ELIANE SEBEIKA RAPCHAN

NEGROS E AFRICANOS EM MINAS GERAIS : CONSTRUÇÕES E NARRATIVAS FOLCLÓRICAS

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 19/09/00

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

BANCA

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Profa. Dra. Elizabeth Travassos Lins

Profa. Dra. Nádia Farage

Profa. Dra. Olga Rodrigues de Moraes von Simson

Setembro/ 2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE BC
N.º CHAMADA:
T/Unicamp
R18n
V. Ex.
TOMBO BC/ 43328
PROC. 278/2000
C D X
PREÇO R$ 11,00
DATA 30/12/2000
N.º CPD

CM-00149605-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

R18n

Rapchan, Eliane Sebeika
Negros e africanos em Minas Gerais: construções e narrativas folclóricas / Eliane Sebeika Rapchan. - - Campinas, SP: [s.n.], 2000.

Orientador: Suely Kofes.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia. 2. Teoria do conhecimento. 3. Relações raciais. 4. Folclore. 5. Cultura popular. 6. Danças folclóricas. I. Kofes, Maria Suely . II . Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

RESUMO

A pesquisa desenvolvida pretendeu dar conta de três questões: 1) Por que existem tão poucos trabalhos acadêmicos sobre os descendentes de africanos contemporâneos em Minas Gerais?; 2) Em que contexto se dá e qual a legitimidade intelectual e social da produção dos folcloristas mineiros sobre estas populações?; 3) Quais são as características e os sentidos do conhecimento produzido pelos folcloristas mineiros sobre estas populações? O caminho escolhido para tentar respondê-las foi o da realização de uma antropologia do conhecimento e das idéias fundamentada, principalmente, nas propostas de história das idéias de Adam Kuper e, para isso, os folcloristas mineiros foram encarados como os narradores e os textos por eles produzidos, sobre as populações de origem africana, foram tratados como narrativas. Esse procedimento identificou um diálogo entre a produção folclórica brasileira em geral, e a produção folclórica mineira, em particular durante os processos de criação de espaços institucionais para cientistas e folcloristas, ou seja, até aproximadamente a década de cinqüenta. Do mesmo modo, os folcloristas mineiros dialogam até hoje com a universidade, em vários níveis, seja trabalhando nas universidades mineiras, seja apropriando-se e/ou transformando a produção acadêmica em favor da produção folclórica, seja, mais recentemente, ingressando nos programas de pós-graduação em centros universitários de referência. No âmbito da produção de conhecimento e idéias, particularmente sobre as populações mineiras de origem africana, o diálogo entre folcloristas mineiros e ciências sociais adquire uma peculiaridade que residiu na incorporação de dois parâmetros caros à intelectualidade brasileira, desde a abolição da escravidão, e que, em resumo, corresponderam, num primeiro momento, a tentativas de equacionar os grupos que compõem a cultura e a sociedade brasileira, a fim de descobrir a viabilidade ou não do Brasil enquanto nação e, num segundo momento, aos esforços de garantir o reconhecimento destas expressões folclóricas, bem como daqueles que produzem conhecimento sobre elas, os folcloristas. Estes parâmetros, ou seja, as noções de *Kultur* e de *civilization* serviram para definir os conteúdos do que se entende por "negro" e por "africano", no contexto da produção de narrativas sobre o folclore e as expressões de cultura popular produzidos pelas populações mineiras de origem africana e servem, hoje, para definir identidades sociais, espaços sociais e razões para a existência das manifestações folclóricas produzidas por essas populações.

ABSTRACT

This research intends to solve three questions: 1) Why are there so few academic works about African descendants who live in Minas Gerais today?; 2) In what context occurs and what is the intellectual and social value of the folklore production about this population? And 3) What are the characteristics and the senses of knowledge made by the folklorists from Minas Gerais about these people? The way I found to try to answer these questions was the Anthropology of the Knowledge and Ideas substantiated, mostly, proposed by Adam Kuper and, to do that, the folklorists from Minas Gerais were classified as narrators, and their texts about the descendants of Africans that live in Minas Gerais as narratives. This procedure identified a dialog between Brazilian folklore production, in general, and folklore production from Minas Gerais, particular by during the creation process of institutional spaces for scientists and folklorists, in other words, until the 50's. Besides, the folklorists from Minas Gerais are related to the university in many levels, such as, in universities at Minas Gerais, transforming academic production in favor of folklore production or enrolling in Ph.D. programs in acknowledged universities. In the interior of knowledge and ideas production, specially about the population descendant from Africans that live in Minas Gerais, the dialog between folklorists from Minas Gerais and the Social Sciences assume a peculiar way that concerns the incorporation of two important parameters to Brazilian intellectuals, since the end of slavery, and that corresponds, on the first way, to try to think about the cultural and social groups that forms Brazil to discover if those expressions are a social and cultural complex. On a second way, they are the tentative to recognize these folklore expressions and the folklorists as rightful knowledge producers. These parameters are the notions of *Kultur* and *civilization* and they can define the contents of what folklorists know about "black people" and "African people", in the context of narratives about folklore and popular culture produced by African descendants that live in Minas Gerais. They can, today, define social identities, social spaces and reasons to folk manifestations existing and reproducing.

Para o Alexandre

UNICAMP
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

AGRADECIMENTOS

Suely Kofes, minha orientadora, possui o grande dom de saber fazer perguntas. Com inteligência, perspicácia, profissionalismo, generosidade intelectual e sensibilidade, fez-me, simultaneamente, avançar os limites de minhas capacidades e compreender mais, e melhor, a mim mesma e às questões que coloquei frente a essa pesquisa.

Os funcionários das Secretarias de Graduação e Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, particularmente, a Lurdinha, a Marly, o Betânio, a Irene, a Sueli e a Cidinha sempre colaboraram, tiraram dúvidas e forneceram informações preciosas para o encaminhamento desse trabalho, pelas melhores vias. Do mesmo modo os funcionários das Bibliotecas Central e do IFCH.

Esta mesma instituição, por meio da concessão de bolsa para realização de trabalho de campo, possibilitou-me a permanência em Juiz de Fora e Belo Horizonte em Outubro de 1997. Além disso, foi a universidade que me recebeu para o desenvolvimento dessa pesquisa de doutorado.

Meus colegas do Programa de Pós-Graduação, especialmente os da Área Temática de Itinerários Intelectuais e Etnografias do Saber, Marta Francisca Topel, Cláudio Luiz Pereira, Cintya Ávila de Carvalho, Priscila Faulhaber, Lea Carvalho Rodrigues, Edgard Gutierrez Mendoza, trouxeram contribuições a este trabalho, durante nossos Seminários de Tese. Nestes seminários também pude contar com a colaboração, valiosa, de Carlos Serrano, que fez a argüição de meu projeto e me falou da força impressionante do congado em Minas Gerais. Além deles, Ana Lúcia Neme, Edson Faria, Cristina Pompa e Emília Pietrafesa foram interlocutores valiosos.

Márcio D'Olne Campos garantiu o entusiasmo e a energia diante das novas descobertas, fornecendo sempre novas possibilidades de busca.

Carlos Rodrigues Brandão, um antropólogo que reconheceu o folclore como uma forma legítima de conhecimento, forneceu-me os primeiros textos de folcloristas.

Guilhermo Raul Ruben estimulou minha liberdade de pensamento e Neusa Gusmão ouviu, com entusiasmo e atenção, minhas primeiras idéias sobre essa pesquisa e sugeriu uma bibliografia importante.

Teresa Sales estimulou-me quando precisei e com Iara Belelli tive conversas nas quais foi possível partilhar as angústias dos impasses de nossas pesquisas e comemorar as vitórias diante dos pequenos avanços.

Élide Rugai Bastos e Heloísa Pontes, membros da Banca de Qualificação, tiveram a paciência dos educadores com meus mirabolantes trajetos de raciocínio e, ao mesmo tempo, elaboraram questões fundamentais no encaminhamento da pesquisa, fornecendo subsídios e reflexões importantíssimos.

Aqueles que, como eu, usam o "Massa Crítica" como meio de transporte para sair de São Paulo e chegar à UNICAMP, companheiros de viagem, simpáticos colegas de trajeto diário, dispensaram pequenas gentilezas e amizades.

Na USP, o grupo GAIA[A] foi um espaço de encontro e discussão em que foi possível discutir o meu projeto e o de cada um de seus membros. Ali, Alessandra

Schmitt, Álvaro Banducci Jr., Ana Paula Mendes de Miranda, Andréa Baltazar, Bernardete Castro Oliveira, Cecília Turatti, Cleyde Rodrigues Amorin, Larissa Mies Bombardi, Margarida Maria Moura, Maria Celina Pereira de Carvalho, Maria Elena Miranda, Paula Elaine Covo, Pedro Martins, Sueli Pereira Castro, Sidney A . da Silva, Sylvia França Schiavo e Vanda Silva foram pares e interlocutores.

Margarida Maria Moura, mostrou-me, também, a riqueza cultural que existe entre os camponeses do Vale do Jequitinhonha e foi a primeira a me contar que "a Festa do Rosário é a festa dos pretos em Minas Gerais".

Liana Maria Salvia Trindade, me falou sobre Roger Bastide e sobre a cultura afro-brasileira e Renato da Silva Queiroz, sempre teve algo importante a me ensinar sobre como iniciar e quando terminar uma pesquisa, fez isso tanto em meu mestrado, quanto neste doutorado.

Lux Böelitz Vidal com sua grandeza, humana e intelectual, foi generosa cedendo livros e idéias.

Os funcionários e bibliotecários do IEB-USP me beneficiaram com sua competência, seriedade e dignidade.

A UEM, instituição em que trabalho, garantiu-me excelentes condições para o desenvolvimento desta pesquisa, por meio de afastamento pelo Programa PICD/CAPES, além de ter garantido condições materiais para minha participação na 21ª. Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (1998), quando tive a oportunidade de participar no GT "Etnomusicologia: a cosmovisão cultural", e no IV Encontro Nacional de História Oral "Um Espaço Plural" (1997), apresentando trabalho no GT "Questões Teóricas e Metodológicas". As contribuições dos participantes de cada um dos GT's à minha pesquisa constituíram-se em elementos importantes, especialmente as de Anthony Seeger, Elizabeth Lucas e Sérgio Augusto.

Meus colegas, professores e funcionários do Departamento de Ciências Sociais na UEM compensaram minha ausência enquanto estive afastada e atenderam, quase sempre, às minhas solicitações.

Dentre os professores da UEM, de Solange Ramos de Andrade Davi recebi apoio, sugestões sobre a organização dos documentos, amizade e a possibilidade de partilhar questões intelectuais. De Marivania Conceição de Araújo recebi o estímulo e de Simone Pereira da Costa, consultora de meu projeto junto ao DCS, pude contar com a responsabilidade na execução de suas tarefas, com as referências bibliográficas e livros trazidos como presentes do Rio de Janeiro. De ambas recebi afeto e solidariedade.

Na Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UEM, a competência de Márcia, Elizabeth e Norberto nunca me deixaram desamparada institucionalmente.

Os membros da CMFL tiveram enorme disposição em dialogar, contribuir e fornecer subsídios de vária ordem a essa pesquisa. Entre eles, especialmente, Antônio de Paiva Moura, Romeu Sabará, Sebastião Rocha, Saul Martins, Edimilson de Almeida Pereira, Domingos Diniz, Maria do Carmo Tafuri Paniago, Lázaro Francisco da Silva e Jacson Afonso de Souza cederam elementos preciosos a essa pesquisa, inclusive textos, livros e documentos. Sem a sua colaboração, certamente,

ela não se concretizaria. Além deles, Iara Tupinambá da Belotur-MG colocou-se à minha disposição, apesar de termos tanta dificuldade em nos comunicar.

Na UFMG, pude contar com a competência e a disponibilidade de atendimento dos funcionários da Biblioteca da FAFICH e com as contribuições, referências, troca de idéias e hipóteses de Pierre Sanchis.

A FUNARTE, juntamente com o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular e a CNFL forneceram de material valioso. Particularmente, Cascia Frade ofereceu apoio e colocou-se à disposição. Do mesmo modo, a 13ª. Regional do IPHAN. A Mazza Editores, de Belo Horizonte, cedeu, gentilmente, livros que se constituíram em material importante para essa pesquisa.

O Núcleo de Estudos Sobre Identidade e Relações Interétnicas - NUER da UFSC, através de Ilka Boaventura Leite, apresentou-se como uma referência aberta a interlocuções futuras.

José Eduardo Azevedo foi um crítico rigoroso do projeto e estimulou-me a expressar mais claramente minhas idéias e opiniões.

Luís Rodolfo Vilhena, jovem intelectual que, infelizmente, não pude conhecer pessoalmente, deixou um trabalho rigoroso, minucioso, corajoso e inovador, o qual serviu-me, no meio de minha trajetória, como estímulo e referência fundamentais.

Raul Mateos e Tereza Biehler Mateos garantiram longas e deliciosas conversas, e partilharam comigo o amor aos livros, a franqueza e o afeto.

Flávio Rocha e Isabela Penella sustentaram a amizade, humana e duradoura, ajudaram nas emergências e partilharam das angústias causadas pela entrada num espaço, que não é nosso, mas que pretendemos conquistar.

Meus pais, José Otto Rapchan e Ienina Sebeika Rapchan, desde muito cedo e ao seu modo, fizeram-me saber que o mundo que percebemos, e no qual vivemos, se constitui tanto de idéias, palavras e matéria, quanto de ações e contradições e, por isso, eu lhes devo muito.

Zayra Bellomini Locci, Marly Santina Locci Martins e Ernesto Martins foram sempre generosos comigo, quanto ao carinho, e em tudo o mais.

Alexandre Locci ajudou-me em tudo, nas coisas grandes e pequenas, inclusive na confecção dos gráficos e no diálogo intenso na tentativa de resolver os problemas de ciências sociais e de estatística em que eu havia me metido. Também, e principalmente, partilha comigo o delicado compromisso de manter vivo o nosso amor, a troca intelectual intensa, o carinho, o respeito, a solidariedade, o companheirismo e a dedicação comum ao conhecimento, seja ele qual for.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO....11
1.1. Trajetória da Pesquisa....11
1.2. Tema e Abordagem....25
1.3. Procedimentos e Fontes....40

2. FOLCLORE, CULTURA POPULAR E CIÊNCIAS SOCIAIS....43
2.1. Folclore: Termo, Conteúdo, Objeto - Transformações e Permanências....43
2.2. Kultur e Civilization: Questões de Ciência, Sociedade e Arte....69
2.3. Método: Ciência ou Humanidades?....128

3. NARRADORES....140
3.1. Pioneiros....143

3.2. Híbridos: Intelectuais Acadêmicos, Intelectuais Não-Acadêmicos....168
3.2.1. Formação Acadêmica e Atuação como Folclorista....170
3.2.2. Folclore Como Inspiração Artística....179

3.3. Projeto: Educação e Identidade Mineira....189
3.3.1. Mineiridade e Mineirice: Entre o Erudito e o Popular....202

3.4. Identidade: O Popular....208

3.5. Influências Intelectuais....220

3.6. Posições: Participar, Observar, Intervir....229
3.6.1. Manifestações Folclóricas....235
3.6.2. Encontros....239

4. NARRATIVAS....249
4.1. Galeria....250
4.1.1. Periódicos e Livros....251

4.2. Temas....256
4.2.1. Reinados: Congados e Moçambiques....258
4.2.2. O Batuque....275
4.2.3. Candomblé e Umbanda....285
4.2.4. Chico Rei, Zumbi e Aleijadinho....286
4.2.5. Saci e Lobisomem....296
4.2.6. Homenagens Póstumas....300

4.3. Tempo: Historicidade, Continuidades e Descontinuidades....307

4.4. Contextos....314

4.4.1. Transformações e Permanências....317

4.5. Narrativas Folclóricas....327

4.6. Narrativas Folclóricas Engajadas....349

4.7. Narrativas Folclórico-Sociológicas....366

5. SOBRE NEGROS E AFRICANOS: ALGUMAS CONCLUSÕES....393

BIBLIOGRAFIA....402

ANEXOS....419

SIGLAS UTILIZADAS

AMALÊ -	Grupo de danças e pesquisa folclórica de Juiz de Fora - MG
BDMG -	Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais
BELOTUR -	Empresa Municipal de Turismo de Belo Horizonte - MG
CACES -	Centro de Apoio à Educação e Cultura Sul Mineira
CEDEPO -	Centro de Pesquisa do Folclore de São Bernardo do Campo
CFB -	Carta do Folclore Brasileiro
CIAP -	*Comission International des Arts et Traditions Populaires*
CNBB -	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNFL -	Comissão Nacional de Folclore
CMFL -	Comissão Mineira de Folclore
CPCD -	Centro Popular de Cultura e Desenvolvimento
ECA -	Escola de Comunicação e Artes (USP)
ESALQ -	Escola de Agronomia "Luiz de Queiroz" (USP)
FAFIBH -	Faculdade de Filosofia de Belo Horizonte
FUNARTE -	Fundação Nacional de Arte
IBECC -	Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura
IPHAN -	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MEC-	Ministério da Educação do Governo Federal
MINC -	Ministério da Cultura do Governo Federal
NUER -	Núcleo de Estudos de Relações Interétnicas (UFSC)
PUC/MG -	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
SESC -	Serviço Social do Comércio
SENAC -	Serviço Nacional do Comércio
SETASCAD/MG -	Superintendência da Criança e do Adolescente do Estado de Minas Gerais
SPHAN -	Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
TURMINAS -	Empresa de Turismo do Estado de Minas Gerais
UEM -	Universidade Estadual de Maringá
UEMG -	Universidade Estadual de Minas Gerais
UFBa -	Universidade Federal da Bahia
UFMG -	Universidade Federal de Minas Gerais
UFSC -	Universidade Federal de Santa Catarina
UNESP -	Universidade do Estado de São Paulo
UNICAMP -	Universidade de Campinas
USP -	Universidade de São Paulo

LISTA DE ILUSTRAÇÕES: GRÁFICOS

- Correspondência Recebida pela CMFL entre agosto de 1995 e setembro de 1999....140
- Correspondência Recebida pela CMFL procedente de outros estados brasileiros entre agosto de 1995 e setembro de 1999....141
- Atividade da CMFL envolvendo Instituições Públicas, Privadas e Sem Fins Lucrátivos entre agosto de 1995 e setembro de 1999....170
- Atividades da CMFL envolvendo Instituições de Ensino Superior entre agosto de 1995 e setembro de 1999....172
- Atividades de desenvolvidas pela CMFL entre agosto de 1995 e setembro de 1999....234
- Atividades das Sub-Comossões Regionais da CMFL envolvendo questões referentes ao negro entre agosto de 1995 e setembro de 1999....234

1. INTRODUÇÃO

Chacun apelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. (Montaigne)

1.1. Trajetória da Pesquisa

O tema central dessa pesquisa nasceu de um sentimento de ausência.

Originalmente, esse trabalho constituiu-se numa iniciativa de realização de uma etnografia do saber, que pretendia recuperar e analisar os registros existentes sobre os reinados, conjuntos de danças dramáticas[1], praticadas em zonas rurais ou periferias urbanas, predominantemente por populações de origem africana, como por exemplo a congada, desde aproximadamente o século XVII, cujo surgimento[2], se na África ou no Brasil, foi questão para intelectuais entre os anos trinta e cinqüenta e que, em certo sentido, podem ser encontradas, em profusão, até hoje, tanto as danças, quanto as discussões sobre as hipóteses de suas origens africanas.

---

[1] Faço uso da expressão "dança dramática", forjada por Mário de Andrade, por considerá-la a mais adequada para definir as características estruturais desses fenômenos: "(...)Possuimos um grupo numeroso de bailados, todos êles providos de maior ou menor entrecho dramático, textos músicas e danças próprias." (Andrade, M. de Tomo 1, 1959: 21). Isso não quer dizer que eu concorde com suas constatações de que os três grupos formadores do povo brasileiro estejam celebrados através delas: "Uma das manifestações mais características da música popular brasileira são as nossas danças-dramáticas. Nisso o povo brasileiro evolucionou bem sôbre as raças que nos originaram e as formações nacionais da América. (...) E se me fatiga bastante, pela sua precariedade contemporânea, afirmar que o povo brasileiro é formado das três correntes: portuguêsa, africana e ameríndia, sempre é comovente verificar que apenas essas três bases étnicas o povo celebra secularmente em suas danças dramáticas."(Ibidem.).

[2] Definir as origens do congado foi questão para muitos pesquisadores e folcloristas brasileiros. E, em certa medida, como se verá no desenvolver desse trabalho, definir quando, onde e como a congada surgiu é um ponto importante para alguns folcloristas mineiros. Uma parcela daqueles preocupados com as origens, concordava que esta manifestação tinha sido trazida da África para o Brasil, outros apontavam para a memória que o congado poderia conter, mas discordavam quanto ao local de produção da dança pois sugeriam que o congado teria surgido no Brasil. Arthur Ramos (1942) identificou no congado traços culturais em que predominariam a procedência banto no sudeste e centro-oeste do Brasil, a cujo tronco lingüístico pertenceriam os nativos de Angola, Guiné e Congo trazidos em contingentes expressivos para o Brasil. As constatações sobre as origens africanas do congo ou congada também são consenso entre pesquisadores do folclore, além do próprio Ramos, em Gustavo Barroso, Mário de Andrade (1959) e Luís da Câmara Cascudo (1978). Gustavo Barroso afirma que "não resta a menor dúvida de que o auto dos Congos comemore episódios históricos de guerras afro-lusas-flamengas-brasileiras na África durante o século XVII" (*Ao som da Viola*, Rio de Janeiro, 1949: 179 *apud* Bandeira, M. L. 1988: 233 - Nota 44). Mário de Andrade, identificou elementos africanos na suposta rememoração de "costumes e fatos da vida tribal" através da congada (Andrade, M. de 1959: 171). Segundo Arthur Ramos: "O auto dos Congos exprime inegavelmente uma sobrevivência histórica, de antigas epopéias angola-conguesas, onde podemos identificar os seguintes temas: a) cerimônias de coroamento dos antigos monarcas do Congo; b) lutas destas monarquias, umas contra outras; c) lutas contra o colono invasor; d) episódios históricos vários, com trocas de embaixadas, oráculos de feiticeiros, etc."(Ramos, A . 1954: 36 *apud* Bandeira, M. de L. 1988). É ainda Arthur Ramos (1954: 38) quem aponta a data do mais antigo registro de Congos no Brasil no início do século XVII chamando-os de "autos populares dos Congos (ou Cucumbis na Bahia) (Bandeira, M. L. 1988: 233, nota 44) e Pereira da Costa registra um documento que noticia esses festejos por uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário em 24 de junho de 1706 em

Ou, melhor dizendo, aqueles que as registraram e as registram continuam dando-lhe o mesmo nome e as populações que as dançam continuam chamando suas danças de acordo com as partes constituintes do reinado: congado, congada, catopê, moçambique ou outras e, a si mesmos, de congadeiros, o que não quer dizer que se trate do mesmo fenômeno ou que ele tenha, hoje, o mesmo sentido que teve há um ou dois séculos atrás.

Com esse objetivo dei o primeiro passo necessário para qualquer pesquisa e iniciei um levantamento bibliográfico específico sobre o tema. Essa experiência confirmou o que já suspeitava: praticamente inexistem teses, livros ou artigos produzidos por cientistas sociais nas últimas quatro décadas sobre este assunto, tanto nas bibliotecas quanto nas publicações de referência.

A carência de material se repetiu quando estendi meu campo de investigação, com o intuito de buscar registros sobre outras manifestações, consideradas afins, e associadas, integral ou parcialmente, às populações afro-brasileiras, de cunho religioso ou profano como a folia de reis, o batuque, o jongo etc., a fim de localizar, em trabalhos acadêmicos, algum tratamento sobre o assunto.

No mesmo período em que descobri essa bibliografia, ao conversar com professores e colegas sobre as dificuldades de viabilização do projeto, obtive informações orais que apontavam para a existência de uma grande concentração de congadas e moçambiques em plena atividade em Minas Gerais, estado cuja presença significativa de população de origem africana, associada à mineração e às lavouras de café e cana de açúcar, é historicamente conhecida[3].

O pequeno conjunto de textos referentes às "danças dramáticas" que encontrei no início da pesquisa veio ao encontro das informações sobre Minas e pode ser classificado em quatro categorias. Entre o material, cuja produção é de

---

Pernambuco (Ibidem.). No entanto, Cascudo via estas manifestações como reminiscências da África, mas não identificava elemento africano em sua musicalidade (Cascudo, L. da C. 1978: 432-433) e Roger Bastide, que não estava exatamente preocupado com sua origem, classificou as manifestações culturais associadas às irmandades de negros, como é o caso da congada, como uma expressão cultural imposta aos negros no Brasil, como um "folclore artificial": "(...) Daí a distinção, que aparece com freqüência nos papéis dos governadores, entre o batuque (e sob êste termo englobava-se tanto a dança religiosa pagã como a dança sensual) e a congada, isto é, a dança cristianizada, assim como o moçambique, o maracatu, os cacumbis, as taiêras fazem-nos voltar ao folclore artificial de que já falamos a propósito do índio." (Bastide, R. 1959: 19-20).

[3] Minas Gerais, devido ao ciclo de mineração que alcançou seu auge no século XVIII, atraiu milhares de pessoas, estrangeiros e brasileiros. Dentre os muitos atraídos para as minas, uma parcela muito significativa era formada por escravos: o volume do tráfico de escravos atingiu seu auge, além do grande afluxo de escravos de outras regiões do país. Ao mesmo tempo, negros que adquiriram sua liberdade em outras regiões procuraram a mineração como uma possibilidade de sobrevivência (Paiva, E. F. 1995). Os dados apresentados por Eduardo França Paiva (1995: 12, 46-47, 65-66 e 72) são indicativos desta situação. Segundo os primeiros censos demográficos realizados em Minas Gerais (chamados de pré ou proto-estatísticos pelo autor) tem-se que 2/3 (dois terços) da população livre era "de cor". Por outro lado, a mão de obra escrava foi usada também na produção de cana e café, naquele estado, após a decadência dos ciclos do ouro e do diamante (Cf. Carneiro, E. 1964; Sabará, R. 1997; Machado F°. , A . da M. 1985; Lima Jr., A . 1978; Barbosa, W. de A . 1972). Ao mesmo tempo, já na década de 50, Édison carneiro afirmava que, em Minas: "(...) Atualmente, numa população de 7,7 milhões de habitantes, o negro e seus descendentes, os mulatos, contribuem com 3,2 milhões (...) mais de dois quintos do total" (Carneiro, E. 1964: 25).

caráter marcada e exclusivamente universitário, foi possível encontrar referências a tais manifestações:

(1) Na historiografia recente voltada para Minas Gerais no período colonial,

(2) Na antropologia sobre populações de origem africana cujos antepassados viveram em áreas de mineração,

(3) Na produção das ciências sociais datados de, pelo menos, trinta anos atrás e

(4) Na produção antiga e recente de folcloristas.

Os trabalhos classificados no grupo (1) foram produzidos, em sua maioria, a partir da década de oitenta e seu formato original corresponde, principalmente, às teses e dissertações. Estão fortemente associados às vertentes da história cultural, particularmente aquelas influenciadas pela retomada do debate sobre cultura popular a partir de autores como Antônio Gramsci, Mikhail Bakhtin, Peter Burke e Carlo Guinzburg[4]; e à descoberta e/ou recuperação de fontes documentais a partir de uma releitura que leva em consideração teorias ou abordagens produzidas pelas ciências sociais, mormente a antropologia[5].

A relação destes textos com os fenômenos que eu estava pesquisando se dá de modo marginal, à medida em que tratam dos contextos das irmandades, confrarias, mineração, barroco, fausto, festas, manifestações culturais, pobreza e escravidão em Minas, no século XVIII, espaços sociais em que os reinados e outras expressões de africanos e seus descendentes se reproduziram.

Os textos do grupo (2) são etnografias sobre populações de origem africana ou sobre populações que estiveram sob forte influência africana, em que as danças dramáticas são identificadas como um dos elementos constituintes do plano cultural em que se desenrola a investigação[6].

Do grupo (3) fazem parte cientistas sociais que tiveram largo diálogo com o folclore e alguns deles são, inclusive, considerados também folcloristas[7], o que me fez pensar que a ausência das menções ao folclore no meio universitário talvez não tivesse sido uma constante.

O grupo (4) constituído por textos publicados nos anos setenta ou anteriormente, os quais referiam-se diretamente ao tema original da pesquisa, tinha como autores folcloristas, intelectuais que, até então, eu praticamente desconhecia.

---

[4] Refiro-me, particularmente, a Regina Horta Duarte (1995); Luciano Figueiredo (1996); Íris Kantor (1996) e Laura de Mello e Souza (1982, 1995).

[5] Trata-se de autores como Caio César Boschi (1986); Júnia F. Furtado (1996) e Eduardo França Paiva (1995).

[6] Refiro-me a trabalhos como os de Maria de Lourdes Bandeira (1988); Carlos Rodrigues Brandão (1986, 1981, 1977, Junho de 1997) e Ilka Boaventura Leite (1986).

[7] Entre estes autores encontram-se Roger Bastide (1974, 1979, 1983); Édison Carneiro (1964); Arthur Ramos (1936, s. d.); Raymundo Nina Rodrigues (1945, 1988) e Osvaldo Elias Xidieh (1972).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

E foi o conjunto formado pelos grupos (3) e (4) que provocou-me a maior surpresa pois trata-se de uma produção de conhecimento, focada exclusivamente em questões de folclore, o que vem ao encontro do fato que eu, como todos de minha geração e das que se seguem, termos passado toda nossa experiência universitária ao largo desse tipo de abordagem, com exceção de algumas menções passageiras e isoladas, marcadas pelo descompromisso ou pelo repúdio, e que não explicitaram o debate ocorrido entre o folclore e as ciências sociais no meio acadêmico brasileiro[8].

Os avanços no levantamento dos dados permitiram-me observar também a existência de uma espécie de descontinuidade temática entre o significativo número de trabalhos historiográficos que tratam, direta ou indiretamente da presença de africanos e seus descendentes[9] em Minas Gerais no século XVIII, período do auge da mineração, bem como de seu papel social e expressões culturais, e o número, comparativamente menor, de pesquisas sobre populações descendentes de africanos, mineiras e contemporâneas, desenvolvidas em meio especificamente acadêmico como, por exemplo, nos programas de pós-graduação.

Luís Cláudio Barcelos, Olivia Maria Gomes da Cunha e Tereza Cristina Nascimento Araújo organizaram um *Cadastro da Produção Intelectual (1970-1990) - Escravidão e Relações Raciais no Brasil* (1991).

Ali encontram-se alguns dados interessantes sobre a produção acadêmica brasileira voltada para temas correlatos aos africanos e seus descendentes no Brasil. Acerca da "Produção dos Cursos de Doutorado e Mestrado", frente a um total de 244 teses e dissertações registradas para o conjunto das universidades brasileiras, é possível observar que, em vinte anos, foram defendidas onze dissertações ou teses sobre populações de origem africana em Minas Gerais, o que equivale a, aproximadamente 4,5% do total.

Estas onze pesquisas distribuem-se, no que concerne aos centros universitários brasileiros, da seguinte maneira: UFMG (quatro mestrados), UNICAMP (um mestrado), USP (quatro doutorados e um mestrado) e UFBa (um mestrado). Quanto aos temas, duas estão classificadas na categoria "Religião"; sete na categoria "Escravidão e Abolição" e apenas uma (aproximadamente 0,41% do total) na categoria "Participação Política, Cultura e Identidade".

Segundo os autores, no texto introdutório ao trabalho, é nesta última que se incluem "trabalhos que têm como objeto de análise e modelo explicativo as noções de cultura e identidade relacionadas às populações negras. Da mesma forma, incluíram-se estudos sobre manifestações culturais muitas vezes denominadas folclóricas, identificadas como negras ou afro-brasileiras a partir da constituição e origem étnica dos segmentos envolvidos." (Barcelos, L. C. et. alii. 1991: 12).

---

[8] A tese de Luís Rodolfo Vilhena (1997) corresponde justamente a uma iniciativa no sentido de resgatar e problematizar essa história e esse debate, partindo do pressuposto que o folclore, apesar de sua invisibilidade atual nos centros universitários, foi uma área de conhecimento que se constitui numa interface importante frente às ciências sociais e que o debate entre as disciplinas concorreu de modo significativo na definição de seus perfis.

[9] Considero, aqui, abordagem indireta aquela presente em trabalhos que se concentraram na escravidão ou no trabalho escravo, e não no negro.

Estes números referentes à distribuição temática prestam-se, em certa medida, para corroborar as afirmações anteriores, ou seja, dentre onze as pesquisas sobre as populações de origem africana em Minas, sete (ou 63,64%) concentram-se em história.

Esse hiato, entre a produção historiográfica e a das ciências sociais, no que se refere às populações em questão, está associado, segundo minhas suposições, a um conjunto de fatores que perpassa, desde os projetos de produção de imagens para a nação e identidades nacionais conduzidos por grupos distintos de intelectuais à concorrência dos estados brasileiros em favor de sua hegemonia política e cultural, passando pela configuração dos centros universitários brasileiros, pelos rumos tomados pelos estudos sobre os descendentes de africanos e sobre folclore no país e pelas características que distinguem cada uma destas formas de produção de conhecimento, fatores que serão tratados, mais detidamente, adiante.

Por outro lado, o contato posterior com a produção intelectual mineira que gira em torno do folclore possibilitou-me encontrar, para além do já mencionado, um material recente e atualizado - uma produção folclórica contemporânea centrada em manifestações folclóricas contemporâneas que, às vezes, é publicada, inclusive, pelas editoras das universidades públicas do estado.

Por meio dos professores destas universidades, folcloristas e pesquisadores das populações mineiras de origem africana, foi possível chegar à Comissão Mineira de Folclore - CMFL, instituição que agrega sujeitos interessados e comprometidos com o folclore, produtora de consenso e de parâmetros para uma identidade coletiva e para um tipo de produção de conhecimento.

A descoberta desse coletivo e de sua produção foi surpreendente e reorientou os rumos da pesquisa que transformou-se, então, numa proposta de reflexão sobre o conhecimento expresso através das narrativas, produzidas acerca das manifestações folclóricas referidas aos descendentes de africanos em Minas Gerais, analisando, detidamente, os tratamentos distintos que apontavam para as categorias e conteúdos referentes às noções de negro, africano, afro-brasileiro ou afro-mineiro, a fim de depreender delas o retrato (ou retratos), registros, valores e sentidos atribuídos a essas populações, trazendo à tona análises e conclusões presentes num material que, em última instância, correspondem ao maior volume da produção de conhecimento e idéias sobre elas.

A existência de uma produção intelectual significativa, pautada em expressões culturais de populações de origem africana em Minas Gerais, e que são tratadas pelo enfoque do folclore, aliada à importância relativamente pequena que o assunto recebe no interior das ciências sociais, encaminhou uma pesquisa que pretende constituir-se num trabalho com ênfase na antropologia do conhecimento, voltada para a análise da produção dos folcloristas mineiros, levando em consideração a constituição e a trajetória do pensamento social brasileiro, observadas a partir dos ângulos da produção folclórica sobre os descendentes de africanos em Minas Gerais.

Na mesma direção, foi possível observar que as relações entre folclore e meio universitário não se dão sobre as mesmas bases em todas as regiões do país e,

mais, que tais relações, travadas nos centros de produção acadêmico-científica, também não foram sempre excludentes, como, até então, me parecia.

Outrora, tanto o folclore foi questão para intelectuais que exerceram papel fundamental na constituição de questões caras às ciências sociais no Brasil, como Silvio Romero, Nina Rodrigues, Roger Bastide, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Florestan Fernandes, para citar alguns, conforme as conclusões da pesquisa de Luís Rodolfo Vilhena (Op. cit.), quanto caminhou paralelamente a estas ciências, seja porque os folcloristas brasileiros propuseram um projeto para a nação que guardava suas próprias especificidades, como se verá adiante, seja porque a luta dos folcloristas brasileiros em favor de sua institucionalização incluía a definição de um tipo específico de conhecimento, que reivindicava autonomia frente às ciências sociais.

Contudo, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento desta pesquisa apontava nessa direção, evidenciava-se, também, o fato de que uma escolha como essa, pautada numa análise da perspectiva e da produção folclórica, não é, propriamente, procedimento comum entre os cientistas sociais brasileiros atualmente.

Sob esse ângulo, a identificação e a leitura do material produzido pelos folcloristas sobre as populações mineiras de origem africana levaram-me a duas constatações. A primeira foi a do estranhamento que experimentei, associado aos pré-conceitos referidos à minha própria formação, que se estendiam desde a associação entre o folclorista e o intelectual conservador até a classificação do folclorista como produtor de um conhecimento "ilegítimo" ou "menor".

A segunda, em direção contrária, apontou para a percepção da existência de questões, referenciais teóricos e autores das ciências sociais no interior da produção dos folcloristas mineiros, tanto os contemporâneos quanto os de gerações anteriores. Aliás, ao longo de décadas, uma parcela considerável desses folcloristas não só têm adquirido formação universitária nas áreas de ciências humanas e sociais e, mais recentemente, pós-graduação, como também têm exercido o magistério e atividades de pesquisa em instituições de nível superior.

Assim, superados os primeiros obstáculos, o contato com o material folclórico produziu um cabedal impressionantemente rico em possibilidades e é parte delas que pretendo abordar. No entanto, o exercício de análise do mesmo tornou necessário o enfrentamento de questões diversas, entre elas, aquelas atinentes aos problemas e limites decorrentes de perspectivas "relativistas" (Kuper, A. 1996) ou "presentistas" (Stocking Jr., G. W. 1982) no tratamento da história de uma disciplina ou nos contornos adquiridos pela produção de determinado tipo de conhecimento.

George Stocking, partindo do conceito de "paradigma", central para a reflexão sobre a dinâmica do conhecimento em Thomas Kuhn, e sem, necessariamente, concordar com todos os seus pressupostos, propõe duas orientações para se pensar a história da produção do conhecimento: a de entender o passado a partir do presente[10] e a de entender o passado a partir do passado[11] (Op. cit.: 3).

No primeiro caso, a interpretação histórica do conhecimento é orientada por uma ordem seqüencial evolutiva, simples e linear, cuja trajetória desemboca num presente intelectual concebido como "melhor", "mais sofisticado" e "mais desenvolvido" (Op. cit.: 4).

No segundo caso, a proposição de Kuhn, problematizada e adotada por Stocking, corresponde a compreender a ciência de determinado período em seus próprios termos[12], ou seja, a de posicionar-se, com relação à produção do conhecimento em determinado período, tomando como parâmetros as questões que aquele contexto histórico colocava e o instrumental científico disponível para respondê-las.

Levada às últimas conseqüências, essa proposição pode fazer com que os cientistas sejam capazes de rever seu próprio presente a partir do passado de sua disciplina e acaba por colocar a produção do conhecimento numa perspectiva centrada num certo "relativismo histórico".

As conclusões decorrentes desse tipo de abordagem, e que poderiam ser chamadas de "positivas", residem numa concepção não evolucionista do pensamento, à medida em que as questões colocadas por cada momento histórico são resultado daquela própria conjuntura e, aqueles que se propõem a respondê-las, o fazem a partir dos esforços máximos de seu intelecto, atingindo os resultados satisfatórios para o contexto dado. Suas soluções não são inferiores nem superiores àquelas que nós mesmos damos às questões colocadas pelo nosso próprio momento histórico, são, simplesmente, as mais adequadas.

Em contrapartida, esse "relativismo histórico" aplicado a uma abordagem do conhecimento, que pretenda avaliar criticamente suas conseqüências, desemboca em outros problemas. Ele pode levar, por exemplo, à absolvição completa dos pensadores diante de possíveis críticas e responsabilidades sobre as conseqüências de suas idéias. Adam Kuper (1996: 6) destaca e enfatiza o risco de se tomar o relativismo como uma ortodoxia, especialmente no que tange à história da ciência, quando portamo-nos de modo que "para tudo entender, é preciso tudo perdoar"[13].

Ao mesmo tempo em que defende e realiza uma abordagem da antropologia em que autores, escolas, conceitos e contextos e valores são colocados em perspectiva, a partir de seu próprio momento, Kuper posiciona-se de forma radicalmente contrária à defesa da legitimidade desse tipo de desdobramento

---

[10] " (...) *to characterize the study of 'the past for the sake of the present'.*" (Butterfield's, H. *apud* Stocking Jr., G. W. 1982: 3).

[11] "(...) '*to understand the past for the sake of the past*'" (Butterfield's, H. *apud* Stocking Jr., G. W. 1982: 3).

[12] "(...) *to understand the science of a given period in its own terms.*" (Stocking Jr., G. W. 1982: 8).

[13] "*It may even suggested that to understand all is to forgive all*". (Kuper, A. 1996: 8).

relativista da história da ciência, principalmente por conta de suas conseqüências para a humanidade.

As contribuições críticas desenvolvidas a partir do trabalho de Thomas S. Kuhn (1976) sobre as "revoluções científicas" por Adam Kuper (1996), Roberto Cardoso de Oliveira (1986, 1997) e George Stocking (1982) apontam para uma perspectiva da produção do conhecimento que questiona o pressuposto, segundo o qual, existam necessariamente - e sempre - conhecimentos "atuais" em oposição a conhecimentos "superados", para todas as áreas do conhecimento.

Cardoso de Oliveira, ao refletir sobre a forma pela qual se relacionavam os paradigmas da antropologia no interior da produção brasileira, apontou para a existência de uma convivência entre os mesmos, de modo que um não supera ou substitui os outros[14].

Kuper, por outro lado, parte do questionamento que historiadores da ciência, críticos da hipótese das "revoluções científicas" de Thomas Kuhn, como Bernard Cohen, têm feito sobre a idéia de que a ciência se transforma pela via radical da mudança e substituição completa de paradigmas. Este grupo defende a continuidade, ao contrário da ruptura, a partir da constatação de que, muitas descobertas famosas, foram antecipadas, pelo menos em parte, à própria mudança de paradigmas que elas ocasionaram (Kuper, A . 1996: 10).

Contudo, para Adam Kuper, apesar da adoção do mesmo ponto de partida, o significado de transformação científica, em Cohen, não está inteiramente claro, dado que seus sentidos variam exageradamente, sendo capazes de incorporar desde a possibilidade, mais ou menos mecânica, de transformação através da assimilação de uma velha idéia, ligeiramente modificada e aplicada em novo contexto, até a possível explicação através de uma sofisticada noção de transformação matemática, que permitiria o "mapeamento" da dinâmica das transformações através da aplicação de transferências sistemáticas no interior de determinada estrutura conceitual (Op. cit. : 11).

Kuper considera a crítica do grupo capitaneado por Cohen, feita a Kuhn, incompleta e termina por rejeitar parcialmente esta perspectiva, cujo leque considera extremamente extenso, para aproximar-se da elegante solução de "transformação dos mitos", desenvolvida por Lévi-Strauss e aplica-la à ciência a qual, não por acaso, possui afinidades com um dos extremos do espectro de possibilidades de transformações científicas apontadas pelo grupo de Cohen.

Em outras palavras Kuper adota, para o equacionamento do problema das transformações no pensamento, a solução dada por Lévi-Strauss para a transformação dos mitos, para a qual não só está habilitado, por ser antropólogo, mas também porque se encontra numa das alternativas apresentadas pelo grupo de historiadores da ciência, representado por Cohen.

Assim, na perspectiva de Kuper, do mesmo modo que na de Lévi-Strauss, em sua análise sobre os mitos, pode se pensar, de um lado, de que maneira

[14] Não se pode deixar de citar aqui a reflexão de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a convivência de paradigmas na antropologia seu subseqüente desdobramento no sentido de que uma das razões prováveis desta configuração se assenta no fato de o Brasil se incluir no conjunto dos "países periféricos" no que tange à produção antropológica (Oliveira, R. C. 1986)

transformações operadas no conteúdo de um conceito das ciências humanas podem garantir e/ou ampliar sua permanência histórica e, por outro lado, como mudanças na forma dos conceitos podem significar manutenção de conteúdos, quando se trata da produção das ciências humanas.

Estabelecida esta conexão, o autor se afasta de Lévi-Strauss à medida em que ainda procura pensar o quanto (e como) esta dinâmica tem relações com os sujeitos e o contexto histórico e social, no qual a produção científica se desenvolve[15].

A aproximação entre mitos e idéias científicas feita por Kuper, aponta em direção à importância de se considerar que, na produção do conhecimento, neste caso, no interior da antropologia, a sobrevivência e a permanência de determinadas idéias são garantidas, justamente, porque elas possuem uma especial aptidão para se transformarem. Nesta direção, Kuper elege a idéia de transformação como uma poderosa ferramenta para a história da ciência (Op. cit.: 9, 11), mas não identifica com exatidão as condições ou razões em que tais transformações se dão.

Por isso, para garantir a paridade entre o mito e a ciência, a fim de legitimar a aplicação de um instrumental explicativo comum, o autor acaba por recuperar e reintroduzir a postura relativista, que havia descartado anteriormente (Op. cit.: 7-8; 13-14), por haver considerado que o relativismo é incompatível com uma história crítica da ciência, à medida em que pode fazer-nos aceitar preconceitos e contornar posturas não científicas tomadas por cientistas, e defendidas enquanto tal, em determinados contextos ou períodos, se aplicado sem critérios[16].

O autor não esclarece esta aparente contradição mas, suponho, que é possível interpretá-la, acompanhando os próprios argumentos apresentados ao longo de seu trabalho, fundamentados na crítica à ortodoxia da aplicação do relativismo nas ciências humanas, no sentido em que, para ele, a perspectiva relativista é aceitável, quando o que está em questão são aspectos metodológicos, mediados por evidências.

Ou seja, para Kuper, o relativismo é aplicável, quando comparamos mitos e ciência, em termos. Os termos da comparação estão fundados, de um lado, no fato de que, até o momento, não há evidências concretas da existência de dissonâncias profundas entre o pensamento científico e o que Lévi-Strauss chamou de "lógica do

---

[15] Vale lembrar aqui a análise de Roberto Cardoso de Oliveira (1988), segundo a qual os paradigmas antropológicos anteriores à Escola Interpretativa Americana, entre as quais o Estruturalismo, procuraram domesticar a tríade subjetividade, indivíduo e história. Aquela, ao contrário, procurou liberá-los e torná-los seu centro de referência e de reflexão.

[16] Uma das coisas que me chamou, inicialmente, a atenção com relação à abordagem de Adam Kuper (1996: 7-8, 13-14), ao tratar a invenção da "sociedade primitiva" e de sua utilização pela antropologia social, foi sua advertência, quanto ao que considera a maior ortodoxia da antropologia contemporânea: o relativismo. Segundo este autor, é preciso estar atento para não aplicar o relativismo indiscriminadamente à história da ciência, na medida em que, muito do que já se produziu, não passa de ilusão e deve ser retirado da pauta científica e política, de uma vez por todas. Por isso, se alguns conceitos são considerados superados pela ciência (como os "sociedade primitiva" e "raça", os quais foram, quando não produzidos, ao menos evidentemente assimilados, e aliás, construídos e sustentados, a partir de perspectivas absolutamente não relativistas), isso não se dá, necessariamente, da mesma forma com relação à sociedade, pois tais conceitos ainda se reproduzem, na própria sociedade e influenciam a política e a consciência histórica de inúmeras gerações.

concreto", exceto porque se supõe que o pensamento científico é idealmente "progressivo", talvez dialético. De outro, quando analisa em detalhe, as abordagens antropológicas sobre seu tema de reflexão - "as sociedades primitivas" - sua trajetória não lhe parece tão comprometida com uma progressão linear ou dialética, muito pelo contrário, parece-lhe padronizada.

No limite, as definições de "sociedade primitiva" constituem-se, para o autor, a partir de argumentos mecânicos sustentados por linguagem hermética[17], reabrindo o debate acerca das semelhanças entre o mito e a ciência.

Em contrapartida, segundo Kuper, é inaceitável aplicar-se o modelo do relativismo antropológico à história da ciência, quando o que está em questão são princípios científicos e éticos como, por exemplo, o da própria igualdade entre os homens. Ou seja, como já mencionado, é inaceitável "tudo perdoar" para "tudo entender" (Op. cit. 8).

Acrescento, à perspectiva de Kuper sobre a dinâmica das transformações no interior do pensamento científico, as contribuições de Terry Eagleton acerca dos mecanismos de classificação de textos escritos, com o intuito de alavancar elementos que ampliem a capacidade de refletir sobre os fatores que levaram às transformações no interior do conhecimento produzido no interior do folclore e das ciências sociais (particularmente, a sociologia e a antropologia), bem como as fronteiras e relações entre ambas.

O aspecto abordagem de Terry Eagleton que interessa aqui, particularmente, repousa sobre os critérios utilizados em diferentes momentos históricos para classificar uma obra como literária, ou não (Eagleton, T. 1997: 1-22).

Se Kuper está preocupado com as transformações e permanências quanto à forma e conteúdo dos conceitos, Eagleton volta-se para analisar o quanto a estrutura de valores vigentes - a ideologia - concorre para o estabelecimento de critérios de classificação frente a algo que os intelectuais de uma sociedade têm em conta, no caso a literatura, mesmo quando os elementos a serem classificados são semelhantes em conteúdo.

Ao romper com os critérios relativos às noções essencialistas de "fato" e "ficção" (Op. cit.: 1-2) ou a "peculiaridade da linguagem" (Op. cit.: 2-12) como os parâmetros viáveis para a classificação de um texto como literatura, o autor aponta

[17] "*If Lévi-Strauss is right, then scientists think rather like artists, and perhaps we all think, at least at times, like Amazonian indians. Moreover, scientific theories may have a great deal in common with Amazonian myths. Yet there is one evident difference between the established ideal of scientific thought and what Lévi-Strauss calls 'the logic of the concrete', which operates by transforming structures. Scientific though is ideally progressive . Each stage of understanding should be a n advance on its predecessor. One does not go backwards in science. But if a n argument proceeds - to put it crudely - by turning a previous argument on its head, then at some stage someone will effect a further transformation by setting it back in its former position. In short, a series of structural transformations is quite likely to end up where it began.*

I think that this is true, at least for much of anthropological discourse. It cannot be denied that formal transformations of the Lévi-Straussian kind abound in the history of the idea of primitive society. The various models of primitive society are typically straightforward, even mechanical, transformations of their predecessors. Indeed, this book is very largely a n account of the transformations of a n illusion within a n increasingly hermetic professional discourse." (Kuper, A. 1996: 12-13).

um caminho interessante para refletir sobre o nosso problema: propõe que a classificação dos textos enquanto literatura, ou não, diz respeito não à características intrínsecas ao próprio texto, mas *por que* e *quando* ele é considerado literatura. Ou, melhor dizendo, a literatura constitui-se das "várias maneiras pelas quais as pessoas se relacionam com a escrita" (Op. cit.: 12) o que implica, evidentemente, em levar em conta uma cadeia complexa de valores e relações para decifrá-la.

