de museu, como parte integrante de um certo tipo de patrimônio histórico⁵⁵.

As relações entre a cultura popular e o patrimônio histórico do país, tal qual nos fala Castro Gomes, constituem objeto da discussão que se segue.

⁵⁵ GOMES, 1996, discute rapidamente em seu livro a subseção organizada por Basílio de Magalhães.

3.5 O povo, o popular, definição e preservação?

Alayde Mariani (1996) defende que a ação nacionalista do Estado Novo, ainda que se apresentasse de modo integrada ao nacionalismo cultural dos modernistas, agrupava outras representações na busca de formação do povo brasileiro. De maneira que o projeto de “elevação” das classes populares apresentou-se respaldado nos princípios da Biologia, tendo em vista que se buscava formar um novo homem, representativo do tipo nacional, também fisicamente. Desta forma, o novo homem deveria ser exemplar da raça, ter um tipo ideal de altura, de cor, de volume, de forma do rosto, uma fisionomia específica⁵⁶.

As leituras que realizei dos artigos da Cultura Política, em especial de “O Povo Brasileiro Através do Folclore”, me permitem concordar com Mariani quando afirma que “apesar da aproximação do Estado com o movimento modernista⁵⁷, persistia o ideal abstrato de povo brasileiro, as formas de pensá-lo fundavam-se em um modelo de natureza física e biológica, que buscava integrar o Brasil na cultura ocidental” (Mariani, 1996, p. 159).

Contudo, a memória popular teria seu registro “assegurado” através do decreto lei de proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, onde “incluíam-se os bens de valor etnográfico e popular ao lado dos bens que remetiam a fatos memoráveis da História do Brasil e os de excepcional valor artístico”. O anteprojeto de Mário de Andrade, elaborado em 1936 para a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, privilegiou o folclore, as manifestações populares para se pensar a “tradição brasileira”. O autor afirmou que era preciso “distinguir tradição e tradição. Têm tradições móveis e tradições imóveis. Aquelas são úteis, tem importância enorme, a gente as deve conservar, talqualmente são porque elas transformam pelo simples fato da mobilidade que tem” (ANDRADE, 1983, P. 254).

No anteprojeto de criação do SPHAN, Mário de Andrade definiu patrimônio a partir de uma abordagem ampliada da esfera artística. Desse modo, a idéia de arte englobaria a arte pura e aplicada, a popular e a erudita, paisagens de importância arqueológica, etnográfica, dança e música. Entretanto, Rodrigues observa que o decreto nº 25 que criou o SPHAN, teria conceituado o patrimônio de forma bastante vaga. Este foi descrito como “o conjunto de bens móveis e imóveis de interesse público por sua vinculação com os fatos memoráveis da História do Brasil, ou por apresentarem excepcional valor arqueológico ou

⁵⁶ Arquivo Capanema, CPDOC/ FGV.

⁵⁷ Não se pode esquecer que o próprio Rosário Fusco, organizador da seção “Brasil Social Intelectual e Artístico”, foi um importante representante do Movimento Modernista em Minas Gerais, com o Movimento Verde e a Revista de mesmo nome.

etnográfico, bibliográfico ou artístico”⁵⁸. Desse modo, Rodrigues afirmou que “da proposta de Mário de Andrade restaram apenas citações; a essência esvaíra-se sob o peso da conveniência política e dos vagos contornos do interesse político”⁵⁹.

O Decreto-lei 25, de 30 de novembro de 1937, que criou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, estabeleceu uma série de critérios para se definir quais elementos seriam constitutivos da nação, bem como o que caracterizaria o popular. O artigo 4º desse decreto refere:

Do Tombamento

Artigo 4º - O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional possuirá quatro Livros do Tombo, nos quais serão inscritas as obras a que se refere o art. 1º desta lei, a saber:

1º) no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e bem assim as mencionadas no § 2º do citado art. 1º; 2º) no Livro do Tombo Histórico, as coisas de interesse histórico e as obras de arte histórica; 3º) no Livro do Tombo das Belas-Artes, as coisas de arte erudita nacional ou estrangeira (...)⁶⁰.

Nele se vê que a distinção entre a arte popular (inscrita no Livro de Tombo Arqueológico e Etnográfico) e a arte erudita (inscritas no Livro de Tombo das Belas Artes) era teoricamente, clara. Contudo, na prática ocorrera uma certa “imprecisão na valoração do bem popular e o culto atravessa a história da instituição Patrimônio, refletindo a própria inserção dos segmentos populares na configuração do Estado brasileiro” (Mariani, 1996, p. 160). Destarte:

A expressão e a cultura popular deslocadas, veladas como o próprio povo, é ainda sobre a grandeza do território e a qualidade das raças que formaram o homem brasileiro que vai incidir o seu registro e sua representação no Estado. O que se afirma nesse momento são as heranças distintas. É o valor da herança ibérica, a arte e a cultura primitivas do indígena e as do negro para a unidade cultural da nação (Mariani, 1996, p. 165).

Desta forma, tanto na acepção modernista, quanto na dos demais pensadores da unidade nacional que atuaram no SPHAN, a idéia de povo compreendia tanto um lado investigativo, etnográfico, quanto se referia ao caráter exótico (MARIANI, 1996, p.165).

Refletia o interesse científico presente no debate do campo folclórico ou ainda uma tentativa de salvação dos resquícios tradicionais das culturas primitivas, no projeto modernista de colecionar e refazer os traços da coletividade.

⁵⁸ Decreto-lei nº25, de 30 de novembro de 1937.

⁵⁹ Os valores do preservacionismo do SPHAN referenciam-se numa outra vertente modernista, a da arquitetura, designando especial atenção ao patrimônio edificado. Rodrigues, Marly, idem, p. 196.

⁶⁰ Decreto-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937 ORGANIZA A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. In: <http://www.antt.gov.br/legislacao/Regulacao/suerg/Dec-lei25-37.pdf>

Marly Rodrigues ressalta que o trabalho preservacionista no Brasil confunde-se com o ideal de parte da intelectualidade dos anos de 1920 e 1930, quanto à tentativa de definição de uma identidade moderna para a Nação brasileira. Para Mário de Andrade, a preservação das manifestações culturais do período barroco, bem como das manifestações folclóricas, das tradições em geral, seriam capazes de manter os traços da brasilidade diante da modernidade. O trabalho de valorização dessas tradições resultaria na revelação daquilo que caracterizaria a cultura brasileira, promovendo a conscientização do povo a respeito da civilização, distinção étnica, artística e histórica da sociedade brasileira (RODRIGUES, 1999, p.195).

Para encerrar a discussão, apoio-me em Ruben George Oliven (1984, p.43), quando o mesmo chama a atenção para “a especificidade e o grau de autenticidade daquilo que é chamado de cultura brasileira”. O cerne da questão está em “descobrir o que é apresentado como sendo identidade nacional e a contribuição que diferentes classes sociais prestariam para a formação desta identidade”.

Tal questão, todavia, ainda não se colocava na conjuntura dos anos 1930/1940.

Conclusão

Os conceitos de povo, nação, cultura e identidade aparecem inter-relacionados na Cultura Política. Esses conceitos perpassam por grande parte dos artigos publicados na revista, não se encontram circunscritos à seção de folclore.

Basílio de Magalhães (1942, p. 208), justificou que ao analisar o folclore e as nossas tradições, ele estava investigando a “verdadeira alma do povo brasileiro”. As definições de cultura popular e cultura erudita contemplaram um entendimento que partiu de uma busca de construção de um novo projeto de cultura para o país, embasado na hierarquização da cultura, onde a cultura popular apareceu como pertencente às raízes, às origens brasileiras, algo que até poderia ser preservado em museus, em livros, mas não mais vivenciado. Por sua vez, a cultura erudita foi apresentada como um ideal a ser seguido, pois era representativa do progresso que se traçou para o país a partir de 1937.