Aplicando os critérios e parâmetros para a dinâmica das transformações das formas e conteúdos dos conceitos (Kuper, A . 1996) e para os mecanismos de classificação do conhecimento a partir dos valores (Eagleton, T. 1997) à trajetória percorrida pelo folclore e pelas ciências sociais no Brasil, pode-se depreender alguns fatores relevantes para o contexto específico dessa pesquisa. Estes parâmetros e questões orientaram esse trabalho, seja no sentido de problematizar o "presentismo" na abordagem histórica da produção do conhecimento, seja para evitar o "relativismo acrítico".

Em levantamento sobre os temas centrais das publicações referentes ao período de 1945-1964 que se encontram na Biblioteca Nacional (RJ) na área de ciências sociais, feito com o objetivo de traçar o perfil da produção das ciências sociais no Brasil, Gláucia Villas Boas (1992) registrou que, dos 141 livros publicados, a maioria, ou 48 (ou 34,04%) estavam sob a rubrica "tradições populares", ou "folclore"[18].

Tomando os dados apresentados pela autora, os livros que perfaziam o conjunto que se poderia chamar de "grupos étnicos específicos", somando as publicações sobre "grupos indígenas" (35), "negros no Brasil" (9) e "imigrantes" (3), correspondia a um montante de 47 livros (ou 33,33% do total)[19]. Esses números apontam para as seguintes correlações: frente ao conjunto total dos livros (141), a produção sobre "grupos indígenas" perfazia 24,82%; os livros sobre "negros no Brasil" eqüivalia a 6,38% e os que tratavam sobre "imigrantes" correspondiam a 2,13%.

Ou seja, para aquele período, no interior do conjunto em questão, não só a produção classificada sob a rubrica "grupos étnicos específicos" era proporcional ao conjunto denominado "tradições populares" (33,33% contra 34,04%), como os estudos sobre "negros no Brasil" correspondiam a apenas 6,38% do total.

Isso significa que, segundo os dados apresentados, o folclore, entre 1945-1964 não só correspondeu a uma parcela significativa dos trabalhos, como também superava o número de trabalhos dedicados a "grupos indígenas" e "negros no Brasil", atualmente áreas de forte concentração da produção antropológica brasileira.

---

[18] Apesar de não especificar o período a que se refere, Vilhena menciona um levantamento, feito por José Jorge de Carvalho ("Os estudos de folclore na pós-graduação em antropologia no Brasil" *Seminário Nacional de Ensino e Pesquisa em Folclore*, 1992), considerando aqueles que ele define como "três dos mais importantes centros de pós-graduação em antropologia no Brasil" (UnB, USP e PPGAS/MN/UFRJ), onde foram encontrados apenas 4% de trabalhos cujo tema era folclore (Vilhena, L. R. 1997: 43).

[19] Villas Boas, G. 1992 cf. Vilhena, L. R. 1997: 39.

Enfocando não a presença do folclore enquanto tema no interior das ciências sociais, mas a legitimidade do primeiro frente às últimas, Renato Ortiz (1985, 1992) e Luís Rodolfo Vilhena (Outubro/1996, 1997), trataram, recentemente, da produção folclórica brasileira, a partir de pontos de vista distintos. O ponto de partida de Ortiz concentra-se sobre a história da produção folclórica européia, particularmente a inglesa e francesa, e constituindo, provavelmente, uma das sínteses mais originais, sobre este tipo de material, em língua portuguesa. No entanto, em seguida, passa a refletir sobre a produção brasileira, a partir das referências européias, e acaba chegando a conclusões que, levando em conta a própria trajetória diferenciada que a intelectualidade brasileira percorreu, frente à européia, mesmo sendo sua tributária, são, a meu ver, insuficientes.

Para esclarecer essa afirmativa, lanço mão de dois argumentos. Um é meu, o outro é fruto das pesquisas de Luís Rodolfo Vilhena, com o qual concordo.

O argumento de Vilhena, foi constituído a partir de uma minuciosa pesquisa, sobre os processos de organização dos folcloristas brasileiros, que desembocou numa contribuição singular à história intelectual do pensamento social brasileiro, fortemente influenciada pela antropologia e olhada sob o enfoque do itinerário intelectual dos folcloristas. A partir desse trabalho o autor indicou os pontos que considerou positivos e os limites encontrados na abordagem de Ortiz. Dentre os assinalados, o que se segue é o que vem mais diretamente ao encontro das questões colocadas para minha pesquisa:

> Este autor [Renato Ortiz] generaliza uma conclusão que o historiador Peter Burke havia proposto especificamente para o contexto europeu, em que este afirmava que os estudos folclóricos se desenvolveram com maior vigor na "periferia cultural do conjunto da Europa e dos diversos países que a compõem" (Burke, 1989: 41). Isso significa dizer, em primeiro lugar, que houve um entusiasmo maior pela pesquisa das manifestações populares em países que ainda não possuíam autonomia cultural ou uma língua literária própria, onde suas elites fizeram extenso uso da poesia oral como fonte para a elaboração de uma expressão lingüística e cultural que refletisse "autenticamente" a "identidade nacional". Nos países em que o Estado Nacional já se encontrava fortalecido, por sua vez, as pesquisas folclóricas teriam veiculado resistências regionais aos processos de centralização. (...) Ortiz confirma essa hipótese ao examinar os periódicos franceses e britânicos, mas, sem ter levantado uma massa de indícios equivalente, estende-a ao Brasil, país não europeu e periférico (...) (Vilhena, L. R. 1997: 55-56).

A grande divergência entre Vilhena e Ortiz é fruto da abordagem que o primeiro faz sobre a Comissão Nacional de Folclore - CNFL. Suas conclusões demonstram que a prática folclórica no Brasil, apesar das influências estrangeiras que tenha sofrido, do mesmo modo que as ciências sociais, como têm indicado as pesquisas com essa ênfase[20], sofreram transformações em seus pressupostos ou conteúdos e ganharam especificidade local.

Ao forjarem-se no interior da sociedade brasileira, estas formas de produção de conhecimento tornaram-se fenômenos sociais, assimilaram particularidades e produziram uma identidade própria, tornando os folcloristas brasileiros, e sua

[20] Cf. Schwarcz, L. M. 1995; Corrêa, M. 1988; Peirano, M. 1981, 1983; Oliveira, R. C. 1988.

produção, peculiares. Desse modo a transposição, sem mediação, das características dos folcloristas europeus para os brasileiros torna a abordagem insatisfatória e a compreensão inconclusa. O ponto de partida de Vilhena é, justamente, demonstrar como e porquê os folcloristas brasileiros não estão sob a égide do romantismo, ao contrário de muitos de seus "ancestrais" e contemporâneos europeus.

Minha questão central frente às conclusões de Ortiz reside, por sua vez, numa reflexão sobre a afirmação taxativa do autor com relação à inexistência de método na prática folclórica. Ortiz conclui, colocando-se, de certo modo, como herdeiro da crítica de Florestan Fernandes aos folcloristas brasileiros, como se verá adiante, que não existe na produção folclórica:

> (...) Talvez pudéssemos dizer que a metodologia empregada é um certo positivismo fetichizado cujo objetivo final é a captura dos "espíritos" das tradições populares. Se os folcloristas são contidos no que se refere a explicitação do trabalho de campo, eles são loquazes em relação à "captura" final, isto é, ao sistema de classificação que é gerado pela coleta do material. (...) Para os folcloristas fazer ciência significa classificar em gêneros e espécies a vida popular coletada. Por isso seus livros são longos catálogos descritivos que buscam incluir o maior número possível de fatos. (...) A insatisfação decorre do contraste entre a riqueza do material coletado e do tema abordado, e sua completa ausência de sentido, a não ser uma lista infindável de acontecimentos que dificilmente podem ser relacionados entre si. (Ortiz, R. 1985: 35-36).

Alguns fatores destacados dos debates dos folcloristas acerca das características de seus trabalhos, como se verá no capítulo a seguir, no entanto, vão de encontro a essa afirmação. Apresentá-los aqui não corresponde a afirmar que, na prática folclórica de levantamento, registro e análise, todos os folcloristas brasileiros, necessariamente, assumam as posturas expressas por eles. Alguns se constituem em tendências, outros são posicionamentos formais e mesmo oficiais ou institucionais.

Em comum, todos eles apontam para a concentração de esforços em favor da aproximação da prática folclórica brasileira a um método que nos é bastante familiar, nas ciências sociais: o método etnográfico. Não estou afirmando, com isso, que todos os registros folclóricos assemelham-se aos registros antropológicos, mas, sim, que, por um conjunto de razões coerentes, os primeiros tomam os segundos como parâmetros.

Por outro lado, minhas diferenças, e talvez discordâncias, a colocar sobre os resultados e conclusões da pesquisa de Luís Rodolfo Vilhena (1997), concentrada no período de 1947-1964, correspondente à formação, auge, crise e transformação do que ele chamou de "movimento folclórico brasileiro", estão, por sua vez, menos em seus procedimentos de análise e suas conclusões e mais nas conseqüências advindas da adoção de um enfoque e de uma periodização distintos dos que regem esse trabalho.

Essa pesquisa concentra-se na produção dos folcloristas mineiros sobre as populações e expressões culturais afro-brasileiras daquele estado. Segundo as informações do próprio Vilhena, a produção da CMFL, para o período de 1947-1964, foi uma das menores registradas no interior da Comissão Nacional de Folclore (Vilhena, L. R. Outubro/1996).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

De fato, foi justamente a partir de 64 que a CMFL passou por reformulações e incrementou o volume de sua produção. Assim, para analisá-la, minha pesquisa se estende até sua produção mais contemporânea.

Aliás, a vitalidade da CMFL atualmente pode ser observada tanto na repercussão de suas atividades, expressa nas cartas de membros de outras Comissões Estaduais que parabenizam seu desempenho e tomam-no como modelo, quanto no seu prestígio, expresso pelo fato de ela publicar, em sua revista e periódico, textos de folcloristas de todo o país.

Por outro lado, o enfoque do autor sobre os folcloristas brasileiros concentrou-se mais nos processos e mecanismos de constituição da identidade (a sua própria e a nacional) e menos em sua produção (Vilhena, L. R. 1997: 21).

Essa pesquisa, por sua vez, como conseqüência, inclusive, do recorte temático, está fortemente concentrada nos registros realizados pelos folcloristas sobre a população negra mineira, apesar de não dispensar a abordagem institucional, um aspecto central para sua compreensão.

A importância do enfoque sobre a produção dos folcloristas justifica-se, por ela corresponder à maior parte dos registros contemporâneos sobre o tema, entre outras razões, por ele não ter se tornado um dos focos do interesse das ciências sociais no Brasil.

Por fim, os resultados dessa pesquisa apontaram, ao menos para a produção recente dos folcloristas mineiros, uma divergência com relação às conclusões de Vilhena, provavelmente, resultante do critério que o autor adotou no tratamento de seu material, e que corresponde à recusa dos folcloristas brasileiros, do mesmo modo que outros segmentos da intelectualidade nacional, frente ao romantismo:

> Em seus primeiros momentos, o folclorismo brasileiro é muito semelhante a suas fontes européias, tomando a literatura oral como via de acesso privilegiada ao "caráter nacional" brasileiro. Porém, em oposição ao ufanismo romântico - já que nossa *intelligentsia* emerge, como mostra Luciano Martins, em crise com sua posição na sociedade brasileira e, portanto, em crise com essa mesma sociedade -, Silvio Romero pretendeu ter um olhar crítico e cientificamente orientado em relação a essa problemática. (...) Quando o movimento folclórico toma Romero como seu antecessor, o principal excluído é justamente Alencar, intelectual típico do período romântico: literato polígrafo, com incursões pela política, perfeitamente adaptado ao ambiente ideológico do Império e que, no final da sua carreira, interessa-se pela poesia popular. (Op. cit.: 156).

A aceitação, por parte de Vilhena, das recusas dos folcloristas brasileiros, frente às influências românticas assentam-se no fato de ele ter priorizado, em sua análise, o diálogo estabelecido entre folcloristas e cientistas sociais brasileiros, bem como a segregação teórica e ideológica dos primeiros no interior das universidades, a partir dos anos cinqüenta (Op. cit.: 64-65), justamente o momento imediatamente posterior à sua institucionalização por meio da CNFL.

Seu enfoque,

> Preocupado em produzir, ao fim deste trabalho, uma avaliação do significado da trajetória do movimento folclórico e da tradição de estudos que ele encarnou, deixo de lado a análise minuciosa da obra e da carreira individuais de seus participantes.(...) (Op. cit.: 34),

fez com que o autor aceitasse as afirmações dos folcloristas quanto à sua rejeição formal ao romantismo, mas não lhe permitiu perceber, justamente porque não fazia parte de seu trabalho analisar obras, narrativas e discursos, enquanto expressões do conhecimento produzido sobre o folclore e a cultura popular, o quanto o projeto romântico, e mesmo os autores influenciados pelo romantismo, especialmente os viajantes, influenciaram e influenciam a produção folclórica.

1.2. Tema e Abordagem

O tema central desta pesquisa chegou ao seu formato final transformando-se num trabalho concentrado na análise das narrativas produzidas pelos folcloristas sobre as populações de origem africana em Minas Gerais, bem como da constituição destes folcloristas enquanto narradores, seguindo as orientações teóricas e metodológicas de uma antropologia do conhecimento e das idéias.

O historiador Edward P. Thompson (1979) defende a possibilidade, importância e necessidade de se recuperar os registros folclóricos, como fonte valiosa para os pesquisadores, incitando-os a reexaminar o, muitas vezes, extenso material folclórico coletado, e fazer-lhe novas perguntas e/ou olhá-lo sob outros pontos de vista.

Meu objetivo aqui não é esse, apesar da inspiradora leitura de Thompson. Ele é, sim, um esforço no sentido de promover uma reapropriação do registro folclórico, a fim de retirar daí os sentidos construídos, por aqueles que os produziram. Por isso este é um trabalho que pretende recuperar os textos folclóricos a fim de fazer uma antropologia do conhecimento e das idéias a partir das narrativas dos folcloristas sobre as populações mineiras de origem africana e sua cultura.

Como foi possível observar pelo enfoque das abordagens, acima mencionadas, esse não tem sido um procedimento comum. Segundo Renato Ortiz, aliás, é predominante nos textos dos folcloristas o fato de que "dizem pouco sobre a realidade das classes subalternas, muito sobre a ideologia daqueles que o coletaram " (Ortiz, R. 1992: 7). E, daí, pode-se supor que uma iniciativa, como a da pesquisa que ora se apresenta, seria pura expressão de desperdício.

No entanto, a mudança de ângulos, no âmbito das abordagens acerca da produção de conhecimento nos meios intelectuais, científicos e acadêmicos, que o enfoque antropológico tem proporcionado permite uma revisão dessa constatação.

A contribuição que, de fato, a antropologia pode trazer para o território das reflexões sobre conhecimentos, saberes e idéias pode ser expressa e contabilizada pela própria experiência, acumulada no interior da disciplina, através do exercício constante de coleta e análise de diversas formas de produção, preservação e reprodução de saberes e conhecimentos em sociedades tradicionais e não tradicionais, obedecendo métodos e princípios determinados, apesar de distintos, segundo escolas ou paradigmas.

Pode-se, em certa medida, afirmar que, desde sua origem, a antropologia, *tout court*, tem concentrado esforços no sentido de equacionar as maneiras pelas quais populações ou grupos específicos organizam seus símbolos, linguagem,

sistemas classificatórios, descobertas, manifestações estéticas, reflexões e experiências acumuladas. De certo modo, mesmo os primeiros intelectuais devotados à antropologia, ainda bastante mergulhados nos princípios evolucionistas, esforçaram-se no sentido de efetuar os registros sobre linguagem, religião e parentesco que conseguiram obter, a partir de fontes secundárias ou observação direta, sobre as populações, que chamamos hoje, tradicionais[21].

Os subsídios acumulados pelo exercício da antropologia, apesar de dispersos numa variada gama de perspectivas teóricas, forneceram à disciplina, como um todo, um refinado instrumental para o tratamento deste tipo de questão. Desse modo, é daí que pretendo retirar parte significativa dos subsídios necessários à realização das análises propostas.

A recondução dessa experiência acumulada pela antropologia em direção ao estudo específico das formas de produção de saberes e conhecimentos pode, não só colocar procedimentos e técnicas desenvolvidos para fins de registros e coletas etnográficos à disposição, como pode, também, enfocar um ponto de vista peculiar e importante sobre seus produtores, de modo a deslocá-los e reintroduzi-los nas redes de relações culturais e de parentesco, dos grupos de poder e de afinidade, dos valores, regras, normas e padrões, rituais, símbolos e hierarquias.

Neste sentido, os esforços recentes dos antropólogos, a fim de promover reflexões orientadas para o terreno específico da produção do conhecimento, no interior de áreas científicas e disciplinas, inclusive a sua própria, têm apresentado resultados relevantes em áreas distintas como a etnografia da ciência[22], a antropologia da antropologia[23], a história da antropologia[24] ou a história de uma idéia central para o pensamento antropológico[25] são alguns exemplos das possibilidades latentes desse tipo de abordagem.

Por outro lado, as iniciativas dos antropólogos em favor da promoção de reflexões sobre os sistemas de conhecimento produzidos por sociedades não tradicionais, e mesmo sobre o conhecimento produzido pela própria antropologia, têm de operar num território que, ao contrário do que comumente ocorre quando analisam sociedades tradicionais, não é seu domínio exclusivo.

---

[21] Por exemplo, a produção antropológica francesa, a partir de trabalhos tão distintos quantos os de Lucién Lévy-Bruhl (1963[a], 1963b), Marcel Mauss (1974), Claude Lévi-Strauss (1993; 1991;1989a; 1989b; 1989c; 1988), Louis Dumont (1985), Phillippe Descola (1973) e Dan Sperber (1978) trouxe grandes contribuições para a reflexão acerca das formas humanas de produção de saberes e conhecimentos, a partir do trabalho sobre sociedades tradicionais. Do mesmo modo, a antropologia britânica através de autores como Bronislaw Malinowski (1978) e E. E. Evans-Prittchard (1978) ou a escola norte americana de antropologia cultural, inaugurada por Franz Boas (1940) e desdobrada em vertentes distintas através dos trabalhos de Margareth Mead (1961), Ruth Benedict (1988; s. d.) ou Alfred Kröeber (1952) promoveu avanços, em vários sentidos, nesta área do conhecimento. As reflexões contemporâneas da escola interpretativista americana têm também procurado dar conta deste tipo de abordagem, também frente às populações tradicionais.

[22] Ver Carvalho, C. A . 1996; B. Latour 1994; Vessuri, H. 1995.

[23] A delimitação dessa proposta de abordagem pode ser encontrada em Oliveira, R. C. 1995, 1997; Peirano, M. 1980, 1983, 1992, 1995.

[24] Ver, por exemplo, Corrêa, M. 1982, 1983, 1992, 1995; Schwarcz, L. M. 1995; Stocking, G. W. 1982.

[25] Cf. Goldman, M. 1991; Kuper, A . 1996.

Nessa esfera concorrem historiadores, sociólogos, filósofos, psicólogos, epistemólogos, psicanalistas, lingüistas, enfim, uma gama múltipla de profissionais provenientes de áreas distintas, para ficarmos apenas com as ciências humanas, que procuram equacionar aspectos da maneira pela qual os seres humanos organizam sua experiência, suas idéias, sua cognição, sua memória, sua reflexão, seus valores.

O que torna, então, a abordagem da antropologia específica, neste horizonte da produção de conhecimentos e saberes?

Segundo Clifford Geertz, o problema epistemológico central da antropologia estaria na própria prática que lhe deu origem, e que continua formando cada nova geração de antropólogos, ou seja, o trabalho de campo ou a etnografia. Seu limite estaria no fato que, ao produzir a etnografia, o antropólogo tem de descrever, organizar e analisar fatos culturais que lhes são estranhos. Ao fazê-lo acaba por atribuir ao Outro suas próprias categorias sociais, supondo que está, assim, produzindo algum tipo de conhecimento sobre a população que está estudando.

No entanto, ao contrário, segundo Geertz, o que este seu antropólogo modelo e toda a antropologia teriam produzido até o momento de sua crítica, teria sido engano e falta de clareza[26].

Por isso, para Geertz, os textos antropológicos, feitos até então, seriam interpretações de segunda ou terceira mão porque produzidos num contexto de falta de clareza da importância das diferenças sutis dos sentidos no interior das culturas. De primeira mão, e por definição, só existiria a interpretação do nativo que, via de regra, não constava do texto antropológico.

Em conseqüência disso, e para o mal da produção de conhecimento antropológico, seria a interpretação de segunda ou terceira mão que se tornariam o registro etnográfico, propriamente dito e, ao tornarem-se texto, perderiam sua vitalidade, cristalizariam-se, desatualizariam-se, desistoricizariam-se, afastar-se-iam da realidade cultural que os inspiraram e tornar-se-iam estranhos a ela.

A saída proposta pelo autor para esta cilada lastimável é que as etnografias deixem de ser os supostos monólogos e se tornem diálogos dos antropólogos com os nativos, de modo que, no esforço de realizar uma "descrição densa", o antropólogo busque a interpretação que, se não é o sentido puro que o Outro dá as coisas, também não é o ponto de vista exclusivo do antropólogo.

A interpretação seria, para Geertz, uma espécie de "meio termo cultural", capaz de deslocar o antropólogo de seu próprio ponto de vista. Contudo, segundo o autor, mesmo este procedimento não impede a antropologia de tornar-se uma espécie de escrita, mais próxima de um romance do que de um relatório de pesquisa em laboratório.

Em resumo, toda etnografia, ajustada às críticas e sugestões de Clifford Geertz, seria uma produção pessoal e intransferível baseada na experiência de determinado sujeito (antropólogo) frente à população com quem ele conviveu e a qual tentou registrar. Se, para fundar a escola interpretativa, Geertz procurou investir na explicitação dos enormes limites que, segundo suas concepções, a

[26] As principais fontes destas idéias de Clifford Geertz, reproduzidas aqui, estão em *A Interpretação das Culturas* (1978); *Local Knowledge* (1983); "Estar lá, Escrever aqui" (1989) e *Works and Lives* (1991).

antropologia carregava até então, por outro lado, se radicalizarmos seu argumento, deixa de existir qualquer realidade social possível de ser filtrada do registro antropológico pois a etnografia é, em última instância, exclusivamente o registro de impressões partilhadas por etnógrafo e etnografados.

Não é a concepção de Geertz que se encontra subjacente nesta proposta de antropologia do conhecimento e das idéias, e nem poderia. O procedimento escolhido aqui aproxima-se, por outro lado, das proposições de Adam Kuper.

Segundo Kuper, a experiência de campo, a experiência etnográfica, bem como seu registro, constituíram-se no "rito de passagem" que transforma estudantes de antropologia em antropólogos, habilitando-os a realizar etnografias e, conseqüentemente, a elaborar teorias antropológicas, por outro lado, existe uma tradição importante na antropologia, representada por pesquisadores como Franz Boas, Rivers e Radcliffe-Brown, que considera a preservação de uma independência relativa entre o exercício de coleta de material etnográfico e a reflexão antropológica, propriamente dita.

De acordo ainda com este autor, Edward Evans-Prittchard e Schapera foram até mais radicais e pensaram o registro etnográfico como algo que tinha vida autônoma, com relação às suas próprias interpretações.

Os dois últimos sustentaram o pressuposto segundo o qual as interpretações do antropólogo, que recolheu os dados etnográficos, poderiam ser superadas, ou tornarem-se caducas; mas a etnografia, em contrapartida "*had eternal validity but no theory could do justice to its insights and complex descriptions*"[27], de modo que os mesmos dados etnográficos poderiam aceitar novas, e talvez, melhores e mais adequadas explicações antropológicas.

Kuper defende, neste sentido, que há uma grande contribuição que o antropólogo social pode trazer às ciências humanas como um todo, de modo a participar dos esforços em favor da constituição de um conhecimento humano sobre o humano e essa contribuição é a própria etnografia pois, através do registro etnográfico, é possível, pela via da comparação e do diálogo, promover a interpretação dos dados coletados por orientação de teorias distintas, além de abrir a possibilidade de comparar dados etnográficos com outros, similares, coletados por outros etnógrafos, expandindo o conhecimento sobre as culturas humanas e sobre a humanidade.

Desse modo, se é possível afirmar que as análises antropológicas são uma espécie de expressão das realidades sociais daqueles que as produziram, é possível considerar, também, que os dados etnográficos são manifestações de realidades sociais concretas nas quais vivem, ou viveram, sujeitos concretos.

Em outras palavras, ao invés do "*niilismo* humanista" de Geertz, que consiste em descartar toda e qualquer possibilidade de dizer algo sobre a realidade social em que o Outro vive, adoto, sob esse aspecto, a postura de Kuper que está, de fato, comprometida com um tipo de ciência social ou humana que, mesmo considerando o peso das ideologias, valores culturais, jogos em favor de hegemonia

[27] Kuper, A . 1992: 2.

e interesses de grupos que concorrem na produção antropológica, defende a possibilidade de produção do conhecimento humano sobre o humano.

Não que Adam Kuper parta de considerações referentes à uma identidade intrínseca, a um fundamento humano intransferível e irrefutável ou à possibilidade de apreensão uma verdade social, ao modo positivista. O que faz é considerar que, juntamente com o emaranhado complexo de valores, interesses, comportamentos e conflitos subjacentes a sujeitos etnógrafos e sujeitos etnografados, existem sujeitos vivos, e reais, interagindo, o que significa que, numa etnografia, estão presentes, e expressas, tanto a realidade social do etnografado quanto os valores do etnógrafo.

E, se a consciência desse conflito de identidades, presente em todos os momentos do trabalho etnográfico, deve-se, sob muitos aspectos, ao esforço analítico da antropologia pós-moderna, a prática, em si, é comum a todos os antropólogos, desde que abandonaram seus gabinetes como única fonte e lugar de inspiração e imaginação, para falar sobre o Outro e aventuraram-se em direção à alteridades desconhecidas.

A realidade social do registro da alteridade é questão central para esta pesquisa. Considerar a sua viabilidade torna possível tratar o registro dos folcloristas, como dado, transformando-o em matéria prima para essa reflexão. A proposta de realizar uma antropologia do conhecimento e das idéias a partir dos dados e textos dos folcloristas pressupõe que se possa encontrar ali referências importantes sobre os sujeitos concretos dos quais eles tratam e, ao mesmo tempo, refletindo sobre suas análises, compreender os valores e sentidos que são atribuídos a eles.

Esta pesquisa não se baseia no trabalho etnográfico direto, junto às populações sobre as quais pretendo refletir. Não foram realizados trabalhos de campo, no sentido clássico, nem junto aos negros mineiros, nem junto aos folcloristas mineiros. Seu ponto de partida são as narrativas[28] dos folcloristas sobre os mineiros descendentes de africanos, assim como os dados e interpretações nelas contidos. É através destas narrativas que pretendo reconstruir as representações sociais que estão presentes e refletir sobre elas.

Segundo Paul Ricoeur, a narrativa se desenvolve a partir de dois aspectos do sentido:

> (...) Tôda "narrativa" participa de dois aspectos do sentido: como unidade de composição, ela aposta na ordem total em que se unificam os eventos; como narração dramatizada, ela corre de nó em nó, de rugosidade em rugosidade. (Ricoeur, P. 1968: 43)

Supondo que estes pressupostos sejam aceitos, o desafio é conseguir realizar um movimento analítico que aponte para as peculiaridades de cada conjunto de textos, classificados segundo as relações de significado que estabelecem por meio de uma maior proximidade com o discurso das ciências sociais, com o discurso do

[28] Para este trabalho, foram consideradas narrativas tanto os textos, propriamente ditos, quanto, em menor medida, os trabalhos de ordenação de imagens ou sons, a partir do pressuposto de construção de uma linguagem, como seqüências fotográficas, folders, cartazes, documentários, registros musicais etc.

folclore ou com o discurso pautado no compromisso com populações subalternas portadoras do que se define como cultura popular.

Estes discursos expressam compromissos intelectuais e políticos distintos e geram nuanças quanto ao tipo de conhecimento produzido e expressam as sutilezas das singuralidades manifestas a partir de cada abordagem intelectual.

Nesse sentido, os pressupostos que sustentam esse aspecto de uma iniciativa desse tipo baseiam-se, em certa medida, nos pressupostos de Louis Dumont (1970: 8-11) para a sociedade moderna, segundo os quais, as próprias percepções individuais do mundo, manifestam-se a partir de linguagens e categorias que lhe foram socialmente introjetadas: "(...) *el individuo vive de ideas sociales.*" (Op. cit.: 14).

Contudo, apesar da ênfase do trabalho assentar-se sobre as narrativas produzidas pela rede de intelectuais mineiros unidos pela proposta de abordagem folclórica, uma apresentação mais geral dos parâmetros que orientam os narradores se faz necessária, tanto para compreender a extensão e o modo de difusão das narrativas produzidas, quanto os pressupostos que orientam sua confecção e elaboração.

A observação dos narradores, aqueles que produzem narrativas sobre as manifestações folclóricas referidas aos mineiros descendentes de africanos, permitirá o equacionamento de sua maneira de construí-las, dando sustentação a observações preliminares que indicam transformações ocorridas em seu modo de pensar e de expressarem-se, diferenciando-os tanto de seus antepassados, os primeiros folcloristas europeus, quanto de seus antepassados brasileiros, fundadores da CNFL.

Fazendo isso estarei, simultaneamente, recuperando dados e representações referentes às populações mineiras de origem africana, bem como os pressupostos, valores e orientações que dão os referenciais à produção folclórica mineira. As narrativas fornecerão, tanto os elementos centrais para compreender as construções geradas a partir, e em torno, das populações negras, quanto para observar a maneira pela qual os folcloristas fazem isso[29]. É aí que se assenta este exercício de antropologia do conhecimento e das idéias.

É importante deixar claro, nesse sentido, que o ponto de partida adotado não se sustenta sobre uma concepção hierárquica segundo a qual a produção folclórica deva se submeter aos exames de legitimidade da antropologia ou da sociologia.

Evidentemente meus referenciais teóricos estão nas ciências sociais. Nelas buscarei recursos analíticos, colocando-os como mediadores do diálogo com a produção folclórica, a fim de produzir subsídios para a compreensão das suas formas de produção de sentidos, sob uma determinada perspectiva. Mas isso não significa que as ciências sociais e seu modo de operar devam funcionar como o parâmetro para afirmar o que é "certo" ou "errado" em termos de produção folclórica.

[29] Para maiores detalhes sobre as relações possíveis entre a produção de narrativas e a construção de realidades ver Paul Atkinson.

Ela é uma forma de produção de conhecimento e receberá o reconhecimento relativo a isso. Sob este enfoque, este é um trabalho em que a antropologia concorre em favor de promover uma reflexão sobre uma outra forma de conhecimento: o folclore.

O que se pretende através deste exercício é a descoberta da textura social, das representações e dos estados de consciência refletidos nessa produção de conhecimento, a partir da análise dos registros folclóricos, predominantemente produzidos sobre o referencial de expressão da cultura popular, fazendo emergir destes registros, a partir da elaboração de perguntas diferentes das que fizeram os próprios folcloristas, os dados etnográficos e suas interpretações.

É muito importante, no entanto, esclarecer alguns aspectos deste procedimento, de modo que esse trabalho não se pareça, ao leitor, com o que se convencionou chamar "antropologia de gabinete", para a qual as críticas feitas são, freqüentemente, pertinentes.

A, assim chamada, "antropologia de gabinete", praticada por muitos antropólogos partidários do evolucionismo, ao longo do século XIX e início do XX, consistiu em recuperar registros feitos por viajantes, exploradores, mercadores, colonos, curiosos, artistas, missionários e, às vezes, etnógrafos, a fim de organizar os dados existentes sobre toda a humanidade em função de uma linha evolutiva ascendente, ou ainda, quando se tratava de abordagem sobre um grupo mais específico, fornecer explicações antropológicas acerca de determinada população ou cultura, reunindo dados diversos e comparando fragmentos de cultura, a partir de uma perspectiva freqüentemente etnocêntrica, corroborando com os mecanismos hierárquicos de classificação e concepção da humanidade.

Apesar de soar como a recuperação de um debate antigo, e talvez mesmo ingênuo e ultrapassado, no âmbito da recuperação de dados e registros feitos por outrem e da reapropriação de suas narrativas, é muito importante marcar essa diferença e impedir que equívocos deste tipo se recoloquem como formas legítimas de pensamento.

Assim, o que este trabalho pretende, por sua vez, é, a partir das fontes, e operando segundo procedimentos que reconstituam os folcloristas como narradores e seus textos enquanto narrativas, tecer considerações sobre quais são os retratos que tais narrativas constituem; bem como, através da análise das interpretações dos folcloristas e compreensão de seus pressupostos, observar os sentidos e valores que aderem a estes retratos.

Estes registros dizem respeito a práticas culturais, sujeitos e manifestações bastante vivos e inteiros e, como em qualquer área do conhecimento, diante do fato de os registros ou relatos não abarcarem a totalidade, jamais se pode supor que esta totalidade seja, em princípio, fragmentada . Partir de uma perspectiva, que não essa, para desenvolver esse tipo de pesquisa, seria atualizar os equívocos dos evolucionistas.

Estabelecidos os limites e possibilidades de uma escolha como a desta pesquisa, é importante delinear, também, as noções de conhecimento, saberes e idéias utilizados.

O conhecimento é concebido aqui como formulação articulada de uma certa percepção de mundo[30], sistematizada e orgânica, legitimada e reconhecida por um coletivo, mormente uma instituição, à medida em que expresso segundo padrões reconhecidos, legitimados e consagrados.

Contudo, e apesar da importância central do coletivo na sua produção e reconhecimento de sua legitimidade, o conhecimento é uma produção intelectual de autor e a subjetividade de seu produtor coloca-se, nesse caso, freqüentemente e enfaticamente, em destaque.

As idéias, em contrapartida, são tidas como formas palpáveis de expressão do conhecimento produzido, seu parâmetro e sua forma concentrada de manifestação, veiculada através dos meios disponíveis. As idéias são os índices sensíveis que enunciam os conteúdos do conhecimento. Observar sua constituição, reprodução, preservação e transformações pode fornecer subsídios diretos acerca da dinâmica e das direções tomadas pela produção do conhecimento.

Desse modo, o exercício de reflexão sobre a produção de conhecimento e idéias corresponderá a aplicar-lhes instrumental analítico, gerado no interior das ciências sociais, aliado a disciplinas afins, com o objetivo de recuperar, registrar e explicar alguns dos sentidos sociais e culturais destas idéias e conhecimento.

Contudo, definidos os termos, uma pergunta parece inevitável: Por que uma antropologia do conhecimento e idéias e não, por exemplo, uma antropologia dos saberes?

A resposta a esta pergunta, talvez, se expresse na própria concepção corrente do que sejam saberes. Eles são, tanto quanto o conhecimento, formulações articuladas e relativamente padronizadas da percepção que determinado grupo tem de uma realidade, a sua própria ou outra. No entanto, saberes e conhecimento se diferenciam pela ênfase que cada grupo dá à individualidade do sujeito produtor.

A subjetividade daqueles que produzem saberes não costuma manifestar-se tão enfaticamente, frente ao coletivo, quanto a daqueles que produzem conhecimento. Isso não quer dizer que os produtores de saberes sejam anônimos ou que a produção seja absolutamente coletiva mas, sim, que o grupo enfatiza a dimensão coletiva do saber, de modo que as modificações e inovações promovidas pelas sujeitos são incorporadas pelo grupo sem, necessariamente, prestar contas a seu autor, sua obra ou criação torna-se patrimônio do grupo, reproduzido e repassado por ele às outras gerações.

A ênfase na dimensão coletiva da produção de saberes tende a ser maior quando a criação se agrega a uma prática socialmente reconhecida, como um novo passo de dança agregado à uma seqüência coreográfica dançada pelo grupo, ou um verso, um arranjo ou uma música que se integra ao corpo musical de determinada festa, por exemplo.

Em contrapartida, quando se trata de um entalhador, escultor, tecelão, ceramista, conjunto musical, poeta repentista etc. existe uma possibilidade maior da subjetividade do autor se destacar mediante a maior facilidade de associação entre

[30] Estou apropriando-me da formulação elaborada por Adam Schaff do que seja conhecimento: "(...) *es decir, sobre la percepción del mundo y sobre su formulación articulada*" (Schaff, A . in Verón, E. 1973: 52).

criação e criador, o que não significa, entretanto, que estes artistas populares se descolem ou descomprometam da produção coletiva de saberes, do mesmo modo como os produtores de conhecimento também não existem isolados de seus grupos.

Em outros termos, aplicando-se as definições acima à própria abordagem dessa pesquisa, os saberes seriam, por exemplo, as manifestações e expressões culturais das populações negras em questão e que costumam ser o centro da atenção dos folcloristas, classificando-se para estes como manifestação folclórica ou de cultura popular: o batuque, o jongo, o moçambique, a congada, o reisado, a folia de reis, os benditos e as excelências, o culto aos santos negros, os desafios, a cerâmica, a culinária, o entalhe em madeira, a confecção de instrumentos musicais etc.

O conhecimento, por sua vez, seria a iniciativa em favor da realização do registro, via texto, fotografia, vídeo, organização bibliográfica ou de acervo destes saberes por iniciativa de intelectuais, folcloristas e/ou cientistas sociais.

Esclarecidos este parâmetros da pesquisa, a passagem em direção aos referenciais teóricos solicita uma reflexão sobre os procedimentos teórico-metodológicos que concorrem para sua constituição.

Como mencionado anteriormente, no domínio do conhecimento e das idéias, a abordagem antropológica depara-se, necessariamente, com a de outras disciplinas.

O debate sobre a possibilidade das ciências humanas apreenderem a realidade social se desenvolve, também, em disciplinas afins e, neste sentido, torna-se relevante recuperar a reflexão, propriamente dita, referida às implicações dos fatores sociais na produção de saberes, conhecimentos e idéias que, de fato, é quase tão antiga quanto a própria origem das ciências sociais, ou seja, data do século XIX.

O pensamento de Karl Marx inaugurou, no interior das ciências humanas modernas, a possibilidade de observação do impacto das relações sociais sobre a produção do conhecimento, pautado no reconhecimento de que a consciência humana não se reproduz por sua vontade isolada, nem pela ação de agentes externos à própria humanidade, mas se constitui e transforma num contexto social para o qual convergem interesses de grupos ou classes, valores, ideologia e relações de poder[31].

Assim, considerando a originalidade do ponto de partida de Marx, neste âmbito das ciências humanas, ousaria afirmar que, mesmo o pensamento social fundado a partir de pressupostos não marxistas, deve a este autor que, de fato, é um dos herdeiros de um processo intelectual do ocidente que se inicia no séculos XVII e XVIII[32], a iniciativa de desmembrar analiticamente a consciência humana, concebendo-a como consciência "em si" e consciência "para si" e autonomizando-a, de vez, dos desígnios divinos ou de uma existência autônoma e vinculando-a a uma existência social.

---

[31] Sobre este assunto ver, em especial, os textos de Marx: "Manuscritos Econômico-Filosóficos" (1985); "O 18 Brumário de Luís Bonaparte" (1985) e, de Marx e Engels, *A Ideologia Alemã (Feuerbach)* (1986). Já para os intelectuais marxistas essas questões não se constituíram em unanimidade, ou melhor, muitas vezes receberam tratamentos opostos. Entre aqueles que reconheceram a relevância do assunto, é possível encontrar reflexões em Antonio Gramsci (1966, 1978, 1995); Michel Löwy (1979); Edward P. Thompson (1979, 1998) e Adam Schaff (1973, 1991).

[32] Para melhores detalhes sobre esta questão ver Michel Foucault. *As Palavras e as Coisas* (1985).

Neste sentido, o interesse pela produção de saberes, conhecimentos e idéias por parte da epistemologia, da filosofia do conhecimento, da psicologia do conhecimento, da sociologia do conhecimento e da história do conhecimento é quase tão antigo quanto a instituição dessas mesmas disciplinas[33].

Esses domínios encontram-se em expansão e é possível observar inovações e/ou releituras de tradições intelectuais mais antigas em suas abordagens, de modo que tanto as ciências cognitivas, quanto as ciências humanas e sociais têm refinado suas questões e seus recortes analíticos.

Estas últimas apresentam proposições, às vezes nomeadas por recortes que se pretendem mais formais, como se dá com os esforços despendidos na determinação dos limites entre história das idéias e história intelectual[34] e, às vezes, apresentam-se mediante denominações mais fluídas e suas proposições, nem sempre, nominalmente explícitas.

---

[33] Hilton Japiassu (1975) traça um panorama bastante ilustrativo referente ao interesse gerado no interior destas disciplinas pela produção de conhecimento. No entanto, apesar de chamar, neste trabalho, a atenção para a necessidade da expansão dos limites da noção de "produção de conhecimento" para "produção de saberes", de modo que esta última abarcaria um conjunto mais extenso do que a ciência, o autor não deixa de atribuir categorias valorativas de classificação aos dois tipos de produção, de modo a privilegiar os estatutos científicos e filosóficos. Ao mesmo tempo, desconsidera os fatores sociais, políticos e culturais como relevantes para a compreensão dos mecanismo de produção de saberes e conhecimentos.

[34] Segundo Francisco Falcon (1997), a história das idéias é uma tradição presente na historiografia germânica, italiana e anglo-saxã (britânica e norte americana) baseada numa "proposição epistemológica que garante a validade de um certo tipo de conhecimento histórico no qual as idéias constituem seu objeto" (Falcon, F. 1997: 92) de modo que nela "as idéias se apresentam/desenvolvem na história de maneira independente ou autônoma em relação às demais regiões ou instâncias do real, quando não se afirma que só elas, as idéias, são 'reais'." (Ibidem). A história intelectual, em contrapartida, corresponderia "ao conjunto de formas de pensamento" (Op. cit.: 93) em cuja análise se incorporariam a historia social e a história cultural, de modo a estender laços em direção à disciplinas como a antropologia e a sociologia (Ibidem). Ao contrário do que pressupõe Falcon para a historiografia, é possível observar através de trabalhos que lidam com história das idéias no interior da antropologia, como os de Adam Kuper e Márcio Goldman, que a realização de uma história das idéias feita no interior da disciplina que a gerou, e levando em consideração o contexto histórico mais amplo, mesmo que ele não seja o enfoque central, não desemboca na reificação da idéia mas, pelo contrário, em sua desmistificação.

Na sociologia, por exemplo, é possível encontrar trabalhos[35] voltados para uma sociologia das ciências sociais[36]; para uma análise sociológica da trajetória de uma idéia[37]; para uma sociologia de grupos intelectuais[38]; para uma sociogênese de princípios sociais, comportamentais e valorativos[39]; para a sociologia de uma trajetória intelectual[40] ou para uma sociologia dos conceitos sociais[41].

No interior deste conjunto extenso de autores e orientações metodológicas, Antônio Gramsci tem relevância para a discussão metodológica desta pesquisa, em especial, pela importância que atribui ao papel da história com relação à reflexão sobre a produção do conhecimento.

Gramsci, insiste não apenas na necessidade do reconhecimento do vínculo existente entre uma reflexão crítica sobre qualquer forma de conhecimento, seja filosófica, científica ou de outra ordem, e a própria história deste conhecimento[42], como também defende o princípio segundo o qual, em última instância, são as razões sociais as responsáveis pela difusão de novas idéias, apesar de reconhecer que o "elemento formal (a coerência lógica)", "o elemento autoritário" e o "elemento organizativo"[43] exerçam papéis importantes no processo de transformação das idéias.

Ao mesmo tempo, para ele, a própria "ciência é uma categoria histórica"[44], de modo que as verdades científicas não são definitivas, mas superáveis, o que as coloca sob a perspectiva de serem, simultaneamente, ideologia, objetivação do real e superação do mero fato objetivo.

A história se constitui, assim, nessa linha de argumentação, em categoria fundamental para se pensar a produção do conhecimento.

Em primeiro lugar, o contexto histórico em que se desenvolveu determinada idéia, disciplina ou conhecimento, o qual pode ter uma importância central ou secundária, de acordo com o enfoque da abordagem e as escolhas teórico metodológicas.

Em segundo lugar, a recuperação da história do pensamento, com o intuito de promover uma reflexão crítica que coloque à sua disposição fontes, continuidades, deslocamentos e desdobramentos de conhecimentos e idéias não, necessariamente, referidos a uma área ou disciplina específicos, mas ao horizonte de questões em pauta. Por fim, a história da disciplina ou da área de conhecimento

---

[35] É importante esclarecer que, justamente pelas razões arroladas anteriormente, a denominação do enfoque dos trabalhos mencionados a seguir não é necessariamente descrita pelos autores, em destaque, tal como as apresento aqui. As denominações são, na maioria resultado das minhas leituras sobre estes trabalhos.

[36] Cf. Miceli, S. 1989; Arruda, M. A . do N. 1989; Massi, F. 1989; Pontes, H. 1989, Schwarcz, L. K. M. 1989.

[37] Arruda, M. A . do N. 1990, o faz para uma idéia de interesse dessa pesquisa, a "mineiridade".

[38] Ver Pontes, H. 1996.

[39] Especialmente, Elias, N. 1993, 1994, 1997.

[40] Um bom exemplo encontra-se em Martins, R. O . 1997.

[41] Cf. Martínez-Echazábal, L. 1996.

[42] Gramsci, A . 1966: 13.

[43] Gramsci, A . 1966: 26.

[44] Gramsci, A . 1966: 70.

pode permitir a descoberta tanto dos acertos quanto dos equívocos, erros, enganos, sua superação ou sua permanência.

No interior deste campo de reflexão o historiador Adam Schaff[45], por exemplo, destaca dois aspectos centrais para a observação das influências que o contexto pode ter sobre a produção do conhecimento.

Eles correspondem, de um lado, à ascendência exercida pelo grupo social sobre um sujeito produtor de saberes e/ou conhecimentos e, de outro, à interferência das formas da linguagem sobre a expressão das idéias expressas sobre a realidade social, bem como sua influência sobre a percepção e conformação do modo de pensar.

Sem deixar de descartar estes aspectos, pois reconheço a relevância e importância em analisá-los, suponho, contudo, que seja possível acrescentar, a eles, um terceiro aspecto que é, a rigor, um desdobramento possível do segundo.

Este terceiro aspecto se constitui no reconhecimento da força e proeminência das idéias, noções, conceitos e padrões de pensamento vigentes e socialmente legítimos sobre idéias novas, sobre pontos de vista distintos dos dominantes e sobre as gerações de intelectuais mais jovens.

Estes parâmetros de pensamento à medida em que são correntes, aceitos e coletiva ou socialmente valorizados, interpõem-se entre a reflexão sobre a realidade e os resultados desta reflexão. Se forem realmente hegemônicos naquele contexto, tais idéias e conceitos podem levar o sujeito pensante a adaptar-se a eles e a pensar a partir deles e não de uma maneira menos dependente dos pressupostos já estabelecidos.

Dessa maneira, a manutenção da forma, já consagrada em textos e debates intelectuais, não cria a disposição da contestação das idéias sedimentadas ou da promoção dos debates marginais, para o pensador ou pensadores organicamente e/ou institucionalmente integrados.

Em contrapartida, aqueles que se recusam terminantemente às formas hegemônicas de pensar, enfrentam maiores dificuldades em conseguir espaços institucionais para promover suas idéias, até que grupos ou idéias dominantes sejam deslocados ou enfraquecidos.

As possibilidades de elaboração destas questões devem-se, em grande parte, a Adam Kuper, particularmente em sua iniciativa de fazer uso da história para pensar a gênese, aceitação, difusão, transformação e manutenção de uma idéia, lançando mão de um arranjo teórico que pode dar conta, simultaneamente, das transformações e das permanências no interior do pensamento.

Ao se predispor a pesquisar explicações para a gênese de uma ilusão intelectual, como é o caso da idéia de sociedade primitiva, bem como as razões de sua permanência[46] no interior do pensamento antropológico, e mesmo para outras áreas do conhecimento, Kuper propõe método e procedimentos que contribuíram, em grande escala, para o desenvolvimento desta pesquisa.

---

[45] Schaff, A . 1973: 47.

[46] Trata-se de *The invention of primitive society*: Transformations of an Illusion, 1996.

A escolha desse autor em favor da construção da história dessa idéia está fundamentada na necessidade de identificar os processos que levam à emergência e reprodução de um equívoco, um erro ou uma ilusão no interior de uma área do conhecimento.

Os intelectuais, que concorreram para a constituição da idéia de sociedade primitiva, são concebidos e pensados por Kuper a partir de várias perspectivas: informações sobre suas biografias, trajetórias intelectuais e origens sociais, o pertencimento a grupos religiosos, acadêmicos ou políticos, sua região de proveniência e a adesão a correntes de pensamento são concatenados a fim de constituir sujeitos plurais e complexos, influenciados por uma gama vasta de fatores sociais entre os quais, as relações pessoais, afinidades intelectuais e posições institucionais recebem atenção redobrada e são tratadas como variáveis que tendem a ter simultaneidade.

Kuper trabalha constantemente com a hipótese, que procura sempre testar quando faz análise dos textos, segundo a qual valores religiosos, morais e geracionais podem influenciar as concepções teóricas de determinado autor.

Ao mesmo tempo, no plano das idéias propriamente dito, o autor busca o conteúdo das teorias, as diferenças sutis existentes entre os usos do mesmo conceito por diferentes autores, as transformações introduzidas na definição de teorias e conceitos sem que seus nomes se alterem, o debate entre os autores, seu papel na realização de sínteses, compilações teóricas e histórias da disciplina, bem como na formação de seguidores e discípulos.

Fenômenos como esse, observados por Adam Kuper frente a algumas questões da antropologia como o totemismo, o parentesco e a idéia de sociedade primitiva, expressaram tendências distintas, de acordo com as posturas e práticas científicas dos intelectuais que os produziram.

Quando a instituição universitária contou, em seus quadros, com intelectuais que se estabeleceram como críticos ou sintetizadores renomados, disseminaram-se mais amplamente tendências de especialização e involução do pensamento[47].

Por outro lado, nos meios universitários em que houve adesão muito íntima entre as idéias e uma ideologia política, como o marxismo ou a idéia de estado primitivo, o autor observou redução da flexibilidade e incremento na estagnação frente à produção de idéias[48].