Destarte, o conceito de identidade está permeado por todas essas definições, porque se estabeleceu naquele momento um novo projeto de nação brasileira. Como Almir de Andrade afirmou: “O Estado Novo, encontrou o ambiente propício para a revelação do homem novo que h(averia) de sair das lutas da civilização” (ANDRADE, 1941, p. 250).

Objetivando formar a nacionalidade buscou-se homogeneizar o país, por meio da proposta que pretendia acabar com as diferenças regionais e raciais para formar um Brasil “moderno”.

O projeto de cultura, no Estado Novo, girou em torno da proposta de construção de uma “cultura nacional”, unificada, comandada e controlada pelo Estado. Com a leitura dos textos da CP, principalmente os artigos assinados por Basílio de Magalhães, foi possível perceber uma proposta de “evolução” para a cultura popular, em que se pretendia eliminar os elementos indesejados dessa cultura e atrelar a ela outros, mais condizentes com o Brasil que se queria “civilizado”.

Enfim, a Cultura Política traduziu, na seção analisada, o entendimento de cultura e povo que se tinha no momento e as necessidades de transformar o que esses vocábulos representavam, para se formar um outro país, civilizado aos moldes que se apregoavam então.

FONTE

Cultura Política. Revista Mensal de Estudos Brasileiros. Direção de Almir de Andrade. Rio de Janeiro, 1941-1945.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Marta. Mello Moraes Filho: Festas, Tradições Populares e Identidade Nacional. In: História Contada.Org: CHALBOUB, Sidney & PEREIRA, Leonardo Affonso de M. Rio de Janeiro: Nova Fronteira 1998.

ALENCAR, José de. Nosso Cancioneiro. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1962

ALMEIDA, Renato. Folclore. Cadernos de Folclore, nº 03, Gráfica Olímpica Editora, 1976.

_____. Discurso do Secretário Geral da Comissão Nacional de Folclore, IV Semana Nacional de Folclore, de Maceió. Documentos da CNFL (242). Rio de Janeiro: IBECC, 31 de dezembro, 1951.

_____. Essências do Folclore Brasileiro. In: CALMON, Pedro. Aspectos da Formação e Evolução do Brasil. Rio de Janeiro, Jornal do Comércio, 1953.

_____. O Folclore em São Paulo. Folclore, (30-1). Vitória. Comissão Espírito Santense de Folclore, maio/ago, 1954.

ALVARENGA, Oneyda. Introdução. IN: ANDRADE, Mário de. Os Cocos. São Paulo: Duas Cidades, Brasília, INL/ Fundação Pró Memória, 1984.

AMADO, Janaína. Religião, Sertão, Nação. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol 8, nº 15, 1995.

AMARAL, Amadeu. Tradições Populares. São Paulo: Instituto Progresso editorial, 1948.

_____. O Dialeto Caipira. Casa Editora O Livro.1920.

AMARAL, Azevedo. A Imprensa no Estado Novo. Revista do Serviço Público, Setembro, 1938.

ANDRADE, Almir de. “Política e Cultura”. Cultura Política, nº2, abril de 1941.

_____. Bandeira, a Democracia e o Estado Nacional. Cultura Política, Rio de Janeiro, nº35, dezembro de 1943.

ANDRADE, Almir de. “Política e Cultura”. Cultura Política, Rio de Janeiro, nº2, abril de 1941.

ANDRADE, Mário de. Ensaio sobre Música Brasileira. São Paulo: Chiriato, 1928.

_____. Folclore. Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros. Rio de Janeiro, Souza editora, 1948.

_____. Aspectos da Música Brasileira. Belo Horizonte: Vila Rica, 1991.

ANDREWS, George Reid. Negros e brancos em São Paulo: (1888-1988). Bauru, SP Edusc, 1988.

ARANTES, Antônio Augusto. O que é cultura Popular. 1986. Ed. Brasiliense.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Cultura Popular Brasileira. Edições Melhoramentos em Convênio com o Instituto Nacional do Livro, MEC, São Paulo 1973.

_____. Folclore Nacional, vol II. Danças Recreação e Música. Edições Melhoramentos, São Paulo, 1973.

ARAÚJO, Yaperí. Elementos da Arte Popular. Natal, 1978.