A proposta de Kuper é largamente adequada a este trabalho, no que se refere à análise dos mecanismos de permanência e manutenção das idéias, particularmente porque a idéia de raça, largamente aplicada às populações de origem africana no Brasil pela sua intelectualidade, é tão ilusória quanto a idéia de sociedade primitiva, de modo que, não só os pressupostos teóricos de Kuper são válidos, como também muitas de suas questões. E, nesse sentido, vale recuperar a afirmação de Thomas Skidmore sobre a influência do culto ao arianismo na abordagem histórica do racismo pois, "A impossibilidade de sua real verificação conferiu ao mito [ariano] uma flexibilidade ideológica que o tornou aplicável (...)" (Skidmore, T. 1989: 67).

[47] Kuper, A . 1996: 236.
[48] Kuper, A . 1996: 235.

No entanto, existem alguns limites a essa aplicabilidade, que devem ser ressaltados. Ao contrário de Kuper, não encontrei na produção dos folcloristas mineiros sobre a população negra uma idéia central ou um termo classificatório elementar. Apesar de a idéia de raça ser uma presença significativa nas narrativas, ela não é única e não expressa o mesmo papel catalisador que a idéia de sociedade primitiva, no contexto analisado. Ou seja, este trabalho tem de lidar com um conjunto de idéias associadas, cujos sentidos não são necessariamente convergentes, ao invés de uma única.

Por outro lado, e ao contrário do grupo de intelectuais analisado por Kuper, os intelectuais brasileiros, sejam os folcloristas, sejam os cientistas sociais, não foram os geradores destas idéias, mas seus receptores, adaptadores, transformadores. Daí as questões referentes à transformação e permanência das idéias adquirem significativa importância aqui.

Por outro lado, as reflexões de Norbert Elias e Edward W. Said alcançam sentidos específicos frente a este universo particular de questões.

As conclusões a que chega Edward Said a partir da análise das narrativas constituídas sobre as populações que foram objeto das conquistas dos países mundialmente hegemônicos nos séculos XIX e XX[49] aproximam-se, sob alguns aspectos, das conclusões de Adam Kuper.

A constatação de que a alteridade é construída, via texto produzido pelo grupo hegemônico, a partir de uma ótica de espelho invertido é constante na análise de Said. Como se viu anteriormente, Kuper faz a mesma constatação, apesar de não manifestar, explicitamente, usos ou referências à noção de hegemonia gramsciana, que é um parâmetro importante em Said. Questões referentes à reprodução da hegemonia aparecem, também, na relevância atribuída por Said às posições sociais dos intelectuais e às suas posturas políticas, ou seja, à sua inserção orgânica, na produção das idéias.

Desse modo, em resumo, se a solução adotada por Kuper para analisar os mecanismos de preservação e transformação das idéias é perfeitamente aplicável para esta pesquisa, por outro lado, as implicações históricas sobre a produção do conhecimento em Said se apresentam mais adequadas que as de Kuper, para pensarmos um contexto de produção intelectual que não é hegemônico, pela perspectiva das relações de poder internacionais ou da centralidade da produção intelectual em termos mundiais, como o caso em questão.

Por fim, a contribuição que Norbert Elias traz a este corpo teórico é muito mais pontual que as outras duas. Especificamente com relação ao tratamento que dá à sociogênese das noções de *Kultur* e *civilization*[50], Elias fornece subsídios para a compreensão de valores e comportamentos que, tendo sido construídos na Alemanha, França e Inglaterra, foram importados, também, para o Brasil, notadamente o de *civilization*, à medida em que se expandia a integração ao ocidente de outras partes do mundo e impunha-se sua hegemonia.

---

[49] Refiro-me aos textos *Orientalismo* (1990) e *Cultura e Imperialismo* (1995).

[50] Refiro-me à publicação *O Processo Civilizador*, Vols. 1 e 2, 1994.

No entanto, diferentemente de noções como as de raça ou sociedade primitiva, particularmente a noção de *civilization* serviu para auto definir intelectuais, intelectualidade e, em alguns casos, também os objetivos de sua produção, contribuindo, talvez, para o que Sérgio Buarque de Holanda definiu como o sentimento corrente de serem os intelectuais brasileiros estrangeiros em seu próprio país.

Por outro lado, o pensamento racial, que colocava o homem branco no topo da escala evolutiva, freqüentemente definiu, segundo Skidmore, "(...) a raça branca como superior em qualidades mentais e sociais (como a de 'construir civilizações')" (Op. cit.: 66). Em outras palavras, a própria assimilação, por parte dos intelectuais, de parâmetros raciais para pensar o Brasil implicou, em certa medida, em assimilar parâmetros sobre a civilização, em suas reflexões.

Ao mesmo tempo, os sentidos culturais imanentes às noções de *Kultur* e *civilization* alimentaram, em certa medida, os conteúdos subjacentes aos projetos da institucionalização da prática folclórica e da universidade brasileira, notadamente os cursos de ciências sociais, particularmente pelas concepções que tiveram seus fundadores diante dos saberes e do conhecimento e pelo tipo de adesão que ambos os grupos de intelectuais tiveram frente à participação da cultura popular ou da cultura erudita na construção das tradições do país e de sua identidade enquanto nação.

As concepções de história como processo, de certo modo comuns a esses autores, encaminharam-nos à análise de largos períodos, a fim de comprovar suas hipóteses. Inspirada por eles, acabei, também, trabalhando com referenciais temporais mais extensos, particularmente no que diz respeito aos valores e representações presentes nas concepções produzidas pelo pensamento ocidental e no que tange aos princípios orientadores da abordagem folclórica, a fim de compreender as configurações particulares que essas duas orientações do pensamento assumiram, quando os folcloristas mineiros produziram reflexões sobre a cultura e a população negra daquele estado.

Assim, se a periodização referente às raízes do pensamento ocidental sobre o negro remontam a antes do século XV e sobre o folclore aos séculos XVIII - XIX, a produção sobre o negro e o folclore no Brasil remontam à década de setenta do século passado, a dos folcloristas brasileiros à década de quarenta desse século e a dos folcloristas mineiros começa a se adensar a partir da década de sessenta.

Por isso, sem o intuito de ser pedante, mas com o objetivo de compreender a forma adquirida por idéias que se deslocaram, adaptaram e transformaram, procurei estabelecer continuidades históricas entre esses períodos, sabedora dos limites de meu conhecimento, mas consciente da necessidade de reconhecer a largueza histórica dos processos culturais e sociais.

Estes limites, apesar de, na aparência, estenderem excessivamente o trabalho, tornaram-se particularmente úteis, especificamente, quando aplicados à produção intelectual que remete ao negro e ao folclore.

O mergulho nesse material ratificou a necessidade da reflexão e da crítica ao malfadado e, ao mesmo tempo, tão recorrentemente sedutor, positivismo científico, revitalizado tanto na abordagem racial da humanidade, quanto na legitimação

científica de conceitos tão ideológicos, genéricos, taxativos e pouco explicativos como "raça", "mente", "espírito", "caráter" ou "comportamento geral" (Said, E. W. 1990), os quais, mediante sua extrema capacidade plástica e adaptativa, reapresentam-se protegidos pela capa da "cientificidade".

Essa perspectiva pode, ainda, alertar quanto aos riscos da transformação de biografias, carreiras científicas e procedimentos de pesquisa em mitologias defendidas como "verdades", produzidas por gênios supra-humanos os quais, em sua condição de cientistas e pensadores, supostamente, nada teriam a ver com a sociedade em que vivem, com valores vigentes e dominantes ou com relações de poder.

Ou, ainda, podem possibilitar a redescoberta de um autor esquecido e de suas idéias ou, mesmo, de um autor muito conhecido e pouco lido.

Por fim, gostaria, ainda, de recuperar uma certa "inspiração" que este trabalho recebeu da leitura de Robert Darnton, particularmente, de *Boemia Literária e Revolução* (1989). Os resultados de suas reflexões serviram para dar o "empurrão" inicial em favor da realização de uma pesquisa sobre uma produção intelectual que, apesar de correr historicamente paralela à outra, que possui grande reverência e legitimidade, não recebe grandes atenções ou importância.

O trabalho de Darnton é particularmente estimulante na medida em que se volta para o submundo da cultura francesa, do século XVIII, que "vivia da produção e difusão da literatura ilegal na França pré-revolucionária" (Op. cit.: 7) e que se desintegrou ainda neste mesmo período.

Sua motivação em direção aos esforços de tentar reconstituir mundos (intelectuais) os quais, às vezes são invisíveis até para seus próprios contemporâneos, reside no interesse de entabular discussões sobre a profundidade de nosso próprio mundo.

Segundo ele mesmo, a tarefa do historiador é "conversar com os mortos" pois, "Se rompermos todo contato com mundos perdidos, estaremos condenados a um presente bidimensional e limitados pelo tempo; achataremos nosso próprio mundo." (Ibidem.).

Neste sentido, a leitura de Darnton constituiu-se em motivação, seja por voltar-se para uma produção intelectual, supostamente "menor" e "marginalizada", seja por ver na análise desta produção intelectual possibilidades de alargar a compreensão da sociedade e do contexto intelectual em que ela se desenvolveu (Op. cit.: 10).

1.3. Procedimentos e Fontes

Esta pesquisa pautou-se na análise de livros, teses e periódicos encontrados na Biblioteca Central da UNICAMP, bem como no Instituto de Estudos Brasileiros - IEB da USP. Além disso, foram feitos levantamentos nas bibliotecas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH da UNICAMP, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH da USP, do setor de discoteca e biblioteca do

Centro Cultural São Paulo - CCSP, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH da UFMG, da Biblioteca Central da UFJF, da Biblioteca Central da UEM e da Biblioteca Pública Municipal "Luís de Bessa" em Belo Horizonte - MG.

Obtive, também, material relevante por meio do SESC-MG e da remessa, por parte da CMFL, de todos os números publicados de seu periódico *Carranca*, do mesmo modo que a *Revista da Comissão Mineira de Folclore*. A CNFL e a FUNARTE também forneceram material adicional, referente à documentação da produção dos folcloristas em âmbito nacional.

Particularmente, a correspondência publicada no *Carranca* foi de extrema importância para a compreensão de uma série de nuanças e forneceu subsídios interessantes para o delineamento de uma série de questões que dizem respeito ao perfil dos folcloristas mineiros.

Quase todos os folcloristas mineiros com os quais busquei contato pessoal tiveram disposição em encontrar-se comigo, trocar correspondência, dispor material e informações adicionais e indicar fontes para a pesquisa. E, por meio dessa disposição, eles se constituíram em um dos fornecedores mais importantes de material para este trabalho. Além disso pude contar, também, com o material disponível no acervo da biblioteca do "Museu de Folclore - Saul Martins" em Vespasiano - MG.

As categorias e noções utilizadas ao longo do texto, encontram-se problematizadas e discutidas à medida em que aparecem. No entanto, é importante adiantar a expressão que adotei para referir-me às populações que foram analisadas a partir do foco de abordagem daqueles que produziram narrativas sobre manifestações folclóricas referidas às populações mineiras descendentes de africanos.

Diante da já conhecida pluralidade de categorias e denominações vinculadas à classificação dos descendentes de africanos no Brasil[51], produzidas e utilizadas sempre com a finalidade de estabelecer identidades, diferenciações e criar valores, utilizarei, ao longo deste texto, para marcar, em certa medida, meu próprio discurso e diferenciá-lo das categorias presentes, a expressão "populações de origem africana" ou "populações mineiras de origem africana". Tal escolha pauta-se no fato de ela praticamente não aparecer nas narrativas analisadas, nem fazer parte de denominações forjadas no interior, por exemplo, do movimento negro, como é o caso da expressão "afrodescendentes", de modo a marcar algumas fronteiras entre o meu discurso e o dos narradores do folclore mineiro vinculado ou atribuído aos descendentes de africanos.

---

[51] O terreno correspondente às denominações das pessoas é, desde que esse critério surgiu como mecanismo de classificação, dotação de privilégios e segregação, um espaço movediço de conflitos, negociações, negações e afirmações de identidades. No Brasil, ele é particularmente mais complexo. As inúmeras denominações produzidas constituem-se, inclusive, em assunto de pesquisa e reflexão. Por outro lado, os nomes atribuídos nunca são ingênuos, sempre carregam conotações reivindicadas ou atribuídas, usar qualquer um deles: negro, preto, mestiço, mulato, crioulo, bantu, afro-brasileiro, afro-mineiro, afro-descendente implica em reproduzir, juntamente com a palavra, os significados que ela carrega.

Quanto à organização, esta tese está dividida em cinco capítulos: os capítulos centrais, denominados *Narradores* e *Narrativas*, são antecedidos por um outro denominado *Folclore, Cultura Popular e Ciências Sociais*. Na seqüência, o capítulo *Sobre Negros e Africanos: Algumas Conclusões* pretende, como o próprio nome diz, tecer considerações finais acerca da pesquisa.

O capítulo *Folclore, Cultura Popular e Ciências Sociais* pretende localizar e problematizar os debates acerca das relações entre folclore e ciências sociais no Brasil, observados através do ângulo da produção intelectual sobre os descendentes de africanos, a fim de fornecer os parâmetros, as noções e questões que atravessaram essas áreas de produção do conhecimento, desde a década de setenta do século XIX, o momento de emergência tanto da "questão da raça" no meio intelectual brasileiro, quanto dos primeiros estudos nacionais em folclore até, aproximadamente, a década de cinqüenta do século XX, quando folcloristas e cientistas sociais brasileiros haviam atingido pelo menos um de seus intentos: a construção de um espaço institucional.

Tenho plena consciência dos esforços dos folcloristas brasileiros em geral, e dos folcloristas mineiros em particular, no sentido de definir e defender a cientificidade de sua produção. Por essa razão, quero deixar bem claro que a utilização das categorias "narradores" e "narrativas" para denominar a eles e sua respectiva produção intelectual não é uma provocação, nem uma tentativa de desmerecê-los, pelo contrário, foi a forma mais precisa e, ao mesmo tempo, suficientemente geral, que encontrei para denominar as duas faces da questão: os produtores do conhecimento e sua produção, sem deixar de considerar suas relações intensas com o domínio estético.

O capítulo denominado *Narradores*, por sua vez, procura abordar os folcloristas mineiros a partir de vários ângulos, a fim de dar conta do delineamento de seus perfis políticos, institucionais, identitários e intelectuais com o objetivo de fornecer subsídios à compreensão do conhecimento e das idéias que eles produzem sobre os mineiros descendentes de africanos, objeto da segunda parte, *Narrativas*. Ali, além dos referenciais pertinentes à sua produção: "galeria", "temas", "tempo" e "contextos", as narrativas, propriamente ditas, estão classificadas segundo uma tipologia, que não corresponde a uma separação rígida e incomunicável, mas na ênfase às características predominantes naquele conjunto de textos.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

2. FOLCLORE, CULTURA POPULAR E CIÊNCIAS SOCIAIS

> O folclore permanece até hoje numa posição incômoda, a cavalo entre a ciência e a arte. (Florestan Fernandes)[52]

2.1. Folclore: Termo, Conteúdo, Objeto - Transformações e Permanências

Os sentidos referidos ao que se entende por folclore no Brasil expressam distinções frente aos sujeitos que os modulam, ao lugar e ao período em que são analisados. Em outras palavras, sob a ótica das transformações dos conteúdos do termo:

(1) As definições correlatas ao que se entende por folclore aqui, são distintas do folclore europeu, em especial, quanto à forte empatia dos folcloristas europeus frente às influências do romantismo e na recusa à adesão a critérios de cientificidade para defini-lo diante da recusa dos folcloristas brasileiros às influências românticas, nem sempre completamente erradicadas como se verá, associada à busca da constituição de um discurso científico e

(2) As concepções da intelectualidade brasileira no que diz respeito às manifestações folclóricas e às abordagens folclóricas, enquanto conhecimento produzido, passaram por uma reformulação profunda, principalmente após a criação dos cursos superiores em ciências sociais, a chegada das missões compostas por intelectuais estrangeiros e a institucionalização dos folcloristas num contexto extra-universitário.

Por outro lado, quanto às permanências no âmbito dos folcloristas brasileiros, o folclore não só continua sendo considerado como um aspecto central da constituição de identidades coletivas e resistência cultural, como também, enquanto conhecimento produzido, permanece tributário das manifestações sobre as quais se concentra.

É um conhecimento que não reivindica distinção frente ao fenômeno, pelo contrário, integra-se a ele, compromete-se com ele e, no limite, funciona de modo a supor uma interdependência entre as partes: a manifestação folclórica depende da atuação do folclorista para continuar se reproduzindo e o folclorista depende da manifestação folclórica para produzir seu conhecimento.

Os intelectuais dedicados aos estudos do folclore no Brasil mantiveram-se fiéis à denominação proposta pelo inglês William J. Thoms[53], a quem é atribuída a elaboração da expressão "folclore"[54].

---

[52] Fernandes, F. 1978: 153.

[53] Em 22 de agosto de 1846, William John Thoms - pseudônimo de Ambrose Merton, o qual foi *fellow* da Sociedade de Antiqüários em 1838 (Ortiz, R. 1985: 5) - endereça uma carta a James Holmes, editor da revista *Athenaeum*, de literatura, ciências e artes. Nela propõe a expressão *folklore*, constituída a partir de duas palavras do inglês arcaico: *folk* e *lore*, para designar os registros e estudos voltados para os fenômenos populares. A carta foi publicada no número 982 em 22 de agosto de 1846 e sua intenção central era substituir pelo termo *folklore* expressões como "antigüidades populares" e

Em contrapartida, o conteúdo do fenômeno definido enquanto tal tem sido remodelado em boa medida, sofrendo uma série de modificações, senão na íntegra dos sentidos do termo, ao menos em sua ênfase, a partir do que os folcloristas brasileiros observaram e tentaram equacionar, na relação entre as expressões culturais de um país multiétnico e a definição de folclore que tinham à disposição.

Para os cientistas sociais brasileiros o folclore foi, até os anos 50 (Vilhena, L. R. 1997) principalmente, o objeto ou o fenômeno sócio-cultural a ser analisado. Fossem quais fossem os conteúdos e limites destes fatores, mais extensos ou mais restritos, eles não se constituíam, aos olhos de sociólogos e antropólogos, enquanto lastro identitário para um coletivo de intelectuais, modo ou procedimento de pesquisa, mas sim um aspecto da sociedade ou da cultura a ser estudado.

Por outro lado, e em sentido mais ou menos óbvio, o termo folclore correspondia para os folcloristas brasileiros, no mesmo período, como havia sido desde os primeiros estudos de românticos como Celso de Magalhães e José de Alencar ou da crítica de Silvio Romero sobre literatura popular ou literatura oral, todos iniciados na segunda metade do século XIX[55], tanto ao fenômeno quanto ao conhecimento produzido.

No entanto, a produção folclórica anterior à crítica de Romero era constituída por elementos bastante semelhantes à de seus colegas europeus. Os primeiros interessados por cultura popular no país, influenciados pelo romantismo, voltaram-se para a chamada literatura oral, ou seja, a produção por iniciativa do estudioso ou erudito do registro escrito a partir da coleta da narrativa oral - poesia, conto, fábula, provérbio.

Uma das primeiras transformações significativas acerca do que se entendia por manifestação folclórica no Brasil foi processo de substituição do enfoque da oralidade pela musicalidade, iniciado por Mário de Andrade que, ao contrário do

---

"literatura popular" sobrepondo, assim, a prática dos eruditos, interessados em registrar "antigüidades" pela prática dos folcloristas que procurariam registrar o "saber popular" (Pellegrini F °., A . e Santos, Y. L. dos 1989: 27). A palavra folclore - "folk-lore" - na expressão de William J. Thoms, surge da preocupação em documentar aquilo que ele designava "o saber tradicional do povo". Thoms chamava atenção para o iminente desaparecimento das manifestações folclóricas e para a necessidade de documentá-las urgentemente, pois ele acreditava estarem se perdendo totalmente da memória do povo. Em 1849 Thoms edita a revista "*Notes and Queries*" e passa a dedicar-se à criação da *Folk-lore Society* a qual presidiu até sua morte em 1885 (Ortiz, R. 1985: 5).

[54] Contudo, apesar de Thoms ser reconhecido e consagrado como o "pai fundador da expressão folclore", existem registros de iniciativas, anteriores à sua, em direção à sistematização do folclore. As já mencionadas iniciativas de Jacob Grimm neste campo, aliás invejado por Thoms (Vilhena, L. R. 1997:24), o antecederam. Mesmo a utilização do termo "folklore", segundo observação de Thompson (1979: 4) baseada no trabalho de Richard M. Dorson, *The British Folklorists: A History* (London, 1968), é anterior à proposição de Thoms.

[55] Nas décadas de 70 e 80 do século XIX se pôde observar uma significativa mudança nas orientações intelectuais brasileiras (Ayala, M. I. N. & Ayala, M. 1987, Pontes, H. 1989; Schwarcz, L. K. M. 1995, Skidmore, T. E. 1989). Elas corresponderam às primeiras iniciativas de intelectuais como José de Alencar, Celso Magalhães e Silvio Romero em favor da poesia popular como referência cultural para a nação. Romero, cujas publicações sobre folclore apareceram aproximadamente uma década depois dos dois primeiros, fez duras críticas ao caráter romântico que os dois atribuíam ao folclore (Romero, S. 1978), ao Indianismo e à lusofilia monárquica de Alencar (Vilhena, L. R. 1997: 150).

que fizera Silvio Romero, passou a concentrar seus interesses no registro de aspectos da música folclórica, apesar de ser um homem de letras.

Vilhena identifica esse posicionamento de Mário de Andrade, marcado pela ênfase no registro dos aspectos musicais das manifestações folclóricas, como uma reorientação significativa dos rumos posteriormente adotados pelos folcloristas brasileiros, tanto em suas abordagens, quanto na conquista de reconhecimento e espaço institucional:

> (...) Para ultrapassarmos a avaliação subjetiva que Mário realizou acerca de nossa música tradicional, devemos examinar os pontos que tenho levantado sobre a genealogia estabelecida por Carneiro, de forma a identificarmos alguns dos motivos pelos quais as pesquisas folclóricas passaram a privilegiar a música. Vimos que a barreira da língua dificultou a constituição da literatura oral que incorporasse significativamente as tradições das populações africanas e indígenas que compuseram a sociedade brasileira. A necessidade de se consolidarem línguas nacionais próprias foi uma das principais motivações para os folcloristas no Leste europeu e na Escandinávia para o estudo de seus versos populares (cf. Burke, 1989: 39-41). Tratava-se naquele caso de contrapor-se a línguas que dominavam política e/ou culturalmente suas nações. No Brasil, esse problema colocava [sic.] de forma diferente: a língua nacional era também a língua do colonizador. Na música, ao contrário, seria possível identificar a influência dos grupos étnicos não europeus, mostrando de forma mais clara como eles ajudaram a estabelecer padrões que nos afastavam dos modelos portugueses.
> A sugestão de Mário de Andrade para localizar-se na música popular a marca principal de nossa nacionalidade conheceu enorme sucesso a partir dos anos trinta. Aquela foi a década em que ganhou maior vigor a corrente nacionalista de nossa música erudita, em que se destacavam Heitor Villa-Lobos e Lorenzo Fernandes. Foi também no plano musical que os estudos de folclore alcançaram suas poucas conquistas institucionais universitárias, sendo a cadeira de folclore musical criada nas escolas de música e nos conservatórios e transformada em matéria obrigatória para várias formações. (Vilhena, L. R. 1997: 153).

Os vínculos intensos de Silvio Romero com a literatura oral parecem ter sido, aliás, segundo Vilhena (Ibidem.), o motivo mais profundo de um certo afastamento dos folcloristas brasileiros de gerações posteriores com relação ao seu pioneiro. Posteriormente, o foco da narrativa folclórica brasileira deslocou-se da música para o folguedo, numa influência atribuída a Amadeu Amaral (Op. cit.: 153-154).

Vilhena destaca que, para Mário de Andrade, a razão desse deslocamento se assentaria numa concepção segundo a qual seria possível captar maior "veracidade" da manifestação popular nas expressões musicais, à medida em que a linguagem oral de populações africanas e indígenas teria desaparecido e se submetido à língua portuguesa, em última instância, a língua do dominador[56].

[56] Com a ascensão do Nacionalismo, no século XIX, a idéia de raça passou a aderir intensamente à de nação. Até aquele momento, as idéias de supremacia racial, correntes e comuns entre ingleses e alemães, correspondiam a uma espécie de missão divina que predeterminava passado e futuro de grandeza e glória de cada um destes povos (Poliakov, L. 1974: 208). No novo contexto, contudo, acreditou-se ser necessário distinguir também cada grupo humano europeu de acordo com as novas divisões políticas ocorridas na Europa. Impuseram-se, então, também, subdivisões à unidade denominada "raça branca", tributária de uma concepção histórica de raça, em "raças fisiológicas", classificação que confundia antigas culturas e antigas línguas européias (Ibidem.) e as populações confinadas no interior dos jovens estados modernos. Estes elementos distintos imantaram-se

Desse modo, o ritmo, a coreografia, a harmonia, a melodia deveriam ser privilegiados em detrimento da coleta de tradições orais pois, se na Europa esse exercício significou, em muitos casos, o reforço das concepções em que as línguas nacionais eram uma das expressões mais legítimas do popular[57], no Brasil não se daria o mesmo e a musicalidade seria um fenômeno, cuja expressão era concebida como mais completa.

Vale enfatizar que a reorientação do enfoque do folclore, deslocando-o da literatura para a música, significou uma importante alteração e adequação de seus conteúdos, de modo a incluir e tornar legítimos aspectos da expressão popular associados, pelos intelectuais, às populações indígenas e de descendência africana, que não seriam contemplados pelos moldes tradicionais da produção folclórica européia.

Desse modo, mantinha-se o nome folclore, mas readequavam-se as concepções associadas a ele, a fim de satisfazer demandas de uma sociedade diferenciada, a qual pretendia-se equacionar pela via da cultura popular, do mesmo modo que os europeus em seus respectivos países, mas desenvolvendo trajetórias diferenciadas, torná-la uma nação.

Para se ter uma idéia da repercussão do interesse pelos estudos musicais em folclore, entre os folcloristas mineiros, pode-se mencionar um dos trabalhos mais importantes de Aires da Mata Machado F°. (1985), fundador da CMFL, desenvolvido sobre os "*vissungos*", cantos de mineração entoados por negros na região de Diamantina, o qual, aliás, manteve estreitas ligações com o musicólogo Francisco Curt Lange, quando de suas passagens pelo Brasil e pesquisas em Minas Gerais (Lange, F. C. 1951).

Flausino Rodrigues Valle, outro membro fundador da CMFL, foi, além de poeta, pesquisador e compositor, publicou dois textos sobre o assunto: *Elementos de Folk-Lore Musical Brasileiro* (1936)[58] e *Músicos Mineiros* (1948)[59]. Em edição póstuma, a Funarte trouxe a público seu disco "Prelúdios Característicos e Concertantes para Violino Só". Valle deixou, ainda, inéditos, dois textos sobre folcmúsica, além de vinte e três prelúdios e cinqüenta e três arranjos (Martins, S. Junho/1998).

---

construindo concepções de "raça" associadas, simultaneamente, aos estados nação, à língua e a antepassados míticos, históricos e biológicos.

[57] Savigny, o nobre prussiano conservador e mestre de Jacob Grimm, defendia que o sistema legal de um grupo humano desenvolvia-se na experiência histórica da nação cuja expressão veio a ser conhecida pelo termo *Volkgeist* (Kuper, A. 1996: 20-22). O grupo de intelectuais formado em torno de Savigny e Grimm ficou conhecido não apenas por esta perspectiva de história do direito, mas também pela defesa da idéia de cultura nacional, expressa pelos estudos de língua e folclore, este último, concebido como expressão cristalizada do gênio anônimo do povo.

[58] Brasiliana, volume LVII, 165 p.

[59] Publicado pela Imprensa Oficial de Minas Gerais.

Manoel Ambrósio Jr., outro membro fundador da CMFL, por sua vez, apesar de músico e compositor de marchas, valsas e canções (Diniz, D. Maio/1998), do mesmo modo que em sua produção literária[60], utilizou o folclore como fonte de inspiração para a sua arte, ao invés de debruçar-se sobre ele com o intuito de pesquisá-lo.

Outra fundadora da CMFL, Angélica de Rezende Garcia desenvolveu pesquisas na área de folclore musical (Garcia, A. de R. s. d.). Diplomada pela Escola Nacional de Música e registrada no Conservatório Nacional de Canto Orfeônico, foi colaboradora do Orfeão Brasileiro.

Mais recentemente, Maria do Carmo Tafuri Paniago, propôs-se a elaborar um "resgate da memória e da obra do músico" (Paniago, M. do C. T.1997: 132) Hervé Cordovil. Enquanto folclorista, Paniago procurou assinalar e enfatizar toda a influência que o músico recebeu do folclore em uma parte de suas composições: "É o Hervé Cordovil folclórico, é o Hervé traduzindo em sons a alma do povo, determinando o sentido da vida" (Op. cit.: 48).

Em contrapartida, no interior da mesma CMFL, a literatura folclórica permanece, ainda, como objeto de reflexão, estudada por alguns dos folcloristas, o que resulta numa produção muito aproximada das estruturas folclóricas tradicionais de abordagem, a qual chamei de "narrativas folclóricas".

A literatura folclórica, classificada pelos parâmetros da escrita e da oralidade, expressa-se, para o primeiro caso, por meio de "adivinhas, estórias, parlendas, provérbios e anedotas" (Ferreira, M. C. Agosto/1998: 6) e, para o segundo, pelo cordel, "ditos, frases feitas, loas, etc." (Ibidem.).

Apesar da origem reconhecidamente européia do formato desse tipo de fenômeno, os folcloristas que procuram estudá-las também identificam ali influências temáticas e narrativas que associam às populações indígenas e africanas (Ibidem.), do mesmo modo como o fazem para outros tipos de manifestações folclóricas brasileiras, não predominantemente orais.

Moacir Costa Ferreira, identifica a presença de elementos africanos tanto nas "lendas e mitos ligados às religiões negras" (Ibidem.) e nas que considera "genuinamente brasileiras" (Ibidem.) narrativas sobre o Saci-Pererê, a Iara e o Negrinho do Pastoreio (Ibidem.). No primeiro caso, as narrativas constituídas a partir de elementos de origem africana, mesmo sendo estrangeiras, naturalizam-se brasileiras à medida em que passam a ser reproduzidas aqui e a fazerem sentido no interior da cultura popular nacional. No segundo caso, as narrativas "genuinamente brasileiras" são, elas mesmas, dos pontos de vista da elaboração de seus personagens e conteúdos, consideradas produtos da "fusão das três raças".

Ou seja, para o autor, a garantia da "brasilidade" do fenômeno, associada ao produto cultural das três raças, não se encontra na sua forma, propriamente dita, mas em seus temas e conteúdos; ou, por outro lado, no caso dos temas claramente africanos, a narrativa oral se torna brasileira, ao reproduzir-se e difundir-se pela população.

---

[60] Trata-se de *A Marcha para o oeste*, *Iaiá Quitéria* e a edição póstuma *No meu rio tem mãe d'água* (1987).

Concepção semelhante, pode ser observada adiante, no tratamento que este autor e outros dão à construção das "narrativas folclóricas" voltadas, por exemplo, aos registros de "adivinhas do futebol", da "astronomia folclórica", da "meteorologia folclórica", da "medicina popular" ou de relatos sobre personagens tais como o Lobisomem ou o Saci-Pererê.

Por outro lado, a coincidência entre nome do fenômeno e a produção de conhecimento sobre o mesmo permanece até hoje entre os folcloristas, apesar de alguns esforços no sentido de propor novas denominações para as práticas de coleta, registro e sistematização dos fenômenos.

As repercussões das iniciativas em favor de recolocar propostas não puderam ser rasteadas por essa pesquisa, pois seu caráter, concentrado em narrativas escritas, impede o acesso a informações adicionais sobre o assunto, pois é raro encontrar réplicas ou tréplicas a textos e/ou idéias no material pesquisado.

Em contrapartida, foi possível identificar, ao lado da permanência da legitimidade e atualidade da expressão "folclore", iniciativas no sentido de precisar o termo e seus conteúdos, por parte dos folcloristas mineiros, expressas em seus textos.

Antonio de Paiva Moura, por exemplo, defendeu, nos anos 80, a dominância de uma abordagem marxista, comprometida com a contextualização social da cultura popular, em detrimento da abordagem romântica para o tratamento do folclore, nos países do Terceiro Mundo e chama de "Folclorofilia" a abordagem do folclore que se dá pela via da simpatia e do escapismo associados à ideologia burguesa, sem levar em conta que as sociedades que o produzem têm, freqüentemente, questões sociais pungentes. (Moura, A . P. Agosto/1987: 50).

A proposta, manifesta por Moura, de uma abordagem marxista para o folclore poderia inserir-se tanto numa tendência da história social quanto, de certo modo, nos *Cultural studies*, especificamente os desenvolvidos nos EUA recentemente. A permanência dessa proposta, definindo um ponto de vista na produção dos folcloristas mineiros, estendeu-se pela década de noventa, como se verá adiante, mesmo quando as referências ao marxismo são invisíveis ou ausentes.

Segundo Michel de Certeau & Dominique Julia (1989: 51), nos últimos quarenta anos[61], um certo enfoque marxista da história social passou a projetar a cultura popular como a expressão de grupos que hão de preparar um futuro, transformado pela revolução. Antes disso, a perspectiva, até então dominante na historiografia, consistia em associar a cultura popular a um passado remoto, observando-a, no presente, como uma expressão fragmentada e em vias de desaparecimento.

Os *cultural studies* surgidos dos anos sessenta, por iniciativa da Nova Esquerda Britânica marcada pela influência marxista, depositou grandes esperanças nos estudos culturais como uma entrada para se observar e valorizar formas de resistência (Kuper, A. 1999: 230) propondo a retomada e revalorização da cultura

[61] Certeau e Julia referem-se a um período de trinta anos, mas sua reflexão foi produzida no final da década de oitenta.

popular, como uma forma de oposição e alternativa à cultura das elites e à cultura de massas.

Nos EUA, a abordagem marxista é menos influente, mas os *cultural studies* ali desenvolvidos, particularmente nas áreas de letras e educação das universidades, mantém-se vinculados aos princípios da articulação entre teoria e prática e na recusa a concebê-los isoladamente (Op. cit.: 230-231). Segundo Stuart Hall (1999: 98-99), ali, os *cultural studies* surgem como uma formação discursiva no sentido foucaultiano, em que múltiplas teorias, discursos vários e diferentes tipos de trabalho e inserção agrupam-se em torno de uma construção pautada em diferentes teorias, metodologias, produzindo uma espécie de "*theoretical noise*" (Op. cit.: 99).

Identificar semelhanças possíveis entre a produção folclórica mineira e os *cultural studies* pelas razões já apresentadas e pelas que serão arroladas ao longo deste texto não parece algo completamente fora de propósito, tanto pela comparação entre os mecanismos de produção do conhecimento em ambos os casos, quanto pela vinculação direta entre produção intelectual e intervenção junto às populações estudadas.

Do lado dos folcloristas brasileiros, os esforços recorrentes no sentido de buscar maior precisão na definição de seu objeto, pautados em pressupostos da legitimidade científica, apontam para tentativas no sentido de equacionar e operacionalizar termos, conteúdos e os parâmetros do conhecimento produzido.

Ainda no interior do debate que pretendeu dar contornos ao folclore enquanto conhecimento e já num momento em que a CNFL havia se instituído, ou seja, após 1947, os folcloristas organizados em seu interior promoveram discussões a fim de melhor definir o fenômeno folclórico e adotaram, com esse objetivo, a noção de "fato folclórico" (Vilhena, L. R. 1997: 146-147).

Como já mencionado, naquele mesmo contexto, os folcloristas brasileiros redirecionaram a ênfase da abordagem folclórica da música, adotada por influência de Mário de Andrade, para o "folguedo", tomada originalmente de Amadeu Amaral, por ser considerada a melhor expressão da manifestação das "três etnias formadoras de nossa cultura" (Op. cit.: 154) e por ser capaz de abarcar as manifestações populares que não tivessem dimensão musical (Op. cit.: 147, 153-154).

Essa transição estabeleceu-se a partir do segundo congresso de folclore, quando o folguedo foi eleito como tema principal da abordagem folclórica "cabendo às comissões estaduais de cada estado a tarefa de reunir dados sobre suas ocorrências locais" (Op. cit.: 153) e justificou-se porque se supunha a maior capacidade do folguedo de abranger as duas ênfases anteriormente adotadas pelos folcloristas: a literatura oral e a música popular (Op. cit.: 155).

Os folcloristas brasileiros que se reuniram em torno da CNFL promoveram, além dos esforços em favor de sua institucionalização, que julgavam crucial, uma luta em favor da definição do objeto.

No primeiro congresso da Comissão, a "Carta do Folclore Brasileiro" apresentada para votação trazia a proposição da noção de "fato folclórico", fortemente influenciada pela perspectiva durkheimiana, amplamente aceita e difundida no interior das ciências sociais praticadas no país naquele momento.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

No interior da CNFL, apesar dos acirrados debates promovidos ao seu redor, a noção de "fato folclórico" tornou-se consenso relativo (Op. cit.: 139) e garantiu um lastro de cientificidade ao termo, aos olhos dos folcloristas[62]:

> 2. Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica. (CFB, 1951).

No Congresso Internacional de Folclore, realizado em São Paulo em 1954, a CNFL propôs uma discussão, em comissão temática, sobre a "definição do fato folclórico", e a Comissão Paulista de Folclore enviou seus membros como relatores, considerando que tinham tido participação importante na constituição da "Carta do Folclore Brasileiro" em que a discussão estava baseada (Vilhena, L. R. 1997: 143).

Quando as conclusões da Comissão foram apresentadas em plenário, folcloristas importantes como o norte-americano Stith Thompson e o francês Georges-Henri Rivière diretor do *Musée des Arts et Traditions Populaires* de Paris (Op. cit.: 144) mostraram-se insatisfeitos com a comissão e criticaram suas conclusões.

Segundo Vilhena, formou-se, naquela ocasião uma "comissão especial de notáveis" (Ibidem.) que se reuniu para discutir o problema e, em sua declaração final, "conclui, constatadas as variações nacionais e a dificuldade de elaborar-se uma terminologia unificada, com um apelo à UNESCO para que convocasse uma reunião de peritos que resolvesse finalmente a matéria" (cf. Best, 1954: 20; Silva, 1954: 3 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 144).

Os resultados decepcionaram os folcloristas brasileiros e promoveram um afastamento e distinção graduais entre os folcloristas norte-americanos e europeus, de um lado, e latino-americanos, inclusive os brasileiros, de outro.

---

[62] A publicação chamada Documento foi produzida desde 1948 pela CNFL com o objetivo de divulgar textos de estudiosos de folclore vinculados, ou não, às Comissões Estaduais e os estrangeiros. Dentre os textos publicados encontram-se "O 'fato etnográfico', o 'fato folclórico' e o 'fato popular'", foi escrito por Luís Chaves do Museu Etnológico de Lisboa e corresponde a uma Comunicação apresentada ao Congresso Internacional de Folclore ocorrido em São Paulo em 1954 (CNFL - IBECC - UNESCO. Documentos n°. 1 a 580 - 1948-1970, Rio de Janeiro, 1997: 40); "O que é um fato folclórico?" de Rossini Tavares de Lima publicado em 03 de Junho de 1949 (CNFL - IBECC - UNESCO. Documentos n o. 1 a 580 - 1948-1970, Rio de Janeiro, 1997: 19).

A "Carta do Folclore Brasileiro", por sua vez, está longe de ser coisa do passado para os folcloristas contemporâneos. Em 1995, centenário de nascimento de Renato Almeida, realizou-se o VIII Congresso Brasileiro de Folclore em Salvador, BA e ali se promoveu a releitura daquele documento elaborado no I Congresso Brasileiro de Folclore, no Rio de Janeiro, de 22 a 31 de Agosto de 1951, em cujo conteúdo constam "os princípios fundamentais, as normas de trabalho e as diretrizes que devem orientar as atividades do Folclore brasileiro" (CFB *apud* Nascimento, B. do, 1995). Para a releitura a CNFL solicitou a participação das Comissões Estaduais de Folclore, da Coordenação de Folclore e Cultura Popular, de outras instituições culturais, bem como de estudiosos de folclore[63].

Naquela ocasião foram levadas em consideração, para a releitura, as resoluções tomadas na 25ª. Reunião da UNESCO, realizada em Paris entre 16 de Outubro e 16 de Novembro de 1989, quando se elaborou um documento sobre a "Salvaguarda do Folclore", a ser recomendada a todos os Estados membros (UNESCO, 1989: 1). Segundo aquele documento, a ênfase do folclore deve ser a identidade daqueles que o praticam e seus pressupostos aproximam-se muito do enfoque referido à totalidade presente na abordagem antropológica:

> O folclore é o conjunto das criações provenientes de uma comunidade cultural baseada nas tradições expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente correspondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social, as normas e os valores que se transmitem oralmente, por imitação ou por outras maneiras. Suas formas compreendem, dentre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os ritos, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes. (Ibidem.)

Além das razões comemorativas, a releitura da "Carta do Folclore Brasileiro" foi "ditada pelas transformações da sociedade brasileira e pelo progresso das Ciências Humanas e Sociais" (Op. cit.: 1) e justifica-se por considerar "A importância do folclore como parte integrante do legado cultural e da cultura viva, é um meio de aproximação entre povos e grupos sociais e de afirmação de sua identidade cultural." (Ibidem.).

Os debates em torno da adoção do termo "fato folclórico", como a denominação mais adequada para o fenômeno estudado pelos folcloristas reacenderam-se no VIII Congresso Brasileiro de Folclore (1995), com a proposição da substituição do "fato folclórico" pela "manifestação folclórica", baseada na justificativa que se deveria evitar a "conotação sociológica da definição de Durkheim, que coloca o fato social como exterior ao indivíduo e com as características de coercitividade e generalidade em dada sociedade" (Paniago, M. do C. T. Janeiro/1997: 7).

Nesse sentido é interessante enfatizar alguns elementos dos dois documentos - a "Carta do Folclore brasileiro" de 1951 e sua releitura de 1995 - particularmente nos aspectos associados à definição de seu objeto, a fim de ressaltar as transformações em seus conteúdos e dar subsídios à análise da produção contemporânea dos folcloristas vinculados à CMFL.

---

[63] Cf. CNFL/UNESCO/IBECC, 16 de Dezembro de 1995.

Cumpre destacar, da definição original de "fato folclórico", seu caráter genérico e a ênfase dada à necessária distinção entre o folclore e a cultura erudita. Essas duas características centrais sofreram alterações contemporâneas significativas, aproximando, mais ainda, o que os folcloristas brasileiros entendem por folclore do que os antropólogos entendem por cultura, apesar da distinção entre cultura popular e cultura erudita ainda ser relevante para alguns folcloristas mineiros e apesar da expressão "cultura popular" não gozar de consenso no meio dos cientistas sociais, como se verá a seguir.

A releitura da "Carta do Folclore Brasileiro" inspirada pelas proposições da "Salvaguarda do Folclore" elaborada pela UNESCO trouxe conseqüências que, a julgar pelos debates, já mencionados, ocorridos nos Congressos Internacionais de Folclore, não se constituíram, exatamente, em novidade para os folcloristas brasileiros.

Em meados dos anos noventa, após este processo, o folclorista paulista José Carlos Rossato, preocupado com os limites da cientificidade no interior da atividade folclórica, publicou artigo no boletim da CMFL, em que propõe o termo "folclorólogo", para o estudioso de folclore e "folclorística" para a área de produção do conhecimento:

> Existe um léxico pouco usado é folclorólogo. E, de certa forma, até difícil de ser pronunciado, de forma rápida. Até parece um trava-língua. Folclorólogo é o folclorista talentoso, destacado, consagrado pela crítica especializada e reconhecido pelas investigações e conclusões publicadas. Folclorólogo, por analogia a sociólogo, antropólogo, biólogo, etc. é o técnico, o analista, o exegeta mais exigente, mais profundo, mais requintado, mais aprimorado, mais apurado, enfim. (...)
> Folclorística é o léxico usado para designar a ciência que estuda o folclore. Nada mais lógico. Não é a Linguística [sic.] que expressa o estudo do idioma? Se a Linguística expressa o estudo da língua, pela lógica, utilizamos, ao lado de vários outros pesquisadores consagrados, o vocábulo Folclorística para o estudo da sabedoria do povo. O termo Folclorística foi criado por analogia a outros existentes: Germanística, Novelística, Romanística, etc.
> Há quem propôs Folclorologia, por analogia a Antropologia, Sociologia, Psicologia, etc. para substituir a palavra Folclorística. Achamos lógica, porém, continuamos com Folclorística." (Rossato, J. C. Julho/1996: 7).

De qualquer modo, o consenso e o uso corrente parecem permanecer em torno da expressão folclore, pois outros termos não se tornaram correntes. Mais ou menos na mesma época que Rossato, Tião Rocha propôs um esclarecimento final para o assunto, num texto com a finalidade de divulgação da prática folclórica, principalmente no meio escolar.

De fato, absolutamente simples, a proposta utiliza o padrão que implica em denominar áreas do conhecimento com letras maiúsculas, dando-lhe o *status* de substantivo próprio, e fenômenos ou conceitos com minúsculas, do mesmo modo que os substantivos comuns:

(...) Para que o(a) leitor(a) não fique em dúvida: **o Folclore estuda o folclore**[64] (A ciência, com F maiúsculo, estuda o fato, com f minúsculo), razão pela qual muitas vezes a mesma palavra aparece com grafia diferenciada. (Rocha, S. 1996: 6).

A releitura da "Carta do Folclore Brasileiro" tornou explícita, também, a identificação direta entre o que concebem como folclore e cultura popular, mediada pelos mesmos pressupostos de totalidade e identidade, presentes no documento da UNESCO:

> Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão cultura popular manter-se-á no singular, embora, entendendo-se que existem tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos. (CFB, 1995)

A noção de "fato folclórico", apresentada na "Carta" de 1951, apesar de não aparecer na releitura da "Carta do Folclore brasileiro" de 1995, por sua vez, continua a ser termo corrente entre os folcloristas mineiros. Recentemente, alguns meses depois de a CNFL propor uma releitura da "Carta do Folclore Brasileiro" no VIII Congresso Brasileiro de Folclore, José Carlos Rossato, o mesmo folclorista paulista, mencionado acima, que propôs a substituição dos termos folclore e folclorista, publicou um texto no boletim mensal da CMFL em que apresentava uma redefinição de conteúdos a fim de substituir "fato folclórico" por "manifestação folclórica":

> A manifestação folclórica possui sete (7) características essenciais, indispensáveis, compulsórias, obrigatórias e duas (2) eventuais, adicionais, suplementares, secundárias. Necessariamente a manifestação folclórica deve ser coletiva, empírica, espontânea, funcional, localizável, permeável e tradicional. Todas estas condições são inseparáveis, intrínsecas, inerentes e existem concomitantemente, sempre em conjunto, formando um todo orgânico, sistêmico, indivisível, holístico. As outras duas, menos importantes, secundárias, aparecem em segundo plano. São anonimato e transmissão oral. Nem sempre ocorrem. (Rossato, J. C. Julho/1996: 7).

Em contrapartida, o folclorista Tião Rocha, num texto que se propõe a apresentar uma definição atualizada do folclore, bem como propostas metodológicas para realização de pesquisas em folclore, especialmente nas escolas, reapresenta a noção de "fato folclórico", fortemente inspirada na sociologia, como uma definição central, acrescido de elementos desenvolvidos principalmente no interior da produção antropológica, tais como a "eficácia", que pode ser simbólica (Marcel Mauss), expressa através de sua funcionalidade (Bronislaw Malinowski), aceitação coletiva, vivência e atualidade e a noção de "rede social", definida pelas expressões "trama" (Clifford Geertz) e "desenho cultural da comunidade":

---

[64] Grifos no original.

> Para se chegar ao conhecimento sobre o que é ou não é fato folclórico, devemos analisar alguns aspectos que constituem suas características primordiais:
> - se o fato é ***tradicional, funcional*** e de ***aceitação coletiva*****: condições essenciais (e "sine qua non") para existência do fato folclórico**[65];
> - o grupo social que o recolhe e o vivencia;
> - como se manifesta e interage este fato dentro do grupo;
> - a atualidade e a funcionalidade do fato na vida das pessoas e da comunidade;
> - como se articula o fato na trama ou no desenho cultural da comunidade.(Rocha, S.: 1996: 6)

Domingos Diniz (Setembro/1999: 3), por sua vez, reconhece a legitimidade da expressão "fato folclórico", reconhecendo nele a totalidade de um fenômeno social, pois "vêm da força total da sabedoria popular".

Assim, o uso da noção de "fato folclórico" parece ter se tornado uma permanência na produção intelectual dos folcloristas pois, ele não só continua a ser usado correntemente, como até recebeu uma justificativa peculiar para seu uso, como se tivesse sido já, "folclorizado" pelos folcloristas:

> (...) Será bastante relevante tal mudança, depois que a palavra "fato" já está incorporada ao estudo do folclore em ampla bibliografia? A palavra "fato" não poderá ter sido já "folclorizada" pela aceitação coletiva, independente da definição durkheimiana? (Ibidem.).

Por outro lado, talvez mais importante do que a adoção e largo uso do termo "fato folclórico", em evidente semelhança ao "fato social" de Durkheim, nesse jogo de espelhos do folclore produzido no Brasil com a sociologia, a questão resida na forma como o objeto é construído pois, por mais que os fenômenos da cultura sejam arrolados para o interior da abordagem folclórica, o contexto em que o folclore é concebido pertence, em grande medida, aos domínios da sociologia pois, mesmo as abordagens de caráter mais específico não abandonam completamente a necessidade de tratar das relações de subordinação, influência, conflito e aliança do grupo estudado com a sociedade abrangente.

Outra dimensão relevante da definição dos conteúdos do termo folclore corresponde ao processo de aproximação entre as noções de "folclore" e "cultura popular" por iniciativa dos folcloristas brasileiros, a ponto de torná-las equivalentes.

Ao fazê-lo, a noção de folclore, expande-se de determinados aspectos das manifestações culturais coletivas para um domínio mais amplo e adquire estatutos mais largos de legitimidade tanto para seus porta-vozes, os folcloristas, quanto para sua produção intelectual à medida em que permite o estabelecimento de pontos de contato entre a manifestação coletiva, no caso a cultura popular, e a identidade coletiva, no caso, a identidade regional ou nacional .

Luís Rodolfo Vilhena discute a identidade do "movimento folclórico brasileiro", a partir de três planos: o da definição de um "intelectual folclorista" (Vilhena, L. R. 1997: 126), o da determinação do campo de estudos desse intelectual (Ibidem.) e o da defesa, por parte dos folcloristas brasileiros, que seus estudos eram um canal de acesso privilegiado à "identidade nacional" (Ibidem.).

---

[65] Grifos do autor.

Para os folcloristas brasileiros, naquele período (1947-1964), e para os folcloristas mineiros, atualmente, tanto o folclore quanto a cultura popular, enquanto fenômenos, apesar de serem um canal para se atingir a identidade e, portanto uma entrada para a especificidade dos grupos humanos, são patrimônios universais da humanidade.

Ou seja, do ponto de vista dos folcloristas, apesar do reconhecimento e mesmo da ênfase numa espécie de universalidade do folclore enquanto fenômeno, tanto o folclore quanto a cultura popular adquirem especificidades, que podem ser observadas em suas manifestações locais, sem deixarem de pertencer à produção coletiva da humanidade.

Aliás, uma peculiaridade dos referenciais dos folcloristas brasileiros, desde suas iniciativas em favor da institucionalização até hoje, corresponde aos esforços em aproximar a noção de folclore a uma certa concepção de cultura, que pretende fundir os pressupostos da universalidade e da localidade que costumam, pelo menos para a antropologia, funcionar como paradigmas distintos na produção do conhecimento (Oliveira, R. C. de. 1988).

A dinâmica universal/local é equacionada de tal modo que não se concebe a existência de um "folclore mineiro", uma expressão do folclore totalmente original e única produzida, por exemplo, pelos mineiros, mas um "folclore em Minas Gerais", uma combinação peculiar de elementos gerais produzida pelos mineiros, repassada por herança pelo grupo social do qual se faz parte e atualizada pela prática:

> O Folclore, visto sem a viseira do preconceito, é um forte elemento de formação de cidadania e de nacionalidade. É, ao mesmo tempo, o que nos confirma a condição de seres humanos universais e nos reafirma e diferencia como seres brasileiros, italianos, alemães, mexicanos, etc.
> (...)
> Evidentemente não é possível querer encontrar todos os temas, combinações de temas e aspectos folclóricos dentro da família e/ou comunidade. O campo de ação do Folclore é tão amplo quanto à [sic.] capacidade do ser humano criar e propor soluções, alternativas, saberes e fazeres. Por isso, afirmamos que o Folclore é universal, apesar de nós o estudarmos quase sempre "à moda da casa", isto é: o folclore em casa ou na comunidade, ou o Folclore em Minas Gerais (e não o folclore mineiro), ou o Folclore em Goiás (e não o folclore goiano)." (Rocha, S. 1996: 12-13).

Em outros termos, no caso acima, o folclore, enquanto um segmento articulado com uma noção de "cultura geral" ressoa à plasticidade, mobilidade e adaptabilidade das concepções difusionistas de transmissão e transformação de saberes entre os grupos humanos.

Por outro lado, o processo seletivo promovido pelos grupos específicos parece ser regido por um certo sentido de função, que possibilita a escolha e adaptação ou o descarte de elementos, gerando uma combinação peculiar.

Contudo, o mencionado estatuto de semelhança entre as noções de "folclore" e "cultura popular" não é fortuito nem arbitrário, como se pode observar no Documento Final, produzido no VIII Congresso Brasileiro de Folclore (1995), no qual se propõe a equivalência dos termos "folclore" e "cultura popular"[66].

Se ajustarmos o enfoque para a identidade forjada em torno do objeto, nomeado aqui, grosso modo, como sendo o folclore, a cultura popular ou o popular, será possível observar que, há décadas, cientistas sociais e folcloristas debruçam-se sobre o problema da indefinição do termo folclore ou sobre a busca de uma definição mais adequada para os termos. Os primeiros, propondo-se a refletir sobre suas suposições acerca do alto grau de indeterminação dos contornos referentes ao objeto e os segundos, buscando apresentar definições desse objeto que consideram mais adequadas, precisas, legítimas ou científicas.

É preciso lembrar, no entanto, que, no que se refere a esse contexto de produção do conhecimento, para o caso brasileiro, como se verá ao longo desse trabalho, não só os limites das noções de folclore e cultura popular sofreram com o problema da indeterminação.

Também os próprios sujeitos, que se interessaram sobre o assunto, no Brasil, tiveram que enfrentar questões relativas à definição de sua própria identidade, que apontavam para problemas como o amadorismo, a busca do reconhecimento da cientificidade de suas abordagens e da institucionalização, a diferenciação com relação às abordagens estrangeiras e o equacionamento da aceitação, ou não, da subordinação dos folcloristas, e de suas práticas quanto à produção de conhecimento, a outras disciplinas como, por exemplo, as ciências sociais, particularmente a antropologia e a sociologia.

Evidentemente, a aproximação promovida entre folclore e cultura popular, recoloca, do ponto de vista das ciências sociais, o problema da inexatidão do objeto. No âmbito da antropologia, a noção de cultura popular tem de, necessariamente, enfrentar-se com a noção de cultura. Nessa esfera, creio ser interessante apresentar alguns pontos centrais do debate levantados por dois antropólogos que desenvolveram pesquisas junto a esse tema e posicionaram-se de maneira distinta frente à questão.

Luís Rodolfo Vilhena enfatiza também o problema da inexatidão do objeto dos folcloristas, devido ao fato de "o termo 'folclore' designar igualmente a área de estudos e o seu tema" (Vilhena, L. R. 1997: 64) e, portanto, confundir o fenômeno com o conhecimento produzido sobre ele.

No entanto, à medida em que observa, a partir de sua pesquisa, toda a mobilização intelectual produzida em torno dos estudos de folclore e toda a vitalidade da produção folclórica nacional entre os anos que se dedicou a estudá-la (Op. cit.: 21), organizada em rede a partir da CNFL, o autor parte em defesa do pressuposto segundo o qual, o problema da marginalização do folclore não é tanto decorrência dos limites de definição de seu objeto, inclusive porque tanto questões, quanto abordagens foram comuns a folcloristas e cientistas sociais na constituição

[66] "(...) Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO [*Recomendação da UNESCO sobre Salvaguarda do Folclore*, 1993]. (...)" (CFB, 1995, Capítulo 1: 1).

do meio intelectual brasileiro, mas sim da marginalização dos próprios folcloristas no contexto da produção de conhecimento:

> (...) é produto de uma classificação que, como todas as classificações, tem uma carga de arbitrariedade relativa e na qual um conjunto de manifestações culturais é incluído numa categoria que se pretende discreta, a dos fatos "folclóricos". Os critérios pelos quais esse corte é realizado têm implicações não apenas "científicas", mas também estéticas e de política cultural. (...) Assim, o destino desta categoria nativa, "folclore", tem muito mais a ver com o destino dos estudos que se construíram em torno dela do que normalmente se pensa. (Op. cit.: 64).

Carlos Rodrigues Brandão, reconhece manifestações que denomina como "catolicismo popular", "religioso popular" ou "rituais populares" (Brandão, C. R. 1985: 9) as quais pertencem a um "ciclo religioso/folclórico de festejos do catolicismo popular" (Ibidem.) e se inserem num conjunto amplo de "articulações sócio-rituais" (Ibidem.) de modo a integrar, na mesma abordagem, "o simbólico e o social, a festa e a rotina, os personagens do folguedo e os sujeitos do cotidiano da sociedade promotora" (Ibidem.).

A interpretação que Brandão faz frente a essas manifestações, funde, de certo modo, as perspectivas antropológica e folclórica de modo que, quando o autor as olha enquanto um conjunto, aplica-lhes as definições correntes na antropologia: "processo ritual", "ordem de relações" e "organização do sistema simbólico" e, por outro lado, quando as trata isoladamente, as reconhece como um evento determinado e palpável, evidenciando e denominando seu caráter folclórico.

No entanto, sua preferência pende em direção à antropologia e ratifica o ponto de vista, segundo o qual, a classificação do fenômeno cultural depende mais daquele que o define e analisa, do que, propriamente, do fenômeno, em si.

Antônio Augusto Arantes, por sua vez, também procura problematizar a noção de cultura popular através de seus usos e significados. Observa que pode-se tanto atribuir-lhe "o papel de resistência contra a dominação de classe" (Arantes, A . A. 1998: 7), quanto negar-lhe a possibilidade que ela se constitua em forma legítima de saber (Ibidem.).

As duas concepções extremas negariam à cultura popular a possibilidade de reproduzir-se no presente: a primeira, a projetaria para o devir; a segunda, para o passado. Ao mesmo tempo, o autor enfatiza o mal estar que a expressão "cultura popular" causa à maioria dos intelectuais, seja pela inexatidão de sua definição, seja pelos usos populistas e paternalistas que tanto a direita, quanto a esquerda lhe deram (Op. cit.: 9).

Do interior desse amplo conjunto de possibilidades, o autor se propõe a selecionar e analisar duas: a que coloca a "cultura" em contraste com a "cultura popular" e a que, segundo sua perspectiva, classifica a cultura popular "como suporte de uma idealização romântica da tradição, que é uma perspectiva freqüentemente encontrada nas teorias de muitos folcloristas, além de ser amplamente difundida entre diversos setores da sociedade" (Op. cit.: 8).

No primeiro caso, o ponto de partida é a noção não antropológica de "cultura", ou seja, aquela que associa a noção de cultura ao erudito, e finge que

nosso cotidiano não está pontilhado de práticas populares (Op. cit.: 12-13), sustentando-se numa repulsa àquilo que vem do povo:

> (...) Repudiamos, qualificando de ingênuo, de mau gosto, indigesto, ineficaz, errado, anacrônico ou, benevolentemente, pitoresco, tudo aquilo que identificamos com "povo" (Op. cit.: 13)

No segundo caso, a assimilação da cultura popular ao folclore, implica numa fixação das origens dos fenômenos em termos de tempo e espaço (Op. cit.: 17), na freqüente disposição de artefatos e manifestações culturais como expressões estanques e homogêneas (Ibidem.) e num procedimento de pesquisa pautado na idéia de "tradição", segundo a qual todas as expressões inclusas no conjunto denominado cultura popular tivessem vivido uma Idade do Ouro original e todas as modificações passíveis de ocorrer correspondessem a deturpações ou empobrecimentos do que já existiu (Op. cit.: 17-18).

Sua proposta é que a cultura, toda a forma de cultura, seja pensada "no plural e no presente e que se parta de uma concepção não normativa e dinâmica" (Op. cit.: 22), em outras palavras, qualquer debate sobre cultura não pode ignorar os parâmetros e pressupostos da produção antropológica contemporânea.

Por outro lado, nas últimas duas décadas, historiadores, particularmente os especialistas no período medieval, têm se voltado para essa questão e repensado a noção de cultura popular.

Carlo Guinzburg, por exemplo, influenciado pela concepção de "circularidade da cultura" de Mikhail Bakhtin (1993), a qual procurou desmontar a concepção bipolar cultura erudita/cultura popular, volta-se, em muitos de seus trabalhos, a analisar o modo pelo qual se interpenetram os modos de pensar e de produzir saberes numa sociedade organizada por estratos, em que o grupo dominante esforça-se por impor-se como o único produtor legítimo de conhecimentos, frente a si mesmo e frente aos subalternos (Guinzburg, C.1987).

Michel de Certeau e Dominique Julia, por sua vez, procuram problematizar a questão enfatizando a cisão, explicitando e reconhecendo que sempre as manifestações da cultura popular são observadas e analisadas a partir de uma perspectiva "culta", na qual se insere a formação do intelectual que se interessa pelo assunto e lembrando-nos que, mesmo que as sociedades tradicionais não sejam homogêneas internamente, do ponto de vista cultural, quando se fala de cultura popular, fala-se de sociedades marcadas por profundas diferenças sociais inter-grupais que ainda não encontraram uma abordagem satisfatória pois, ou negam-lhe a historicidade, ou a espacialidade, ou atribuem-lhe uma origem perdida. Segundo os autores, se a antropologia foi capaz de inventar seu objeto, a história que se dedica a cultura popular ainda não o foi:

> (...) A incerteza reconhecida acerca das fronteiras da área do popular, acerca da sua homogeneidade em face da unidade profunda e sempre reforçada da cultura das elites, poderia perfeitamente significar que a área do popular ainda não existe porque somos incapazes de falar dele sem fazer com que deixe de existir. (Certeau, M. de & Julia, D. 1989: 64)

Edward Thompson (1998) rejeita a generalidade associada à expressão cultura popular, pois, em alguns casos, ao ser aplicada a quase tudo, torna-se incapaz de explicar qualquer coisa. Provoca os antropólogos, afirmando que, em muitos casos, a própria noção de cultura tornou-se tão genérica que aplicá-la corresponde a tentativas de explicar tudo e, portanto, não se explica nada. Aliás, Adam Kuper também assinala a evitação que muitos antropólogos, aos seus olhos produtores dos melhores trabalhos contemporâneos na área, têm assumido com relação ao uso da noção de cultura, enquanto um "hiper-referencial":

> *My conclusion will be that the more one considers the best modern work on culture by anthropologists, the more advisable it must appear to avoid the hyper-referential word altogether, and to talk more precisely of knowledge, or belief, or art, or technology, or tradition, or even of ideology (though similar problems are raised by that multivalent concept). There are fundamental epistemological problems, and these cannot be solved by tiptoeing around the notion of culture, or by refining definitions.* (Kuper, A. 1999: x-xi).

Se descolada de seus contextos históricos e grupos produtores específicos, uma abordagem que procure privilegiar a cultura popular, segundo Thompson, é inútil. Para ter algum sentido, segundo o autor, é preciso fazer uso tanto da antropologia, quanto da sociologia. E, para os casos que se propõe analisar, mesmo em diálogo com estas duas disciplinas, prefere, ao invés da cultura popular, fazer uso da noção de costume, que considera mais específica e mais precisa para o período e a população em questão.

Considerando estas questões, como é manifesta a idéia de cultura popular, atrelada à idéia de folclore, pelos folcloristas mineiros?

Do conjunto de textos analisados em que aparecem abordagens orientadas nessa direção, é possível identificar duas concepções gerais, não necessariamente excludentes: a idéia de consenso cultural e a idéia de conflito social.

A perspectiva do consenso cultural volta-se, geralmente, para o momento da formação nacional, a partir dos grupos humanos originais - indígenas, africanos e europeus - e concentra-se na resultante cultural produzida pelos contatos entre estes grupos, e da qual seríamos todos herdeiros, o que não implica em desconsiderar a violência do processo[67].

Ou seja, a aproximação entre as noções de folclore e cultura popular aqui, implica no estabelecimento de uma ponte entre ambas e a identidade nacional, ampliando os limites do folclore desde o folguedo, até então restrito aos portadores de "cultura não-erudita", para todos os portadores da brasilidade e atualizando a legitimidade do folclore na mesma medida em que a cultura nacional se atualiza.

---

[67] Cf. Veloso, M. J. Dezembro/1995; Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995; Poel, F. v. D. Agosto/1995 e Agosto/1996.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCUL

A perspectiva do conflito consiste em tratar todo o processo de constituição da nação, e de sua cultura, a partir do embate de grupos humanos em situações desiguais de possibilidades e recursos[68]. Nesse caso, a aproximação entre as noções de folclore e cultura popular politiza a primeira, tornando-a foco de resistência cultural e identitária.

A abordagem da cultura popular pela perspectiva do consenso cultural procura, por sua vez, levar em consideração, simultaneamente, as dimensões local e nacional da produção cultural e, mesmo quando enfatiza o local, não deixa de inseri-lo em contextos como a "identidade nacional" (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 123)[69] ou de povo, sustentada na idéia do "cadinho de raças".

No entanto, apesar destes pontos de partida, quando os folcloristas voltam-se para a perspectiva local, na qual concentra-se sua pesquisa, manifestam a ênfase na produção de um saber específico (Ibidem.) ou na existência de um povo cujas identidades "internas" concorrem tanto para a produção de um povo mestiço e multicultural, quanto para a definição de novas identidades e alteridades no interior do conjunto da nação[70].

Essas duas concepções estão permeadas pelas referências implícitas ou explícitas ao par antagônico cultura popular/cultura erudita. Ele participa do debate fazendo as mediações acerca da amplitude que se atribui ao folclore: se um produto cultural exclusivo das camadas subalternas da população ou se uma produção de amplitude social maior, capaz de legitimar-se em domínios diversos.

Nos casos em que a cultura popular atinge limites que estão para além dos menos favorecidos, passa a ser observada ou como um objeto para deleite estético ou como um conjunto de valores e expressões que adquire dimensões de cultura, no sentido antropológico, e integra classes sociais distintas.

A folclorista mineira Angélica de Rezende Garcia definia, nos anos quarenta, o folclore como o canal de acesso às tradições da pátria, via expressões locais, ao mesmo tempo em que é uma das expressões da condição humana e remete, neste sentido, à humanidade, de modo geral (Garcia, A. de R. s. d.: 10). A música popular, segundo ela, é o gênio do povo, onde os eruditos encontram inspiração (Op. cit.: 30).

Contudo, talvez mais revelador do que todas as afirmações em favor do posicionamento dos folcloristas como estudiosos da cultura popular ou do folclore como um equivalente ou um segmento específico, particularmente durante o

---

[68] Quanto a essa abordagem ver, por exemplo, Alves, R. Agosto/1995; Poel, F. v. d. & Frota, L. C. Agosto/1998: 36.

[69] Cabe, pois, ao estudioso da cultura popular o papel de elevá-la à posição de modelo cultural constitutivo de nossa identidade de brasileiros: não mais os saberes do povo - ou "essas coisas" do povo - mas também nossas tradições, nossos costumes, nossa visão de mundo. (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 123).

[70] "Assim, escolhemos o caminho da religiosidade para tentar uma aproximação maior da história de marginalização, lutas e criatividade que marca secularmente a existência dos pobres neste país - sejam índios, brancos ou negros. Reparemos ainda que, depois de quatro séculos de contatos multiculturais, somos todos, por sangue ou por cultura assimilada, também índios-brancos-negros. Com isso queremos apenas apontar para responsabilidades, marcas diferenciais, alteridades.(Poel, F. v. D. & Frota, L. C. Agosto/1998: 36).

período em que se fazia necessário definir sua identidade, seja a apresentação de um contra exemplo.

O debate entre o musicólogo Francisco Curt Lange e Renato Almeida pode ser tomado como um contexto interessante para se observar as dimensões que atingiram os esforços do fundador da CMFL, em favor de comprovar a extensão dos fenômenos da cultura popular no país e de distingui-los das manifestações eruditas.

Francisco Curt[71] Lange (1903-1997)[72] foi um dos primeiros pesquisadores a tentar recuperar a história da desconhecida produção musical oitocentista mineira, que cultivava a música européia.

Em seu trabalho, pesquisou em arquivos da Administração Colonial, livros de Irmandades, porões e quartos de entulhos de igrejas e dioceses e ali (Lange, F. C. 1965: 42), encontrou partituras corroídas e fragmentadas de compositores eruditos, muitas vezes anônimos[73].

Juntamente com esse material, o pesquisador descobriu termos de contratação e pagamento de músicos (compositores e intérpretes) que, segundo ele, permitem supor não só que os músicos mineiros foram, em sua maioria, senão exclusivamente, negros ou mestiços[74] (Lange, F. C. 1951; Lange, F. C. 1965: 35), mas também identificar a musicalidade desse segmento da população como uma atividade amplamente reconhecida e naturalmente aceita.

Para demonstrar isso ele reproduz, por exemplo, uma afirmação indignada feita pelo Desembargador Teixeira Coelho, em 1780, durante viagem de inspeção, acerca da enorme quantidade de músicos mulatos existente nas Minas: "que aqueles

---

[71] Encontrei, em algumas referências, o nome do musicólogo escrito como Francisco Curt Lange, no entanto preferi a grafia Curt pois é essa a que está registrada em suas publicações.

[72] "Curt Lange iniciou sua trajetória pela América Latina, ainda jovem, no começo dos anos trinta (1932), atraído pelo governo do Uruguai, e interessou-se pelo Brasil a partir de 1934. Entre 1923 e 1927 cursou Musicologia na Universidade de Munique e Arquitetura em Bonn. Antes de chegar à América Latina, estudou também em Berlim, Leipizig e Heidelberg. (...) No Uruguai uma de suas primeiras atividades é a organização da Discoteca Nacional e de assessoria ao Serviço Oficial de Difusão Elétrica. Nessa entidade torna-se responsável pelas programações musicais. A atividade que o viria celebrizar, no entanto, foi a fundação no Instituto de Estudos Superiores de Montevidéu de um programa de estudos de musicologia acadêmica. Tratava-se de um trabalho pioneiro em toda a América Latina. Dele resultará uma longa peregrinação por diferentes países, dentre eles o Brasil, e a criação pela OEA, na VIII Conferência Internacional Americana, realizada em Lima, no ano de 1938, do Instituto Latino Americano de Musicologia." (Souza, J. M. de. Agosto de 1998: 46).

[73] "(...) *La mayoria de los autores permanecerá en el anonimato, para siempre, e inclusive de aquellos, cuyos nombres se salvaron, poco podrá deducirse respecto a su origen, actividades y labor total. La indiferencia los relegó al olvido; las partes, muchas veces usadas y vueltas a copiar a través de 150 años, fueron victimas de la humedad, de la traza voraz o de su empleo para cohetes en los fuegos de artificio. Com todo, si percibe que la increible actividad musical en Minas Gerais fué el reflejo del concepto arraigado durante centurias en Europa: era el pan espiritual de todos los dias que encontró en la predisposición del negro y mulato en su alma sencilla, un medio de exteriorización que no tiene paragón en la Historia de la Música de todos los tiempos.*" (Lange, F. C. 1951).

[74] Lúcia Machado de Almeida afirma que Curt Lange identificou, através de pesquisa documental, duzentos e cinqüenta músicos profissionais "de cor" que atuaram em Vila Rica no século XVIII os, quais, aliás, tiveram sua obra divulgada no exterior pelo musicólogo (Almeida, L. M. de 1980: 33-34 - Nota 10). Dentre estes é possível mencionar Inácio Parreira Neves, Marcos Coelho Neto, Francisco da Cruz Maciel, José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita e Francisco Gomes da Rocha.

mulatos que se não fazem absolutamente ociosos, se empregam no ofício de músicos, os quais são tantos na Capitania de Minas, que certamente excedem o numero dos que há em todo o Reino" (Lange, F. C. 1951).

Décadas depois, em 1817, o Capitão Mor Henrique Lopes, por ocasião da hospedagem de D. Pedro I em sua casa, teria adquirido três negros *charomelleyros*, pagando por estes quatro mil cruzados, a fim de agregá-los ao conjunto de músicos de sua propriedade e alegrar o futuro imperador (Op. cit.).

Segundo o pesquisador, tal fato é inédito e absolutamente original na história da música: uma legião de músicos negros ou mulatos, muitos deles *virtuoses*, criando música nos padrões europeus, em sincronia e sintonia com os compositores do Velho Mundo (Op. cit.).

Entre as várias descobertas feitas pelo musicólogo Francisco Curt Lange sobre as Minas Gerais no século XVIII, uma delas remete à profissionalização dos músicos na província. Os músicos, segundo Curt Lange, à medida em que as vilas se estabeleciam, eram tanto contratados pela Administração Pública, supondo que havia, inclusive, um subministro de música, encarregado da realização das festividades religiosas, como consta, segundo ele, nos *Autos de Arrematação da Muzica*, quanto pelas igrejas e suas respectivas irmandades (Op. cit.)[75].

Uma outra organização que assimilava músicos, além das irmandades e do estado, eram as milícias, também constituídas majoritariamente por aqueles que ele chama "gente de côr"[76], predominante nas Minas:

> (...) As Milícias auxiliares (irregulares), foram constituídas pela Coroa para melhor assegurar a defesa, em caso de agressão, de tão dilatado território. Com êste fim criaram-se cargos honoríficos em tais Terços, integrados em grande parte por gente de côr. E na chamada "música" da Tropa paga, conhecida também por Tropa regular ou Tropa viva, os músicos de côr constituíam igualmente maioria absoluta, em forma idêntica como os serviços de música contratados pelas Irmandades de brancos com as corporações de músicos mulatos. (Lange, F. C. 1965: 64).

O pesquisador afirma também, com ênfase, que os padres, predominantemente brancos devido às leis ibéricas de pureza racial, não estavam associados à prática de música sacra em Minas.

Segundo ele, toda a dimensão musical não obedecia as orientações do clero e sim daqueles que contratavam e pagavam aos músicos: as irmandades e confrarias para os serviços religiosos e o Senado da Câmara para os festejos oficiais. Além disso, os padres não eram músicos e poucos foram aqueles contratados "por acidente" pela Mesa de uma irmandade, confraria ou pelo Senado da Câmara a fim de realizar o "serviço anual de música" (Op. cit.: 48).

---

[75] O texto de Francisco Curt Lange "La Musica en Minas Gerais en el Siglo XVIII" de 1951 não exibe números em suas páginas. Assim, todas as referências feitas a ele só constarão do ano de publicação.

[76] Dentre eles Curt Lange (Lange, F. C. 1965: 64) menciona o Ajudante João Simões Rosa, o mulato Francisco Gomes da Rocha, compositor, contralto e regente que foi Timbaleiro no Regimento de Dragões, o que faz o pesquisador supor que ele teria sido companheiro de Tiradentes e José Joaquim Emerico Lobo Mesquita que será mencionado adiante.

Apesar de impressionantes até hoje, as descobertas do musicólogo Francisco Curt Lange não foram bem recebidas por todos os estudiosos da música no Brasil e da sociedade brasileira. Alguns destes críticos, segundo o folclorista José Moreira de Souza, ativeram-se ao próprio trabalho; outros, no entanto, acusaram a pesquisa de fraude (Souza, J. M. de Agosto de 1998: 49).

Dispondo a questão em termos espaciais, poderia se afirmar que, de um lado, muitos intelectuais paulistas e mineiros acolheram com entusiasmo seu trabalho, suas descobertas e propostas e, de outro, alguns representantes da intelectualidade carioca reagiram negativamente a elas (Op. cit.: 45; 48-50).

Curt Lange, ao mesmo tempo em que participou na confecção da *História Geral da Civilização Brasileira*[77], dirigida por Sérgio Buarque de Holanda em 1960 (Op. cit.: 45), ministrou um curso denominado "A Música Colonial Brasileira e o surto da música pré-clássica em Minas Gerais (século XVIII)"[78] no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB - USP) (Op. cit.: 48).

Por meio destas atividades estabeleceu contatos com vários pesquisadores, artistas, intelectuais e políticos mineiros[79], foi bombardeado por intelectuais que se manifestaram através da imprensa do Rio de Janeiro e o Instituto Brasileiro de Música nunca foi criado.

No contrafluxo das pesquisas e descobertas de Curt Lange, alguns dos que se dedicaram aos estudos de história da música brasileira, como o folclorista, político conservador, especialista em música e fundador da Comissão Nacional de Folclore, Renato Almeida[80], simplesmente desacreditavam de qualquer hipótese que apontasse para tais possibilidades.

Curt Lange, que foi duramente criticado pelos intelectuais da linha de Almeida, reproduz, quase numa metáfora de si próprio, o debate de Renato Almeida com as idéias de Sílvio Romero acerca da qualidade da produção musical no Brasil ou, em seus próprios termos, acerca da possibilidade de haverem ou terem havido aqui "manifestações superiores de música artística" (Op. cit.: 39).

---

[77] Holanda, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*, Vol. 1, Tomo 2, 1960 *apud* Souza, J. M. de Agosto de 1998: 45.

[78] Este curso foi dividido em 24 aulas o professor Curt Lange apresentou a proposta de criação de um Instituto Brasileiro de Musicologia (Souza, J. M. de Agosto de 1998: 48-49).

[79] Em texto de Abril de 1951 Francisco Curt Lange explicita sua gratidão a inúmeras pessoas que o auxiliaram durante suas pesquisas em Minas Gerais, entre elas: Juscelino Kubitschek; Dr. J. Guimarães Menegale (Inspetor de Educação e Saúde Pública da Prefeitura de Belo Horizonte); Maestro Arthur Bosmans (Diretor da Orquestra Sinfônica do Estado de Minas); Prof. Levindo Lambert (Diretor do Conservatório Mineiro de Música); Dr. Salomão Vasconcellos (historiador), Dr. Oscar Behring (Diretor do Arquivo Público Mineiro), Dr. Aires da Mata Machado Filho (lingüista e historiador); Cândido Simplicio Marçal (que salvou documentos musicais de uma incineração voluntária de "papéis velhos" em Ouro Preto); Manuel José de Paiva Jr. (que colaborou com as pesquisas nos arquivos eclesiásticos de Ouro Preto) e José Magalhães Barboza (Sabará), José Avelino Neves Murta e Antonio Rodrigues de Brito (Cachoeira do Campo), Justino Carlos da Conceição e Manuel Augusto de Araújo (Belo Horizonte) (todos cultivadores da antiga arte musical) (Lange, F. K. 1951).

[80] Renato Almeida, como se verá adiante, teve um papel muito importante na criação da Comissão Nacional de Folclore e das Comissões Estaduais.

Romero, por sua vez, apostava que "Houve, no Brasil, em tôdas as suas Províncias, músicos notabilíssimos, cujas produções foram sempre apreciadíssimas. Não sendo publicadas, desapareceram sem deixar lembrança do nome dos seus compositores"[81].

O comentário de Renato Almeida, por sua vez, pretendia desabonar Romero, seu lamento e aqueles que partilhavam de suas concepções:

> Não deviam, por certo, merecer tanto superlativo nem músicos nem ouvintes... Essa música não teve significado artístico algum, nem passaria de adaptações do que os padres traziam de Portugal e aqui se repetia com uma ou outra modificação ou cópia sem merecimento próprio. (Almeida, R. *apud* Lange, F. C. 1965: 39)[82].

A postura de Renato Almeida, apesar de, por um lado, representar uma dimensão corrente da produção folclórica mineira, que classifica a "cultura erudita" e a "cultura popular" enquanto dois pólos marcadamente distintos e impermeáveis, por outro lado, distancia-se do mesmo à medida em que carrega num ponto de vista que, se não chega a ser pejorativo, pressupõe uma desigualdade nos valores atribuídos ao que se define como "popular" e "erudito".

Este segundo aspecto, largamente combatido mas não completamente superado, implica numa batalha em defesa da equivalência dos valores atribuídos ao popular e ao erudito, por parte dos estudiosos do folclore, a ser estendido para o resto da população, por meio da defesa e valorização do mesmo. Sua atualidade manifesta-se na recuperação do conflito ocorrido entre Lange e Almeida na década de cinqüenta por um folclorista mineiro contemporâneo, José Moreira de Souza (Agosto/1998), por ocasião do falecimento de Lange apontando o quanto o debate contemporâneo sobre as relações entre erudito e popular continua constituindo um território importante de reflexão para os folcloristas mineiros.

Contudo, já na década de oitenta, contexto de emergência de movimentos populares, inclusive o movimento negro, diante do processo de abertura política iniciado com o fim da ditadura militar, é possível observar a existência de discursos de folcloristas mineiros que assinalam a valorização do popular pelo viés político.

Mozarte de Araújo, por exemplo, defendia, naquele período, que estudar o povo através da perspectiva da cultura popular corresponderia a retirá-lo do limbo e do esquecimento, para onde foram projetados por força do preconceito, resquício da escravidão. Alguns, ao fazer esse paralelo, acabam, aliás, por vincular o "povo" às populações de origem africana e seus descendentes:

> Autores há que, movidos por preconceitos ainda vigentes em alguns centros civilizados, dão à palavra povo o sentido restrito de público, de multidão, ou o sentido classificatório de gentalha, de plebe, de arraia-miúda, de zé-povinho, de "porção de ninguém", como se dizia no Brasil, no tempo da escravidão. (Araújo, M. 1980: 5).

---

[81] Sílvio Romero, *História da Literatura Brasileira*, Vol. I, Ed. José Olympio, p. 320 citado por Renato Almeida. *História da Música Brasileira*, 2ª. Ed., p. 290-291 *apud* Lange, F. C. 1965: 39.

[82] A citação de Renato Almeida foi retirada de *História da Música Brasileira*, 2ª. Ed., p. 290-291

No final da década de noventa, esse enfoque continua insinuante. Para Domingos Diniz (Setembro/1999: 3), o caráter popular da cultura está associado à resistência e à sua identidade em oposição à sociedade dominante e à modernidade globalizada.

Paulo Pardal[83], por sua vez, que não é folclorista, nem membro da CMFL, mas um estudioso das carrancas do rio São Francisco que possui afinidades com membros da Comissão, publicou no *Carranca* um texto (Pardal, P. Dezembro/1998: 6), no qual não só defende a associação entre cultura erudita e elite dominante, de um lado, e cultura popular e a população pobre, de outro, como procura demonstrar que, ao mesmo tempo em que as elites pagam e apreciam a arte popular[84], cedendo-lhe, inclusive, espaços normalmente destinados à arte erudita, os artistas populares passam por imensas necessidades financeiras e, não raro, morrem na miséria[85].

O ponto de partida de Márcio José Veloso, membro colaborador da CMFL, corresponde aos princípios de realidade e concretude da cultura, caracterizada por mecanismos constantes de transformação e chega a uma definição de cultura popular que, pode-se dizer, aproxima-se de uma certa concepção difusionista[86] de cultura:

> É a adequação do fazer do povo à natureza ao seu redor. É a adaptação ao meio, ao uso das coisas naturais da sua região; é, enfim, uma íntima relação do homem com a natureza. Um povo de região tropical, de temperaturas elevadas e meio agreste, cria manifestações ou modos de vida inteiramente diversos de um povo de clima frio, de temperaturas baixas e meio fértil, ainda que utilizem a mesma fonte de criação, como por exemplo, uma alimentação tendo por base a batata ou a mandioca, ou o álcool para fabricação de uma bebida, ou ainda a forma e o desenho de uma panela de barro ou de ferro. (Ibidem.).

No entanto, se o autor concebe a cultura popular como um processo único de construção e cognição do homem relativo ao seu meio e à experiência, o que poderia encaminhar suas conclusões para uma definição antropológica de cultura, por outro lado, estabelece uma distinção entre a cultura popular mediada pelo constructo racional.

Ou seja, segundo Veloso, a cultura popular constitui-se na base da intuição e a cultura erudita na base da razão, como "fruto apenas de um trabalho intelectual" (Veloso, M. J. Dezembro/1995: 4).

---

[83] Membro do Pen Clube do Brasil, crítico de arte e estudioso das carrancas do Rio São Francisco.

[84] Paulo Pardal menciona desde a dança dos tupinambás em Roen, França, para os soberanos Henrique II e Catarina de Médicis em 1550 até as coleções de arte brasileira do Musée de l'Homme em Paris e a mostra de arte popular nordestina em Zurique em 1992, entre outras (Pardal, P. Dezembro/1998: 6).

[85] Paulo Pardal cita o exemplo de Vitalino, cujas esculturas foram promovidas pelos irmãos Condé e são vendidas em leilões por preços altos, enquanto o artista morreu paupérrimo em sua modestíssima casa (Pardal, P. Dezembro/1998: 6).

[86] "Ainda que músicas, danças e formas de alimentação tenham vindo de outras paragens, o natural do lugar transformou-a de tal maneira que estas manifestações passam a ter características próprias, quase totalmente diferentes da origem. São manifestações ou fazeres que identificam imediatamente o retrato cultural do indivíduo. Exemplo óbvio da cultura popular no modo de falar, por exemplo, é o "uai" do mineiro, o "tche" do gaúcho, o "óxente" do nordestino. De tudo isto, podemos deduzir que a cultura, como a vida, tem por base a transformação, mantendo sempre um certo traço característico ao longo das várias transformações, como uma marca."(Veloso, M. J. Dezembro/1995: 4).

Rubem Alves, o educador, não é folclorista, mas tem espaço para manifestar suas idéias em órgãos de divulgação dos folcloristas mineiros. Para Alves, o folclore é uma das expressões das marcas históricas da resistência de povos dominados e oprimidos, e deve ser inserindo no contexto dos conflitos sociais, o que o leva a enfatizar a perspectiva social da manifestação cultural.

Segundo o autor, aqueles que sobreviveram aos conflitos, estão visíveis para se manifestar. Contudo, mesmo os que sofreram genocídios - pelas armas ou doenças - conseguiram deixar, na cultura, suas marcas[87], resultados do contato trágico entre os europeus e as populações da América e da África (Alves, R. Agosto/1995: 63-64).

Sua concepção de cultura popular, questiona e problematiza a noção de anonimato, geralmente concebida como inerente e extensiva a qualquer produção folclórica, à medida em que, ao se conceber o folclore como foco de resistência cultural de populações oprimidas, é necessário resgatar sua história[88], seus sujeitos e agentes pois eles são os produtores originais das práticas culturais e atribuir-lhes anonimato é negar-lhes a história e a identidade.

Em contrapartida, Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira, ambos membros efetivos da CMFL, ao mesmo tempo em que insistem na importância da distinção entre o "folclore" e a "religião", apontam a "folclorização [das práticas culturais populares] como uma contingência da modernidade" (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 114).

A folia de reis, defendem os autores, é tão religião quanto a missa católica. Contudo, a segunda tem, a seu favor, o fato de estar sob uma instituição e estar ligado à classe dominante (Ibidem.).

Por outro lado, a alteridade constitui-se, para os autores, através da dessacralização do mundo: o pensamento científico, em sua busca pela objetividade, confronta-se com o pensamento mítico, próprio da cultura popular.

De qualquer maneira, a fim de estudar a religião ou de dar lastro e fundamento para as tradições nacionais, as elites, das quais os autores pretendem diferenciar-se, voltam-se para as manifestações populares e transformam-nas em espetáculos[89].

---

[87] "Não há como os povos vencedores de ontem negarem hoje na sua língua, na sua mesa, nas suas vestes, na música que os fazem sonhar, nos cânticos que alegram seus corações, na dança que os seduz e no seu folclore - , a influência marcante, como presença viva e pulsante, dos povos que no passado dominaram e tentaram destruir."(Alves, R. Agosto/1995: 63).

[88] "Mas se partimos do que é entendido por "folclore" para falar da resistência cultural dos povos oprimidos é porque entendemos que se faz necessário resgatar, por trás do anonimato que é uma das características do "Folclore", a História e a importância dos grupos ou povos que originalmente são os criadores destes fazeres culturais conhecidos por "folclore". (Alves, R. Agosto/1995).

[89] "Faz-se necessário considerar a folclorização como uma contingência da modernidade: no confronto que se estabelece entre a tradição e a dessacralização, as formas religiosas arcaicas surgem como estranhas e desatualizadas. O homem moderno olha com interesse e espanto aquele seu outro eu, preso ainda às teias do passado: de um lado, a insistência daqueles que, pelo pensamento mítico, independem de comprovação. Ainda que seja para estudar objetivamente o comportamento religioso - ou par encontrar nele o elemento constitutivo das tradições nacionais - as elites se voltam para o povo, transformando-se em platéia para quem se representa." (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 114).

Como, então, justificar o papel e o trabalho realizado pelos próprios autores, bem como o procedimento indicado como o adequado aos pesquisadores de cultura popular?

Ora, eles se vêem como responsáveis pela valorização da cultura popular como elemento constituinte da "identidade de brasileiros" (Op. cit.: 123), substituindo, assim, o compromisso dos intelectuais com a nação pelo compromisso com a identidade nacional, de um lado, e postulando a legitimidade da produção científica comprometida com a valorização do popular, de outro.

Na mesma linha argumentativa, Francisco Van der Poel, concebe a religiosidade popular como um equivalente da religiosidade dos pobres, em oposição dialética à religião oficial (Poel, F. V. d., Junho/1998: 5).

Por fim, ainda quanto às nuances assumidas na determinação do objeto dos folcloristas, gostaria de apontar para as relações estabelecidas entre as noções de "cultura popular" e "cultura erudita", segundo parâmetros da abordagem folclórica mineira contemporânea.

A distinção entre cultura popular e cultura erudita, elaborada por Márcio José Veloso está associada a parâmetros de racionalidade e abstração. A primeira se definiria por ser um processo de construção e cognição relativo à experiência, fundada num certo determinismo geográfico, que se justifica na dimensão utilitarista, ou prática, do saber produzido:

> Vivência da cultura popular: A cultura popular é instrumento forte e único da identificação de um povo e ela não existe de maneira apenas abstrata, ou seja, fruto apenas de um trabalho intelectual. É a adequação do fazer do povo à natureza ao seu redor. É a adaptação ao meio, ao uso das coisas naturais da sua região; é, enfim, uma íntima relação do homem com a natureza. Um povo de região tropical, de temperaturas elevadas e meio agreste, cria manifestações ou modos de vida inteiramente diversos de um povo de clima frio, de temperaturas baixas e meio fértil, ainda que utilizem a mesma fonte de criação, como por exemplo, uma alimentação tendo por base a batata ou a mandioca, ou o álcool para fabricação de uma bebida, ou ainda a forma e o desenho de uma panela de barro ou de ferro. (Veloso, M. J. Dezembro/1995: 4).

A segunda, por sua vez, corresponderia a um conhecimento cuja produção se sustenta na abstração:

> A cultura popular é intuitiva, ao contrário da erudita que é racionalista. (Ibidem.).

Maria do Carmo Tafuri Paniago, partindo da definição clássica das características necessárias para identificar uma manifestação cultural por meio do "fato folclórico"[90], equivale o folclore a "saber do povo" (Paniago, M. do C. T. Janeiro/1997: 6) e retira da idéia de povo qualquer característica sociológica distintiva como "classes sociais, cor, religião, etnias" (Ibidem.), ou qualquer outra, a fim de propor uma concepção de folclore mais restrita que a de cultura popular, de modo que a segunda englobe a primeira, mas se garanta a especificidade da segunda, recolocando, ao mesmo tempo, a dualidade popular/erudito:

> Considerando-se a cultura popular como um tipo de cultura, o folclore com sua "tarefa preciosa e consagrada" seria parte dessa cultura junto a outras manifestações populares. Os termos "popular" e "folclórico" não seriam termos sinônimos e equivalentes, pois, por esse raciocínio considera-se que "o popular engloba o folclórico, mas o folclórico não engloba o popular em sua grande extensão" (Op. cit.: 7).

A ênfase na valorização das manifestações folclóricas a partir do viés que as considera canais de expressão da identidade cultural da população que as realiza pode ser observada na reflexão de Luís Fernando Vieira Trópia acerca das relações de semelhança existentes entre o folclore e o teatro, de modo que o segundo, para ser popular, precisa inspirar-se no primeiro e este, por sua vez, corresponde a teatralização da vida do homem comum:

> Com isso que citamos acima, podemos concluir que o teatro e o folclore têm muitos pontos em comum. O teatro para ser popular pode e deve se basear no folclore. Se o teatro representa a vida, o cotidiano, reflete sobre os mesmos, o folclore é parte imprescindível. O folclore é a própria expressão de vida das pessoas das camadas populares, bem como o marco fundamental da identidade cultural de um povo. Reforçando isso, podemos ver que em algumas manifestações folclóricas a teatralização se faz presente, como nos autos das pastorinhas, nas folias de reis, nas embaixadas entremouros [sic.] e cristãos das congadas e cavalhadas, no bumba-meu-boi (boi-bumbá, boi de janeiro), nas evoluções dos caboclinhos, nas encenações de mamulengos, fantoches e marionetes, no ritual da malhação do judas, nas brincadeiras infantis.(Trópia, L. F. V. Agosto/1995: 53-54).

O mesmo pode se verificar nas análises de Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Gomes Pereira de Magalhães enfatizando o quanto a cultura popular pode dar sentido, tanto à identidade individual quanto à identidade coletiva dos que a reproduzem, em particular, para os contextos rurais, ao refletirem sobre as práticas do povoado de Santo Antônio do Baú, no município de Jequitibá - MG:

> Se nos grandes centros urbanos a identidade do indivíduo é devorada pela marginalização, nas áreas rurais (embora a pobreza e a violência também atuem como agentes de degradação do homem) a sustentação de manifestações culturais dos antepassados garante às pessoas uma caracterização distintiva. Os grandes proprietários manipulam a posse das terras, a produção de bens e o capital, mas não gerenciam as forças do sagrado. O povo é quem faz as Folias de Reis, as Encomendações das Almas! Não se trata de uma troca dos valores

[90] "(...) anonimato, aceitação coletiva, tradicionalidade, funcionalidade e sobretudo o fato de ser transmitido espontaneamente, de modo oral, de geração a geração, pela interação social" (Paniago, M. do C. T. Janeiro/1997: 6).

> materiais pelos valores espirituais. Não há troca possível nessa relação e o que se observa é a construção de um estatuto de identidade que caracteriza o homem do povo e o eleva como ator significativo no conjunto social.
> (...). As diferenças sócio-econômicas existentes na região, como em outras partes do interior do país, interferem nas atividades da população: persiste a carência de instrumentos para os ternos de Catopês, de vestimenta para as Folias de Reis, de transporte das residências distantes até os locais das festas religiosas.(Pereira, E. de A. & Gomes, N. P. de Novembro/1995: 5).

A aproximação entre as idéias de "folclore" e "cultura popular", a partir da permanência do nome "folclore" e da transformação do conteúdo em favor dos sentidos expressos pela "cultura popular" remonta, para os folcloristas, a três desdobramentos possíveis:

(1) A busca dos folcloristas em direção à ampliação dos parâmetros de cientificidade de seu discurso através da aproximação da noção de "cultura", vislumbrando o estabelecimento de interfaces com a antropologia, por meio de seu objeto;

(2) A possibilidade de extensão do domínio do folclore das manifestações folclóricas para a totalidade da cultura e para o território das identidades coletivas e

(3) A justificativa da interface entre intervenção e produção do conhecimento pela via da defesa do povo, do injustiçado, do oprimido e do marginalizado.

No entanto, este terceiro desdobramento implica um posicionamento político que não é geral para os membros da CMFL e seus interlocutores, como se viu. Alguns propõem a explosão da dualidade cultura erudita/cultura popular, apresentando outros parâmetros de classificação que implicam, inclusive, na problematização e denúncia da contrapartida social dos produtores da cultura popular. Outros, por sua vez, não abdicam da mesma dualidade, mantém a postura de simpatia frente ao que é "do povo", mas restringem a intervenção à defesa da manifestação folclórica, que não se estende à denúncia das condições sociais de seus produtores.

2.2. Kultur e Civilization: Questões de Ciência, Sociedade e Arte

A constituição dos parâmetros que orientaram os discursos contemporâneos sobre a noção de cultura está inspirada, predominantemente, em referências teórico-filosóficas produzidas nos séculos XVIII e XIX (Kuper, A. 1999: 5).

Ao mesmo tempo, pode-se observar que os parâmetros do iluminismo, do romantismo e do evolucionismo, produzidos no mesmo período, projetam-se em idéias tributárias dessa noção, tais como "civilização", "evolução", "cultura erudita" em oposição à "cultura popular", "cultura de massas", "nacionalismo" e tantas outras.

Nesse contexto, a tradição iluminista, particularmente a francesa, forjou, uma certa concepção de "civilização" fundada na possibilidade, materialista, universalista e cosmopolita, segundo a qual os avanços da humanidade são progressivos e cumulativos (Ibidem.): a *civilization*.

Por outro lado, ainda segundo Kuper, em outros países europeus, especialmente entre a intelectualidade germânica incluídos os ministros protestantes, produziram uma oposição ideológica aos princípios da *civilization*, inspirada nas expressões espirituais da linguagem e das artes e promovendo concepções que colocaram as tradições nacionais contra a civilização cosmopolita, as artes e artesanato contra a ciência e a tecnologia, a genialidade individual contra a dureza e a inércia da burocracia: a *Kultur* (Op. cit.: 6).

De acordo com esse autor, estas duas tradições encontram-se em oposição dialética, uma com relação a outra e iniciativas como as da antropologia liberal de Berlim, que pretendeu empreender uma fusão das duas, termina por, de fato, rejeitar ambas[91].

Nesse sentido é preciso esclarecer que a proposta de emparelhar aqui as noções de *Kultur* e *civilization* para observar a produção de conhecimento dos folcloristas mineiros não corresponde a afirmar que elas se constituem em programa intelectual desse grupo, como se dá com a antropologia berlinense, mas sim observar que elas orbitam os pressupostos sobre os quais as idéias dos folcloristas se constituem, mesmo que elas entrem em contradição quando justapostas.

Projetando as noções de *Kultur* e *civilization* sobre a produção de conhecimento constituída em torno do folclore no Brasil, pode-se perceber que os argumentos que apresentam o folclore como um patrimônio universal da humanidade, aproximam-se da *civilization* pelo seu universalismo. Em contrapartida, ao defenderem que, apesar de sua universalidade, o folclore adquire sentido no local e define identidades, e aí está o seu sentido, aproximam-se da perspectiva da *Kultur*.

O mesmo ocorre quando os folcloristas procuram, simultaneamente, dar fundamentos de cientificidade ao folclore e tratá-lo como expressão legítima de identidade local, composta por elementos emocionais e racionais, manifesta através cultura e capaz, mesmo, de atravessar grupos socialmente distintos como classes e etnias ou etnias e gênero.

Nesse sentido, se o embate entre as noções de *Kultur* e *civilization* foi, e continua sendo, questão para a definição dos contornos da nação para a intelectualidade brasileira, e muitos do que a ela se devotaram, fora do âmbito dos folcloristas, procuraram equacionar a nacionalidade e a questão da raça alternando os dois parâmetros; para os folcloristas, o enfrentamento destas noções não foi só mais profundo e radical, como também mais dramático.

Frente às questões da dinâmica e transformação do folclore, o embate com relações à *Kultur* e à *civilization* se recoloca pois, a transformação, do ponto de vista da *civilization* implica que o progresso humano deve sobrepor-se às culturas

---

[91] "*This liberal Berlin antrhopology has been characterized as a blend of Enlightenment and Romantic ideas, but is actually based on a double rejection. If cultures are open, syncretic, and unstable, then obviously they cannot express unchanging, essential identities, or an underlying racial charactr. And if cultural changes are the consequence of chance local factors, then it must follow that there are no general laws of history. Above all, however, the Berlin school insisted that culture works in a very different way from biological forces - and might even override them.*" (Kuper, A. 1999: 13)

tradicionais e solapar as tradições, cumprindo o papel da racionalidade (Op. cit.: 7). Do ponto de vista da *Kultur*, o racionalismo corrompe a verdadeira cultura, perturba a fé e dissolve os valores espirituais que garantem os verdadeiros laços que garantem unidade aos grupos humanos (Ibidem.). Assim, sua existência está em desacordo com a *civilization*.

A "Carta do Folclore Brasileiro" (1995), por exemplo, reconhece uma dinâmica no folclore e admite as possíveis transformações advindas daí, mas não reflete sobre possíveis resultados críticos das mesmas, ou seja, sobre a possibilidade da ocorrência de transformações, a tal ponto profundas que, transformando radicalmente a sociedade, transformem a cultura popular.

Muitos folcloristas mineiros, por sua vez, relacionam-se com a idéia da dinâmica das transformações pela via do consenso entre os folcloristas e os produtores de folclore. Em outras palavras, as transformações são aceitas, "*pero non mucho*", ou seja, há um "limite aceitável" de transformações e seu parâmetro é a não descaracterização do folclore enquanto manifestação tradicional, anônima, popular etc.