ARINOS, Afonso de Melo Franco. Introdução à Realidade Brasileira. Rio de Janeiro Schmidt, 1933.

ARRAES, Monte. O Conceito de Nação. Cultura Política. Rio de Janeiro, Ano I, Março de 1941.

AYALA, Maria Ignez Novais e AYALA, Marcos. Cultura Popular no Brasil_ Perspectiva de Análise. Editora Ática, 1987.

BASTOS, Elide Rugai; RIDENTI, Marcelo; ROLLAND, Denis. Intelectuais: sociedade e política. São Paulo – SP: Cortez, 2003.

BOMENY , Helena M. B. Três decretos e um ministério: a propósito da educação no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce (org). Repensando o Estado Novo. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 1999.

_____, Novos Talentos, Vícios Antigos. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 11, 1993, p. 24-39.

_____; COSTA, Vanda Maria Ribeiro e SCHWARTZMAN, Simon. Tempos de Capanema. Rio de Janeiro. Ed.Fundação Getúlio Vargas, 2000.

BOSI, Alfredo. Aventuras e desventuras de uma Ideologia. In: LEITE, Dante Moreira. O Caráter Nacional Brasileiro. São Paulo: Pioneira, 1983.

Burke, Peter. Cultura popular na idade moderna. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CALMON, Francisco. Relação das Faustíssimas Festas. Etnografia e Folclore. Rio de Janeiro, 1982.

CANCELLI, Elizabeth_ Mundo da Violência: Repressão e Estado Policial na Era Vargas (1930-1945). Tese de Doutorado, Campinas, UNICAMP, 1991.

CANDIDO, Antônio. O Método Crítico de Silvio Romero. 3ª Ed. São Paulo: Edusp, 1988.

CARDOSO, Ciro Flamaron; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARNEIRO, Edison. Dinâmica do Folclore. Editora Civilização Brasileira S.A Rio de Janeiro, 1965.

_____ e ALMEIDA, Renato. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. A Posse de Edison Carneiro e a saudação do secretário geral da CNFL. Documentos da CNFL (463). Rio de Janeiro: IBECC, 3 de abril, de 1961.

_____. Proteção e Restauração dos Folguedos Populares. Documentos da CNFL, 1965.

_____. Folguedos Tradicionais. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

_____. A Evolução os Estudos de Folclore no Brasil. RBF 2 (4), 3942. Rio de Janeiro: CDBF/ MEC, set/dez, 1962.

CASCUDO, Câmara. Antologia do Folclore Brasileiro. 9ª ed. São Paulo: Global, 2003.

_____. Ensaio de Etnografia Brasileira. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1971.

_____. Folclore do Brasil. Editora Fundo de Cultura Brasil—Portugal, São Paulo, 1967.

_____. Rede de Dormir, uma Pesquisa Etnográfica. Etnografia e Folclore. Clássicos FUNARTE/ INF. Rio de Janeiro, 1983.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

CAVALCANTI, Lauro. Modernistas, arquitetura e patrimônio. In: PANDOLFI, Dulce (org). REPENSANDO o Estado Novo. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 1999.

CHAUÍ, Marilena. Conformismo e Resistência. Aspectos da Cultura Popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Cortez, 1990.

CORRÊA, Mariza. As Ilusões da liberdade: a escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil, Bragança Paulista. EDUSF, 1998.

CHRISTERSEN, Erwin O. Arte Popular e Folclore. Editora Lidador, 1965.

DECCA, Edgar de. O Silêncio dos Vencidos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DECCA, Maria Auxiliadora Guzo. A Vida Fora das Fábricas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DUARTE, Paulo. Mário de Andrade por ele mesmo. São Paulo:Ediarte, 1971.

FAUSTO, Boris. A Revolução de 30, Historiografia e História. São Paulo, Brasiliense, 1976.

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

_____.Objeto e Campo do Folclore, 1958. In: O Folclore em Questão. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

FERREIRA, Marieta Morais. "A nova velha história": o retorno da história política". Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

FIGUEIREDO, Paulo Augusto. O Estado Nacional como Expressão das Necessidades Brasileiras. Cultura Política, nº11, janeiro de 1942.

_____. O Estado Novo e o Homem Novo. Cultura Política, Rio de Janeiro, nº1, março de 1941.

_____. O Estado Nacional e a Valorização do homem Brasileiro. Cultura Política, nº28, junho de 1943.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. Introdução à Realidade Brasileira. Rio de Janeiro Schmidt, 1933.

FREYRE, Gilberto. Região e Tradição. São Paulo: Livraria José Olímpio, 1941.

FUSCO, Rosário. História e Passado, In: O Pensamento Político do Presidente. Cultura Política, nº2, abril de 1941.

FUSCO Rosário Evolução Intelectual. In: Cultura Política, nº 4, junho de 1941.

Geertz. Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Guanabara 1973.

GOMES, Ângela Maria de Castro. Confronto e Compromisso no Processo de Constitucionalização (1930-1935). In: Boris Fausto (org). O Brasil Republicano, III, v.2 (História Geral da Civilização Brasileira), 10), São Paulo, Difel, 1981.

_____. A Invenção do Trabalhismo. Rio de Janeiro: Vértice IUPERJ, 1988.

_____. História e Historiadores. Rio de Janeiro: FGV, 1996

GOMES, Ângela Maria de C; OLIVEIRA, Lúcia Lippi e VELLOSO, Mônica Pimenta. Estado Novo – Ideologia e Poder. Rio de Janeiro, Zahar editora, 1982.

GOMES, Ângela Maria de Castro e MATTOS, Hebe Maria. Sobre apropriações e circularidades: memória do cativo e política cultural na era Vargas. Disponível em <http://www.historia.uff.br/labhoi/uploads/wp-content/uploads/2006/09/lab03.pdf>., acesso em 13 de setembro de 2006.

- GONÇALVES, José Reginaldo. Cotidiano, corpo e Experiência-reflexões sobre a Etnografia de Luís da Câmara Cascudo. In: Revista do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional, número, 28, MEC,1999.
- GOULART, Silvana. Sob a Verdade Oficial. Ideologia, Propaganda e Censura no Estado Novo. São Paulo. Marco Zero, 1990.
- GRAMSCI, Antônio. Os Intelectuais e a Organização da Cultura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.1979.
- Hall, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.
- HOBSBAWM, Eric. Nações e nacionalismo desde 1780. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990, p.264-273.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra,1997.
- KEESING, Felix M 1972. Antropologia Cultural. A ciência dos costumes. Editora Fundo de Cultura, Rio de Janeiro.
- LEITE, Dante Moreira. O Caráter Nacional Brasileiro- História de uma Ideologia, 3ªed. Revisada. São Paulo, Pioneira, 1976.
- LENHARO, Alcir. Sacralização da Política. Campinas. Papirus, 1986.
- LIMA, Magali Alonso. Formas Arquiteturais Esportivas no Estado Novo 1937-1945: suas implicações na plástica de corpos e espíritos. Rio de Janeiro: Funarte, 1979.
- LINS, Ivan. Correio Paulistano, São Paulo, 27 de outubro de 1960. F-008.
- MAGALHÃES, Basílio de. O Folclore no Brasil. Rio de Janeiro. Edições O Cruzeiro, 1939.
- _____. O Café na História do Folclore e nas Belas Artes. Editora Nacional, 3ªed., 1980.
- _____. O Folclore poético- político. Cultura Política, Rio de Janeiro, nº50, março, abril e maio de 1945.
- MARCONDES FILHO. Discurso aos trabalhadores brasileiros. Boletim do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, 8 (91): março de 1942, pp. 340 e 342.
- MEDEIROS, Jarbas. Ideologia Autoritária no Brasil, 1939-1945. Rio de Janeiro: FGV, 1978, p. XV.
- MARIN, José Gonzáles. Globalização, neoliberalismo, educação e diversidade cultural. In Pelegrini. e Zanirato SH (org.) Narrativas da pós-modernidade na pesquisa histórica. Maringá, Eduem, 2005.