Essa postura convive, em contrapartida, com seu antagonista. Há folcloristas mineiros que não se privam de verem-se como "arautos da civilização", o que lhes permite classificar as manifestações populares sobre as quais pretendem refletir como "crendices" ou "superstições".

De um lado, as transformações e permanências do conteúdo do que se entende por folclore, enquanto fenômeno e enquanto produto de um tipo específico de conhecimento, apesar da preservação do termo, tal como foi originalmente forjado pelos europeus e, de outro, o esforço no afastamento gradual das influências do romantismo, que marcaram significativamente os folcloristas e suas práticas intelectuais no Velho Mundo, repõem as questões referentes à *Kultur* e à *civilization* para os folcloristas brasileiros, seja na tentativa de atender às demandas colocadas pelas características da própria sociedade brasileira, seja porque muitos dos intelectuais envolvidos neste processo procuraram adequar os parâmetros referentes às idéias de *Kultur* e *civilization* ao caso nacional, a partir da recuperação e valorização de supostas especificidades culturais e populares, consideradas produtos genuínos do povo brasileiro, a fim de proporcionar sua entrada no rol dos "países civilizados", ou seja, instrumentalizar a *Kultur* a fim de possibilitar ao Brasil o ingresso na *civilization*.

Entre os séculos XVI e XVIII, o interesse dominante dos eruditos europeus com relação às manifestações culturais de grupos europeus socialmente subalternos, foi marcado pelo empenho em distinguir-se deles[92].

[92] Norbert Elias (V. 1, 1994: 82-95) procura demonstrar, através de um tratado de Erasmo sobre boas maneiras (segundo Elias, outros humanistas também escreveram trabalhos deste gênero) o quanto os esforços no sentido de promover mudanças no comportamento foram simultâneos às mudanças sociais que anunciavam o fim da Idade Média européia no século XVI e ampliavam as distinções entre o campesinato, ou as classes subalternas, e as outras classes de posição mais privilegiada. Este longo processo, que conforme Elias durou do século XIII até o século XX, lançou as raízes da chamada civilização e promoveu um comportamento diferenciado das classes altas que, posteriormente, generalizou-se para toda a sociedade.

Nesse sentido, não se abstinham de corrigir o que consideravam erros gramaticais ou crendices religiosas encontrados nas formas de expressão associadas ao "povo" (Ortiz, R. 1985), hierarquizando distinções sociais e culturais. Ao mesmo tempo, classificavam o que se entendia por cultura popular como sobrevivências de culturas arcaicas, fragmentos em vias de desaparecimento[93].

A profunda mudança da paisagem social da Europa Ocidental, em velocidade, marcada pelos intensos fluxos migratórios, pela industrialização e urbanização crescentes serviu como pano de fundo para justificar as suposições de desaparecimento iminente da cultura popular.

Até então, apesar de o interesse dos eruditos pela cultura popular não ter se distribuído homogeneamente pela Europa, todos os estudiosos do assunto partilhavam do pressuposto segundo o qual a cultura popular era constituída por fragmentos e relíquias, sem função no mundo contemporâneo, e que os usos, costumes e rituais eram sobrevivências de eras remotas (Thompson, E. P. 1979: 5). Ao mesmo tempo, o ponto de vista que correspondia à associação direta entre povo e tradição fazia frente à perspectiva que vinculava povo, particularmente o proletariado, à revolução[94].

Contudo, a partir do século XVIII[95] e até o século XIX, no contexto do nacionalismo e do imperialismo, deu-se uma valorização do registro da manifestação popular, que passou a girar, particularmente, em torno da coleta de narrativas orais, muitas delas transformadas no que se convencionou chamar de "contos de fadas" (Warner, M. 1999).

---

[93] "Mas as pressões em favor da "reforma" [alfabetização em massa, supressão do uso da magia e feitiçaria, reforma dos costumes] sofriam uma resistência teimosa; e o século XVIII viu abrir-se um hiato profundo, uma profunda alienação entre a cultura patrícia e a da plebe. (...) Quando surgiu o estudo do folclore, esses costumes já começavam a ser vistos como 'antigüidades', resíduos do passado, e John Brand, o grande pioneiro dos estudos folclóricos, achou necessário incluir no prefácio de seu livro *Observations on popular antiquities* (...) um pedido de desculpas por lhes dar atenção (...)" (Thompson, E. P. 1998: 13).

[94] As transformações sociais promovidas pela industrialização da Europa e pelas "revoluções burguesas" projetaram uma certa concepção de povo em que, particularmente o proletariado, emergia como o próximo grande agente transformador e revolucionário, que substituiria a burguesia neste papel e inauguraria a era pós-capitalista. Em contrapartida, os intelectuais vinculados à ordem social constituída após as revoluções burguesas rejeitavam essas proposições, elegendo o que fora constituído até então como baluarte da civilização e reconhecendo, no povo, a barbárie. Ao mesmo tempo, o então caráter internacionalista do movimento operário ia de encontro à construção dos estados-nação europeus que não haviam, ainda, se constituído e, conseqüentemente, às iniciativas de recuperação de tradições populares, a fim de fornecer substratos. Os propagadores do comunismo, "o fantasma que ronda a Europa", enfatizavam o caráter de vanguarda dos trabalhadores enquanto, simultaneamente, em especial na Inglaterra, os estudiosos da cultura popular enfocavam o povo como o aspecto conservador da sociedade, depositário da tradição e guardião de um passado em vias de desaparecimento. As questões sociais, no período, não se colocavam para os intelectuais, mas sim para os escritores (Ver Rapport, N. 1994: 18).

[95] Entre os séculos XVIII e XIX, eruditos concentraram-se na Grã-Bretanha (através da "Sociedade de Antiquários na Inglaterra" fundada em 1718 e a "Sociedade Céltica" em Edimburgo no ano de 1820), na França (ali a "Academia Céltica" fundada em 1807 transformou-se na "Sociedade de Antiquários da França" em 1817) cujas atividades estenderam-se à Itália, sob o domínio napoleônico, através do envio de enquetes dos eruditos franceses para lá (Ortiz, R. 1985: 4). Em 1830 a Academia Céltica francesa fracassa e os registros sobre cultura popular na França desaparecem no período.

Essa valorização, expressa pela corrida em favor do registro da narrativa oral, foi inspirada pelo romantismo e mediada pelas iniciativas de busca do substrato nacional nas tradições populares e na língua local[96]. A transformação da narrativa oral em texto marcou, por sua vez, uma alteração radical de sua forma, cristalizando-a, em certo sentido, ao retirar-lhe a plasticidade própria da narrativa mítica, mas fornecendo-lhe outra, a que reside na criatividade dos artistas.

Os projetos de constituição das nações em fase de unificação, tardia com relação à França ou à Inglaterra, continham, então, em seu ideário, a necessidade de dispor do lastro do conteúdo popular como um índice capaz de legitimar suas origens e justificar sua unidade, seja a partir da determinação de seus antepassados míticos, seja para reinventar o presente a partir da eleição das origens e, naquele contexto, e por essas razões, o papel dos coletores das tradições populares foi considerado muito importante.

A elaboração de lastros para os estados-nação europeus, a partir da recuperação de suas tradições populares, mesmo guardadas as peculiaridades de cada um, promoveu, então, a recuperação e a reinvenção dos conteúdos vigentes da idéia de "raça", associando-a a fatores como "povo", "língua" e "antepassados" e a graus como os de "pureza" e "superioridade".

Neste contexto, o movimento romântico, em suas reação e rejeição ao capitalismo, ao iluminismo e à burguesia, promoveu desdobramentos distintos em cada país e exerceu um papel importante frente à revalorização da cultura popular.

A tradição romântica alemã tocou profundamente intelectuais e artistas de todo o espectro político (Herf, J. 1993: 26) e, segundo seus defensores, deu importante contribuição tanto ao humanismo liberal quanto ao humanismo socialista do século XX (Op. cit.: 23 - Nota 28)[97]. A nostalgia de um passado medieval idealizado, pré-capitalista e pré-industrial e a busca das bases populares funcionaram como lastro e referência para a reação romântica ao capitalismo e ao universalismo ocidental, constituindo-se numa postura cuja manutenção dependia tanto da recuperação quanto da manutenção das tradições populares. Herder foi, por exemplo, um dos pensadores que associou o romantismo ao Nacionalismo, produzindo uma concepção de Alemanha eivada por sentimentos e tradições, mediados por uma profunda valorização do folclore como fundamento da nação[98] (Poliakov, L. 1974: 92).

Simultaneamente, a Inglaterra tornou-se, no período, o país que mais coletou e organizou dados sobre o assunto (Op. cit.: 5).

[96] As associações estabelecidas, em alguns casos, entre as tradições populares e a constituição dos estados mais jovens, como a Alemanha, a Escócia, a Irlanda, o País de Gales (Thompson, E. P. 1979: 6 - nota 2) ou a Noruega, na Finlândia, países eslavos, Itália e Espanha (Ortiz, R. 1985: 15), por exemplo, continuaram a associar o popular ao tradicional, mas adquiriram sentidos extremamente positivos à medida em que atrelavam-se à nacionalidade.

[97] Segundo Roger Bastide (1979: 14): "romantismo e pré-rafaelismo criaram assim o clima sentimental que tornou possível a aparição ulterior duma estética sociológica."

[98] Segundo Renato Ortiz (1985: 11), as iniciativas de Herder foram fundamentais para o folclore. Em seus textos "Sobre os efeitos da poesia nos costumes e na moral das nações antigas e modernas", premiado pela Academia da Bavária em 1770 e um livro sobre canções folclóricas, publicado em 1778, defendia que "as canções e a poesia do povo representam a quinta essência da cultura."(Ibidem.)

No início do século XIX, o romantismo, que afetara as relações entre os folcloristas e seu objeto, a partir da valorização do segundo e de seus produtores, aproximou-se, gradualmente, dos ideais nacionalistas. Durante a primeira metade daquele século, seus proponentes eram os membros das camadas média e inferior das categorias que trabalhavam em setores administrativos e intelectuais - as "classes educadas". A língua nacional então se impôs como um valor central, apesar de pequenas elites continuarem operando com línguas estrangeiras (Hobsbawn, E. J. 1991). Neste período, segundo o autor, é ainda difícil falar em nacionalismo *strictu sensu* fora da Europa[99].

A valorização do popular, promovida pelo romantismo, a emergência do nacionalismo e o gradativo afastamento entre o que se passou a considerar "cultura erudita" ou "cultura das elites" e "cultura popular" fez com que grupos letrados e dominantes passassem a encarar o que classificavam como "cultura popular" como o substrato que daria as bases necessárias para a fundação de uma verdadeira nação. Isso valeu, particularmente, para os estados que procuravam reunir forças em direção à unificação tardia.

Neste contexto se, por um lado, após as revoluções burguesas, Inglaterra e França se constituíram enquanto estados modernos fundados sobre princípios de universalidade como a liberdade individual e a igualdade, por outro, a unificação tardia de estados como o alemão, apesar de contar com o apoio de todas as correntes internas de opinião, não colocou à disposição da sociedade os mesmos princípios. O então jovem estado alemão era "*compacto, poderoso, rico, eficiente y reaccionario*" (Ramos-Oliveira, A . Tomo I, 1995: 255) e as bases de seu nacionalismo assentavam-se num imaginário pontuado de nostalgias rurais (Barrington Moore Jr. *apud* Herf, J. 1993: 18) em oposição radical ao iluminismo (Herf, J. 1993: 22).

Na Alemanha, os pensadores preocupados em circunscrever os limites do estado-nação, rejeitaram o iluminismo e seus princípios afins (Op. cit.: 13-14; 28). Os ideólogos alemães do *Völkish* no século XIX, inspirados pelo romantismo, preconizaram uma revolução político cultural com o objetivo de revitalizar a nação, cujas raízes estariam em seu passado pré-industrial e elegeram a cultura popular como o ponto de partida (Op. cit.).

As manifestações culturais populares foram, então, tratadas como realizações culturais do povo alemão, tinham o status de *kultur*, eram consideradas anônimas e coletivas, do mesmo modo que o folclore até hoje e, supostamente, serviriam de inspiração para a produção da *Kultur*. Essa concepção, de certo modo ainda vigente, inclusive entre os folcloristas mineiros, poderia ser traduzida pela via da definição da cultura popular como fonte de inspiração para a produção da cultura erudita.

Os alemães foram aqueles que se voltaram mais entusiasticamente para a realização de registros dos elementos da cultura popular, naquele período, elegendo-

[99] Na América Latina, as organizações políticas que substituíram os impérios português e espanhol, como o Brasil caracterizavam-se, sob este aspecto, predominantemente pela preocupação "com suas fronteiras freqüentemente refletindo pouco mais do que a distribuição das propriedades dos nobres que tinham apoiado essa ou aquela rebelião local, começaram a adquirir interesses políticos estáveis e aspirações territoriais.(Hobsbawn, E. J. 1991: 161).

a como fonte dos elementos necessários para constituir uma espécie de banco de memórias para alimentar os princípios nacionais vinculando-os às origens da nação e ao lastro da tradição. Ou seja, o folclore, neste caso, era patrimônio nacional comum e específico e dizia respeito, indistintamente, a todos.

A restituição do passado através do folclore teve, para o caso alemão, desdobramentos também raciais. As preocupações dos povos europeus com aquilo que denominavam suas origens ou sua "raça" são antigas e profundas (Poliakov, L. 1974: 207). No entanto, até o século XVIII, as explicações acerca dos antepassados girava em torno do que se convencionou chamar "raças históricas", que correspondiam às antigas populações européias, consideradas os antepassados míticos dos povos modernos, e agrupadas, desde há muito, num coletivo denominado a "raça branca".

Com a ascensão do nacionalismo, no século XIX, a idéia de raça passou a aderir intensamente à de nação. Antes daquele momento, as idéias de supremacia racial, correntes e comuns entre ingleses e alemães, correspondiam a uma espécie de missão divina que predeterminava passado e futuro de grandeza e glória de cada um destes povos (Op. cit.: 208).

No novo contexto, contudo, acreditou-se ser necessário distinguir também cada grupo humano europeu de acordo com as novas divisões políticas ocorridas na Europa. Impuseram-se, então, também, subdivisões à unidade denominada "raça branca", tributária de uma concepção histórica de raça, em "raças fisiológicas", classificação que confundia antigas culturas e antigas línguas européias (Ibidem.) e as populações confinadas no interior dos jovens estados modernos.

Estes elementos distintos imantaram-se construindo concepções de "raça" associadas, simultaneamente, aos estados nação, à língua e a antepassados tanto míticos, quanto históricos e biológicos.

Enquanto isso, os interesses dos intelectuais europeus, apesar de plurais, não destoavam frente à necessidade de abordagem destas questões. A gradativa substituição das interpretações teológicas pelas tentativas de explicação científica manifestou-se, também, com relação à idéia de raça e as conclusões filosófico-históricas emitidas sobre a desigualdade ontológica entre os homens procuraram sustentação nas ciências nascentes - a filologia, a biologia e a antropologia física - a fim de justificar seus esforços na busca das origens dos povos, e não mais nos relatos bíblicos[100].

Nos termos de Norbert Elias (1994), a *civilization*, orientada por princípios universalistas (Kuper, A. 1999: 23-29) produziu, ao longo de séculos, os valores e comportamentos dominantes nas sociedades francesa e britânica, que tiveram ampla repercussão em seu interior e, para fora delas, em suas zonas de influência.

A produção intelectual, por sua vez, teve também relevância neste processo. O papel desempenhado pelos intelectuais ingleses e franceses sobre a constituição das bases do que se entende por *civilization*, da qual acreditavam não só fazerem parte mas serem também seu centro gerador e difusor, manifestou-se num sem número de abordagens dispersas num leque que se estende dos tratados morais e

[100] Cf. Kuper, A. 1996; Poliakov, L. 1974; Said, E. W. 1990, 1995.

comportamentais à constituição de conceitos, idéias e noções sobre si mesmos e sobre o mundo "não civilizado".

O potencial universalista da noção de *civilization* atrelado à difusão e aceitabilidade de suas idéias ao redor do mundo configurou, provavelmente, uma expectativa de adesão, nos meios políticos e intelectuais. No caso brasileiro, particularmente a partir da proclamação da república, essa expectativa assumiu nuances que apontavam tanto para a integração à *civilization* por meio da organização do estado e de sua integração ao conjunto de países classificados como civilizados, quanto para o equacionamento de uma sociedade pluriétnica, recém saída da escravidão, enquanto uma sociedade civilizada ou com potencial para isso.

Em contrapartida, os ideólogos alemães do *Völkish*[101] no século XIX, inspirados pelo romantismo, preconizaram uma revolução político cultural com o objetivo de revitalizar a nação, cujas raízes estariam em seu passado pré-industrial e elegeram a cultura popular como seu referencial (Herf, J. 1993).

As manifestações culturais populares foram, então, tratadas como realizações culturais do povo alemão que tinham o status de *kultur*[102], expressão do "gênio do povo, da raça"(Bastide, R. 1979: 12) cuja produção era considerada anônima e coletiva, e que serviria de inspiração para a produção da *Kultur*[103], a qual não era somente uma dimensão nacional, mas também pessoal de realização (Kuper, A. 1999: 31).

Os projetos de constituição das nações em fase de unificação continham, em seu ideário, a necessidade de dispor do lastro do conteúdo popular como um índice capaz de legitimar suas origens e justificar sua unidade, seja a partir da determinação de seus antepassados míticos, seja para dar vitalidade ao presente e, naquele contexto, por essas razões, o papel dos coletores das tradições populares foi muito importante.

Assim, o predomínio dos valores associados à *civilization* na França e na Inglaterra, mediados pelos ideais universalistas[104] e contemporâneos às lutas e organização do movimento operário, promoveu uma abordagem do folclore, concebido como uma manifestação própria das camadas populares e não necessariamente extensível à toda a nação no presente, que encontrava-se centrada na perspectiva do passado e do fragmento em vias de desaparecimento, seja pela própria concepção do avanço irrefutável e dominância da modernidade, seja pela necessidade de associar o povo à tradição e, assim, rechaçar a existência de qualquer possibilidade de revolução social a partir dele.

---

[101] *Völk*: povo, nação (Dicionário Michäelis), *Völkish*: popular (Herf, J. 1993: 17).

[102] Pequena cultura, cultura popular.

[103] Grande cultura, cultura nacional.

[104] A perspectiva universalista, tal como é concebida aqui e, particularmente em seus desdobramentos nas ciências sociais, como será utilizada adiante, corresponde à sua influência na constituição de uma disciplina científica, a partir das idéias de razão e objetividade, principalmente. Essas "idéias-valor", como as chama Roberto Cardoso de Oliveira, inspiraram todos os paradigmas antropológicos até o surgimento da Escola "Interpretativa", que, segundo o autor, procura concentrar-se nos princípios da subjetividade, do indivíduo e da História. Estes três fatores nunca se encontraram ausentes nos paradigmas da "ordem", mas domesticados. A Escola Interpretativa Americana pretendeu, por sua vez, fundar-se sobre eles (Oliveira, R. C. 1988:58, 60, 65).

Neste contexto, o movimento romântico, em suas reação e rejeição ao capitalismo, ao iluminismo e à burguesia, promoveu desdobramentos distintos em cada país[105] e exerceu um papel importante frente à revalorização da cultura popular (Bastide, R. 1979: 13).

A nostalgia de um certo passado medieval, pré-capitalista e pré-industrial e a busca das bases populares funcionaram como lastro e referência para a reação romântica ao capitalismo e ao universalismo ocidental, constituindo-se numa postura cuja manutenção dependia tanto da recuperação quanto da manutenção das tradições populares.

O romantismo forjado no Brasil também se inseriu no debate nacionalista mas, apesar de romântico, foi também brasileiro. Ou seja, apesar de ter sido forjado sob os auspícios das características do movimento romântico europeu, o romantismo brasileiro possuía suas próprias peculiaridades apesar de também estar historicamente associado aos processos que levariam à transformação do Brasil em uma unidade territorial e social.

Antes disso, como se sabe, os movimentos regionais pré-independência, inclusive os engendrados em Minas Gerais, transformados posteriormente em movimentos nacionalistas por algumas interpretações históricas oficiais, sustentaram-se muito mais enquanto reação às duras taxações da Metrópole e ao caráter da legislação vigente, particularmente a criminal, e na defesa de interesses locais, do que enquanto esforços em direção à constituição de um estado. Naquele contexto, eram muito mais os interesses locais que rivalizavam diretamente com os interesses e ações da Coroa Portuguesa.

Os primeiros elementos do debate intelectual na constituição do campo de estudos sobre os negros no Brasil, com exceção dos textos abolicionistas, configuraram-se, então, a partir do período imediatamente posterior ao fim da escravidão e da proclamação da república e coincidem com a emergência da necessidade dos intelectuais de descobrirem-se e, simultaneamente, constituírem, o caráter nacional e a nação.

Algumas décadas antes, em 1843, o recém criado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro criou um concurso, vencido pelo viajante naturalista alemão Carl F. P. von Martius, que apresentou um ensaio no qual fixava a fábula das três raças como o eixo de origem do Brasil (Monteiro, J. M. 1996: 16), num momento em que boa parte da intelectualidade mundial associava a idéia de raça à idéia de nação (Poliakov, L. 1974). Contudo, a aceitação generalizada da presença negra na constituição da população, da sociedade e da cultura brasileiras só se daria muitas décadas depois, nos anos trinta.

Segundo Skidmore (1989: 73-74), antes desse período, o interesse central dos museus brasileiros, particularmente, o Museu Nacional (RJ), o Museu Paulista (SP) e o Museu Emílio Goeldi (PA) voltou-se, exclusivamente, para o estudo, via

[105] A tradição romântica alemã tocou profundamente intelectuais e artistas de todo o espectro político (Herf, J. 1993: 26) e, segundo seus defensores, deu importante contribuição aos humanismos tanto liberal quanto socialista do século XX (Op. cit.: 23 - Nota 28). Segundo Roger Bastide (1979: 14): "romantismo e pré-rafaelismo criaram assim o clima sentimental que tornou possível a aparição ulterior duma estética sociológica.".

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

antropologia física, das populações indígenas brasileiras dado que "O 'imigrante' africano e sua progênie afro-americana não despertavam o interesse do pessoal dessas entidades para a pesquisa dos estudos etnográficos a eles atinentes" (Op. cit.: 74).

É interessante ressaltar, no entanto, que o único trabalho realizado sobre afro-brasileiros, antes da abolição, por um dos pesquisadores do museu, foi justamente um trabalho em folclore. Melo Morais Filho[106] do Museu Nacional, foi precursor na coleta do folclore afro-brasileiro (Ibidem.).

Naquele contexto, pensar sobre o papel e o lugar do negro na sociedade brasileira, assim como fazê-lo para as populações indígenas, correspondeu, em certa medida, ao próprio processo de institucionalização da intelectualidade brasileira e da constituição de um de seus compromissos centrais: determinar os limites e as características da nacionalidade, da identidade e da constituição do povo, da sociedade e da cultura no Brasil[107].

Surgido nos anos imediatamente posteriores à independência e inspirado, de um lado, pelo iluminismo francês que emprestava um acento social à poesia (Souza, A . C. M. e V. 2, 1975: 9), o romantismo brasileiro, além de tributário dos princípios da *civilization* e, de outro, pelos modelos românticos europeus, tributários, em certa medida, da *Kultur*, o romantismo assumiu no Brasil características nativista e nacionalista[108], a fim de concretizar o projeto que, segundo Antônio Cândido, consistia em produzir uma "literatura nacional" e fornecer elementos para a constituição da identidade nacional.

Um dos pressupostos daquele projeto consistiu em recuperar as origens do Brasil e tal recuperação desembocou em duas tendências. Uma delas, de caráter monarquista, constituiu-se em torno de uma espécie de lusofilia e teve em José de Alencar um de seus principais representantes (Vilhena, L. R. 1997: 150). A outra, de maior vulto, consistiu no movimento que conhecemos pelo nome de Indianismo[109].

---

[106] Thomas Skidmore menciona duas fontes sobre o trabalho de Melo Morais Filho. Uma publicação do Museu Nacional: *João Batista de Lacerda: Comemoração do Centenário de Nascimento, 1846-1946*, Rio de Janeiro, 1951: 14-15 e a principal edição da obra de Alexandre José de Melo Morais Filho: *Festas e Tradições Populares do Brasil*, Rio de Janeiro, 1901.

[107] Cf. Corrêa, M. 1982, 1995; Maio, M. C. e Santos, R. C. 1996; Montero, J. 1996.

[108] O nativismo, segundo Antônio Cândido, era já um aspecto tradicional da expressão cultural brasileira, anterior à expressão romântica, e pautava-se na manifestação da "pura celebração ou aos sentimentos de afeto pelo país" (Souza, A . C. M. e V. 2, 1975: 14), constituía-se no predomínio de uma espécie de "sentimento da natureza" (Op. cit.: 14), o que deveria eqüivaler à admiração e amor pela exuberância e beleza natural abundantes por aqui. O nacionalismo, por sua vez, corresponderia ao "sentimento de apreço à jovem nação independente e o intuito de dotá-la de uma literatura independente" (Ibidem.), nele o sentimento dominante seria voltado à *polis*.

[109] De acordo com Antônio Cândido, o indianismo encontrou seu auge na literatura brasileira, no século passado, entre meados da década de quarenta até a década de sessenta. Seu declínio estabeleceu-se à medida em que os escritores foram se convencendo de sua inviabilidade (Souza, A . C. M. e V. 2, 1975: 18).

O indianismo pautou-se na valorização dos "antepassados" considerados mais antigos[110] e, assim, as populações indígenas foram idealizadas (Skidmore, T. E. 1989: 22-23) e passaram a fornecer o substrato para os ideais de nação no Brasil, seja atendendo a uma demanda folclórica, de modo semelhante à busca das tradições dos europeus por seus antepassados lendários, seja atendendo a uma demanda de construção de um passado histórico, fazendo as vezes de Idade Média (Souza, A . C. M. e. V. 2, 1975: 20).

Para analisar a contraparte deste processo, na produção brasileira, foram selecionados intelectuais que partilham três características:

(1) Suas idéias estão associadas a um alto grau de repercussão no pensamento social brasileiro com relação às questões de raça e nacionalidade;

(2) Tais idéias trazem, implícita ou explicitamente, os parâmetros de *Kultur* e *civilization*, na construção de seus argumentos e

(3) Eles próprios influenciaram, simultaneamente, a produção de conhecimentos tanto no âmbito das ciências sociais, quanto no do folclore.

Entre esses autores, Sílvio Romero destaca-se como crítico polemista e, apesar de considerado contraditório, tem reconhecidas suas contribuições à produção intelectual brasileira voltada ao equacionamento da sociedade[111].

Um dos primeiros intelectuais a conclamar a necessidade da elaboração dos elementos formadores desta nação a partir de uma concepção positiva da mestiçagem racial, étnica e cultural operada no Brasil, ao mesmo tempo, Romero aderiu à prática dos registros folclóricos por considerar fundamental o papel da cultura popular para a constituição da nação brasileira[112].

Nesse sentido, propôs a organização de coletâneas de folclore a partir de critérios de grupo racial e defendeu a importância da identificação das contribuições originais do mestiço, propondo o folclore como meio de definição da identidade nacional[113]

---

[110] Segundo Thomas Skidmore a moda "social e intelectual" (Skidmore, T. E. 1989: 22) do indianismo tornou-se tão efervescente que "Nomes portugueses eram abandonados em favor de nomes nativos. Aqueles que aspiravam à boa sociedade procuravam, paradoxalmente, provar que tinham sangue nobre indígena." (Ibidem.). Antônio Cândido assinala, nesse período, a adoção, além dos nomes, de títulos indígenas por parte de pessoas de alta posição social(Souza, A . C. M. e V. 2, 1975: 18).

[111] Cf. Souza, A .C. M. e 1978: IX, XI - XII e Fernandes, F. 1978: 177. Ver também Brolezzi, R. 1991.

[112] Cf. Ayala, M. & Ayala, M. I. N. 1988.

[113] Cf. Souza, A . C. M. e 1978: XV; Carneiro, E. 1964: 103 e Vilhena, L. R. 1997: 150-151). Segundo Antonio Candido "Quanto às criações populares, que a princípio [Sílvio Romero] menoscabara como preconceito populista do Romantismo, mas depois passou a considerar uma das fontes básicas do pensamento e da literatura nacional, publicada "A poesia popular no Brasil", primeiro na Revista Brasileira (2ª. fase), de 1789 a 1880, depois em livro, com o título Estudos Sobre a Poesia Popular Brasileira (1888). Neste, está contido o que de melhor fez como análise de material, que colhera nos últimos anos do decênio de setenta e publicará logo depois em Cantos Populares do Brasil (1883) e Contos Populares do Brasil (1885)."(Souza, A . C. M. e 1978: XV). Entre os trabalhos não publicados em volume, encontra-se também o texto "Novas Contribuições para o folclore brasileiro", *Revista da Academia Brasileira de Letras*, Ano I, no. 2, Outubro/1910; Ano II, Abril/1911.

A adesão à noção de literatura[114] como a expressão do processo histórico e social de construção, auto definição e auto conhecimento do povo brasileiro associada à idéia de que o Brasil - formado originalmente pela marca da submissão de três raças: o índio, o negro e o português pobre - resultou, para Romero, na conclusão de que a saída para o Brasil estava no reconhecimento da mestiçagem racial, étnica e cultural[115].

Dessa forma, mostrava-se contrário à eleição de um tipo humano único como representante do Brasil como o fizeram os nativistas que elegeram, simultaneamente, o português, o negro, o caboclo e, posteriormente, o sertanejo, o matuto, o caipira, o praieiro sem que, segundo ele, se chegasse a uma representação fiel do "espírito da nação", pois o caráter nacional é um sentimento de pertencimento que possibilita a construção da unidade a partir da pluralidade (Romero, S. 1978: 20-21).

Simultaneamente, Romero era um evolucionista, aderira ao liberalismo e ao racismo cientificista e considerava que um dos aspectos positivos da "mestiçagem" no Brasil era o "branqueamento", dada a "superioridade dos brancos" frente aos negros, que resultaria na predominância dos primeiros sobre os segundos e, talvez por isso, simultaneamente, exortou os pesquisadores brasileiros a procurarem e registrarem as sobrevivências da África que viviam no Brasil antes que estas desaparecessem[116].

---

[114] Aliás, observando o período pela ótica das letras, é possível identificar, ainda, uma outra influência importante nas iniciativas intelectuais de Sílvio Romero: o Regionalismo. Essa tendência literária, nascida no interior do Romantismo, e que tem se manifestado em diversos períodos da produção brasileira, tanto literária, quanto científica, foi fermento, segundo Antônio Cândido (Souza, A. C. M. e, V. 2, 1975: 298-299; 301), para o surgimento da crítica geração de 1870, na "Escola do Recife" cujos prolongamentos podem ser observados tanto em Sílvio Romero, quanto em Gilberto Freyre, José Lins do Rego e Graciliano Ramos. Antônio Cândido assinala o período que de aproximadamente 1857 a 1872 como um momento de redefinição no interior do Romantismo brasileiro. Nele concorrem a "a poesia do indianismo e os rudimentos de análise psicológica, bem como a descrição dos costumes regionais; este último elemento alarga o panorama, os dois últimos o aprofundam, trazendo o senso da beleza e a noção de complexidade humana" (Op. cit.: 296). Essa preocupação em enfatizar o peculiar no contexto geral, ou melhor, de mostrar que a literatura nacional, apesar de una, produzia peculiaridades regionais desembocou no regionalismo dos romancistas do Nordeste, fundado por Franklin Távora (Op. cit.: 297). Távora, aliás, teria sido o pioneiro nas "descrições de pernas mestiças", ainda bastante insinuantes no romance brasileiro (Op. cit.: 306).

[115] "O espetáculo de nossa história, pois, é o da modificação de três povos para a formação de um povo novo; é um espetáculo de transformação de forças étnicas e de aptidões de três culturas diversas, de três almas que se fundem." (Romero, S. 1978: 28)

[116] Sobre esses aspectos das idéias de Romero ver Romero, S. *apud* Rodrigues, N. 1945: 15; Souza, A . C. M. e 1978: XII; XXI; Carneiro, E. 1964: 103; Queiroz, M. I. P. de 1978A: 102; Schwarcz, L. K. M. 1995: 17.

E, para ser coerente com suas contradições, ou melhor, com seus esforços frente ao seu objetivo de pensar o Brasil e de ser um "reformador no campo da cultura" (Souza, A . C. M. e 1978: XIV), Silvio Romero procurou conciliar aqueles princípios universalistas, particularmente os associados à Inglaterra, com sua germanofilia[117] encontrando na auto-definição da nação, a partir de suas fontes populares, a possibilidade de o Brasil se projetar como nação no cenário mundial.

Este autor trouxe a público, em 1888[118], um livro baseado em artigos seus publicados, a partir de 1879, na *Revista Brasileira* e que eram estudos voltados às relações entre literatura popular e nacionalidade e pretendiam ser mais aprofundados que os trabalhos anteriores de Celso de Magalhães e José de Alencar (Op. cit.: 10)[119].

Sua exortação manifesta três aspectos importantes do perfil da intelectualidade do período, bem como seu grau de comprometimento com a necessidade de "pensar o país":

(1) Seus esforços no sentido de entrar em sintonia com os europeus que encontravam-se interessados em expandir o conhecimento sobre a África e suas populações, bem como ampliar seu controle sobre aquele continente;

(2) A preocupação comum com as questões de identidade nacional e definição dos contornos da nação e

(3) O destaque dado por Romero para a importância de se pensar o lugar e o papel de uma significativa parcela da população brasileira - os negros e mestiços - no contexto de sua passagem social da condição de mercadorias e máquinas de trabalho para a de seres humanos.

No texto "Psicologia Nacional - Prejuízos de Educação - Imitação do Estrangeiro"[120] (Romero, S. 1978), o autor conclama a necessidade urgente de o Brasil espelhar-se na Alemanha e na Inglaterra a fim de fazer frente à rotina mental instalada no país devido à avassaladora influência da cultura francesa. Inspirado no modelo de estado alemão, Romero representa a nacionalidade brasileira não como uma unidade, mas como uma pluralidade cultural afinada e coerente:

---

[117] É pitoresco o esforço de Sílvio Romero, quando jovem, em provar que sabia alemão (Souza, A . C. M. e 1978: XIII). Mas, para além disso, são indicativos das influências intelectuais germânicas suas vinculações entre a cultura popular (particularmente a literatura) e a nação e a aplicação de categorias, tais como, *Völkerpsychologie* [psicologia dos povos], *Zeitgeis* [espírito da época] e *Allgeist* [espírito comum, opiniões de um povo] ao povo brasileiro (Romero, S. 1978: 17-18). A presença dessa influência alemã no pensamento de Romero talvez se justifique, inicialmente, por sua admiração irretocável, obsessiva (Souza, A. C. M. e 1978: X) por Tobias Barreto, germanófilo inconteste, de quem foi o principal publicista (Corrêa, M. 1982: 14).

[118] Trata-se de *Estudos sobre a Poesia Popular (1870-1880)*, Rio, Laemmert, 1888.

[119] Num dos textos dessa publicação o autor procurou chamar a atenção dos intelectuais brasileiros sobre a importância da necessidade em se estudar as línguas e religiões dos africanos que viviam "nas cozinhas brasileiras", a exemplo do que estavam fazendo europeus como os britânicos, que penetravam na África, e lá permaneciam por décadas, a fim de conhecer suas populações (Romero, S. *apud* Rodrigues, R. N. 1945: 15) (Esta referência de Sílvio Romero apareceu, originalmente, no texto "Estudos sôbre a Poesia Popular no Brasil", Rio de Janeiro, 1888: 10-11).

[120] Tive acesso apenas à reprodução da segunda edição, "melhorada pelo autor", deste texto datado de 1902-1903.

> O Brasil é o Rio de Janeiro!...dizemos macaqueando inconsideradamente a frase - A França é Paris!...
> Não cansarei de bradar contra semelhante absurdo. Não somente há tendências diversas na literatura das províncias ao norte e ao sul como as há especialmente das províncias para a capital e tais diferenças devem ser mantidas.
> Nunca houve quem dissesse: a Alemanha é Berlim...os Estados Unidos são Washington...A Inglaterra é Londres...Haeckel disse bem: "contra a centralização da ciência alemã, que seria especialmente perigosa na capital do império, seremos garantidos pela aptidão à diferenciação e ao individualismo de nosso espírito nacional". Entre nós sempre se tendeu para a centralização em tudo. (Op. cit.: 22).

Do conjunto destas afirmações pode-se destacar tanto a admiração de Romero pelos ingleses e por suas iniciativas frente à África, que não eram totalmente independentes do próprio imperialismo britânico, quanto a importância dada às já mencionadas pesquisas em filologia que, no século XIX, forneceram grandes subsídios às teorias raciais e ao racismo.

Estes elementos são importantes porque configuram aspectos das influências e adesões intelectuais do autor. De um lado, sua admiração pelos ingleses e alemães e, de outro, o desprezo pelos franceses e portugueses. Em ambos os casos, estão inclusas as respectivas produções intelectuais e estéticas destes povos.

Minha leitura de seus textos e intérpretes leva-me a arriscar uma suposição neste sentido: a de que Romero, admirando as investidas dos ingleses, justificadas para estes mediante seu papel em promover o avanço da *civilization*, não podia, contudo, comparar o Brasil, ou a sociedade brasileira, à Inglaterra à medida em que a primeira correspondia a um estado-nação de perfil bem determinado, em plena fase de expansão de seus domínios.

Neste sentido, o modelo alemão de *Kultur* poderia ser mais eficazmente aplicável ao Brasil, à medida em que possibilitava a busca do que havia de "nacional" na cultura popular a fim de fornecer substrato à constituição da nação.

Desse modo, a meu ver, em suas reflexões, Silvio Romero tentou promover uma espécie de fusão entre as duas noções tentando aplicá-las ao Brasil: o espelho seria a *civilization* britânica, mas o caminho para alcançá-la seria a *Kultur* alemã.

Silvio Romero foi um humanista e não um cientista do século XIX, *strictu sensu*, apesar de adepto ao que chamou de "crítica científica e objetiva" (Souza, A. C. de M. 1978: XII). Assim, procurou sustentar suas propostas de reflexão sobre a cultura e a sociedade nas possibilidades abertas pelo pensamento crítico. Segundo Antônio Cândido (Op. cit.: 1), a crítica era, para Sílvio Romero, o procedimento, por excelência, da atribuição de valores à produção cultural da sociedade e o caminho para sua reforma. E, sendo a literatura, para Romero, um produto das relações sociais e raciais do país, marcado pela mestiçagem, a literatura seria uma das searas em que a crítica se tornaria fértil (Ibidem.).

Outro reflexo importante da abordagem de Romero sobre a produção folclórica corresponde às posições que tomou diante do romantismo. Confrontando-se com a produção literária nacional, o autor elabora uma crítica, bem a seu gosto, implacável, sobre certas expressões do romantismo.

Para ele se, por um lado, havia legitimidade nos romantismos alemão e inglês porque significaram "uma volta aos sentimentos populares" (Romero, S.

1978: 4), o romantismo brasileiro, que, segundo suas concepções, se esmerou em imitar as vulgaridades portuguesas e francesas (Ibidem.), foi uma demonstração da incapacidade dos brasileiros de pensarem por si.

Além disso atacou veementemente a inspiração indigenista presente nos autores românticos brasileiros, pois, segundo ele, pela via do ultra romantismo, deu-se a recuperação de um passado exclusivamente indígena que teria se afastado da produção histórica e cultural do país, para a qual concorreram, também, outros elementos, como os europeus e os africanos.

É interessante frisar nesse aspecto que, criticando o romantismo indigenista e tomando a defesa do reconhecimento simultâneo da produção da literatura barroca brasileira (Gregório de Matos e Guerra e dos árcades mineiros) e da presença de três grandes grupos humanos na constituição da população brasileira, Romero deu um passo importante em direção à necessidade de se definir os limites da nacionalidade em outros termos:

> (...) A crítica não nos ensinou a produzir; os elementos da nossa história e do nosso pensamento não foram elucidados. O papel dos três concorrentes da nossa população não foi indicado, e um falso sentimento de nacionalidade jogou-nos para o caboclo, e glorificamo-lo. (Op. cit.: 5).

Vale, nesse sentido, levantar uma suposição pautada no quanto a crítica ao Indianismo e à concentração das atenções no caboclo (resultado do cruzamento de povos indígenas e europeus) como o representante do povo brasileiro, por excelência, abriu caminho para a produção intelectual sobre a população brasileira em várias direções: reconhecendo a presença negra na constituição da população e da sociedade; rompendo com a recusa em considerar as contribuições das populações negras à sociedade e cultura no Brasil e incorporando a noção de mestiçagem à mistura entre europeus, indígenas e africanos[121].

Em consonância a estas posições, a concepção inovadora de literatura, apresentada por Silvio Romero, rompeu com padrões e normas de produção de "leis internas da forma e do 'bom gosto' " (Brolezzi, R. 1991: 20) e passou a ser concebida como resultado de um "processo", um "dado formal", "um documento capaz de revelar a alma do povo que a gerou" (Ibidem.).

Romero apontou, assim, para a necessidade de se encontrar o povo brasileiro, em sua tradição popular resultante da "mestiçagem étnico-cultural", através de sua literatura e de seu folclore (Op. cit.: 29), dado que o "caráter nacional" "não se procura, não se inventa, não se escolhe" (Ibidem.): ele "nasce espontaneamente", "respira-se no ar da pátria" (Ibidem.).

Contudo, e apesar da larga aceitação do indianismo no interior do romantismo, praticamente não havia conhecimento produzido sobre as populações indígenas no Brasil do século XIX e o pensamento romântico sofreu com essa

[121] Como foi mencionado anteriormente, a denominação "mestiço" (atribuída aos descendentes de uniões entre europeus e indígenas) não tinha, entre os europeus conotação necessariamente negativa, ao contrário, a denominação "mulato" (atribuída aos descendentes de uniões entre europeus e negros) trazia, em si, valoração negativa.

carência. Para supri-la, o Instituto Histórico e Geográfico concentrou esforços a fim de recuperar e publicar registros históricos e etnográficos sobre estas populações, contribuindo com a construção de uma história nacional (Monteiro, J. M. 1996).

Essa associação do Instituto com o pensamento indigenista da época se deu, segundo Antonio Cândido, tanto porque a geração romântica atribuía valores centrais e equivalentes às artes e às ciências (Souza, A . C. M. e V. 2, 1975: 10-11), quanto pelo incentivo dado aos estudos etnográficos pelo Instituto, às vezes, realizados pelos mesmos literatos românticos que escreveram obras de inspiração indianista[122] (Op. cit.: 19).

Essa iniciativa proliferou em outras dimensões da vida intelectual brasileira, abrindo espaços para outros tipos de publicação, de cunho literário ou político, que procuravam fundamentar suas afirmações no material etnográfico compilado e divulgado (Ibidem.).

Aliás, o próprio modernismo brasileiro, em sua primeira fase, aderiu a um certo neo-indianismo e sua produção literária também inspirou-se nas descobertas e registros etnográficos feitos até então (Op. cit.: 20). Por sua vez, o negro, na literatura romântica, somente aparecia sob rótulos e estereótipos, e sempre como escravo (Skidmore, T. E. 1989: 23). Em contrapartida, o negro livre foi sistematicamente ignorado. Aliás, para muitos analistas, o negro é um grande ausente da literatura brasileira do período.

Assim, no Brasil, o auge do romantismo coincidiu com a crise do escravismo, produzindo um contexto de tensão latente entre a defesa da "crença na liberdade e na responsabilidade humana" (Op. cit.: 10) e as teorias evolucionistas vigentes marcadas pelo "determinismo biológico e ambiental" (Ibidem.), o que colocava dois problemas para o reconhecimento do valor do negro.

De um lado, o determinismo fazia os românticos acreditarem que, se o negro não era inferior em si, tornara-se por sua condição de escravo (Ibidem.), de outro, as concepções que costumaram fornecer atributos de infantilidade a todas as populações classificadas como "primitivas" fizeram os intelectuais acreditar que isso as tornaria incapazes para o exercício da liberdade (Op. cit.: 11)[123].

---

[122] Gonçalves Dias, por exemplo, foi autor, simultaneamente, do poema *Timbiras* e da monografia, de cunho etnográfico, *O Brasil e a Oceania* (1852) (cf. Souza, A . C. M. e. V. 2, 1975: 19).

[123] Talvez como conseqüência disso, a escravidão no Brasil foi retratada, pela literatura, somente a partir da segunda metade do século XIX, por meio de textos como o "O navio de negreiro" do abolicionista Castro Alves em 1868 e do "mais famoso romance anti-escravista brasileiro" (Skidmore, T. E. 1989: 17) *A Escrava Isaura*, publicado em 1875, obra do mineiro Bernardo Guimarães. A partir daí, e apesar destes representantes ilustres, a literatura do século XIX retratou o negro a partir de estereótipos e caricaturas: "Isto explica a reiteração de imagens caricaturais e uma preferência pelos clichês e esterótipos, na criação de personagens negros. Surgiram os estereótipos "benevolentes", inspirados pelo racialismo romântico. Surgiram também outros claramente antagônicos pois, na verdade, os clichês a respeito do negro podiam ser bastante contraditórios: na literatura romântica (e também na realista/naturalista) o negro ora é visto como naturalmente indolente, ora como besta de carta, nascido para o trabalho pesado; ora dotado de uma hiper-sexualidade perigosíssima (é o caso da famosa "mulata"), ora como sumariamente dessexualizado; ora estúpido e obtuso, ora astuto e ladino; ora leal até a auto-imolação, ora potencialmente traiçoeiro. Assim, os clichês "favoráveis" e "desfavoráveis" tecidos sobre o negro (e o mulato, naturalmente) multiplicaram-se na ficção, no teatro

Convém lembrar, contudo, que, no plano das representações, a valorização sobre a qual se assentou o papel da presença indígena na constituição da cultura e da sociedade no Brasil, em detrimento da presença africana, mesmo considerando os esforços despendidos em favor da realização de registros históricos e etnográficos, é fortemente tributária de representações de um índio idílico.

Este "índio ideal" seria um suposto ascendente mítico, o fundador mais legítimo, antepassado da sociedade e um dos provedores originais e mais importantes da cultura nacional, o qual viveu num passado glorioso e cuja existência real diluiu-se no presente. Enquanto isso, o "índio real" continuava sendo dizimado, vítima de genocídio, etnocídio e de "bugreiros".

Em sentido análogo, em muitos casos, após a incorporação do negro ao tripé formador da nacionalidade e da cultura nacionais, a partir do século XIX, foi promovida uma idealização semelhante, só que, desta vez, a ênfase costumava recair sobre as referências de submissão e melancolia feitas sobre os escravos domésticos, sobre a extensão de atributos às relações senhor/escravo entabuladas no país, que acabaram por representá-las, falsamente, como "amenas", "amistosas" ou "adocicadas" ou, então, no discurso sobre a anulação de suas especificidades culturais e sociais, contra a pluralidade, e em favor da homogeneização para atender os desígnios das idéias vigentes de nacionalidade[124].

A recusa ao romantismo, inaugurada por Silvio Romero, baseada na rejeição dos pressupostos anti-iluministas e na inclusão da presença negra na constituição da cultura nacional, pela via da rejeição ao indianismo, contudo, e do mesmo modo, apontava para a idéia de unidade nacional e para as propostas de "branqueamento" da população, vias consideradas necessárias para que o país se tornasse civilizado.

Estas idéias de Romero e outros prepararam, em certa medida, o campo para o velho dilema do país formado a partir de uma multiplicidade cultural, que se recusa a admitir a pluralidade, em seu esforço de constituir sua identidade: no caso do Brasil, a assimilação ideológica de cada um destes grupos parece supostamente precisar esvaziar-lhes as especificidades culturais e projetá-los num passado mítico, quando teria ocorrido uma fusão cultural que resultou no povo brasileiro.

Como conseqüência disso, no presente, a realidade social e cultural do país passa a residir, exclusivamente, em fazer parte desse sentimento de brasilidade e fica muito difícil reconhecer suas peculiaridades, já que ele, ideologicamente, faz parte do coletivo indiviso associado ao povo brasileiro, esvaziando as manifestações culturais específicas na cultura nacional.

Sensibilizado pelas invocações de Sílvio Romero sobre a necessidade de se estudar os africanos no Brasil[125], Nina Rodrigues ouviu-as, mas seguiu outras orientações para sua reflexão, a partir do mesmo problema.

Nina Rodrigues, tributário das vertentes teóricas evolucionistas, recolheu dados empíricos sobre as populações africanas, principalmente as que viviam na

---

e na poesia dessa segunda metade do século XIX, ao sabor das fantasias de nossos homens de letras." (Gomes, H. T. 1988: 18).

[124] Cf. Munanga, K. 1999.

[125] "Estudos sôbre a Poesia Popular no Brasil", Rio de Janeiro, 1888: 10-11, citado em Rodrigues, R. N. 1945: 15.

Bahia e, bem ao gosto das teorias que o orientavam, organizou um esquema evolutivo das etnias chamando a atenção para a superioridade dos sudaneses com relação às outras populações negras trazidas ao Brasil via tráfico[126].

Na produção de Nina Rodrigues expressam-se os princípios e valores europeus, correntes no século XIX: a lei, a liberdade dos indivíduos e a nacionalidade, mediados pela criação de instituições de representação civil, instituições culturais, de educação e de produção/organização do conhecimento. Tais influências apontaram, para ele, a urgência em se estudar as desigualdades entre os homens, era preciso estudar, cientificamente, a questão das raças humanas (Corrêa, M. 1982: 17-18).

Este autor aliou, nos estudos sobre as populações negras, às abordagens de medicina legal, questões sobre o folclore, enfocando sempre o problema a partir do eixo africano: buscava, em suas investigações, observar o que qualificou como sobrevivências africanas e remanescentes africanos.

Suas justificativas sobre a importância da busca das origens africanas dos negros que viviam no Brasil se sustentavam no fato que, segundo seu ponto de vista, a nacionalidade constitui-se sobre eles devido, principalmente, à sua superioridade numérica e ampla distribuição espacial desde a origem do país, à mestiçagem e à sua profunda influência sobre as manifestações culturais brasileiras (Rodrigues, R. N. 1988: 13).

Aos seus olhos, entre os negros, no Brasil, sob uma fina camada de cristianização, a África imperava, vigorosa, e isso se constituía em grande risco para a constituição de uma sociedade e uma civilização no Brasil ao contrário de Sílvio Romero que via a sociedade e a cultura brasileiras como produtos de misturas inter-raciais (Queiroz, M. I. P. de 1978A: 102-103).