- MARIANI, Alayde. A Memória Popular no Registro do Patrimônio. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 24. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, MEC, 1996.
- MARTINS, Luciano. A gênese de uma Intelligentsia: Intelectuais e a Política no Brasil-1920-1940. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2 , julho de 1987.
- MARTINS, Silvia Helena Zanirato, em Artífices do Ócio- Mendigos e Vadios em São Paulo-1933-1944, Ed. UEL, 1998.
- MEDEIROS, Jarbas. Ideologia Autoritária no Brasil, 1939-1945. Rio de Janeiro: FGV, 1978.
- MELO, Batista. A Política Nacional da Família. Cultura Política, nº7, Rio de Janeiro, setembro de 1941.
- MICELI, Sérgio. Intelectuais à brasileira. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- MORAES, Denis. Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 201-22.
- MORAES FILHO, Melo. Festas e Tradições Populares do Brasil. Belo Horizonte: São Paulo, Editora Itatiaia, 1979.
- MOTA, Carlos Guilherme. Ideologia da Cultura Brasileira, 1933-1974. São Paulo: Editora Ática, 1980.
- MOTA FILHO, Cândido. Introdução à Política Moderna. Rio de Janeiro José Olímpio, 1935.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Em guarda contra o “perigo vermelho”. O Anticomunismo no Brasil (1917 – 1964). São Paulo – SP: Perspectiva: FAPESP, 2002.
- NAXARA, Márcia Regina Capelari. A Construção da Identidade: Um Momento Privilegiado. In: Política e Cultura, Revista Brasileira de História, vol.12, setembro 91/agosto de 92, 23/24. ANPUH, ed.Marco Zero.
- NEVES, Guilherme dos Santos. A Gazeta, Vitória, ES, 27 de dezembro, de 1957,F-0076.
- MULLER, João Pedro. À Margem da Democracia Brasileira.Revista Cultura Política, 1941.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. Tradição e Política: O Pensamento de Almir de Andrade. In: GOMES, Ângela Maria de Castro; LIPPI OLIVEIRA, Lúcia e VELLOSO, Mônica Pimenta Estado Novo Ideologia e Poder. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1982.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. As Raízes da Ordem : Os Intelectuais a Cultura e o Estado. Revolução de 30 Seminário Internacional. Ed. UNB, CPDOC/FGV. Rio de Janeiro. Setembro de 1980.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi, GOMES, Eduardo Rodrigues e WHATELY, Celina. Elite Intelectual e Debate Político nos anos 30. Rio de Janeiro, FGV/INL, 1980.
- _____.As Raízes da Ordem: Os Intelectuais a Cultura e o Estado. Revolução de 30

- Seminário Internacional. Ed. UNB, CPDOC/FGV. Rio de Janeiro. Setembro de 1980.
- OLIVEN, Ruben George. A Relação Estado e Cultura no Brasil: Cortes ou Continuidades? In: Estado e Cultura no Brasil. MICELI, Sérgio(org). São Paulo. Difel, 1984.
- ORTIZ, Renato. Estado, cultura popular e identidade nacional. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. Ed. Brasiliense, 2ª ed, São Paulo: 1986.
- _____ Cultura Popular Românticos e Folcloristas. São Paulo, PUC, 1985.
- PANDOLFI, Dulce (org). REPENSANDO o Estado Novo. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 1999.
- PÉCAUT, Daniel. Os intelectuais e a política no Brasil; entre o povo e a nação. São Paulo: Ática, 1990.
- PEREGRINO JUNIOR. O Desenvolvimento Morfológico da Criança Brasileira. Revista Cultura Política, nº8, outubro de 1941.
- RAMOS, Arthur. O Folclore Negro no Brasil. Demopsicologia e Psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- _____. Estudos de Folk-Lore. Rio de Janeiro. Casa do Estudante Universitário, 1949.
- REALE, Miguel. O Estado Moderno. 2ªEd. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1934.
- REMOND, René. Por Uma História Política. Rio de Janeiro, Ufrj, Fgv, 1996.
- RIBEIRO, Júnior e NOEL, Jorge Cláudio. Festa do Povo_ Pedagogia de Resistência. Petrópolis. Editora Vozes, 1982.
- RODRIGUES, Marly. De Quem é o Patrimônio? Um olhar sobre a prática preservacionista em São Paulo. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 28. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, MEC, 1996.
- RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. 7ª ed. São Paulo: Ed. Nacional Brasília. Ed. UNB, 1933.
- _____. Contos Populares do Brasil. Folclore Brasileiro, 2v, Rio de Janeiro: José Olímpio.
- ROMERO, Sílvio. Estudos Sobre a Poesia Popular no Brasil. Petrópolis. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1977.