Para Nina Rodrigues, o "estado selvagem do negro", mesmo quando este era convertido a uma religião (leia-se "civilização"), permanecia e poderia ser observado através:

(1) da extensão a objetos naturais dos atributos humanos, capacidades de inteligência e animação, ou seja, da personificação de objetos e animais e

(2) do totemismo (Rodrigues, R. N. 1988: 172-173).

---

[126] João Batista B. Pereira, ao analisar este pressuposto do trabalho de Nina Rodrigues, atribui suas conclusões a um interesse de Nina no sentido de estender, às populações negras, padrões de hierarquia no sistema classificatório a fim de dar um caráter menos negativo à população da Bahia, considerando que este autor via a mestiçagem como um caminho para a degeneração da população: "Esse enfoque revela uma preocupação provinciana, não confessada de valorizar os elementos negros da Bahia pela sua posição "superior" na escala das raças africanas, procurando relativizar os efeitos "inferiorizantes" da predominância do negro na composição racial da população baiana." . (Pereira, J. B. B. apud Bandeira, M. L. 1988: 15).

Este último, particularmente, não podendo expressar-se nas condições de escravidão, manifestava-se através de outros canais como as línguas, as artes, as festas populares e o folclore. E o folclore no Brasil, para Nina Rodrigues, era predominantemente mestiço com algumas expressões que correspondiam a "sobrevivências puras" dos colonizadores originais, entre eles os africanos[127] (Op. cit.: 183).

Suas conclusões, eivadas de juízos de valor apoiados na desigualdade entre os homens, apontam sempre para a resistência das tradições de origem africana, mesmo depois de haverem morrido a última velhinha e velhinho africanos.

Ou, como bem notou Édison Carneiro, Nina tinha, com relação aos negros no Brasil, um sentimento de estranhamento, fitava-os e analisava-os pela perspectiva da alteridade, seu ponto de vista era o do "civilizado":

> (...) Não se procurou ver o negro na sua realidade presente, nem os mecanismos com os quais assumia os estilos de vida da nossa gente, mas o africano, um elemento estranho, com idéias, aparência e hábitos estranhos. O interêsse pelo negro, assim, teve por motivo os aspectos ornamentais, pitorescos, anedóticos, da sua atividade. Êste foi o vício principal da obra de Nina Rodrigues, que, desde o seu primeiro livro, esperava dar uma contribuição "*au vaste problème sociale exercée par les races noires au Brésil*"(Carneiro, E. 1964: 104).

Suas concepções diante da sociedade brasileira, tais como as de Euclides da Cunha, e ao contrário das de Sílvio Romero, tendiam ao pessimismo. Enfocavam a sociedade brasileira como dual, antagônica e possivelmente irreconciliável (Queiroz, M. I. P. de 1978A: 103-104).

Sob a ótica de Nina Rodrigues predominavam os valores da civilização européia e do liberalismo, enquanto na população em geral seus olhos só enxergavam sinais de culturas primitivas. Segundo Mariza Corrêa (Correa, M. 1982: 44-45), "a ciência da época tinha preparado um terreno onde o racismo se acomodava muito bem" e Nina talvez tenha sido o autor brasileiro que mais se dispôs a levar "às últimas conseqüências os supostos científicos do seu tempo".

Na mesma direção, a "cruzada científica" de Nina Rodrigues converge em direção à institucionalização universitária dos saberes ligados à saúde e à legitimação dos médicos em detrimento dos curandeiros, cujos saberes passaram "à ilegalidade ou, pelo menos, ao terreno do folclore" (Op. cit.: 69)

---

[127] "Não reclamava grande descortino de inteligência a previsão de que o folclore brasileiro havia de ser uma resultante dos folclores das raças colonizadoras com modificações e adições do povo que delas proveio. No entanto, é dificílimo, no produto atual, discriminar hoje a contribuição de cada um dos fatores étnicos. A adaptação ao novo meio, já pelo conflito e congraçamento das diversas raças, já pela fusão hereditária das suas tendências de mestiço, está influindo para deformar, para alterar o sentido e a forma primitiva dos contos populares, dando-lhes colorido local e atual. O Dr. Silvio Romero, sem contestação a nossa maior autoridade na espécie, sentiu e expôs francamente toda a dificuldade desta distribuição. Todavia, ele mostrou que, na nossa população, se encontram alguns contos que a ela passaram tais, ou quase tais quais existiam em algumas das raças colonizadores [sic.]. E este fato nos autoriza a tentar a empresa, certamente muito mais difícil, de explorar as procedências africanas dos nossos contos populares como uma fonte de informações sobre os povos negros que colonizaram o país." (Rodrigues, R. N. 1988: 183)

Os trabalhos de Nina Rodrigues sobre as populações negras, sob as singularidades da cultura popular, concentraram-se na religiosidade, especialmente nos candomblés da Bahia.

Mediante comparação dos costumes dos diferentes grupos, reconhecidos em suas especificidades, suas conclusões sobre o assunto apontaram na direção da predominância científica da época: indiscutivelmente, para a classificação evolutiva das populações, que propugnava a superioridade das populações brancas (Op. cit.: 110).

Contudo, ao reconhecer a especificidade das práticas culturais, o pesquisador defrontou-se a necessidade de reconhecer-lhes alguma legitimidade, apesar de sua adesão incontestável ao evolucionismo, e expressou, numa conclusão tão familiar ao relativismo antropológico, que, "do ponto de vista" dos que as praticam, elas são "lícitas" e "morais" (Ibidem.).

A abordagem intelectual de Nina Rodrigues e, especialmente, seu lugar na história da produção brasileira, configuram, para o contexto estudado, um quadro singular à medida em que Nina, o cientista, criador de centros e pesquisador universitário, sintonizado, mesmo que em defasagem de algumas décadas com o pensamento social europeu (Schwarcz, L. K. M. 1995) e preconizava, então, a idéias de razão e os princípios da universalidade, sentia-se como um representante da *civilization* européia, um "estranho" no Brasil e insistia em ver os negros brasileiros, descendentes dos africanos, de certa forma, também como estrangeiros.

Para ele uma nação se pautava nas qualidades superiores das raças que a formavam e, por isso, achava que futuro do Brasil estava seriamente comprometido nesse campo pois aí predominavam as raças que o racismo científico classificava entre a selvageria e a barbárie e, apesar do "fino verniz do cristianismo", continuavam a ser o que sempre foram: o oposto da civilização.

Venciam os racistas:

> Com efeito, não é a inferioridade biológica e cultural dos negros que está em discussão. Ninguém, nesse local, se lembrou ainda de contestá-la. Divergem, porém, os que a reputam inerente à constituição orgânica da raça - e, por isso, definitivamente irreparável - e aqueles que a consideram transitória e irremediável. (Schwarcz, L. M. 1995: 208).

Já no século XX, Amadeu Amaral e Mário de Andrade (1893 - 1945), por sua vez, viam-se como amadores no âmbito do registro folclórico[128] e viveram, justamente, o período fundador, tanto da produção das ciências sociais quanto do folclore no país, isto é, anterior à institucionalização de ambas modalidades de produção de conhecimento.

---

[128] Amadeu Amaral: "não sou folclorista profissional, não ando propriamente "enfronhado" nesta ordem de assuntos, não pretendo de modo algum entrar em competência com os que nela tomaram assento e ganharam uma autoridade difícil de conquistar"("Poesia da viola" in *Tradições Populares*, p. 66-67 apud Fernandes, F. 1978: 113) e Mário de Andrade: "De resto e por infelicidade minha, sempre me quis considerar amador em folclore. Disso derivará serem muito incompletas as minhas observações formadas até agora. O fato de me ter dedicado a colheitas e estudos folclóricos não derivou nunca de uma preocupação científica que eu julgava superior às minhas forças, tempo disponível e outras preocupações. Com minhas colheitas e estudos mais ou menos amadorísticos, só

No entanto, os trabalhos e posições de ambos, somados aos de Silvio Romero, foram tomados, tanto por cientistas sociais como Roger Bastide (1974) e Florestan Fernandes (1978), quanto pelos folcloristas fundadores da CNFL, neste último caso, por meio da narrativa da história e das afinidades do folclore no Brasil, produzida por Édison Carneiro (Vilhena, L. R. 1997), como parâmetros centrais de definição.

Entre as décadas de dez e vinte, o papel de destaque atribuído a Amadeu Amaral concentrou-se em seu posicionamento crítico com relação a produção existente até então e em sua proposição de um novo enfoque para o folclore, à luz de tendências que apontavam para a necessidade de incluir-se o Brasil na "civilização", associada à importância em se recuperar suas tradições culturais, a fim de fornecer um lastro sobre o qual se erigiria a identidade nacional.

Suas proposições são radicalmente críticas quanto à utilização dos critérios raça para a produção intelectual. Aliás, no contrafluxo das idéias então vigentes, parece duvidar, inclusive, de sua existência, bem como de possíveis extensões de características psicológicas inerentes às tais raças[129] como referenciais *a priori* para orientar coleta, exame, observação e explicações acerca de qualquer manifestação social ou cultural.

Nesse sentido, a idéia de raça, e seus desdobramentos, como categorias de análise e reflexão, levariam, segundo Amaral, cientistas e escritores a produzirem explicações e análises completamente imaginosas sobre o folclore brasileiro (Amaral, A . 1976: 6)[130].

Com esta assertiva, Amadeu Amaral vai, num único golpe, de encontro às abordagens racialistas de Silvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre e, portanto, contra uma tendência importante nos estudos de folclore e ciências sociais no Brasil, pelo menos nas décadas seguintes.

Particularmente com relação a Romero, Amaral reconhece seu papel pioneiro no sentido do estímulo e incremento em favor dos trabalhos em folclore no país. No entanto, de seu ponto de vista, os limites do precursor estariam no fato que,

---

tive em mira conhecer com intimidade a minha gente e proporcionar a poetas e músicos, documentação popular mais farta onde se inspirassem."(Andrade, M. de. Novembro/1937: 38).

[129] "Fala-se muito, insistente e correntemente, na influência do negro em nossa psique. Essa influência pode ser um fato sob certos aspectos, mas no que se refere a tradições - que entretanto valem alguma coisa nestes assuntos - a contribuição do prêto parece pequenissima, ao menos em São Paulo e, em geral no sul do país.

Objectar-se-á com a feitiçaria, tão generalizada. Mas êste capítulo da feitiçaria é complicado. Em primeiro lugar, a maior parte das crenças e práticas está confinada no círculo dos usos e costumes próprios dos prêtos e persiste lá entre êles. Em segundo lugar, os índios também tinham a sua feitiçaria. E os civilizados também têm a sua ..." (Amaral, A . 1976: 44).

[130] "No campo do folclore nacional, as vistas teóricas precederam *inteiramente* á colecta e exame de materiais e á observação directa do homem e dos costumes. Predominaram desde logo, para começar as idéias antropológicas da escola que pretendeu ver em hipotéticas raças, migrações hipotéticas e hipotéticos caracteres psicológicos de raças, a chave mística de um sem número de fenómenos e de criações humanas. A par de tais fantasias grassaram as doutrinas míticas, em que se haviam embrenhado alguns etnógrafos, filólogos ilustres da Europa e atrás dêles multidões de literatos cheios de imaginação criadora - realmente criadora em sumo grau, porque chegou a tirar verdadeiros mundos do nada."(Amaral, A . 1976: 6)

apesar de ter proposto um bom programa de atividades nessa área, não foi capaz de conduzi-las e ficou preso aos mesmos limites que identificara, através de suas críticas, em outros intelectuais que haviam procurado a seara do folclore (Vilhena, L. R. 1997: 80-81).

Em contrapartida, e contraditoriamente, Amaral não conseguiu livrar das idéias evolucionistas. Ao mesmo tempo em que rejeitou o parâmetro "raça" como entrada legítima para pensar a sociedade, fez uso de sua classificação e aceitava as extensões entre a "raça" e o que chamou de "mentalidade". Destacou, nesse contexto, o fato de a melhor produção sobre as populações indígenas do Brasil ter sido feita por estrangeiros e para a total ausência de trabalhos de fôlego, de qualquer procedência, sobre as populações negras no Brasil[131]:

> Acêrca dos negros, rica mina de observações, com sua mentalidade ainda mergulhada no período feiticista, mas em contácto directo com populações de origem superior, exercendo e recebendo influências que se misturam sem se penetrar, - parece incrível, - não há nenhum trabalho seguido, com vistas de conjunto e abrangendo ao menos uma larga extensão do país ou em um largo período de tempo. (Amaral, A . 1976: 41).

Diante das carências detectadas, seu grande projeto intelectual foi a proposição da realização de um mapa folclórico do Brasil, o mais completo possível, para, então, posteriormente fazer-se análises e conjecturas sobre o folclore no país, como um todo.

Segundo as concepções de Amaral, era necessário realizar-se amplos levantamentos e mapeamento das manifestações folclóricas de modo a documentá-las sem deixar de lado a necessária contextualização, associada a um maior rigor nas análises (Ayala, M. & Ayala, M. I. N. 1988: 17).

Analisando-se os caminhos trilhados pelo modernismo em favor da constituição de um projeto de nação para o Brasil, apesar de não terem tornado público um projeto coletivo com esse sentido, pode-se observar que, particularmente Mário de Andrade, ao atualizar as propostas de Silvio Romero reavivando a importância da retomada dos lastros da cultura popular frente à construção de um projeto de nação disposto a dialogar com a arte, a ciência e a política produzidas na Europa, recoloca a possibilidade de utilização dos parâmetros do que se entende por *Kultur* e *civilization*, como referências importantes do pensamento e proporciona-lhes dois destinos possíveis.

Com relação à produção estética e artística dos próprios modernistas, a cultura popular serviu como fonte de inspiração e sua forma foi reinventada a partir

---

[131] A título de ilustração, segue-se um registro de Amadeu Amaral sobre as funções da crença popular em Santo Antônio recuperadas de um sermão do padre Antonio Vieira. Uma delas correspondia à ajuda do santo para resgatar escravos desaparecidos: "No Brasil de outrora, o santo não se limitava a fazer com que reaparecessem coisas extraviadas, mas, na crença vulgar, levava a sua complacência ao ponto de auxiliar os donos de escravos e os capitães do mato na caça aos fugitivos. Atesta-o o padre Antonio Vieira, no seu sermão de Santo Antonio pregado no Maranhão em 1663: 'Se vos adoece o filho, Santo António! Se vos foge o escravo, Santo António! Se requereis o despacho, Santo António! Se aguardas a sentença, Santo António! Se perdeis a menor miudeza de vossa casa, Santo António! E talvez se quereis os bens da alheia, Santo António!'"(Amaral, A . 1976: 360-361).

dos parâmetros do próprio movimento modernista. Ou seja, o meio popular e suas formas de expressão passaram a figurar numa produção artística que pretendia revolucionar os cânones estéticos e eruditos.

Quanto ao projeto de nação que os modernistas acalentaram para o país, a razão da recuperação das tradições assemelhava-se, em termos, ao procedimento romântico de folcloristas alemães e de outras origens que procuraram, a partir de um resgate da cultura tradicional, fornecer lastro e unidade às suas jovens nações, no contexto do século XX. Por outro lado, e ao mesmo tempo, as propostas modernistas ressoavam influências e valores estéticos que remetiam aos movimentos artísticos que se desenrolavam em países como a França.

Mário de Andrade, particularmente, expressou essa dualidade na representação de dois papéis, marcantes em sua trajetória intelectual: o artista e o folclorista. Foi um dos intelectuais que se interessou pelo folclore no Brasil, influenciado pelo amor de Sílvio Romero às manifestações populares, aliando-o ao fervor nacionalista de sua época e à valorização do passado "como fonte de informação e inspiração" (Avancini, J. A . 1994: 48) e mediado pela abordagem peculiar do projeto modernista: um movimento dialético que pretendeu englobar tanto a valorização dos grupos marginalizados, fundamentada na "descoberta" do país tal qual ele é, quanto a inspiração estética das vanguardas européias[132].

Este autor, ao afirmar o caráter impositivo presente na origem das manifestações folclóricas brasileiras, tomou, por sua vez, uma posição que se aproxima da de Roger Bastide, como se verá a seguir. No entanto, seu tratamento da questão distingue-se do dado por Bastide, particularmente quanto à concepção deste de "folclore artificial" (Bastide, R. 1974: 19-21), à medida em que Mário:

(1) Considera o fenômeno geral em contexto sociológico, ou seja, o todo o folclore nasceu no próprio substrato social baseado numa sociedade escravista e católica, com o intuito de ampliar as bases de controle dos subordinados[133];

---

[132] Antonio Candido de Mello e Souza (1995), em ensaio sobre o nacionalismo e suas faces, apresenta o projeto modernista como dialético por apontar, ao mesmo tempo, para um nacionalismo nos terrenos social e político: "a valorização de temas nacionais, a consciência da mestiçagem, a reabilitação dos grupos de valores marginalizados (índio, negro, proletário)", de um lado. E para as necessárias contribuições culturais do primeiro mundo, de outro, "recorrendo aos instrumentos libertadores da vanguarda européia, isto é, dos países de cujo império cultural procuravam ao mesmo tempo se livrar." Silviano Santiago (1995), por sua vez, identifica entre os modernistas uma unidade particular na dialética apontada por Antonio Candido, que interessa diretamente a esta discussão. Segundo Santiago os modernistas reencontraram a tradição e, a partir dela, geraram, a partir de sua releitura, um dos projetos possíveis de construção da identidade nacional. Isso foi possível porque os modernistas brasileiros procuraram dialogar, simultaneamente, com a tradição e a vanguarda européia, tentando articular uma nova concepção estética a uma nova nação.

[133] "É mais provável que da inspiração dêsses reis de folia, cuja significação religiosa primitiva já se ia perdendo então, tenha surgido no espírito dos conquistadores Portuguêses, a idéia de pôr em prática entre as raças submetidas o costume dos reinados fictícios. Mudou-se com isso a verdadeira e primitiva significação dos "reinados" ibéricos e europeus, que adquiriram uma significação muito mais séria outra vêz, não religiosa mas política. Os Portuguêses desde muito cedo usaram essa malícia diplomática de aceitar os potentados das terras a colonizar como reis fictícios." (Andrade, M. de 1959, Tomo 2: 18-20)

(2) Observa que, no plano da representação, da manifestação, do espetáculo existem "brechas" que possibilitam a expressão do descontentamento dos dominados, o que não quer dizer que isto se repita no plano social e

(3) Entende que a eficácia do folclore expressa-se no plano mítico, ou seja, mesmo que impostos e controlados por religiosos e senhores o produto, assimilado e digerido pelo povo, tornava-se narrativa mítica e adquiria sentido legítimo.

Os estudos de Mário de Andrade sobre as "danças dramáticas brasileiras"[134] (Andrade, M. de 1959) são expressão concentrada das proposições de abordagem da cultura popular produzida no Brasil, pela via da música, do ritmo e da coreografia.

Sistematicamente Mário procura expor, a partir de outros textos e documentos (onde procura interlocução, mas não necessariamente concordância, com Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Herskovits, Lévy-Bhrüll entre outros), as "origens técnicas e históricas do bailado" e apresenta, em seguida, o material que ele próprio coletou e suas conclusões (Alvarenga, O ., Tomo 2, 1959: 9).

O barroco e o folclore, por sua vez, aparecem na obra de Mário como interesses interligados "pelo clima de geral predisposição e simpatia pelos temas nacionalistas" (Avancini, J. A .1994: 47-48). Segundo Avancini, tanto o barroco quanto o folclore[135] possuíam, para Mário de Andrade, elementos eruditos e populares e os estudos sobre ambos, pautados na antropologia, etnografia e estilística, constituíam o caminho para a construção de uma espécie de "Teoria sobre o Brasil"[136].

As reflexões de Mário de Andrade sobre a cultura popular e, particularmente, sobre as manifestações culturais expressas e/ou atribuídas às populações negras brasileiras são marcadas por três perspectivas integradas:

(1) A preocupação com o caráter científico do registro folclórico[137] mediado pela manutenção de um diálogo constante entre a Antropologia[138] e o Folclore e deste último com a Etnografia e a Historiografia africanas (Andrade, M. de Tomo 2, 1959: 17);

---

[134] As danças dramáticas que Mário conhece (Andrade, M. de Tomo 1, 1959: 52-54): Pastoris; Cheganças, Reisados, Cordões de Bichos, Bumba-meu-boi, Congos, Congado, Moçambique, Quilombo, Cucumbis, Taiêiras, Maracatu, Caboclinhos ou Caboclos, Tapuias ou Tapuiada, Caiapós, Auto do Pagé, Dança dos Meninos Índios, Caboclos de Itaparica, Cana Verde, Dança dos Velhos.

[135] As relações entre Mário de Andrade e o folclore, particularmente aquele produzido por populações negras, serão tratadas mais detidamente adiante.

[136] Em *Palavra Peregrina*, Gomes Jr. dedica uma nota a esta questão (Cf. Gomes Jr., G. S. 1998: 54 - nota 58).

[137] A crítica ao caráter pouco científico do folclore feito até então é expressa por Mário de Andrade no primeiro número do Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore de Outubro/1937: "(...) o boletim tinha um tom de convocação, dirigido a 'quantos. interessados da realidade nacional, amantes da nossa gente e suas tradições, queiram reunir conosco para um trabalho realmente científico de folclore, cuja natureza ainda não foi aplicada no Brasil.' "(Rubino, S. 1995: 505). E, para garantir os resultados adequados nos registros de seus colaboradores, a Sociedade publicou no mesmo número um "guia para pesquisas": "(...)Com tal guia, argumentavam, qualquer pessoa poderia colaborar com a associação desde que remetendo sua colaboração de forma padronizada."(Ibidem.).

[138] "(...) o pioneirismo de Mário de Andrade no trato da matéria[folclore] era então agrega-lo às novas ciências sociais, especialmente no campo da Antropologia. Não era uma tendência isolada: a

(2) O repúdio ao tratamento da cultura como um fenômeno isolado da sociedade e da história (Op. cit.: 31-34) e

(3) A crítica a afirmações sobre a existência de "sincretismos" e "aculturações" na cultura popular a partir da observação superficial de um fenômeno no presente sem o embasamento em documentos (Andrade, M. de Tomo 1, 1959: 24; Alvarenga, O . Tomo 2, 1959: 9).

E não deixam de ser impressionantemente sinceras e deliciosamente etnográficas as informações do pesquisador acerca de seus informantes e das condições de pesquisa e registro das informações: a descrição sumária de sua aparência, tipo, compleição física, habilidades específicas e características de personalidade (seguidos de comentários pessoais acerca da beleza, talento ou empatia que tais pessoas provocaram); as informações sobre o ambiente da pesquisa, as condições de coleta e registro das letras, ritmo, melodia e coreografia dão aos dados um sabor próprio e peculiar pois, ao informar das dificuldades e particularidades do trabalho de levantamento de dados em campo, o autor traz algo de humanidade, de informalidade e de rigor (Andrade, M. de 1959).

Ao contrário do consenso criado em torno do equacionamento cultural do Brasil por Gilberto Freyre (1985), Mário de Andrade parece, no fundo, duvidar de sua realidade: afirma a precariedade da "teoria das três raças" para a descrição do povo brasileiro e enfatiza os esforços, relativamente inúteis, dos padres jesuítas no sentido de tentar acomodar a pluralidade dos "brasis" numa unidade coesa, através da catequese e das artes (Andrade, M. de 1959).

Neste sentido, parece-lhe lícito e legítimo enfatizar a africanidade dos negros brasileiros e fazer associações entre elementos da cultura negra no Brasil e na África, a fim de buscar na historiografia e etnografia africanas referências para entender os brasis. Contudo, não consegue contornar a constatação de que europeus, indígenas e negros estão celebrados e manifestos nas danças dramáticas brasileiras (Op. cit.).

Ao mesmo tempo, o autor não aceita as hipóteses do consenso, entre indígenas, portugueses e descendentes de africanos, para explicar o resultado cultural fusionado. A história das relações entre os europeus, africanos e indígenas nesta terra é uma história de violências e imposições dos grupos dominantes. As danças dramáticas não celebram, propriamente, a história do Brasil mas seus mitos e sua cultura.

Ao afirmar o caráter impositivo presente na origem das manifestações folclóricas brasileiras, Mário de Andrade:

(1) Considera o fenômeno geral em contexto sociológico, ou seja, o todo o folclore nasceu no próprio substrato social baseado numa sociedade escravista e católica, com o intuito de ampliar as bases de controle dos subordinados[139];

Antropologia culturalista norte-americana trabalhava na fronteira entre Antropologia e Folclore."(Rubino, S. 1995: 500).

[139]"É mais provável que da inspiração dêsses reis de folia, cuja significação religiosa primitiva já se ia perdendo então, tenha surgido no espírito dos conquistadores Portuguêses, a idéia de pôr em prática entre as raças submetidas o costume dos reinados fictícios. Mudou-se com isso a verdadeira e primitiva significação dos "reinados" ibéricos e europeus, que adquiriram uma significação muito mais

(2) No plano da representação, da manifestação, do espetáculo observa que existem "brechas" que possibilitam a expressão do descontentamento dos dominados, o que não quer dizer que isto se repita no plano social e

(3) Identifica a eficácia do folclore a partir de sua expressão no plano mítico, ou seja, mesmo que impostos e controlados por religiosos e senhores o produto, enquanto manifestação folclórica, assimilada e digerida pelo povo, tornava-se narrativa mítica, não necessária, nem exclusivamente oral, e adquiria sentido legítimo.

Além dos registros e análises de fundo folclórico e da recuperação de documentos e referências da história da África, Mário de Andrade apresentou hipóteses antropológicas tanto para o conhecimento etnográfico das manifestações culturais afro-brasileiras, quanto para enunciar seu diálogo com o debate antropológico da época.

Ele propõe, por exemplo, um debate sobre a existência da instituição do matriarcado na África (em função dos registros históricos sobre a rainha Ginga e suas sucessoras) (Andrade, M. de Tomo 2, 1959: 43); faz referências à existência de aspectos totêmicos no congo (existência de um totem animal e não vegetal, nem mineral) (Op. cit.: 51) e a recupera registros sobre a utilização de arte plumária na tradição conguesa, em caráter comparativo, pois ele observou que a arte plumária aparecia, também, em algumas danças dramáticas brasileiras (Op. cit.: 109, nota 11).

Ao analisar o congo o autor indica, por exemplo, suas origens africanas que remetiam às coroações dos reis tribais africanos bem como seus rituais correlatos (como os cortejos) os quais, aqui no Brasil, associou-se a outros elementos como as datas festivas católicas (observadas sem muita rigidez), as irmandades ou confrarias de negros e a devoção aos santos negros (Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia, principalmente) (Op. cit.: 20 - nota **)[140] e, do ponto de vista musical, tornou-se uma expressão branca reproduzida por negros[141].

Aliás, o autor assinala que das danças dramáticas nascidas diretamente dos cortejos negros coloniais como os congos, os congados e os maracatus não têm data fixa nem única, ao longo do território brasileiro porque, em sua origem, a data das

séria outra vêz, não religiosa mas política. Os Portuguêses desde muito cedo usaram essa malícia diplomática de aceitar os potentados das terras a colonizar como reis fictícios." (Andrade, M. de 1959, Tomo 2: 18-20).

[140] "(...) Nos bailados negros é de tradição cantar, na frente das igrejas, peças de finalidade religioso-católica, rito derivado de outros mais antigos, que apontei em tempo. Ficaram assim obrigatórias nesses bailados as cantigas de São Benedito, de Santa Catarina, da Senhora do Rosário."(Andrade, M. de. 1959: 56, Tomo 1).

[141] "(...)Ainda sob o ponto-de-vista musical, cumpre notar que os *Congos* não apresentam nada de particularmente negro-africano. Se etnogràficamente o bailado tem uma importância extraordinária pelo que comporta de tradições e história política africanas: musicalmente os *Congos* já são bem afro-americanos, e particularmente afro-brasileiros. Na realidade a música africana nada apresenta de tão particular e característico, como a música chinêsa, a música árabe, a música do tempo dos Incas. Coleridge-Taylor verificou, meio espantado, que a música afro-negra se parece bastante com a dos brancos europeus, especialmente os povos dos Cáucaso."(Andrade, M. de 1959: 27 - Nota*, Tomo 2).

festas era, freqüentemente, uma data católica definida de acordo com a preferência dos negros (Op. cit.: 32).

Ao organizar e apresentar dados etnográficos, Mário chega a propor um alinhamento às hipóteses de Lévy-Bhrül quanto à noção de mentalidade primitiva para explicar as danças dramáticas realizadas no Brasil por populações negras, e que desemboca, em resumo, numa proposta de tratamento das "populações primitivas" que esteja livre de idéias preconcebidas, próprias à "civilização", tais como religião, magia, deuses, semideuses, etc. (Op. cit.: 107, Nota 7).

Em outras palavras, Mário de Andrade aponta a ineficácia da utilização de categorias e classificações produzidas no interior da "civilização", para explicá-la, frente a grupos humanos que operam segundo outros parâmetros culturais. A existência de uma resistência cultural, assentada na concepção de que os descendentes de africanos no Brasil seriam portadores de uma "mentalidade pré-lógica", herdada de seus ancestrais, apontaria para a impossibilidade de assimilação completa ao amálgama do que se entendia por cultura nacional. Por outro lado, não resistir e ser assimilado à "civilização" seria como sucumbir, do ponto de vista da cultura.

Assim, as danças dramáticas seriam, em certa medida, uma espécie de "ponta do iceberg", uma expressão simbólica para a qual contribuíram, muitas vezes sob coersão, tanto grupos socialmente dominantes quanto grupos subordinados. Contudo, pela perspectiva da totalidade da cultura, a "mentalidade pré-lógica", que Mário supunha habitar o coletivo dos descendentes de africanos, ou existiria independente, ou sucumbiria à "civilização".

Em resumo, a existência de africanismos entre os descendentes de africanos no Brasil, defendida a partir da resistência de uma "mentalidade pré-lógica" atribuída a elas por Mário de Andrade, colocava-as numa situação que, levada às últimas conseqüências, impedia aos herdeiros das culturas africanas sua integração completa à sociedade brasileira, enquanto tais, e acabava por criar um problema de integração social e política destas populações, que será retomado por Roger Bastide.

Quando Mário de Andrade avalia a situação precária e as dificuldades de reprodução das manifestações da cultura popular nas regiões que se urbanizavam num momento particularmente delicado de sua vida, em que estava bastante doente (Op. cit.: 67-68), tem-se uma noção do quanto ao autor pesou ser um pensador que tentou equilibrar os pesos e medidas que atribuiu à "civilização" e à cultura popular.

Os questionamentos referentes às preocupações com as questões de *Kultur* e *civilization* na abordagem de Mário de Andrade perpassam tanto o itinerário intelectual do autor, quanto sua obra e seu tempo.

Neste caso, o autor vê-se oscilar entre seus dois amores: a cultura popular e a civilização. A primeira serviu-lhe de inspiração e está presente em muito de sua obra, a segunda colocou-lhe no centro do modernismo e em sintonia com a Europa.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A primeira, de acordo com os pressupostos adotados por Mário, tem seus próprios sentidos, incrustados na cultura e nascidos de "populações primitivas", na já mencionada concepção inspirada em Lévy-Bhrül; a segunda, ao mesmo tempo em que atribui sentidos e dá nomes, cria "preconceitos"[142]. A primeira deve desaparecer, pois a segunda vigorará, não sem lamentos:

> As danças dramáticas estão em plena, muito rápida decadência. Os Reisados de muitas partes já desapareceram. Desapareceram as Taiêiras, o Quicumbres, os Meninos Índios. Nas regiões centrais do país, sobretudo nas mais devastadas pelo progresso, o que existe é desoladoramente pobre, muitas vêzes reduzido a simples cortejo ambulatório, que quando pára pode ainda dançar coreografias puras e alguma rara figuração de guerra, perdida a parte dramática. No Norte e no Nordeste é que as danças dramáticas persistem bastante frequentes ainda, mais fixas como dramaticidade e em suas datas anuais, mas lutam furiosamente com a ... civilização. Ou melhor: esta é que luta com elas e as domina. Engraçada a civilização... Eu que amo irrefletidamente, absurdamente a vida, e que por isso não sou também contra a civilização, não consigo imaginá-la mais do que uma criadora de conceitos. De preconceitos. Civilizar-se seria distinguir e fixar em conceitos as formas da vida. As formas da vida tôdas elas já existem entre os chamados selvagens. Mas desque a uma delas se dá um preconceito que a define e delimita, está iniciada uma via de civilização.(Andrade, M. de Tomo 1, 1959: 67-68).

A aproximação mais cadenciada do folclore com relação à etnografia pode ser observada já nas atividades desenvolvidas por Mário de Andrade no âmbito do folclore. Na década de trinta concentraram-se, em São Paulo, uma série de instituições, associações e coletivos que lançaram as bases de constituição acadêmica das ciências sociais no país, em meio às outras transformações políticas e sociais.

A crise decorrente da política de valorização do café, em grande parte devida ao *Crack* das Bolsas em 1929, correu paralela à cisão das oligarquias da República Velha. Com o fim da República Velha cessou, também, a "Política dos Governadores" que alternava no poder os presidentes indicados por Minas Gerais e São Paulo.

O processo revolucionário decorrente, e que constituiu um Governo Provisório dirigido por Getúlio Vargas, não correspondeu, por sua vez, nem ao predomínio dos tenentes que comandaram a ruptura política, nem das oligarquias recém enfraquecidas, mas à concentração de poder nas mãos de Vargas, que passava

---

[142] O modo como Mário encara o processo de produção de preconceitos é, sob alguns aspectos, semelhante ao que Michel Foucault (1985) usou para pensar a separação crescente entre as "palavras" e as "coisas" com o desenvolvimento do pensamento científico ocidental, de modo que o conceito passa a formar-se antes da experiência (o pré-conceito) e pode tornar-se, inclusive, autônomo com relação às coisas, de modo que os nomes podem passar a obedecer lógicas que não estão ligadas às coisas que nomeiam. Através da noção de genealogia do saber, Foucault procura analisar o conhecimento não como produto direto da infra-estrutura material (como fizeram alguns marxistas), mas sim como uma das peças de um dispositivo político que se articula com a estrutura econômica. Foucault é mais um dos intelectuais que busca caminhos para, através de suas análises, demonstrar a ausência de limites entre ciência e ideologia, na medida em que ambas realizam-se no âmbito da produção de saberes. Para ele, a produção de saberes, por sua vez, se realiza sempre no contexto social e tem sua gênese nas relações de poder. Este foi, aliás, o caminho através do qual Foucault construiu seu rompimento com os princípios de universalidade e neutralidade científica.

a mover as peças de uma estratégia política ambígua, equilibrando-se entre as partes rivais.

O estado de São Paulo saiu deste enfrentamento, em termos políticos, muito enfraquecido. Sua classe dirigente ainda conseguiu pressionar o governo central quanto à indicação de seu Interventor: Pedro de Toledo.

No entanto, a insistência na permanência de Getúlio Vargas no poder, o adiamento da convocação de uma nova Assembléia Constituinte e o processo que levou à marginalização e enfraquecimento crescente dos tenentes junto ao governo federal engrossaram a insatisfação e desembocaram na Revolução Constitucionalista de 32[143] marcada, entre outros fatores, pelo esforço da elite paulista no sentido de definir-se hegemonicamente como elite intelectual diante do país, diante da perda evidente de sua hegemonia política.

Em favor deste projeto de hegemonia intelectual, pôde-se observar, passados os primeiros anos da crise, um período de ampliação da produção acadêmica em São Paulo, graças à criação de instituições de ensino superior voltadas às ciências sociais e humanas, revistas e agrupamentos intelectuais, bem como a ampliação do número de intelectuais estrangeiros, atuando, principalmente, junto às universidades paulistas .

Havia ali, segundo Elizabeth Abdanur (Abdanur, E. 1994: 265-266), um clima de engajamento político entre os intelectuais, aliado ao comprometimento das elites paulistas com um "projeto cultural então idealizado como principal estratégia política" (Ibidem.)[144].

Este período marcou-se, simultaneamente, pela emergência renovada, e institucionalmente sustentada, em favor da busca do sentido da nação. Foram tempos de expansão do mercado de livros, de ênfase das editoras na publicação de "retratos do Brasil" (Pontes, H. 1989), de renovação dos interesses intelectuais e artísticos pelo país, de enfileiramento e acirramento dos debates ideológicos (Pontes, H. 1989, 1996), de criação de universidades.

Em 1933 é criada a Escola Livre de Sociologia e Política[145], em 34 a Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas e a Revista do Arquivo Municipal, em 35 o Departamento Municipal de Cultura[146] e a Sociedade de Etnografia e Folclore todas elas "iniciativas simultâneas de institucionalização das Ciências Sociais em São Paulo" (Rubino, S. 1995: 482).

---

[143] As abordagens deste período da história do Brasil costumam assinalar que, neste confronto, só um pequeno contingente militar vindo do Mato Grosso sob o comando do general Bertoldo Klinger, esteve ao lado de São Paulo. No entanto, o trabalho da folclorista e antropóloga Maria do Carmo Tafuri Paniago, *Os Voluntários de 32*, é um texto de ficção que procurou reconstituir, a partir de pesquisa e entrevistas, o envolvimento dos moradores do município de Viçosa - MG com o movimento Constitucionalista a partir da liderança do ex-presidente Arthur da Silva Bernardes, viçosense ilustre.

[144] Thomas Skidmore (1989: 21) identifica esse desejo de autonomia, associando educação e desenvolvimento econômico, presente nas oligarquias paulistas, desde o final do Segundo Império.

[145] Segundo Elizabeth Abdanur, a criação da Escola Livre de Sociologia e Política e da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas foram a expressão máxima do projeto político das elites paulistas associado ao engajamento político dos intelectuais do período. A função da primeira seria "formar técnicos e administradores públicos para aperfeiçoamento do governo" (Abdanur, E. 1994: 265-266) e

Todas estas organizações foram, naquele período, e de certa forma, aliadas à propostas de recuperação do prestígio de São Paulo no contexto nacional[147] e de construção de um país, defrontavam-se com a necessidade de pensar uma sociedade possível:

A Sociedade de Etnografia e Folclore e a Sociedade Paulista de Sociologia - "primeiras associações de cientistas sociais de que temos notícia no Brasil" (Ibidem.) estabeleceram vínculos diferenciados com instituições de legitimidade mais ampla (Ibidem.), possuíam sócios em comum, que eram grandes nomes da época, e foram "iniciativas municipais, criadas no interior do Departamento de Cultura que o polivalente Mário de Andrade dirigiu na cidade de São Paulo entre os anos de 1935 e 1938" (Op. cit.: 482-483)[148] com o claro objetivo de produzir conhecimento "que deveria reverter para a cidade e o Estado de São Paulo e em última instância para o Brasil" (Op. cit.: 484).

Os intelectuais paulistas ou estrangeiros, que viviam em São Paulo, investiam-se do papel de produtores e disseminadores de um conhecimento cujo lastro assentava-se na defesa da centralidade cultural, econômica e política da cidade, naquele contexto do nacionalismo dos anos trinta e da Revolução Constitucionalista de 32.

A elite paulista, por sua vez, ressentida pelos resultados daqueles acontecimentos, pretendia transformar São Paulo num centro de referência cultural para si mesma e para o país e, adquirindo hegemonia cultural, recuperar sua hegemonia política (Love, J. *apud* Rubino, S. 1995: 488).

Os estatutos da Sociedade de Etnografia e Folclore[149] indicam os nomes de seus membros fundadores que constituíam um conjunto, que chamaríamos hoje de interdisciplinar, no qual misturavam-se fraternalmente etnólogos, cientistas políticos, geógrafos, folcloristas, músicos e musicólogos, escritores, brasileiros e estrangeiros, todos representantes de jovens áreas do conhecimento que procuravam se estabelecer no Brasil.

Ali, misturaram-se, também, leigos e especialistas (Vilhena, L. R. 1997: 91). Estavam, entre seus sócios, Roger Bastide, Paul-Arbousse Bastide, Claude Lévi-Strauss, Dina Lévi-Strauss, Emílio Willems, Mário de Andrade, Camargo Guarnieri, Oneyda Alvarenga, Paulo Duarte, Pierre Monbeig, Plinio Airosa e Sergio Milliet.

---

a da segunda, produzir as "elites intelectuais", termo utilizado pelo jornalista Júlio Mesquita e assimilado pela autora, "encarregadas de organizar o sistema educacional e orientar as elites dirigentes" (Ibidem.).

[146] Abdanur assinala que o papel do Departamento Municipal de Cultura, naquele contexto, era o de "basicamente promover o aprimoramento cultural do povo" (Abdanur, E. 1994: 265-266).

[147] Segundo, ainda, Abdanur as três instituições ELSP, FFLCH e Departamento Municipal de Cultural atuariam de maneira complementar a fim de proporcionar o alcance do objetivo central das elites paulistas que consistia na recuperação de seu prestígio através da otimização do controle dos problemas sociais através do aproveitamento dos subsídios produzidos pelos produtores de ciência e cultura, ao mesmo tempo em que combatiam o comunismo (Abdanur, E. 1994: 265-266).

[148] Cristina Rubino recupera de Leila G. Soares a informação de que Mário de Andrade foi o responsável pela participação na Sociedade de Etnografia e Folclore e na Sociedade Paulista de Sociologia de Dina e Claude Lévi-Strauss, Paul e Roger Bastide, Emílio Willems e Fernando Azevedo (Soares, L. G. 1983: 7 apud Rubino, S. 1995: 499).

[149] Publicados na Revista do Arquivo Municipal, Vol. XXXIX de Setembro de 1937.

Outra marca intelectual desta sociedade foi a promoção do contato de estudantes de ciências sociais com o folclore. Dina Lévi-Strauss, ex-assistente do Museu do Homem de Paris, organizou e ministrou um curso de extensão imaginado e proposto por Mário de Andrade, com a finalidade de municiar os folcloristas com técnicas para realização de trabalho de campo (Op. cit.: 90).

Esta sociedade vinculava-se, assim, através de seus membros, numa rede de relações múltiplas, a um projeto de hegemonia cultural e intelectual paulista, à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e à Escola Livre de Sociologia e Política, numa perspectiva institucional acadêmica; às abordagens francesa e norte americana das ciências sociais e humanas, numa perspectiva científica e à criação do Departamento de Cultura, através da *Revista do Arquivo Municipal*, órgão de divulgação de seus trabalhos e debates (Rubino, S. 1995: 484-485).

Os objetivos da Sociedade de Etnografia e Folclore eram "recolher, a vida imediata, do nosso povo brasileiro" numa configuração em que predominava o interesse pela cultura popular, particularmente o segmento classificado como folclore.

Silvana Rubino, aliás, destaca o fato de que a sociedade criada é de Etnografia, e não Etnologia ou Antropologia, ou seja, as intenções de Mário de Andrade, ao criá-la, eram tributárias mais da coleta de dados do que de sua análise segundo os critérios antropológicos de então: "etnografia para Mário era sua visão contemporânea do folclore" (Op. cit.: 503). Feita a restrição disciplinar, a responsabilidade sobre as abordagens de populações indígenas recaiu sobre o casal Lévi-Strauss.

Entretanto, o ano de 1938 anunciou o fim da Sociedade de Etnografia e Folclore. Em abril, a sociedade vota sua diretoria e elege Mário de Andrade. Mário afasta-se dela, em conseqüência do golpe de 1937, em maio do mesmo ano. Nicanor Almeida é eleito presidente devido às suas boas relações com o governo de Getúlio Vargas. O último boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore data de Janeiro de 1939 e, desde então, não se teve mais notícias dela (Op. cit.: 511-512). Desse modo, desfez-se uma organização de intelectuais, que não se consideravam folcloristas, mas nutriam interesses pela abordagem folclórica, perfil que foi lentamente desaparecendo do meio acadêmico, pelo menos nas universidades brasileiras que podem, hoje, ser chamadas de centrais.

Antes da Sociedade de Etnografia e Folclore, Amadeu Amaral tentou criar uma organização que aglutinasse intelectuais interessados. Nesse sentido, juntamente com Paulo Duarte, seu amigo, fundou a "Sociedade de Estudos Paulistas" em 1921 com a pretensão de "facilitar e ativar todos os estudos relativos à história, à geografia, costumes, linguagem, folclore e o mais que se referir à vida espiritual do povo paulista" (Duarte, P. 1976: 41 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 87).

A "Sociedade", no entanto, só pode contar com o entusiasmo de seus dois fundadores e nunca realizou uma reunião sequer. Em 1925 Amaral faz nova tentativa, propondo a criação de uma "Comissão de Dialetologia" no interior da Academia Brasileira de Letras expandindo, posteriormente, a proposta para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a Sociedade de Geografia e a Academia

de Medicina para que contribuíssem em favor de uma "obra de patriotismo" (Duarte, P. 1976: 41 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 88). Sua última proposta, foi a de criação de uma "Sociedade Demológica" (Carneiro, E. 1962 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 88)[150]

O papel catalisador e institucionalizante da década de trinta deste século, ao contrário da plasticidade intelectual manifesta nos anos vinte, foi marcada por movimentos em direção à rotinização, normalização e definição de perfis mais nítidos para a intelectualidade, para a sociedade e para os contornos assumidos pela nação (Pontes, H. 1989) e assinalou tanto a retomada de idéias e intelectuais do século anterior, como Nina Rodrigues e Silvio Romero, quanto a emergência de novos parâmetros de reflexão no interior da produção intelectual brasileira. Nesse contexto, pode-se observar, também, a inauguração de uma nova perspectiva na reflexão sobre as artes como lastro da nacionalidade, e aí a retomada do barroco teve uma importância particular (Gomes Jr., G. S. 1998: 25; 64; 69).

A retomada das idéias de Nina Rodrigues por seus discípulos foi, por sua vez, mediada pela justificativa da necessidade, pautada em pesquisas, de dar "ênfase à análise da realidade nacional" (Corrêa, M. 1982: 3), a partir de critérios científicos rigorosos. Implicitamente, estes intelectuais - tanto Nina quanto seus seguidores - encaravam a ciência como uma espécie de "anjo tutelar da sociedade" (Ibidem.), o que dava lastros aos rumos e sentidos de seus trabalhos, mediados pelo binômio cientificidade/nacionalidade.

Desse modo, Afrânio Peixoto e Arthur Ramos trataram de reeditar ou trazer a público os livros inéditos de Nina Rodrigues, em âmbito nacional, ao mesmo tempo em que passaram a reivindicar constantemente a primazia sobre alguns temas que tocavam o debate sobre a nacionalidade, entre eles a "questão racial" (Ibidem.).

Um aspecto da influência sensível de Nina Rodrigues sobre a postura intelectual de Arthur Ramos expressou-se através de sua preocupação inicial em registrar, com a máxima urgência, as "expressões puras", os resquícios da África no Brasil, os chamados "africanismos".

Contudo, suas justificativas sustentavam-se em argumentos um pouco distintos dos de Nina. Diante do furor intelectual para se equacionar o Brasil, Ramos critica a predominância de ensaios sociológicos e etnográficos generalizantes sobre o "brasileiro", "as populações brasileiras" e a "sociedade brasileira"

> antes da realização de um estudo prévio, descriminativo, scientífico, dos seus elementos étnicos de procedência, especialmente, do elemento negro [o que] compromete a valorização cientifica dos estudos sobre o negro brasileiro. (Ramos, A . 1935: 9)

Seu olhar sobre as populações negras do Brasil, mediado por uma perspectiva algo pessimista, mas já atenuada com relação a seu mestre, invocava, inspirado em Silvio Romero, a necessidade iminente de se abordar os saberes dos

[150] Vilhena refere-se a dois textos de Édison Carneiro: "A evolução dos estudos de folclore no Brasil" Revista Brasileira de Folclore, 2 (3), Rio de Janeiro, CBDF/MEC, Maio/Agosto 1962 e "A evolução dos estudos de folclore no Brasil; retificação e adendo", Revista Brasileira de Folclore, 2 (4), Rio de Janeiro, CBDF/MEC, Setembro/Dezembro 1962.

negros trazidos da África como fragmentos em vias de desaparecimento. Atribuía esse fenômeno, de um lado, à interrupção do fluxo cultural promovido pela brutalidade social da escravidão, o que desembocou no nascimento de crianças negras no Brasil desterradas e afastadas de seus antepassados e de seus valores originais.

De outro, responsabilizava o estado, a intelectualidade e suas instituições pela perda de memória devido à destruição de documentos sobre a escravidão após abolição, ao incômodo dos cientistas brancos frente às populações negras do Brasil e às "políticas de branqueamento" promovidas pelo estado (Op. cit.: 7-8).

Arthur Ramos notabilizou-se, particularmente no âmbito da abordagem folclórica, através da realização de estudos sobre o negro no Brasil e pela iniciativa na sistematização da produção folclórica de seus antecessores: Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Manuel Querino e Silva Campos (Carneiro, E. 1964: 109).

As repercussões de suas idéias sobre o folclore negro podem ser analisadas a partir de dois planos relacionados: num primeiro, por meio do prestígio alcançado por meio dos vínculos que ele estabeleceu com Nina Rodrigues, num segundo, quando autor já consagrado, por seu predomínio e influência intelectual sobre folcloristas e cientistas sociais, frente à abordagem de populações afro-brasileiras, mediante a introdução dos interesses pela cultura nesses estudos (Op. cit.: 106). No início, com ênfase na psicanálise a qual foi, posteriormente, colocada em segundo plano sem no entanto ser abandonada, em favor de um predomínio da antropologia (Op. cit.: 107), particularmente, a corrente culturalista.

Adam Kuper faz especulações muito interessantes sobre o papel de especialização e involução do desenvolvimento científico quando um ou dois intelectuais conseguem estabelecer-se, em determinados momento e contexto, através da produção de sínteses e críticas, em determinado campo do conhecimento. Segundo este autor,

> (...) *Where one or two scholars became established as synthesizers and critics, there was a process of specialization and involution (as in the case of totemism). The free range of transformations in the field of kinship studies may, however, also be due to the greater range of variables involved, and to the invention of technical tools. The history of study of kinship terminologies illustrates how technical complexity can tempt initiates to play with endless structural variations.* (Kuper, A . 1996: 236).

Em certa medida, essas observações podem ser estendidas ao papel de Arthur Ramos frente à produção intelectual sobre o negro, principalmente entre as décadas de trinta e cinqüenta. Ramos, do mesmo modo que seu mestre Nina Rodrigues, contava com respaldo institucional por ser professor da cátedra de antropologia na Faculdade Nacional de Filosofia. Criou ali um Departamento de Folclore na Sociedade que criara, ligada à essa cátedra (Vilhena, L. R. 1997: 133).

No entanto, apesar de sua situação institucional favorável, Ramos também rendeu-se à necessidade de criação de um organismo voltado à sua prática e à sua defesa e organizou, ao lado de Édison Carneiro e Gilberto Freyre, o I Congresso Nacional de Folclore, por exemplo.

Mas, do mesmo modo como Câmara Cascudo, não se encontra entre os folcloristas mais atuantes na CNFL ou na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), apesar de ter vivido e trabalhado no Rio de Janeiro. Em contrapartida, as idéias de Arthur Ramos sobre o negro brasileiro tiveram grande penetração tanto no meio acadêmico, quanto no meio folclórico.

O positivismo e o evolucionismo influentes e marcantes na obra de Nina Rodrigues foram resgatados, por ele, quase indelevelmente. Ramos reafirmou eficácia do primeiro (positivismo) e recomendou apenas uma atualização de alguns aspectos do segundo (evolucionismo). Simultaneamente, a psicanálise, a história e a antropologia adquiriram status equivalente em sua reflexão e foram tratadas pelo autor com reverência científica. Em sua carreira, de fato, Ramos aplicou-as quase indiscriminadamente (Ramos, A. 1935: 10) e daí resultaram muitas críticas a seu trabalho.

Outros traços marcantes da abordagem de Arthur Ramos, frente ao folclore, em parte decorrentes da suposição do desaparecimento iminente da cultura africana no Brasil, desembocaram numa concepção estática de cultura e concorreram para a supervalorização de um suposto momento no passado em que as tradições estavam intactas.

Desse modo, o autor tornou-se tributário, em certa medida, de uma postura bem comum aos primeiros estudos científicos do homem iniciados no século XIX, fundada em paradigmas que procuravam resgatar e dar sentido a expressões ou reminiscências culturais, as quais, freqüentemente, os cientistas não estavam aptos ou interessados em contextualizar histórica e socialmente, e que acabavam sendo tratadas como "cacos de cultura"[151].

Por fim, foram intensos os esforços despendidos por Ramos no sentido de localizar o primeiro registro ou informação sobre primeira manifestação de um "fato folclórico", o que, ainda hoje, é uma fórmula bastante presente nos trabalhos folclóricos contemporâneos.

Estes traços do pensamento de Arthur Ramos, associados a uma certa interpretação da abordagem culturalista, transformaram-no no fundador de uma vertente de abordagem do negro em que ele é concebido como "expressão de cultura", particularmente no âmbito do folclore (Pereira, J. B. B. *apud* Bandeira, M. L. 1988: 16).

---

[151] Jean Poirier (1981: 17-25) destaca algumas características dos interessados em ampliar sua compreensão acerca do Homem neste período: a origem intelectual diversa, a não especialização, as tentativas de reconstituição do passado pré-histórico passando da especulação teórica à pesquisa documental, as interpretações centradas em aspectos antropológicos e/ou raciais e, já na segunda metade do século, os primeiros passos em direção à reflexão sobre as sociedades exóticas.

Segundo estes princípios, a cultura era concebida como um dos elementos mais estáveis da condição humana (quase residual) frente a outros aspectos da sociedade, e praticamente intocável quando confrontada com a dinâmica das transformações sociais, políticas ou econômicas, pois sustentava-se no inconsciente coletivo[152].

Devido a esta concepção de estabilidade, a cultura foi escolhida como uma entrada privilegiada para compreensão das populações negras e, através dela, Ramos buscou levantar e analisar os "africanismos": traços, conteúdos e padrões identificados como sendo de origem africana e que permaneciam inalterados entre as populações negras do Brasil.

Associando as abordagens evolucionista e culturalista, meio ao sabor de uma leitura particular da noção de "*part-society*" de A .L. Kröeber (1952), meio na cruzada pelo registro dos africanismos no Brasil, o "núcleo duro" do pensamento de Arthur Ramos produziu uma concepção do negro brasileiro que o colocava em condições inalteráveis de inferioridade com relação ao branco, dado sua posição na escala evolutiva e à concepção de imutabilidade da cultura, que havia se amalgamado a partir dos fragmentos que tinham conseguido sobreviver à escravidão. Ao mesmo tempo, essa leitura dos negros brasileiros e de sua cultura os colocava numa espécie de nicho sócio-cultural, isolado no interior da sociedade brasileira.

Quanto às manifestações de folclore e cultura popular das populações negras no Brasil, assunto que nos interessa mais intimamente, Arthur Ramos apostou na fórmula da adaptação, mistura, reinvenção e sincretismo cultural[153], o que significa que ele supôs que elas não foram formadas por elementos exclusivamente africanos, apesar de terem sido a única coisa que permaneceu na memória. As "sobrevivências" africanas no país, por sua vez, são classificadas, pelo autor, em "sobrevivências históricas", "sobrevivências mítico-religiosas" e "sobrevivências totêmicas" (Ramos, A. 1935).

Segundo esses padrões, as irmandades e confrarias negras, seriam, simultaneamente, expressão de sobrevivências míticas e históricas observáveis nas cerimônias de coroação dos reis negros e nos temas dos autos populares inspirados em plantas, animais ou outros elementos "totemizantes":

> O essencial, porém, dessas confrarias negras é a sua intima conexão com as cerimonias de coroação de reis negros. Neste ponto, cumpre fazer uma distinção fundamental, ao meu ver, dos autos populares de pura sobrevivência histórica e dos de sobrevivência totêmica, embora muitas vezes se torne impossível separá-los, pela obra do syncretismo. As organizações negras populares, ranchos, irmandades, confrarias, bandeiras, cordões... - evocam s clans totêmicos primitivos. E tanto isso é exacto quanto intervêm, nestes agrupamentos, animaes, plantas ou symbolos outros, sobreviventes dos totens africanos de origem. Para completar a

[152] Segundo Ramos, é no inconsciente coletivo dos negros que está a força emocional que gerou as mitologias bantu e sudaneza que se esfacelaram com a escravidão e "se diluíram no vasto mundo do folk-lore brasileiro". (Ramos, A . 1935: 13)

[153] Segundo Ramos, não existem no Brasil "autos populares typicos de origem exclusivamente negra.(...) Quer dizer; o negro adaptou elementos de sobrevivência historia, e até enredos completos, ao teatro popular que elle já encontrou no Brasil, trazido pelos portuguezes." (Ramos, A .1935: 39).

aproximação vem as festas de coroação de reis. E sabemos que as organizaçoens patriarchaes estão intimamente ligadas ao totemismo. (Op. cit.: 89).

Nesse sentido, as concepções de Arthur Ramos referentes à força, à permanência e à capacidade de reprodução das expressões culturais das populações negras organizadas em irmandades podem ressoar tanto nos folcloristas mineiros que vêem as danças dramáticas contemporâneas como continuidades das primeiras danças negras coloniais, expressões nascentes da brasilidade, quanto nos folcloristas mineiros que vêem as danças dramáticas como referências mais antigas, memórias da África expressas através dos "afro-mineiros".

Ainda nos anos trinta, numa seara um tanto quanto diversa dos modernistas[154] e dos discípulos de Nina Rodrigues, as idéias de Gilberto Freyre (1900-1987) repercutiram significativamente no panorama intelectual da época.

Foi um intelectual nordestino, Gilberto Freyre, que correu paralelo ao processo de instituição acadêmica da produção brasileira capitaneado por São Paulo, o responsável pelo equacionamento do país, enquanto nação, a partir da proposição de idéias referentes à constituição, aqui, de uma "civilização tropical", de uma "civilização mestiça", que incorporava o negro à sociedade e cultura do país, sem abrir de um projeto de inclusão no rol dos países "civilizados", transformando a noção original de *civilization* européia.

O impacto do ensaio *Casa Grande e Senzala* catalisou as idéias dos intelectuais brasileiros, que já procuravam associar a nacionalidade a um suposto caráter mulato do país e manifestavam crescente simpatia quanto a pensar o assunto.

Através dessa obra, o autor pretendeu sintetizar e fundar um marco para superação do pessimismo acerca do Brasil, a partir da "Integração à 'comunidade criada' de grupos sociais 'marginalizados' (no caso em questão, os negros e os indígenas)" (Bastos, E. R. 1986: 89). Seu propósito foi ressaltar os aspectos positivos do caráter mestiço da população e levou os intelectuais, seus contemporâneos, a expressar "seu alívio de consciência" diante da obra[155]: com seu advento, o Brasil tornara-se, por meio de seus argumentos, a civilização nos trópicos (Op. cit.: 15-16).

---

[154] Ricardo Benzaquén Araújo reconhece uma "certa modernidade freyreana" (Araújo, R. B. 1994: 10). Quanto às relações do pensamento de Freyre com os modernistas, Araújo aponta para uma aproximação maior entre Freyre e os modernistas da segunda fase mediada, particularmente, pelos interesses comuns estabelecidos entre as ciências sociais e a literatura na década de trinta (Op. cit.: 19-20; 23).

[155] Contudo, e apesar da anteriormente assinalada recepção positiva que as idéias de Freyre tiveram no meio intelectual nos anos trinta, elas não se constituíram em uníssono. Diante da, posteriormente forjada por Freyre, noção de "lusotropicalismo" tal reação cresceu e pode-se encontrar, entre seus críticos, Mário de Andrade. O sentido de recuperá-la, brevemente, aqui assenta-se menos na intenção de recuperar as idéias freyreanas referidas às décadas que sucederam a publicação de *Casa Grande e Senzala* e mais no sentido de recuperar as idéias de Mário sobre a presença portuguesa no Brasil e, por extensão, na América, Ásia e África. "O que é lusotropicalismo?" texto que Mário publica, pela primeira vez, sob o pseudônimo de Buanga Fele, constitui-se em dura crítica à perspectiva adotada por Freyre frente à empresa colonial portuguesa. Nele, o autor aponta a "assimilação" das populações nativas e a "segregação" das mesmas como duas faces de uma única moeda chamada colonialismo europeu (Andrade, M. de s. d.: 225). Assim, para Mário, a integração dos portugueses às formas de

E, neste sentido, é importante destacar que, apesar de todos os atributos valorativos que Freyre atribui ao negro brasileiro, seu enfoque dominante em *Casa Grande & Senzala* não está centrado em sua origem africana ou em sua condição de negro, mas em sua posição de escravo, num regime escravocrata[156]:

> (...) Não sendo assunto de nossa especialidade, não nos julgamos no dever de desenvolvê-lo aos últimos e mais exatos pormenores num ensaio que não é, de modo algum, de Africanologia, mas o primeiro de uma série, toda ela simples tentativa de introdução ao estudo sociológico da história da sociedade patriarcal no Brasil. Sociedade que teve no negro, importado de várias áreas africanas, um dos seus elementos sociologicamente mais importantes. Importante, do nosso ponto de vista, mais como escravo do que como negro ou africano, embora sua importância como negro ou africano seja enorme e suas áreas de origem mereçam a atenção e os estudos dos especialistas. (Freyre, G. 1995: 166 nota 23).

A obra de Freyre, apesar da ênfase na análise sociológica, marcou-se por um discurso sócio-antropológico e promoveu, assim, um retorno renovado às questões de raça, cultura, povo e sociedade (Bastos, E. R. 1986: 121). Em sua abordagem, etnias e culturas, de um lado e a conciliação de oposições sociais, de outro, articularam-se para tentar explicar a formação do "caráter" do povo brasileiro.

A concepção da sociedade brasileira mestiça, consagrada por Freyre, constituiu-se, posteriormente, num dos parâmetros dominantes para um importante segmento da produção intelectual nacional, voltada para equacionar o povo e a cultura brasileira, sem, necessariamente, ter que tocar nas incômodas questões referentes às profundas desigualdades sociais do país:

> O Brasil, marcado por essa configuração, tem tradicionalmente buscado a solução dos conflitos gerados por aquela oposição através da integração ou do equilíbrio de elementos antagônicos. Isso é possível porque constituímo-nos num encontro democrático de três raças com caracteres diferentes, mas harmonizados: o português, o indígena e o negro. Essa harmonia resulta num caráter especial do povo brasileiro: é capaz de conciliar oposições. (Op. cit.: 174-175).

Da perspectiva das influências intelectuais assimiladas por Freyre, Ricardo Benzaquen de Araújo observa que Freyre não foi o que se poderia chamar um discípulo "puro" de Franz Boas, mas um intérprete de suas idéias que, ao tentar equacionar a sociedade brasileira a partir da perspectiva racial, assimilou outras correntes de pensamento e produziu suas "idéias tropicais".

Segundo Araújo, se, por um lado, Boas ensinou a Freyre as diferenças existentes entre raça e cultura (Araújo, R. B. 1994: 27-28), por outro, Freyre não

---

vida nos trópicos e a geração de proles mestiças não se deu, ao contrário do que defendia Freyre, graças a uma "predisposição natural" própria da "raça" e do "caráter" português (Op. cit.: 225), mas devido a uma conjuntura de fatores sociais, políticos e econômicos, próprios do sistema colonial (Op. cit.: 228-229). Por isso essa visão corresponderia a uma concepção parcial do sistema colonial, que não leva em consideração os mecanismos de destruição cultural e opressão, inerentes ao processo (Op. cit.: 230).

[156] A proposição da ênfase na condição de escravo apresentada por Freyre vem ao encontro da classificação dos estudos sobre o negro realizados até a década de cinqüenta no Brasil, apresentada por Édison Carneiro (1964), e mencionada no início deste capítulo

quis abandonar a chance de, sem abrir mão da idéia de raça, recuperar as relações que considerava positivas entre os elementos "raça" e "nação" no pensamento social brasileiro (Op. cit.: 28).

Para dar conta deste projeto, a partir do arcabouço teórico que adquirira, Freyre fundiu a idéia de "raça" à de "cultura" constituindo, dessa maneira, uma unidade explicativa que funcionava, simultaneamente, como:

(1) conjunto de características biológicas herdadas, numa orientação neolamarckiana (Op. cit.: 39) influenciada por um certo determinismo geográfico (Op. cit.: 38), que garantia a peculiaridade da "cultura dos trópicos" e

(2) como um misto dos princípios de "caráter" e "cultura", assimilados no próprio processo de socialização dos sujeitos (Op. cit.: 31).

O resultado final desta "engenharia conceitual" garantiu à Freyre uma abordagem peculiar da sociedade brasileira, ao mesmo tempo que não o obrigou a desvencilhar-se do paradigma racial, permitindo que o usasse à sua maneira, sem comprometer-se com as correntes vigentes no país (Op. cit.: 38). Consoante a isso, destoou e reinventou as idéias de Boas, aplicando-o ao caso brasileiro (Op. cit.: 40). Sua pretensão: garantir um lugar ao Brasil no panteão de países civilizados, um país mestiço, ponte cultural entre a Europa e a África.

Pelo viés da abordagem folclórica, é possível observar a produção intelectual de Gilberto Freyre a partir de duas perspectivas distintas. Uma delas refere-se às próprias noções de folclore, que o autor instrumentaliza em sua reflexão. A outra diz respeito às influências das concepções de Freyre sobre o trabalho de outros folcloristas.

Freyre, do mesmo modo que boa parte dos intelectuais brasileiros cuja obra foi produzida até os anos cinqüenta, vinculou suas reflexões a aspectos classificados como manifestações folclóricas com bastante liberdade (Vilhena, L. R. 1997)[157]. Os interesses explícitos do autor em abordar temas como culinária[158] (Freyre, G. 1995: 250), o culto aos santos e as festas populares (Op. cit.: 246-250) ou a obsessão por anedotas (Op. cit.: 250-252) seriam alguns exemplo disso.

E, nesse sentido, é importante lembrar, novamente, as influências de Boas[159] sobre Freyre, que o fizeram definir e conceber o folclore, a rigor, da mesma forma restrita: "(...) É o folclore, são os contos populares, as superstições, as tradições que o indicam." (Op. cit.).

---

[157] O interesse pela abordagem folclórica manifestou-se na obra de vários antropólogos, os quais influenciaram direta ou indiretamente setores da intelectualidade acadêmica brasileira. Além do próprio Roger Bastide, acima mencionado, encontram-se Franz Boas, Robert Redfield e Donald Pierson. Esta influência sinaliza que a via de mão dupla, constituída a partir de relações estruturadas entre ciências sociais e folclore, é visível e explícita, também no meio acadêmico brasileiro, pelo menos até a década de cinqüenta (Vilhena, L. R. 1997).

[158] Cf. Freyre, G. *Açúcar* (Algumas Receitas de Doces e Bolos dos Engenhos do Nordeste) - Ils. De M. Bandeira, Rio de Janeiro, José Olympio, 1939.

[159] A definição que Boas elabora de folclore, com relação às orientações teóricas gerais, compreende o conjunto das objetivações culturais referentes aos mitos, contos, poesia, adivinhas, provérbios, música e dança. Em "The Development of Folk-Tales and Miths" (1940), originalmente publicado em *The Scientific Montly*, V. 3, 1916: 335-343, Boas ratifica esta concepção de folclore, com destaque para a mitologia, enfatizando seus princípios estéticos, particularmente suas características literárias. O valor

Observações sobre a existência de classificações totêmicas e expressões de totemismo vinculadas, particularmente a danças atribuídas a tradições culturais indígenas ou africanas, foram comuns nos trabalhos de alguns folcloristas brasileiros, tais como os já citados Mário de Andrade (1959) e Arthur Ramos (1935) ou, ainda, Luís da Câmara Cascudo (1978)[160].

Freyre também envereda por esse tipo de abordagem. Contudo, também nesse campo, procura constituir subsídios para aquilo que é seu motivo central: demonstrar a fusão cultural ocorrida entre essas tradições no Brasil.

Por isso procura enfatizar a semelhança do totemismo animal, que ele supõe manifestar-se nos contos populares indígenas, ao "*lore* africano" e europeu (Freyre, G. 1995: 98). Apesar das referências freqüentes da presença de totemismo animal nos contos indígenas (Op. cit.: 106; 140), o autor procura reduzir essa especificidade e assemelhá-los aos contos do folclore africano e europeu (Op. cit.: 98).

Para fazer a comparação entre os contos de origens distintas, Freyre recupera um compêndio etnográfico feito por Whiffen que, segundo ele, "(...) resume os principais traços das culturas das tribos do Nordeste do Brasil (...), muitos deles extensivos a quase todo o Brasil" (Op. cit.: 96) e, a partir destes dados, observa que os contos indígenas possuem "semelhança aos do folclore europeu; contos de

---

da análise da mitologia sob a perspectiva do folclore, segundo Boas, repousaria no fato de os mitos serem recriações imaginativas de aspectos da vida social de um: "*The mithological material collected in recent years, if examined in its relation to folk-tales and in its probable historical development, shows nothing that would necessitate the assumption that it originated from the contemplation of natural phenomena. It rather emphasizes the fact that its origin must be loocked for in the imaginative tales dealing with the social life of the people.*"(Boas, F. 1940: 406).

Pode-se afirmar, em última análise, quanto ao seu interesse pelo folclore, que diante das preocupações de Franz Boas referentes à constituição de um corpo teórico que desse conta dos fenômenos culturais, a análise das "*folk-tales*" constitui-se, para ele, num dos caminhos, entre seus múltiplos interesses intelectuais, que tornaria isso possível. Essa explicação torna-se mais plausível à medida que pode-se observar que o autor aplicava às "*folk-tales*" os mesmos parâmetros referentes à sua crítica do Evolucionismo, pautada na complexidade dos processos de difusão da cultura e nas peculiaridades culturais de cada população humana, tão marcantes na constituição de seu pensamento. Para Boas o folclore é um aspecto da cultura presente tanto em populações tribais quanto em populações tradicionais européias. Em algumas pesquisas, mostrou-se interessado em destacar que a observação de coleções de lendas folclóricas, em conjunto, apontava para sua grande difusão e para a indeterminação de suas origens, apesar de destacar que as ocorrências relatadas adquiriam peculiaridades para cada região e que ocorria uma associação particular entre o estilo definitivo de uma narrativa e a assimilação de ocorrências cotidianas à sua estrutura (Op. cit.: 398-399). Neste sentido, fica patente que o legado de Boas para os estudos do folclore no interior da antropologia correspondeu a estender-lhe as possibilidades analíticas do difusionismo e do culturalismo. Nas pesquisas sobre folclore no Brasil, Herskovits teria sido seu principal seguidor (Cf. Fernandes, F. 1978: 16) e, em certa medida, Gilberto Freyre.

[160] As "histórias de bicho" - os contos populares cujo tema central são animais, as fábulas - foram muito caras a inúmeros folcloristas brasileiros como Mário de Andrade (1959); Luís da Câmara Cascudo (1978), Nina Rodrigues (1989) e Arthur Ramos (1935). Houve, inclusive, um interessante debate sobre as origens indígenas, africanas ou mistas do que ficou conhecido como "Ciclo do Jabuti". Essa coletânea de literatura oral popular levou os folcloristas brasileiros a buscarem outras referências para comparação e constataram a existência de estórias semelhantes tanto entre populações indígenas quanto em populações africanas.

animais fazendo lembrar os do *lore* africano; o Sol e a Lua venerados; os mortos, sepultados" (Op. cit.: 97-98).

Freyre não só generalizou, sem critérios explícitos, os dados etnográficos como também não explicitou os contos que comparou, nem os elementos em que encontrou semelhanças. Parece que seu único objetivo foi tentar afirmar que este segmento do folclore era também uma expressão fusionada da cultura brasileira.

Generalização de mesmo padrão é observável em sua abordagem sobre a presença da cor vermelha nas tradições populares negras do Brasil. Afirma, citando Karsten, que a preferência popular por esta cor no Brasil é herança indígena (Op. cit.: 106), mas também é africana e, em ambas, a cor exerce a mesma função (Op. cit.: 105).

Na origem, tanto para as culturas indígenas quanto africanas, sua função teria sido proteger homens, mulheres e crianças de espíritos malignos. No entanto, teria, posteriormente, caído na preferência popular e, a partir de então, começou a ser utilizada em situações que vão desde os rituais como o xangô, o congo, o reisado, os maracatus, o carnaval e os ex-votos até o cotidiano doméstico como peças de decoração, passando pelo erotismo associado à gastronomia:

> No Brasil a tendência para o vermelho, já salientada no trajo da mulher do povo, nos estandartes dos clubes de carnaval, nos mantos de rainha de maracatu, etc., observa-se ainda em outros aspectos da vida popular ou da arte doméstica; na pintura externa das casas e na decoração do interior; na pintura dos baús de folha-de-flandres; na pintura de vários utensílios domésticos, de lata ou de madeira, como regadores, gaiolas de papagaio e de passarinho; na pintura de ex-votos; na decoração dos tabuleiros de bolo e de doce - cujo interesse erótico adiante destacaremos ao recordar-lhes a nomenclatura impregnada de erotismo e ao salientar certas associações, freqüentes entre os brasileiros, do gozo do paladar com o gozo sexual. (Op. cit.: 106).

Interessante notar que o autor, em momento algum, procura desvendar ou destacar os sentidos atribuídos ao vermelho ou mesmo levar em consideração as situações tão distintas em que a cor se manifesta. Não distingue ritual de cotidiano, ornamento corporal de alimento, roupa de festa de roupa do dia-a-dia. Ou, se suas suposições estão corretas e a cor vermelha expandiu-se dos limites rituais e invadiu com seus sentidos o cotidiano, ele também não se pergunta porquê estas percepções temporais, tão marcantemente distintas no plano cultural, teriam se misturado.

A noção de "cadinho de raças" aplicado à cultura nacional, que se tornou célebre a partir da abordagem de Gilberto Freyre, é outro aspecto que se sobressai na produção desse autor, como uma solução teórica que foi celebrada pela comunidade intelectual num certo momento e, posteriormente, duramente rejeitada.

Marcada por um "equilíbrio dos excessos"[161], a sociedade brasileira mestiça combinaria, num amálgama plástico, tragédias e felicidades, solidariedade e perversidade, como parâmetros das relações sociais, em equilíbrio.

---

[161] A análise, profunda e minuciosa, de Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre feita por Ricardo Benzaquen 1994 enfatiza a concepção de "excesso" (hybris grega) para dar o significado mais aproximado do que seja o "trópico" (Araújo, R. B. 1994: 58), ao mesmo tempo, na dinâmica das relações sociais, estes excessos equilibram-se promovendo tanto a morte, o sadomasoquismo, a

Desse modo, e segundo essa perspectiva, o Brasil, enquanto "paraíso tropical", geraria e alimentaria, simultaneamente, em seu interior, um "jardim dos suplícios" (Araújo, R. B. 1994: 48-57) e, portanto, o "encontro feliz das raças" mostrar-se-ia, simultaneamente, cruel para Freyre.

Nesse sentido, a cultura popular, em particular, aparece em Gilberto Freyre através dos olhos de Araújo, como tributária da mesma ambigüidade:

> Na verdade, porém, o que me parecia realmente fundamental era destacar o fato de que os vários elementos por ele congregados para formar a idéia de "cultura popular" davam a impressão de partilhar de uma mesma e essencial ambigüidade. Dessa maneira, o corpo e a linguagem, assim como o sexo e a gula, sempre tingidos pelo excesso, vão nos remeter simultaneamente para a morte e a ressurreição, o vulgar e o sublime, o aviltamento e a confraternização, em um movimento que rompe de forma irrecorrível com a separação e a distância que caracterizavam, estilística e socialmente, a concepção mais tradicional de nobreza no Ocidente.(Op. cit.: 72).

Em outras palavras, a cultura popular, do mesmo modo que as relações sociais forjadas no país, estariam, para Freyre, carregadas da tensão de um equilíbrio de extremos.

Reconhecer esta configuração significaria retirar da concepção de cultura popular sua aura de inocência, recorrente no senso comum e em muitos pensadores, pois se, de um lado, o fausto, o exagero, a confraternização e a inversão são elementos familiares à concepção de cultura popular, de outro, sua representação de um universo ingênuo e feliz se esboroa diante da contrapartida lúbrica, violenta e excessiva.

Na mesma década de trinta, em que as idéias de Freyre reluziram como alternativas para um "Brasil mestiço, porém civilizado", a institucionalização do meio universitário em São Paulo correspondia, então, à recepção de vários intelectuais estrangeiros que ocuparam posições chave e desempenharam funções distintas no processo.

Segundo Fernanda Massi, os intelectuais estrangeiros constituíram duas importantes e distintas tradições intelectuais no Brasil: a francesa e a norte-americana, fundamentadas em padrões distintos, que eu diria, ressoaram, em especial, no tratamento da questão racial.

Os franceses vinham para o Brasil em "missões" cujo objetivo era "trazer os ensinamentos científicos e humanistas cá para os trópicos" (Massi, F. 1989: 411), ou, de certa forma, nos termos de Norbert Elias (1994), poderíamos pensar que, talvez, os franceses pensassem estar trazendo, para o Brasil, em suas missões, o que eles chamavam de sua "civilização", seja no sentido de "civilizar para conquistar", seja no sentido de "civilizar para ilustrar".

Os norte-americanos que, do ponto de vista da expansão dos domínios internacionais, já tinham o Brasil, desde o século XIX, como pertencente à sua zona de influências, indiretamente pelo domínio inglês e diretamente via doutrina Monroe (Hobsbawn, E. R. 1998: 90, 103, 434-435) por sua vez, vinham ao país

---

promiscuidade, o humor escatológico e o despotismo, quanto a "familiaridade, festividade e abundância" (Op. cit.: 72).

fazer suas pesquisas de doutorado, tornavam-se brasilianistas e, freqüentemente, retornavam para as universidades norte-americanas. O Brasil tornava-se, assim, gradativamente, a partir das missões estrangeiras, discípulo dos franceses e objeto dos americanos.

Por sua vez, o interesse intelectual francês pelo Brasil remonta, segundo Massi, ao descobrimento e pode ser ainda mais recuado, se considerar-se que, antes do Brasil, Portugal já havia despertado o empenho e a curiosidade intelectual francesa (Massi, F. 1989: 412).

Basta lembrar, de passagem, que o próprio Claude Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* (1986), procura enfatizar a antigüidade e intensidade do interesse francês pelo Brasil colocando-se, aliás, como um herdeiro dos viajantes que se estabeleceram na França Antártica e realizaram os primeiros registros sobre as populações indígenas do país.

Assim as missões universitárias que chegaram ao Brasil na década de trinta, provenientes da França, teriam sido um desdobramento de um processo iniciado anteriormente. A criação de liceus no Brasil no início do século, por exemplo, correspondia a uma de suas expressões pois, ao mesmo tempo, atendiam a uma dupla reivindicação: "por um lado, o interesse francês na "conquista" da América (e do Brasil); por outro, a demanda da elite local brasileira no sentido de ilustrar-se, de modernizar-se, de formar quadros" (Massi, F. 1989: 416).

Ao mesmo tempo, havia um interesse comum entre alguns destes intelectuais franceses e norte-americanos: estudar as populações negras brasileiras e alguns fatores de ordem política, pertencentes a esse contexto, não podem ser esquecidos ou desconsiderados pois, de certo modo, constituíam não só os referenciais sociais imediatos daqueles intelectuais como também sua demanda no sentido de decifrá-los, equacioná-los ou solucioná-los.

A existência de colônias francesas na África lutando por sua independência, de um lado, e a luta por direitos e os conflitos raciais resultantes disso nos EUA, constituíam-se em pano de fundo no período. Isso não quer dizer que aqueles intelectuais pretendiam estudar as populações negras brasileiras a fim de estender, mecanicamente, suas conclusões para as colônias francesas ou cidades norte-americanas, mas significa, apenas, que, nos respectivos países, havia um clima propício para tal interesse que, provavelmente, impregnava vários setores de cada uma das sociedades, inclusive sua intelectualidade.

Ainda nos anos trinta, os franceses alcançaram um incremento das missões científicas na África com aporte da Fundação Rockfeller. As expedições que se seguiram tiveram influência importante no movimento chamado "africanismo", posteriormente desenvolvido na França, o qual influenciou a arte, a música, a imprensa, o cotidiano e a intelectualidade e foi um sinal das trocas culturais de mão dupla que intelectuais e artistas franceses estavam dispostos a estabelecer (Op. cit.: 429-430), como também o fizeram no Brasil.

O interesse dos norte-americanos pela África, também acentuou-se a partir de trinta, quando "o continente africano passa a ocupar um lugar importante na Antropologia norte-americana, tendo como seu maior porta-voz, Herskovits" (Op. cit.: 438). No entanto, o impacto e influências das experiências acumuladas e do

conhecimento produzido pelos norte-americanos frente à África, parecem mais concentrados, desde o início, nos museus e instituições universitárias, através de Harvard, do *Field Museum*, da Columbia University, e não se expandiram na opinião pública e na sociedade, como ocorreu na França.

Ao mesmo tempo, o empenho dos norte-americanos em favor de conhecer os povos africanos, naquele período, trouxe inúmeras novidades que tiveram impacto significativo na produção antropológica norte-americana nas décadas seguintes. Mesmo quando se tratava de um tema não tão novo como a questão racial, a abordagem norte-americana foi inovadora, como pode se observar nas interpretações mediadas pelas noções de aculturação (Op. cit. : 439).

Já nos anos quarenta e cinqüenta o tratamento dispensado à "questão racial" foi remodelado no meio universitário brasileiro por intelectuais estrangeiros como Roger Bastide, Charles Wagley e Donald Pierson (Corrêa, M., 1987: 22), em parte, como conseqüência das pesquisas que haviam se iniciado a partir de meados da década de trinta sem, necessariamente, adotar os mesmos pressupostos e, em parte pelo desenvolvimento dos projetos de pesquisa fomentados pela UNESCO.

As conseqüências desse processo, no que diz respeito à posterior configuração do tratamento dedicado à "questão racial" no interior dos projetos de pesquisa e programas de pós-graduação são importantes para se compreender os motivos pelos quais as populações mineiras contemporâneas de origem africana recebem tão pouca atenção, do ponto de vista da produção acadêmica.

Se em trinta, a intelectualidade brasileira respirara aliviada diante da solução racial que Freyre havia apresentado, nos anos cinqüenta, justamente quando intelectuais acadêmicos e folcloristas construíram para si estruturas institucionais distintas, Freyre passou a ser visto, pelos universitários emergentes e que pretendiam marcar posição, como o paradigma do intelectual folclorista, e a ele foram atribuídos um "conservadorismo" e um "diletantismo", dos quais a academia brasileira pretendia se afastar (Vilhena, L. R. 1997: 65). E, particularmente nas abordagens sobre o negro, essa referência é tão forte que mesmo recentemente[162] o autor ainda é classificado como um "folclorizador do negro brasileiro":

> Vimos que esses estudos [de folclore] se identificaram com os intelectuais tradicionais, criticados na década de 1950 pelos emergentes intelectuais acadêmicos por seu "conservadorismo" e seu "diletantismo". A figura paradigmática desse modelo de intelectual seria Gilberto Freyre. Ora, em um artigo recente, no qual busca justamente revalorizar a contribuição deste último autor para o estudo da sociedade patriarcal brasileira, Luís Antônio de Castro Santos concorda parcialmente com as críticas que foram feitas na década de 1950 à análise feita pelo sociólogo pernambucano da contribuição do "negro" a essa formação social, empregando uma expressão que sintetiza essas críticas: Freyre teria produzido uma "folclorização" do negro brasileiro (Santos, 1985: 85). Se partirmos do pressuposto de que o momento decisivo do ponto de vista teórico da emergência da ciência social acadêmica e socialmente comprometida em nosso país, que é tradicionalmente associada à obra de

[162] O texto citado de Luiz Antônio de Castro Santos é "A casa-grande e o sobrado na obra de Gilberto Freyre", Anuário Antropológico 83, Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/Ed. UFC, 1985. Segundo Vilhena, Carlos Guilherme Mota em Ideologia da cultura brasileira (1933-1974), São Paulo, Ática, 1977 também critica as análises de Gilberto Freyre, tratando-o como um "folclorizador" da cultura brasileira.

Florestan Fernandes, reside mais precisamente nos seus estudos sobre as relações raciais em São Paulo, que teriam denunciado o "mito da democracia racial", é curioso constatar que a principal acusação à perspectiva que se buscava superar era a de ter sido - sem o saber, "folclorista" (Ibidem.).

Entre os pesquisadores norte-americanos, que fizeram parte de quadros universitários no Brasil, Donald Pierson, professor da ELSP, por exemplo, desenvolveu inúmeras atividades de pesquisa voltadas para a "questão racial", particularmente para as relações inter raciais, em Salvador, no interior de São Paulo e no Vale do São Francisco (Minas Gerais/Bahia), para o ensino superior e para um intensivo trabalho de formação e capacitação de pesquisadores (Pierson, D. in Corrêa, M. 1987)[163].

Originalmente, o interesse deste autor pelo Brasil constituiu-se na vontade de compreender, a partir de pesquisas localizadas, a maneira como havia se dado o contato inter racial na formação do país (Op. cit.: 32). O contato inter racial, aliás, foi uma abordagem privilegiada e amplamente defendida por Pierson[164].

A idéia de civilização também aparece na abordagem de Donald Pierson e, no seu caso, constituiu-se justamente sobre o parâmetro para pensar o folclore. Segundo este autor, é possível classificar as culturas em dois tipos fundamentais: a "Cultura de Folk" e a "Civilização" (Op. cit.: 88), as duas amplamente influenciadas pelas concepções de Redfield (1949).

A primeira seria produzida a partir do isolamento de uma população (Pierson, D. in Corrêa, M. 1987: 88), o que garantiria a cristalização dos costumes (Op. cit.: 89); a segunda, a partir do contato intenso com outros grupos humanos(Op. cit.: 88), definir-se-ia pela mudança e/ou desorganização social e pela inventividade (Op. cit. 89).

Os grupos cuja organização seria baseada nas "Culturas de Folk", objetos de pesquisa dos etnólogos, se caracterizariam por serem "pré-letrados, isolados, menos móveis, cuja organização social é homogênea, 'sagrada', e baseada em relações de status, parentesco, e outros laços mui íntimos" (Ibidem.).

---

[163] Segundo Fernanda Massi: "Pierson 'descobre' o Brasil na Universidade de Chicago, quando aluno de pós-graduação. Robert Park, seu professor, por aqui já havia passado durante uma viagem pelo mundo afora e considerava o país um lugar privilegiado para o estudo do contato racial e cultural. Devemos lembrar que o estudo do negro era um tema caro aos sociólogos de Chicago e várias pesquisas foram feitas sobre o assunto" (Massi, F. 1989: 446-447). Para maiores referências acerca da experiência de Pierson como professor da Universidade de Fisk, então destinada exclusivamente a *Negroes*, ver seu depoimento a Mariza Corrêa (Corrêa, M. 1987: 34-35). E ele não foi o único: "Ruth Landes [que esteve, no Brasil, em contato com Arthur Ramos e Édison Carneiro (Carneiro, E. 1964)] irá passar pela mesma "iniciação" em Fisk, antes da vinda para o Brasil em 35, com o apoio do Social Science Research Comittee e verba do Rosenwald Fund (...)"(Massi, F. 1989: 446-447 - nota 24).

[164] Entre 1935 e 1937, Pierson e sua esposa ficaram na Bahia, a fim de que ele desenvolvesse as pesquisas de seu doutorado, o qual foi publicado, em português, pela Coleção Brasiliana com o nome *Brancos e pretos na Bahia: estudo de contato racial*.

Os grupos portadores da Civilização, por sua vez, seriam identificados pelos "contatos largos, altamente móveis, tanto espacial quanto socialmente, sendo sua organização então mui menos homogênea, mais 'secular' e baseada (como bem mostrou Sir Henry Maine) em *contrato* (*contract*)." (Ibidem.)[165].

Charles Wagley também concentrou seus interesses de pesquisa na Bahia, defendendo uma linha de abordagem semelhante à de Pierson: interessava-lhe, mais do que os estudos do candomblé, a análise das relações raciais (Wagley, C. in Azevedo, T. de 1955: 8).

Segundo Wagley, apesar dos atrativos que o exotismo e o colorido dos rituais religiosos pudessem exercer sobre os pesquisadores, era importantíssimo que se realizassem pesquisas sobre o fenômeno das relações inter-raciais naquele estado dado que, segundo seu ponto de vista, se havia uma "democracia racial" no país, os negros e brancos baianos teriam-na desenvolvido ao limite:

> (...) um dos aspectos mais interessantes dessa cidade [Salvador] é a composição multi-racial da sua população e o fato de que, num meio tradicional, indivíduos de diversas raças e variegados tipos físicos vivem essencialmente em harmonia, sem muitas discórdias e frustrações que caracterizam as relações inter-raciais em outras partes do mundo. Parece até que o ideal brasileiro de democracia racial em nenhuma parte se realiza como ali. (Op. cit.: 7-8)[166]

---

[165] Henry Maine (1822-1888), o inspirador da idéia do "contrato" como definidor da civilização, utilizada por Donald Pierson, vale lembrar, foi um intelectual que jogou um papel fundamental na definição da idéia de "sociedade primitiva", amplamente corrente na antropologia durante muito tempo, rigorosamente e duramente combatida por Adam Kuper (Kuper, A . 1996). A obra de Maine, *Ancient Law* de 1861, apesar de ter suas idéias específicas rapidamente superadas e descartadas, garantiu, segundo Kuper, que a noção filosófica de existência de uma condição humana original, pré-contratual, se tornasse relevante para os antropólogos, de modo que acreditavam poder encontrar, mediante pesquisas etnográficas, populações que haviam realizado o "contrato social" e populações "sem contrato"(Op. cit.: 5). Mais ainda, acreditavam ser possível o convívio, no mesmo momento histórico, entre populações "primitivas" e populações "civilizadas". O interesse pessoal de Maine pelo domínio britânico na Índia levou-o a analisar as sociedades, que estavam fora do âmbito da "civilização", como "sociedades originais", baseadas em despotismo patriarcal e impossibilitadas de progredir (Op. cit.: 20), e cujos traços históricos e culturais poderiam, de fato, estar encobrindo seu "estado de natureza" (Op. cit.: 25), ou seja, as "sociedades originais" seriam capazes de preservar suas leis e história primitivas e deveriam ser "civilizadas", via contato, por outras sociedades, cuja organização era baseada no contrato (Op. cit.: 33). Portanto, via extensão da inspiração teórica de Pierson, podemos concluir que as populações dotadas da "cultura de folk" eram consideradas, por ele, populações primitivas.

[166] As referências apresentadas por Nelson do Valle Silva (1994: 69) é um pesquisador brasileiro que, atualmente, propõe a recuperação da definição de Wagley de raça. Segundo o autor, nesta parte do continente, a definição mais adequada de raça, corresponderia à de "raça social", tomada de Charles Wagley ("On the concept of social race in the Americas" in Health, D.B. and Adams, R.N. (eds.). *Contemporany cultures and societies of Latin America: a reader in social antrhopology of Middle and South America and the Caribbean*, New York, Randon House, 1965) e "que se refere a um grupo de pessoas que é julgada como similar em sua natureza essencial socialmente definida, do que resulta as relações raciais serem mais relações de estrutura social do que de raça geneticamente concebida". Os três aspectos particularmente interessantes deste conceito, eleito como ideal por Silva, apontam justamente para a questão da fluidez, inércia e características híbridas das idéias científicas. Em primeiro lugar observamos, a partir da análise de Silva, a "reinvenção" da noção de raça por Wagley em meados dos anos sessenta, período no qual, segundo Stolcke (Junho/1991) e Vessuri (1995), o

Roger Bastide, por sua vez, um dos membros da missão universitária francesa no Brasil, produziu matrizes importantes para a produção universitária brasileira sobre as dimensões sociais e culturais do que ele chamou de "América Negra", as quais estão permeadas por seus questionamentos acerca das manifestações folclóricas, pelos estudos apaixonados sobre religiões afro-brasileiras e sobre as relações raciais numa sociedade de classes, que realizou juntamente com Florestan Fernandes. Seus trabalhos voltados para religião (e, em menor proporção, para cultura popular e folclore) estavam imbuídos de convicções antropológicas marcantes.

Bastide defendia, exercitando o relativismo antropológico, que à medida em que se reproduzissem e tivessem sentido profundo para as populações que as praticassem, tais manifestações deveriam ser vistas e tratadas como legítimas manifestações culturais, tão complexas, belas ou importantes quanto qualquer outra, produzida por qualquer grupo humano.

O ponto de partida deste autor, com relação aos estudos sobre as populações de origem africana que foram traficadas para o continente americano, correspondeu ao seu posicionamento frente ao debate sobre as relações entre as civilizações africanas e as civilizações constituídas América, o qual implicava tanto aspectos científicos quanto políticos (Bastide, R. 1974: 6). Destaque para o tratamento antropológico de Bastide, considerando todos os grupos sobre os quais discorre, como expressões de civilizações.

Segundo Bastide, a desintegração cultural, promovida pela escravidão no continente americano, produziu novas culturas: culturas negras, culturas africanas e culturas afro-americanas (Op. cit.: 27) de modo que não seria possível identificar na América uma "influência ancestral" ou uma "memória coletiva" da África que não tenha passado por transformações (Op. cit.: 38).

Nesse sentido, Bastide e Herskovits (1940) defendem o mesmo ponto de vista[167]. Por isso Bastide propõe a necessidade de critérios rigorosos e de pesquisas minuciosas, que façam uso de recursos históricos, econômicos, políticos e sociais de análise, antes que se faça qualquer afirmação ou generalização acerca da existência de "africanismos" na América (Bastide, R. 1974: 27).

---

esforço intelectual predominante apontava para legitimar a noção de etnia. Em segundo lugar, o conteúdo desta noção aproxima-se, de fato, bastante de algumas concepções de etnia, principalmente no que diz respeito a suas dimensões sociais. Em terceiro lugar, essa definição tem algo de "inato", de "essencial" tal como a noção de "raça". Neste sentido, apesar de ter seu substrato na sociedade e não nas características biológicas dos sujeitos ainda reflete uma perspectiva segundo a qual, diferenças e identidades entre os homens não só são intransponíveis, como também não são históricas e, enquanto características definidoras dos sujeitos, tendem a desaparecer diante de qualquer transformação.

[167] "Nos três países [*Brasil, Cuba e Haiti*], encontramos as seguintes caracteristicas: os negros professam, nominalmente o catholicismo, ao mesmo tempo em que pertencem aos "cultos fetichistas" dirigidos por sacerdotes cujas funções são essencialmente africanas e cujo exercicio segue, mais ou menos, bem conhecidos processos de instrução e de iniciação. O cerimonial e as concepções destes "cultos fetichistas" denunciam elementos catholicos, que apparecem mais ou menos destacadamente. Por toda parte, identificações especiaes são feitas entre deuses africanos e santos catholicos." (Herskovits, M. 1940: 20).

Para o caso brasileiro, além da produção abolicionista, Bastide encontrou obras profundamente marcadas pela preocupação em identificar traços e elementos referentes a sobrevivências de etnias africanas no Brasil (Op. cit.: 11) e se voltou a problematizar essa predisposição dos intelectuais brasileiros.

Procurando definir alcances e limites desse procedimento, Bastide enumerou três fatores:

(1) Os desencontros e dificuldades na obtenção de dados satisfatórios sobre o tráfico, o comércio e a distribuição dos escravos, seja porque freqüentemente estes dados não eram corretos à medida em que, ao invés de registrar a procedência do cativo, registrava-se o porto africano em que havia sido embarcado, seja porque muitos dos registros não resistiram ao tempo e não foram preservados, ou ainda porque, com a proibição do tráfico, muitos burlaram documentos a fim de mascarar as atividades ilícitas, de modo que eram bem pouco confiáveis as informações sobre as levas de pessoas apanhadas na África e trazidas ao Brasil na condição de escravos (Op. cit.: 9-10), sendo assim, os pesquisadores que procuravam encontrar origens africanas em documentos estavam em sérios apuros;

(2) Considerando a situação sócio-cultural das populações negras brasileiras, seja pela larga experiência de escravidão, seja pelas intensas trocas culturais promovidas, a possível recuperação de dados sobre a origem étnica dos povos africanos que vieram para cá, teria mais valor para a história do que para a etnologia (Op. cit.: 12) e

(3) A ruptura, ocorrida na América, entre a etnia e a cultura, desligando as populações que conseguiram se reproduzir aqui das tradições de que eram originalmente portadoras levou-as, quando conseguiram constituir um novo coletivo, a estabelecer vida cultural própria, diferente de duas etnias africanas (Op. cit.: 14) isso porque uma das características do processo de submissão dos escravizados consistiu numa "dupla diáspora" que teria provocado o deslocamento de culturas, de um lado, e de homens, do outro (Ibidem.).

Na prática, segundo Bastide, isso tudo teria significado a separação de núcleos familiares e grupos étnicos, o que dificultou bastante a reprodução da memória coletiva. Ao mesmo tempo, chefes políticos, sacerdotes e elementos especializados em portar aspectos da memória do grupo, figura bastante comum em várias etnias sub-saarianas, raramente eram vendidos como escravos, o que acarretou, provavelmente, mais uma ruptura do sujeito escravizado com suas origens e práticas culturais.

Estas considerações acerca da "América Negra" sofrem leves oscilações em seus pressupostos, ao longo do conjunto do texto que é, na verdade, uma coletânea de artigos e ensaios de Bastide e podem significar variação de enfoque ou ênfase, de acordo com contextos ou debates distintos.

Ao mesmo tempo em que afirma a ocorrência de uma desvinculação entre etnia e cultura entre os negros da América, patrocinada em boa monta pelo tráfico e pela escravidão, Bastide afirma, por outro lado, a capacidade de deslocamento, resistência e permanência de deuses, crenças e folclores, particularmente nas cidades, afirmando não ser impossível encontrar "na América civilizações africanas, ou pelo menos porções inteiras dessas civilizações" (Op. cit.: 26).

A defesa de determinação de tipologias referentes ao que sejam manifestações negras, africanas ou afro-americanas, propostas pelo autor e cujo surgimento dependeu de condições históricas e sociais, peculiares a cada caso, parece dar conta de explicar esta aparente contradição.

O autor propõe, nesse sentido, uma metodologia de pesquisa voltada para a situação sócio-cultural dos descendentes de africanos que vivem no continente americano. Em primeiro lugar, aponta a importância em se estabelecer uma tipologia do que seriam manifestações e expressões culturais africanas diferenciando-as do que seriam manifestações e expressões culturais produzidas e praticadas por grupos negros, sem referência distinta ou direta à África (Op. cit.: 39). O caso extremo corresponderia à total destruição das instituições africanas e assimilação cultural completa das populações negras à cultura e sociedade brancas como ocorreu na América do Norte (Op. cit.: 7).

Entretanto, e apesar de fazer uma proposta nestas bases, o autor reconhece a enorme dificuldade em se saber sobre tradições africanas, considerando a diáspora, acima mencionada, que devastou sociológica e culturalmente o continente. Aliás, acreditava que o caminho inverso fosse até mais produtivo, ou seja, os estudos de religiões afro-americanas poderia iluminar os estudos sobre a África e suas populações (Op. cit.: 117) pois, por exemplo, no Brasil, segundo ele, os cantos das seitas fetichistas são, de fato, africanos (Op. cit.: 43).

Em contrapartida, o cientista francês posiciona-se contra o reducionismo de traços culturais complexos a um único elemento tal como "memória coletiva", "conseqüências da escravidão" ou "condições econômicas" pois identifica nesse tipo de procedimento o predomínio de ideologias, seja a da "negritude", seja a da "integração nacional", que associam-se às abordagens ou formações acadêmicas específicas e acabam ganhando legitimidade científica, para atender objetivos externos à ciência (Op. cit.: 39).

Por fim, infere alguns elementos que considera relevantes para observação nas pesquisas. De um lado, a consideração que os circuitos de manifestações sócio-culturais são regidos por ciclos compostos por "tempos fortes" e "cotidiano" e que é preciso considerar que podem existir comunidades em que coexistem manifestações africanas nos "tempos fortes" e manifestações negras no "cotidiano", de modo que só o reconhecimento e distinção de suas formas, funções e processos evolutivos poderia permitir a realização de comparações entre umas e outras (Op. cit.: 27-28).

De outro, a observação da existência de dois tipos de sincretismo cultural: o que se constitui em "mosaico" e o que se dá como "fusão cultural" (Op. cit.: 79; 143). O primeiro corresponderia a uma justaposição e convívio de segmentos de orientações culturais diferentes e de origem diversa, o segundo estaria associado a um processo no qual elementos diferentes mesclam-se e produzem uma espécie de síntese cultural. No entanto, em sua conclusão, chama a atenção para que não se esqueça que os negros no Novo Mundo são minoria [sociológica?], num mundo dominado por brancos e, portanto, nele, as referências culturais dos brancos seriam as referências dominantes (Op. cit.: 195).

Herskovits e Bastide aliaram-se em suas proposições de pesquisa a fim de defender a importância em se contextualizar sociologicamente a cultura negra no

Brasil. Suas abordagens procuravam demonstrar que tanto o sincretismo quanto a permanência de elementos africanos estavam ligados a mecanismos de resistência das populações negras.