- RUIZ, Corina Maria Peixoto. Didática do Folclore. Rio de Janeiro: Papeleria América editora, 1978.
- SALGADO, Álvaro F. Radiodifusão, fator social. Cultura Política, Rio de Janeiro, n. 6, ago. 1941.
- SCHWARTZMAN, Simon . Tempos de Capanema. Rio de Janeiro, Paz e Terra; São Paulo, Edusp, 1984. IN: <http://www.schwartzman.org.br/simon/capanema.htm>.
- SCHUARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In Fernando A. Novais, (org.). História da vida privada no Brasil, v. 4,. Editora Cia das Letras, 1998.
- SANDRONI, Carlos. Notas Sobre Mário de Andrade e a Missão das Pesquisas Folclóricas de 1938. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 28. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, MEC, 1999.
- SANTOS, Luiz Antônio de Castro. A Casa Grande e o Sobrado na Obra de Gilberto Freyre. Anuário Antropológico, 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ Fortaleza: Ed. UFC, 1985.
- TEIXEIRA, Maria de Lourdes. Folha da Manhã, São Paulo, dezembro de 1957. F0057.
- THOMPSON, Edward P. Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TONI, Flávia Camargo. A Missão de Pesquisas Folclóricas. Auxiliares de pesquisa, Marcelo Morato Brissac e Márcia Fernandes dos Santos. Centro Cultural São Paulo: 1985.
- TORRES, Alberto. “A Mercê dos Ventos...”. In O Imparcial, de 18 de setembro de 1916.
- TRAVASSOS, Elizabeth. Mário e o Folclore. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº30, 2002.
- WALDECK, Guacira. Exibindo o Povo: Invenção ou Documento? Histórico e Artístico Nacional, nº 28. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, MEC, 1999.
- VARGAS, Getúlio. Discurso proferido na Universidade do Brasil em 28 de julho de 1951.
- VARGAS, Viriato. O Regime de 10 de Novembro é a Bandeira de 30. Ciência Política, novembro, 1943.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 11, 1993, p. 89-112.
- _____. A Literatura como Espelho da Nação. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1988, p.239-263.
- _____. Cultura e Poder Político. In: Estado Novo, Ideologia e Poder, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p.97.
- _____. As Tias Baianas Tomam conta do Pedaco. Espaço e Identidade Cultural no Rio de Janeiro. Revista Estudos Históricos, nº6, vol.3, CPDOC. Rio de Janeiro, 1990.

_____. Os Intelectuais e a Política Cultural do Estado Novo. Revista de Sociologia e Política. Curitiba, n°9.

VIANA, Oliveira. Problemas de Política Objetiva. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1947, 2ª edição, págs. 62-63 citando Alberto Torres.

VIEIRA, Evaldo. Autoritarismo e Corporativismo no Brasil. São Paulo, Cortez, 1981.

VILHENA, Luis Rodolfo. Projeto e Missão: Movimento Folclórico Brasileiro 1947-1964. Rio de Janeiro: FUNARTE/ FGV, 1997.

WALDECK, Guacira. Exibindo o Povo: Invenção ou Documento? Histórico e Artístico Nacional, n° 28. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, MEC, 1999.

MARTINS, Silvia Helena. Artífices do Ócio- Mendigos e Vadios em São Paulo- 1933-1944, Ed. UEL, 1998.