Esta perspectiva, distinta da de Freyre no que se refere à concepção do negro como um dos elementos do "caldeamento de culturas", enfatizou os aspectos particulares dos grupos, e estimulou o registro e preservação de dados sobre os negros brasileiros, bem como de suas origens africanas e a produção de uma cultura negra na África, por parte dos pesquisadores. Ao mesmo tempo, esta abordagem da "questão da raça" também não se afastou do paradigma da nação: pelo contrário, apontou também para o componente negro da cultura brasileira, identificando-o como um dos catalisadores da brasilidade.

Feita a crítica e apresentados seus pressupostos, Bastide aponta para conclusões sobre a disposição da cultura das populações afro-americanas que incidem em duas direções.

De um lado, marca posição quanto à necessidade de rejeição de qualquer concepção de cultura para as populações negras da América que não seja histórica, dinâmica e socialmente contextualizada, alertando para os riscos subjacentes às concepções de que existam resistências culturais africanas intrínsecas e inalienáveis, o que comprometeria qualquer possibilidade de assimilação, em qualquer grau, das populações de origem africana nas sociedades para onde foram transplantadas.

De outro, assinala que o tipo de memória da África que sobreviveu na América, devido à desagregação das famílias e grupos culturais, corresponde ao conceito bergsoniano de "memória-hábito", e que se associa às atividades que as pessoas puderam desenvolver aqui: agricultura, culinária e folclore porque existiram espaços sociais para as cozinheiras escravas, para as manifestações folclóricas, sobretudo as musicais, com o intuito de reduzir as altas taxas de mortalidade, pois as festas e cantorias alegravam as pessoas e minimizavam os óbitos por "banzo", e para as pequenas hortas dotadas aos trabalhadores negros para incrementar sua alimentação (Op. cit.: 85).

Outra face das posições intelectuais de Bastide correspondeu à necessidade de um reconhecimento (crítico) do valor do folclore como manifestação cultural e como atividade intelectual:

> (...)A palavra folclore é tomada, neste livro, não no sentido restrito que lhe dão em geral os norte-americanos - o de tradição oral - , mas no sentido mais amplo que lhe atribuem tanto os europeus como os sul-americanos, e que engloba os costumes e festas bem como as lendas e provérbios. O folclore é a cultura inteira do "folk".(Bastide, R. 1959 "Introdução").

E, da mesma forma que propôs uma reflexão criteriosa sobre a existência de "africanismos" entre as populações americanas, a estendeu, também, para os estudos de folclore. Segundo o autor, de acordo com contextos sociais múltiplos e distintos, a desintegração cultural promovida pela diáspora e pela escravidão possibilitou a criação, no continente americano, de novos tipos de folclore: o africano e negro (Op. cit.: 158-177).

A formação francesa de Bastide colocava-o em posição bastante confortável frente ao folclore, considerando as boas relações desenvolvidas entre ciências sociais e antropologia naquele país (Thompson, E. P. 1979).

No entanto, o território dos estudos do folclore não é homogêneo na França e os intelectuais franceses foram tributários de duas concepções distintas de folclore, que ali se desenvolveram. Uma delas, já mencionada, representava-se, principalmente, através de Arnold Van Gennep e influenciou significativamente as concepções de folclore desenvolvidas no interior da CNFL, a outra, da qual Varagnac foi partidário, influenciou, por sua vez, as concepções de Bastide.

As distinções relativas a cada uma das concepções correspondem a argumentos importantes para as suposições acerca dos destinos tomados pelos estudos acadêmicos sobre as populações negras de Minas Gerais e as configurações assumidas pelos estudos sobre raça no Brasil.

Arnold Van Gennep fazia uso da noção de "folclore nascente" (Vilhena, L. R. 1997: 161), possibilitando a aceitação do surgimento contemporâneo de expressões folclóricas e encarando-as como legítimas.

Aplicada ao caso brasileiro essa noção possibilita o reconhecimento, por exemplo, de manifestações culturais como as congadas e moçambiques, as quais, apesar dos debates, ainda atuais, sobre o contexto cultural de seu surgimento, se na África ou no Brasil, se associadas às guerras intertribais entre africanos convertidos ao islamismo e africanos convertidos ao cristianismo (cristãos X mouros), se vinculadas aos conflitos entabulados entre reinos africanos e o reino português (as menções à rainha Ginga), ou, ainda, se suas tradições são predominantemente ibéricas ou bantu, mas, de qualquer modo, diretamente associadas às irmandades de "pretos" e aos cultos católicos devotados aos santos negros. Ou seja, a noção de "folclore nascente" permite aos folcloristas reconhecerem fenômenos relativamente recentes como fenômenos legitimamente folclóricos.

A adesão dos folcloristas brasileiros a esse tipo de orientação levou o mineiro João Dornas, no I Congresso Brasileiro de Folclore em 1951, a defender a "'teoria do folclore nascente', que propugnava pela eliminação da tradicionalidade como característica fundamental da manifestação folclórica e que mereceu sua repulsa, corajosas intervenções, condenação em plenário e voto contra" (Martins, S. Dezembro/1998: 5).

Contudo, alguns anos depois, em 1959, Édison Carneiro faz uso das concepções de Van Gennep sobre folclore para criticar as posturas de Roger Bastide, pois "o professor francês recua ainda mais além [dessas] *antiquités populaires*" (Carneiro, E. 1959: 69 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 161) por fazer uso da noção de " 'arqueocivilização' de André Varagnac, que transforma o folclore em algo que nos vêm diretamente da época neolítica..." (Carneiro, E. 1959: 74 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 161).

O folclorista francês André Varagnac, "concentrou suas análises no exame de como a maior parte dos elementos do folclore francês representa a sobrevivência de uma civilização tradicional, de origem pré-cristã, cujos rituais cíclicos poderiam ainda ser percebidos naquele folclore até praticamente o século XIX" (Varagnac, 1948 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 161). Desse modo, para Bastide, o que havia surgido

depois disso soava-lhe como "artificial", em oposição às manifestações ancestrais que possuíam legitimidade aos seus olhos.

Nesse sentido as questões de Bastide frente aos folcloristas brasileiros concentraram-se no problema do objeto pois ele classificou como "folclore artificial" (Bastide, R. 1974: 19-21), particularmente as expressões dos descendentes de africanos surgidas no interior das irmandades religiosas, congadas, moçambiques, catopês, etc., como imposições de padres e senhores de escravos, nascidas com o objetivo de controlar os escravos e fadadas ao desaparecimento à medida em que a coerção desaparecesse. Assim, tais manifestações, inclusas no conjunto do "folclore artificial", constituíram-se em objetos ilegítimos de produção de conhecimento.

Diante do importante debate sobre a ilegitimidade da produção folclórica, por parte dos cientistas sociais, frente a seus limites quanto ao objeto e quanto ao método, vale destacar que Roger Bastide e Florestan Fernandes foram os cientistas sociais que mais enfatizaram tais questões.

Minha compreensão sobre suas últimas, e supostamente mais maduras, reflexões sobre o assunto conduziu-me a conclusões que apontam para o limite do objeto, pela perspectiva de Bastide, particularmente por este último não reconhecer o "folclore artificial", que ele, aliás, atribuía a muitas manifestações culturais das populações brasileiras de origem africana que se encontravam fora dos limites das práticas culturais do candomblé e da umbanda.

Por outro lado, como se verá a seguir, minhas observações sobre as críticas de Florestan Fernandes à produção folclórica brasileira recaem em suas limitações metodológicas. Fernandes reconhecia a legitimidade dos fenômenos folclóricos, mas não considerava os folcloristas portadores do instrumental necessário para analisá-los.

Contudo, tais observações vão ao encontro das conclusões de Luís Rodolfo Vilhena. Para ele, ao contrário, as reservas de Bastide, frente ao folclore, são um problema de método e as de Fernandes, uma questão de objeto:

> Um primeiro ponto a ressaltar-se no contraste de seu trabalho com Bastide é a forma pela qual Fernandes dicotomiza esses dois aspectos de sua análise. Não há nela qualquer tentativa de articular o *corpus* que compõe o quarto capítulo do seu artigo e o curto estudo que o precede[168]. Lembremo-nos de que, nos seus primeiros trabalhos, Florestan Fernandes negava a condição de ciência ao folclore, caracterizando-o apenas como um método. Bastide afirmava o inverso: reconhecendo nesse estudo uma ciência autônoma, propunha que ele incorporasse o "método sociológico" à análise de seu objeto, até então examinado predominantemente através de métodos históricos e culturalistas. Mais tarde, sofisticando sua posição, Fernandes conclui que, pela natureza dos seus procedimentos "ideográficos", o folclore deveria ser definido como uma disciplina humanística e não científica. Humanística, pois envolve interpretações singularizantes, como aquelas relacionadas ao estudo estético dos materiais e à identificação histórica de suas origens. Embora sempre ressalte que essas tarefas são tão necessárias quanto as do sociólogo - que do ponto de vista de uma ciência independente dos estudos de folclore analisa a "função social" dos materiais que pesquisa -, Fernandes não desenvolve nenhum esforço nesse sentido em relação ao material que coletou, que se limita a transcrever. (Vilhena, L. R. 1997: 166).

Segundo as concepções de Bastide, as danças de origem africana que foram cristianizadas transformaram-se em "folclore artificial": (...) "Trata-se de emprestar das civilizações africanas elementos utilizáveis, mas trocando-lhes a função" (Bastide, R. 1974: 19-21) para que sirvam de elementos fiscalizadores e controladores dos costumes africanos, como foi o caso das coroações de reis e rainhas negros. Neste aspecto, aliás, as abordagens de Mário de Andrade e Roger Bastide coincidem.

Em conseqüência, as irmandades religiosas, espalhadas pelo país, e particularmente em Minas Gerais, ao longo do período que vai, aproximadamente, do século XVIII ao XIX, tais como a do Rosário, de Santa Ifigênia e São Benedito, compostas de negros e mulatos e, freqüentemente, controladas por um tesoureiro branco não poderiam reproduzir-se com autonomia e seriam o centro de conservação deste "folclore artificial", pois foi em seu interior que nasceram os reinados e seus desdobramentos. Para Bastide: "o folclore não pode manter-se a menos que se inscreva na vida dos grupos e que se institucionalize" (Bastide, R. 1974: 21).

Ora, é justamente o que Bastide chamou de "folclore artificial" que é considerado a manifestação folclórica de maior envergadura em Minas Gerais, seja pelo número de pessoas que a pratica, seja por sua ampla distribuição pelo estado e pela atenção e energia dedicadas a registrá-las, analisá-las e garantir sua reprodução. Tendo sobrevivido à reforma eclesiástica e às perseguições da igreja católica durante o século XIX e a primeira metade do século XX, a congada continua se reproduzindo e os folcloristas mineiros continuam produzindo interpretações a seu respeito.

Já com relação ao folclore brasileiro, como um todo, o autor defende que, à exceção das contribuições indígenas, ele é um "folclore de exportação". O "folclore afro-brasileiro", tal como o autor denomina, enfrentou maiores problemas que o português para afirmar-se e, no contexto da escravidão, as imposições da igreja

[168] Vilhena se refere aqui ao texto "Folclore em uma cidade em mudança" publicado em *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, São Paulo, Anhembi, 1961.

católica, dos governadores e dos senhores acabaram por forjar um folclore que ele chamou de "artificial".

Em outras palavras, para o autor, o folclore não é um segmento autônomo da sociedade e sofre influências dos grupos que estão no poder, neste caso, a hegemonia do branco teria prevalecido no campo do folclore afro-brasileiro.

Quanto às manifestações folclóricas afro-brasileiras, segundo a tipologia apresentada acima, Bastide não considera nenhuma delas como possuindo aspectos que a classifiquem como "africana", ao contrário, por exemplo, das religiões afro-brasileiras as considera, e propõe a elas uma outra classificação: haveriam o "folclore negro espontâneo" e o "folclore negro artificial" (Op. cit.: 168-169; 172).

O folclore africano, segundo Bastide, espalhou-se por todo o continente indiscriminadamente (Op. cit.: 158). Contudo, tal folclore africano não permanece necessariamente isolado na América e tende à "criolização" (Op. cit.: 167), "vai desaparecer para tornar-se negro" (Op. cit. 161).

O folclore negro, por sua vez, teria uma dupla origem: de um lado, a espontânea adaptação do folclore africano aqui, permeável à assimilação de elementos europeus; de outro, a artificial que corresponderia a uma criação dos senhores brancos "a partir de fragmentos tomados de empréstimo à África, mas reinterpretados por eles para servir à obra de evangelização dos negros" (Op. cit.: 67).

Por fim, o folclore, que segundo os pressupostos de Bastide, europeu em sua origem, foi assimilado e passou a ser reproduzido pelos negros, sem deixar nunca de deixar marcadas as desigualdades sociais entre os grupos, neste continente (Op. cit.: 173)

De um lado, a destribalização, a imigração forçada e a desorganização de povos e famílias teriam dificultado a reprodução da cultura tradicional; de outro, o receio de que a situação de opressão diante da escravidão produzisse organização e identidade entre as pessoas escravizadas mobilizava o esforço mútuo de igreja e governadores no sentido de manter as "nações" e suas rivalidades.

Ao mesmo tempo, a permissão de realização de reuniões, cantos e danças nas noites de feriado possibilitava a realização do batuque, do jongo, do lundu e do samba levava ao choque de interesses de igreja e senhores porque, para os primeiros, as danças de origem africana deveriam ser cristianizadas e, segundo Bastide, foi sua cristianização que deu origem ao moçambique, ao maracatu, aos cacumbis, as taiêras etc. Para os segundos, deveriam ser mantidas as características eróticas das danças tradicionais pois era de seu interesse estimular a reprodução de seus escravos. Ambos, entretanto, temiam que tais danças abrissem brechas para as manifestações que consideravam pagãs e reprimiam o que consideravam como tal.

Assim, toda a manifestação folclórica afro-brasileira teria sido, aos olhos de Bastide, manipulada em favor de interesses dos grupos brancos dominantes. Portanto, as danças de origem africana que foram cristianizadas teriam se transformado em "folclore artificial": (...) "Trata-se de emprestar das civilizações africanas elementos utilizáveis, mas trocando-lhes a função" (Bastide, R. 1959: 19-21) para que sirvam de elementos fiscalizadores e controladores dos costumes

africanos, como foi o caso das coroações de reis e rainhas negros. Neste aspecto, aliás, as abordagens de Mário de Andrade e Roger Bastide aproximam-se.

Em conseqüência, as confrarias religiosas tais como a do Rosário, de Santa Ifigênia e São Benedito, compostas de negros e mulatos e controladas por um tesoureiro branco não poderiam reproduzir-se com autonomia e seriam o centro de conservação deste "folclore artificial". Para Bastide: "o folclore não pode manter-se a menos que se inscreva na vida dos grupos e que se institucionalize" (Op. cit.: 21).

Apresentados os termos, alguns elementos chamam a atenção nas argumentações de Bastide, que merecem destaque: um deles é que, de saída, as religiões africanas - e não o folclore negro - concentrariam o interesse do pesquisador estrangeiro e, mais, elas estão restritas a determinadas regiões do país: "Se as sobrevivências religiosas são as mais espetaculares para um estrangeiro, elas conservam-se como fatos estreitamente delimitados a certas regiões privilegiadas" (Bastide, R. 1978: 158).

Tais regiões, particularmente a Bahia, o Rio de Janeiro, Pernambuco e, em certa medida, São Paulo se constituíram, como se verá adiante, nos focos da pesquisa da UNESCO sobre relações raciais no Brasil. Apesar de o tema não ser o mesmo, Bastide está falando, no primeiro caso, das religiões afro-brasileiras e, no segundo caso, das relações raciais, a configuração espacial foi a mesma e colocou, tanto para o projeto da UNESCO, quanto para a configuração do campo de estudos acadêmicos sobre o negro no país, do qual Bastide foi um dos fundadores, a marginalização dos estudos sobre a população negra de Minas Gerais.

Do mesmo modo, e no mesmo período, o IBECC, a CNFL, as Comissões Regionais de Folclore e o projeto de pesquisa sobre relações raciais no Brasil foram estimulados e patrocinados pela UNESCO. Roger Bastide teve um papel central na definição dos rumos deste último, o qual, como se sabe, repercutiu significativamente na constituição do perfil das pesquisas acadêmicas sobre o negro no Brasil.

No processo de elaboração do projeto destinado a analisar as relações inter raciais no Brasil, sob coordenação de Alfred Métraux, um dos grupos de dados primários, alavancados por Bastide, consistiu-se no perfil racial da população brasileira, bem como sua distribuição por cada estado, na década de quarenta, elaborado a partir de dados demográficos (Bastide, R. 1974: 23-24). Tomando por base estes critérios, o autor apresentou os seguintes dados, a fim de servirem de base e justificarem os critérios de escolha das áreas de desenvolvimento das pesquisas:

ESTADO	PERCENTUAL DE POP. NEGRA FRENTE À POP. BRASILEIRA (%)
BA	18,85
MG	17,66
RJ + DF	8,41
PE	8,25
SP	5,84

O que é curioso com relação a estes dados é que, após apresentá-los, o autor aponte a opção pelos estados da Bahia[169], Rio de Janeiro + Distrito Federal, Pernambuco e São Paulo como os estados escolhidos.

Por que Bastide não escolheu o estado de Minas Gerais, sendo que sua população negra à época constituía-se em 17,66% do total da população negra brasileira e, portanto, era maior do que a existente nos estados do Rio de Janeiro, Pernambuco e São Paulo, onde o projeto da UNESCO se desenvolveu?

Por outro lado, se o critério não era simplesmente concentração demográfica, por que foram os dados de demografia os apresentados e outros critérios de escolha, como, por exemplo, práticas religiosas, não foram explicitados no texto?

Há dois índices que podem levar à elaboração de algumas suposições acerca da postura do pesquisador. Um deles refere-se ao fato que Bastide, quando apresenta um "Mapa da América Negra", elaborado a partir da distribuição geográfica de culturas negras, não faz referências ao estado de Minas como integrado a estas "áreas de cultura" (Op. cit.: 16).

O outro corresponde à associação que fez entre o então mais conhecido conjunto de manifestações das populações negras mineiras, nascidas das irmandades e confrarias: a congada e o que chamou de "folclore negro artificial", mencionado anteriormente. Supunha que a congada, dominante entre os negros mineiros, produto da imposição de igreja católica e senhores de escravos e, segundo ele, comprometida com o "mundo dos brancos", não se integraria aos grupos, não ganharia sentidos no interior das coletividades e, conseqüentemente, não sobreviveria quando não houvesse mais coerção (Op. cit.: 168-169; 172).

Em contrapartida, a Bahia foi um dos estados privilegiados para a realização do projeto e concentrou interesses de vários pesquisadores, das mais diferentes nacionalidades como Roger Bastide, Franklin Frazier, Donald Pierson, Ruth Landes, Pierre Verger e Herskovits[170], além de Donald Pierson e Thales de Azevedo[171].

---

[169] As pesquisas sobre relações inter raciais desenvolvidas na Bahia constituíram-se no Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia - Columbia University: "Em 1949, como Secretário de Educação e Saúde do Estado, Anísio [Teixeira] convidou Charles Wagley, da Universidade de Columbia, e Eduardo Galvão, que lá estava fazendo seu doutorado, para prepararem um plano de pesquisa para o estudo de um conjunto de municípios baianos. O projeto, cujo coordenador local era Thales de Azevedo, estando a Universidade de Columbia representada por Wagley, foi o núcleo inicial de uma série de estudos, feitos por pesquisadores estrangeiros e brasileiros, na Bahia, e sua infra-estrutura foi também utilizada para a pesquisa da UNESCO sobre relações raciais." (Corrêa, M. 1987: 21). O primeiro destes trabalhos publicados foi a pesquisa de Thales de Azevedo: *As Elites de Côr* (1955) e, o segundo, uma coletânea intitulada *Raça e Classe no Brasil Rural* que contou com a participação de Marvin Harris, Harry W. Hutchinson, Ben Zimmerman e Charles Wagley. O eixo central de abordagem deste segundo trabalho, e que orientou todos os artigos, constituiu-se no estudo de quatro comunidades do norte do país a partir dos "sistemas de relações sociais e suas funções" (Wagley, C. in Azevedo, T. de 1955: 12). Ao referir-se a estes trabalhos, Wagley defendeu a relevância de suas características marcadamente etnográficas como o caminho para a compreensão da estrutura, dinâmica e das mudanças sociais que estivessem por vir (Op. cit.: 12).

[170] Azevedo, T. 1964: 65 *apud* Massi, F. 1989: 450.

[171] Wagley, C. in Azevedo, T. de 1955: 12.

Fernanda Massi atribui essa preferência à identificação da Bahia, por parte de Herskovits, por este considerá-la um lugar em que se manifestava uma espécie de "pureza de identidade com a África", já que ali se supunha estarem reunidas as maiores concentrações de descendentes de africanos que haviam conseguido preservar instituições, modos de conduta e línguas africanas[172].

Já em São Paulo, o projeto assumiu o perfil de análise da assimetria das relações sociais, discutindo o acesso dos negros ao trabalho e à cidadania e contou com a participação do próprio Roger Bastide, além de Florestan Fernandes e outros. Suas conclusões proporcionaram a elaboração de uma crítica das relações raciais, do preconceito e das formas sociais de dominação mediadas pelo fator cor da pele neste estado.

Particularmente aí, a dupla Bastide/Fernandes voltou-se, em São Paulo, para temas como a "integração do negro na sociedade de classes" e foi, a partir do desenvolvimento destes projetos, que as relações raciais no Brasil instalaram-se definitivamente como tema de pesquisa nas universidades brasileiras e suas abordagens transformam-se em teses, artigos, cursos, temas de congressos e seminários. A parcela do projeto desenvolvida por Bastide e Fernandes significou, também, o desenvolvimento do interesse pela questão racial no interior da sociologia brasileira.

Em contrapartida, do ponto de vista da antropologia, Bastide explicita a existência de um suposto maior atrativo das religiões africanas, para o pesquisador, frente ao folclore africano devido a um caráter "espetacular" que estas adquirem diante de seus olhos. O termo "espetacular" é, em si, ambíguo e de difícil definição. No entanto, no contexto, parece aproximar-se tanto das idéias de estranhamento e impacto quanto de arrebatamento pessoal, intelectual e estético.

Nesse sentido a comparação entre as manifestações afro-brasileiras provenientes de estados como Minas Gerais e de estados como a Bahia, Pernambuco e o Rio de Janeiro, através das perspectivas de Bastide, abre possibilidades para, pelo menos, uma interpretação: o folclore africano, à medida em que tende a fundir-se com manifestações européias de mesmo padrão (leia-se, o cristianismo), perde potencial de arrebatamento frente aos pesquisadores, em especial os europeus, à medida em que naturaliza-se, enquanto manifestação cultural, para os mesmos, tornando-se europeizada, mais comum e mais conhecida.

Por fim, há também, no âmbito pessoal, o reconhecimento das inclinações subjetivas do pesquisador na escolha de seus temas, a busca de algo original, um eco distante que o dirige para o estudo das culturas menos "transformadas" pelo cristianismo e pelo Ocidente ou, mais "exóticas":

> (...) Eis por que [sic.] encontramos sempre Bastide no vértice das diferenças, desdenhando o idêntico, pois era através das diferenças que descobriria, para além do terreno de uma sociologia religiosa e plenamente no terreno da sociologia do conhecimento, a importância e o valor das reciprocidades entre indivíduo e sociedade. Marcado pelo espírito de aventura, este pacato professor mais e mais se afastou, em seus trabalhos, das seguras defesas do seu

[172] Herskovits 1943: 10 *apud* Massi, F. 1989.

> eu e de sua definição de europeu, buscando constantemente o ignorado, ainda que perigoso, impelido pela perene nostalgia do outro e do alhures. (Queiroz, M. I. P. de 1983: 70)

O outro elemento passa pelo julgamento elaborado a partir de um critério étnico. Segundo o autor, haveria uma predominância étnica banto nas manifestações folclóricas na América, considerada mais "permeável" ao cristianismo e à ocidentalização, particularmente porque sua religião "não constituía sistema tão bem organizados como o das religiões sudanesas ou guineanas" (Bastide, R. 1974: 101).

Ao comparar os Banto, aliás considerados influência predominante em Minas Gerais por vários pesquisadores, com outros povos africanos, no entanto, Roger Bastide não considera o fato de que, predominantemente, o Banto é um tronco lingüístico que foi assimilado por grupos e culturas diversos[173] e se estendeu por boa parte do território africano enquanto os Fon, os Iorubá, os Mina e outros são grupos étnico culturais restritos a determinados territórios e circunscritos a determinados grupos sociais e, não raro, constituíram reinos coesos e únicos.

Uma das conseqüências da diferença seria que, enquanto os fon, os iorubá e os mina partilham de uma cosmologia cultural coesa e identificável, os bantu, sendo predominantemente um tronco lingüístico, agregariam um amplo conjunto de universos culturais.

Ao mesmo tempo, se os primeiros têm a seu favor a resistência de uma unidade cultural que não pretende dissolver-se sob pressão, os segundos fazem parte de um grupo em expansão, cuja força é justamente a ampla capacidade de fusão com outras culturas, a partir da adoção da língua bantu como língua comum.

Ainda com relação a Minas Gerais, a população de origem africana daquele estado, segundo os critérios arrolados por Bastide, fica associada, ainda, a outros fatores que classificariam suas expressões culturais no rol do que o autor entende por "folclore artificial": a influência do catolicismo sobre as festas e manifestações culturais das populações negras mediadas por uma multiplicidade de irmandades e confrarias religiosas que se tornaram meio de organização e espaço de expressão da religiosidade e da arte de parcela significativa da população afro-brasileira mineira.

---

[173] "Cerca de dois terços do continente africano são ocupados pelo grupo denominado *bantu*. Entretanto, não se trata de uma classificação étnica, porém lingüística, englobando diversas tribos e povos de pouca ou nenhuma semelhança física. Na realidade, os *bantu* estão longe da unidade racial: mestiçados aos *khoisan*, aos *tuá* e aos nilo-hamitas - com quem disputaram palmo a palmo um território para viver -, em cada região adquiriram características físicas peculiares. (Rodrigues, J. C. 1990: 67-68)

A obra de Bastide foi marcada pela preocupação em constituir o campo de estudos sobre o negro que está fora da África integrado pela consciência das conseqüências políticas que poderiam advir mediante a defesa da existência de aspectos irredutíveis da cultura africana nos negros fora da África e, conseqüentemente, pelos riscos que a defesa de tais concepções poderiam comprometer os processos de integração social dos negros nas sociedades multiétnicas do continente americano. Muito provavelmente tais preocupações com os riscos de segregação tenham influenciado o posterior desenvolvimento de sua produção intelectual em direção a uma sociologia do conhecimento que pretendeu decifrar as populações cuja mentalidade formara-se "no encontro de duas civilizações diferentes"[174] (Queiroz, M. I. P. de 1978B).

Contudo, se Bastide não caiu na armadilha da "pureza cultural", rendeu-se à outra: apostou na impossibilidade de ocultamento, criação ou recriação cultural em situações de imposição de valores e irrestrito controle social, como em Minas, em que o preço pago por uma maior mobilidade social para os negros foi a aceitação (estratégica ou não) dos valores católicos e ocidentais que lhes foram impostos.

O desenvolvimento do interesse de estudos sobre o negro brasileiro no interior da sociologia a partir dos projetos da UNESCO coincidiu, então, com uma redistribuição dos interesses de pesquisa na antropologia brasileira. Mariza Corrêa assinala que as áreas de pesquisa no Brasil eram diferenciadas frente aos estudos latino americanos.

Enquanto até os anos sessenta, "Americanista" "era quase sinônimo de pesquisador da América hispânica" (Corrêa, M. 1987: 22), as "comunidades" estudadas eram indígenas e a "aculturação" era um fenômeno que se dava a partir das relações entre populações nativas e europeus (Ibidem.).

No Brasil, no mesmo período, predominavam concepções intelectuais, segundo as quais, as "comunidades" eram rurais e constituídas, em sua maioria, por descendentes de africanos ou de imigrantes europeus (Ibidem.).

---

[174] Adam Kuper menciona um seminário organizado pelo historiador francês Lucien Febvre com a finalidade de reconstruir a história da palavra francesa *civilization*. Naquela ocasião, Febvre apresentou, para a abertura do seminário, a proposição de que existiram dois sentidos para a expressão, um, de uso etnográfico: "(...) *it refered to the set of characteristics that an observer might record in studying the collective life of a human group, an ensemble that embraced material, intellectual, moral, and political aspects of social life. This usage implied no judgement of value.*" (Kuper, A. 1999: 24-25); o outro, corresponderia à própria civilização ocidental: "(...) *In the second sense, the word connoted our own civilization, which was higly valued, and to which some individuals enjoyed privileged access.*" (Op. cit.: 25).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Segundo Mariza Corrêa, um dos sinalizadores das mudanças de perspectiva temática no interior das ciências sociais brasileiras podem ser as fotografias dos encontros de intelectuais. Observa, por exemplo, que se pode ver, em uma fotografia de sessão da I Reunião Brasileira de Antropologia em 1939, a presença dos estudiosos de questões indígenas[175] e das questões raciais[176], em proporções mais ou menos equivalentes. A foto de 1955, no entanto, denota uma predominância, ao menos quantitativa, da presença de pesquisadores alinhados ao primeiro tema (Corrêa, M. 1988: 87-88).

Enquanto isso, os estudos das relações raciais começaram, a partir do projeto da UNESCO, a atrair os interesses dos sociólogos: no I Congresso Brasileiro de Sociologia Octavio Ianni, Renato Jardim Moreira e Fernando Henrique Cardoso, orientandos de Florestan Fernandes, enviaram à reunião comunicações referentes às pesquisas que desenvolviam sobre relações raciais, no sul do Brasil (Op. cit.: 88).

O problema racial no país, mediante a crítica feita pelas conclusões das pesquisas realizadas sobre as relações inter-raciais no país e que apontavam, tanto para a inexistência do paraíso democrático multiétnico de Freyre, que a tantos intelectuais dera alívio nos anos trinta, quanto para os componentes sociais do racismo no Brasil, deslocava-se, a partir de então, para a sociologia, deixando, para a antropologia, predominantemente, a análise das questões de fundo religioso, como o estudo das religiões afro-brasileiras.

Em resumo, no meio acadêmico brasileiro, particularmente na antropologia, começava a se configurar um quadro em que as manifestações classificadas como expressões da religiosidade afro-brasileira ganhavam legitimidade, em detrimento daquelas associadas a sincretismos em que o catolicismo parecia predominar.

De fato, estas últimas, ou eram classificadas como fragmentos e resquícios de épocas passadas, ou estavam fadadas a desaparecer, seja sucumbindo à implacável civilização, seja porque desapareceriam os mecanismos religiosos e políticos que as criaram. Os estudos sociológicos sobre o tema, por sua vez, desdobraram-se nas reflexões sobre o racismo e sobre as possibilidades de integração do negro numa sociedade de classes.

No entanto, o país se modernizou e fatores considerados importantes para o surgimento das manifestações reproduzidas por populações negras e classificadas como folclore, tal como o poder ideológico da igreja católica e o poder político e econômico dos senhores de terras têm sido gradativamente atenuados e, mesmo assim, congadas e moçambiques, por exemplo, se mantém.

Onde residiria sua vitalidade? Estaria Arthur Ramos correto, quando atribuiu um caráter mítico-totêmico, de origem africana, às congadas, identificando nelas um foco poderoso de resistência cultural?

Por outro lado, se elas se reproduzem enquanto manifestações sociais e culturais, em escala histórica, demográfica e cultural, por que têm tão pouca visibilidade na produção acadêmica? Seria porque na configuração do campo de estudos sobre as populações descendentes de africanos, tais manifestações tornaram-

[175] Entre eles, Charles Wagley e Claude Lévi-Strauss.
[176] Representados por Ruth Landes e Édison Carneiro.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

se "assunto exclusivo de folcloristas" e promoveram uma atitude de evitação por parte dos cientistas sociais?

2.3. Método: Ciência ou Humanidades?

Os folcloristas brasileiros, em seus esforços no sentido de legitimarem sua produção e definirem espaços institucionais em que pudesse atuar, tiveram de enfrentar os questionamentos dos cientistas sociais relativos à sua cientificidade e ao caráter do conhecimento que produziam, quanto às questões de método e objeto e, quase nunca, satisfizeram as demandas destes. Ao mesmo tempo, tal cobrança não foi somente externa mas correspondeu, também, a parâmetros que os próprios folcloristas colocaram para si e tentaram satisfazer, de modo a buscar o caráter científico da produção folclórica e rejeitar sua aproximação das artes e das humanidades.

Um aspecto interessante para se observar o quanto as preocupações de ambos os grupos foram aproximadas, foi a adoção, por iniciativa de cientistas sociais e folcloristas brasileiros, dos trabalhos e reflexões de Amadeu Amaral e Mário de Andrade como modelos positivos da produção folclórica, apesar de, para folcloristas e cientistas sociais, estes autores terem atendido a demandas e concepções distintas da maneira de produzir conhecimento sobre as manifestações folclóricas.

Florestan Fernandes, particularmente, viu nestes dois autores a expressão de sua proposta de cientificidade no registro folclórico (Fernandes, F. 1978). Os folcloristas, por sua vez, adotaram as proposições dos mesmos, nos documentos definidores de suas intenções e práticas, como a "Carta do Folclore Brasileiro" (Vilhena, L. R. 1997: 138; 147).

A grande diferença é que Florestan Fernandes pretendia que os folcloristas adotassem critérios de cientificidade para coletar dados a fim de disporem-nos aos cientistas sociais, que munidos de sua formação, promoveriam sua análise. Os folcloristas, por sua vez, defendiam, para si, o direito de realizar as duas etapas consecutivas de produção do saber: coletar os dados folclóricos e analisá-los.

Fernandes, pela via do folclore, destaca em Mário de Andrade[177] e Amadeu Amaral características que, a seu ver, apontam diretamente para a importância, que considera indispensável, de precisão científica no trabalho do folclorista e que sinalizam a posição do autor frente à produção folclórica: a necessidade de rigor na formação dos folcloristas, seja no âmbito das ciências sociais, seja na ênfase da orientação humanista (artes, filosofia e literatura) (Fernandes, F. 1978: 19); a ênfase dada ao contato e uso da ciência por parte do folclorista, o que não o tornaria cientista mas ampliaria seus recursos para a pesquisa (Op. cit.: 20) e o fato de o folclore não ter caráter de ciência independente, mediante o desenvolvimento das ciências sociais, apesar de constituir-se enquanto uma disciplina autônoma com abordagem peculiar (Op. cit.: 23).

[177] Para Florestan Fernandes (1994: 142), a larga contribuição de Mário de Andrade "mede-se não só por seus estudos do folclore musical, mas também por outras investigações do mesmo modo valiosas

O autor colocou-se como um dos admiradores do trabalho de Amaral no âmbito do folclore (Op. cit.: 128) e, por essa via, seu embate com os folcloristas que estavam fora da academia concentrou-se nas questões da fragilidade de suas escolhas metodológicas (Vilhena, L. R. 1997: 135).

Ao mesmo tempo, reconheceu e valorizou, deveras, a preocupação com a precisão do registro e dos pressupostos presentes em Amadeu Amaral, bem como suas iniciativas na busca da compreensão da origem e evolução do folclore. Fernandes destaca em Amadeu Amaral a forte influência dos folcloristas europeus, mas associa o não sucesso de suas propostas à inexistência de bases institucionais contemporâneas ao trabalho e às propostas do autor (Fernandes, F. 1978: 84).

Para atingir seus objetivos Amaral tentou fundir o trabalho de coleta[178] e o de interpretação erudita dos dados folclóricos e foi esse aspecto de seu trabalho que Fernandes considerou pouco viável pois, em seu entender, coleta e interpretação de dados folclóricos não deveriam ficar a cargo do folclorista ou, em outras palavras, folclorista deveria realizar apenas a coleta e deixar as análises para o cientista social (Op. cit.: 82).

Em resumo, a sua proposta para o folclore correspondeu ao estímulo da interação entre folcloristas e cientistas, de modo que os primeiros forneçam subsídios de seus levantamentos aos segundos, estabelecendo um elo de ligação, considerado fundamental, entre o meio acadêmico e o meio popular. Contudo, se os folcloristas, aos olhos do autor, devem possuir preparo mínimo para obtenção de dados e produção de registros, é aos cientistas sociais que deve caber as análises. Ou seja, o objeto do folclore aqui é legítimo, o método é que não se presta para uma produção científica de conhecimento.

Esta negativa de Fernandes em reconhecer a legitimidade científica do folclore desencadeou uma polêmica entre este autor e o folclorista Édison Carneiro (Vilhena, L. R. 1997: 60), repleta de sentidos significativos para ambos os lados. Frente aos folcloristas, a atitude de Fernandes exprimiu uma recusa das ciências sociais no sentido de reconhecer o folclore como uma delas e repercutiu negativamente no interior do "movimento folclórico" (Op. cit.: 43).

Segundo Vilhena, foi só depois de deslocar seu foco de interesse para outros assuntos durante um longo período em que se dedicou à etnologia e à questão racial (1948 - 1956), que Fernandes volta a refletir sobre o folclore, particularmente sobre o modo como enfrentaram a questão da definição de sua identidade (Op. cit.: 138).

Para os últimos, um marco do afastamento entre os dois grupos e os dois tipos de conhecimento, a ponto de tornar o termo folclore, para as gerações de estudantes de ciências sociais que sucederam este período, em algo totalmente dissociado das abordagens acadêmicas das ciências sociais, associado exclusivamente ao conservador, ao anedótico e ao não científico.

(folclore infantil, folclore do negro, escatologia popular etc.), pelo papel que desempenhou como pesquisador e investigador erudito e, particularmente, pela influência propriamente de presença, como animador e muitas vezes como orientador, exercida sobre um bom número de novos folcloristas (Oneyda Alvarenga, Luís Saia, Nicanor Miranda, Alceu Maynard Araújo etc.)".

[178] Segundo Florestan Fernandes (1978: 82), a preocupação em formar coleções de dados folclóricos marcou o trabalho de Cornélio Pires e de muitos folcloristas posteriores.

Ou seja, Florestan Fernandes, enquanto sociólogo, destaca, valoriza e defende, em Mário de Andrade e Amadeu Amaral, as características que reconhece como científicas e de orientação humanista, colocando-as entre as artes e as humanidades.

Em termos de resultados, esta contenda entre folcloristas e cientistas sociais, expressa aqui em um de seus aspectos por Fernandes, significou, para os últimos, um marco do afastamento entre os dois grupos e os dois tipos de conhecimento, a ponto de tornar o termo folclore, para as gerações de estudantes de ciências sociais que sucederam este período, em algo totalmente dissociado das abordagens acadêmicas, associado exclusivamente ao conservador, ao anedótico e ao não científico. Em contrapartida, os folcloristas não afastaram-se das ciências sociais, pelo contrário.

O processo de organização institucional dos folcloristas brasileiros foi fortemente influenciado pelo folclore francês e, naquele país, durante o século XX devido, particularmente, às concepções e abordagens de Arnold van Gennep, a antropologia e o folclore dialogaram (Thompson, E. P. 1979).

Renato Almeida, o grande articulador da CNFL e das Comissões Estaduais de Folclore, tinha sido "desde 1926, diretor do *Lycée Français* do Rio de Janeiro" (Vilhena, L. R. 1997: 95). Antes de levar a cabo seus propósitos, esteve na França, em visita oficial convidado pelo governo francês, travou conhecimentos e estabeleceu vínculos com van Gennep, André Varagnanc e A . Marinus, participou da reogranização do *Centre International des Arts e Traditions Populaires* (CIAP) em Paris e da fundação do *International Folk Music Council* (IFMC) em Londres, tornando-se seu membro. Tudo isso garantiu um grande trânsito de Almeida entre os folcloristas europeus (Ibidem.).

Vilhena ainda assinala o intercâmbio iniciado entre folcloristas brasileiros e franceses, enfocando a própria figura de Renato Almeida e baseando-se, principalmente, na correspondência trocada entre as duas partes (Ibidem: nota 7). No entanto, essa não foi a única iniciativa dos folcloristas brasileiros em favor de uma aproximação da antropologia.

Em 1954, no Congresso Internacional de Folclore realizado em São Paulo, os folcloristas brasileiros procuraram reunir esforços em favor da formalização de um diálogo com os procedimentos e abordagens antropológicos, mas não, necessariamente, com os antropólogos. Na ocasião os folcloristas brasileiros propuseram que o folclore deveria ser enfocado e concebido como uma produção intelectual voltada para o âmbito da cultura e, nesse sentido, incluir-se-ia no universo da antropologia (Pellegrini F.°, A . e Santos, Y. L. dos 1989: 28).

No entanto, durante o Congresso, essa proposta foi duramente combatida em plenário por folcloristas estrangeiros e os delegados brasileiros não conseguiram implementá-la (Ibidem.). Somente em 1960, no Congresso Internacional de Folclore realizado em Buenos Aires, o conteúdo da proposta brasileira foi aprovado:

> O Congresso Internacional de Folclore de Buenos Aires admite que a pesquisa e os estudos de folclore devem ser empreendidos levando em conta a natureza cultural do fenômeno folclórico, que precisa ser captado em sua realidade presente e na função social que exerce no

> tempo e no espaço, (...). (*Revista Brasileira de Folclore* 1(1): 86 *apud* Pellegrini F.°, A . e Santos, Y. L. dos. 1989: 29).

Em 1956, a CIAP promoveu uma reunião de peritos em Arheim, na Holanda, para a qual, segundo consta, não foi convidado nenhum folclorista latino-americano, e ali definiu "a necessidade de se distinguir etnografia (ou *Volkskunde*) de folclore, reservando a esse último apenas o aspecto oral" (Bol. Bib., abr. 1956, p. 3 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 144).

Por outro lado, os folcloristas, que defendiam a aproximação entre folclore e antropologia, não foram convidados para uma reunião em Bruxelas que pretendia reorganizar a CIAP (Bol. Bibl, 1962, p. 2 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 145) e "entram em choque com as concepções teóricas dos seus colegas dos EUA no 37°. Congresso Internacional de Americanistas, em que se decidiu publicar duas coletâneas em que as perspectivas teóricas dos estudiosos norte e latino-americanas [sic.] fossem apresentadas" (Paredes & Bauman, 1972 e Daneman *et. al.*, 1975 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 145).

Os desdobramentos dessa resolução distribuíram-se, entre os folcloristas brasileiros, num espectro variado de interpretações. E a única menção que encontrei sobre a necessidade de preparo específico dos folcloristas para dar conta da adesão ao método etnográfico, bem como a constatação de que tal preparação formalmente não existe, foi feita por Américo Pellegrini F.° e Yolanda Lhullier dos Santos (1989: 30), folcloristas que enfatizam a má formação e a falta de rigor científico e preparo em muitas pessoas que se dispõem a fazer registros folclóricos.

Contudo, os esforços dos folcloristas em favor de demonstrar sua proximidade com os antropólogos assumiram várias versões. O folclorista mineiro Aires da Mata Machado F.°, fundador e, por várias décadas, presidente da CMFL, por exemplo, procurou explicitar, desse modo, os pontos de contato entre antropólogos e folcloristas: ambos estudam a cultura. No entanto, os primeiros dedicam-se ao tratamento de todos os seus aspectos e os segundos limitam sua abordagem à cultura popular.

Sem abrir mão da demarcação das diferenças e da defesa da autonomia entre antropologia e folclore, o autor considera a antropologia uma ciência mais abrangente, a qual "inclui e supõe a visão folclórica" e define o folclore "como uma das ciências antropológicas" (Machado F.°, A . da M. Setembro-Dezembro/1967: 256-257). Desse modo, enfatiza o caráter científico do folclore e afirma, em tom de provocação, uma relação amistosa com os antropólogos:

> Muito bem. Se há toda essa relatividade num domínio bem científico, que é o domínio da antropologia, que é o domínio do folclore e o da lingüística, três ciências correlatas que se ajudam e se afinam e são ciências do Homem - eu prefiro dizer ciências do Homem em vez de Ciências Antropológicas para não dar muita colher de chá demais aos nossos amigos da antropologia - , devemos então deixar bem marcada essa autonomia do folclore - e essa posição troncal, se pode dizer assim, da antropologia. (Ibidem.)

Rossini Tavares de Lima, por sua vez, estabelece uma interessante delimitação de territórios para a etnografia, para o folclore e para a etnologia, a qual

rejeita qualquer hierarquia de legitimidade científica entre estas áreas. Para isso, baseia-se nas características das populações estudadas e nos objetivos centrais de cada uma das abordagens, frente à constituição do conhecimento.

Lima, um importante membro e fundador da Comissão Paulista de Folclore, usa um sistema de classificação de populações baseado em critérios de domínio da escrita associados ao pertencimento à "civilização" e/ou à "história". Ao adotar tal sistema, recai no velho esquema da definição de um grupamento humano a partir de ausência ou presença de determinados elementos pré definidos.

Assim, para esse autor, a etnografia[179] deve dar conta do registros referentes às populações "sem escrita", "sem história" ou as "comumente denominadas '*primitivas*' ou naturais" (Op. cit.: 11-12).

O folclore, por sua vez, deve tratar dos registros referentes às populações com escrita, "civilizadas" ou "históricas" (Ibidem.). Além de fazer uso irrestrito de noções como a de "primitivos", "selvagens" e "semi-civilizados" erradicadas da abordagem antropológica. Ao propor essa classificação, o autor não dá conta, por exemplo, de questões de seu próprio *métier* como a possibilidade de existirem analfabetos entre os produtores de cultura popular:

> Posteriormente, houve muita confusão na aplicação das palavras "folclore", "etnologia" e "etnografia". Falou-se em "etnografia dos meios rurais", "folclore dos povos primitivos", "etnografia dos povos selvagens" ou apenas "semi-civilizados", "folclore dos meios populares das nações civilizadas", "etnologia dos nossos ameríndios".
> Mas a confusão foi se desfazendo, com a corrente de opinião que situa a Etnologia ou Antropologia Cultural, chamada social por alguns, como ciência que tem por objeto o estudo das razões primeiras ou que cuida da interpretação e do estabelecimento de leis explicativas, no tocante a fatos registrados, elaborados e confrontados pela Etnografia, entre os povos que não possuem linguagem escrita, chamados, por isso, de ágrafos, e comumente denominados "primitivos" ou naturais; e pelo Folclore, no domínio dos povos que possuem escrita e conhecidos por civilizados ou históricos. (Ibidem.)

Ao recuperar definições de etnografia e etnologia do início do século XIX, o autor acaba desconsiderando as transformações de sentido que estas noções sofreram ao longo dos próprios desenvolvimento e história da antropologia os quais desdobraram-se, entre outras coisas, no interesse desta disciplina por populações não tribais ou tradicionais, exclusivamente, mas também por populações rurais e urbanas.

Além disso, e em conseqüência disso, a antropologia têm se esforçado em fazer críticas sistemáticas sobre classificações de populações tradicionais que se

[179] Fiel a um procedimento folclórico clássico no Brasil, Rossini Tavares de Lima busca registrar a origem do fenômeno para assinalar as definições de "etnografia" e "etnologia", a partir de sua origem histórica. Apesar disso, não leva em conta a própria historicidade destas definições e acaba reproduzindo, inclusive, os critérios raciais presentes na formulação original, sem fazer crítica ou observação alguma: "Em 1839, com a Sociedade de Etnologia de Paris, surgiu o termo 'etnologia', para designar uma ciência cujo objetivo era o estudo dos diversos fatores físicos, intelectuais e morais, as línguas e as tradições que diferenciam as raças. A Etnologia seria, então, a parte teórica e a Etnografia a prática da ciência geral que estuda os caracteres físico e a cultura dos agrupamentos humanos." (Lima, R. T. de. 1972: 11).

baseiem no "paradigma da ausência" (de Estado, de mercado, de escrita, de história, de civilização etc.) ou na idéia de que as populações tradicionais são formadas por uma espécie "pré-histórica" de humano e não por um "humano contemporâneo" à todas as outras sociedades de seu tempo, por exemplo.

Em conseqüência, o etnólogo ou antropólogo - responsável pelas análises e teorizações acerca das sociedades humanas - dependeria, segundo Lima, em seu trabalho, do material coletado em campo por etnógrafos e folcloristas. Se na antropologia o trabalho etnográfico e etnológico, ou antropológico, não podem ser segmentados e são feitos pelo mesmo sujeito, conclui o autor, o mesmo se dá com o folclorista que coleta dados e material e, ele mesmo, encaminha interpretações e análises.

Outro desdobramento desse exercício de aproximação implica em expandir o domínio do folclore para a prática antropológica, pois o autor acaba considerando "etnografia" e "folclore" como praticamente sinônimos, baseado numa classificação dualista, que coloca a etnografia como registro exclusivo da cultura material e o folclore como registro exclusivo dos aspectos "espirituais" da cultura:

> O que dizer da palavra "etnografia"? Por haver sido aplicada quase sempre como sinônimo de "folclore", principalmente pelos folcloristas ou etnógrafos que vivem ainda em função do dualismo "material (etnografia) - espiritual (folclore)", é de se desejar que continue a ser considerada como mero sinônimo.(Ibidem.).

Este paralelo esforça-se por encaminhar mais um argumento a favor da autonomia dos folcloristas frente às ciências sociais: como os antropólogos, eles podem (e devem) ser os responsáveis pela coleta e análise dos dados referentes ao campo do folclore, ao invés de, após seu "trabalho de campo" ceder o material para os cientistas sociais ou fazer uso das ciências sociais para analisá-los.

Por outro lado, a adesão dos folcloristas ao método etnográfico também implicou em questões problemáticas[180]. Particularmente no que se refere ao tratamento da questão do negro no país, pelo viés do folclore, Renato Almeida, por exemplo, buscou conciliar abordagens teóricas abrangentes, como o difusionismo e as idéias de Marcel Mauss, a fenômenos mais específicos como as influências negra ou africana sobre a magia e a medicina popular no Brasil defendendo, simultaneamente, referenciais teóricos evolucionistas tais como as noções de "mentalidade primitiva" e "identidade primitiva":

> Nesse capítulo sobretudo a identidade primitiva é imensa e, na África, como na Babilônia ou na Costa do Marfim ou nos países civilizados da Europa, a marca original da magia permaneceu em tôdas as criaturas e, como diz Maurice [sic.] Mauss, ainda não a lavaram nem as técnicas, nem as ciências nem mesmo os princípios diretores da nossa razão. Ruth Benedict adverte que a própria sociedade moderna, em relação a vários problemas da vida, "ainda age màgicamente".(Almeida, R. Maio/Agosto 1968:110).

---

[180] Américo Pellegrini F ° e Yolanda Lhullier dos Santos (1989:30 - nota 3) indicam outros folcloristas, além de Tavares de Lima, cujos argumentos apresentados para o debate da autonomia do folclore, foram também infelizes: Renato Almeida. *Inteligência do Folclore*, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1957: 20-31 e Joaquim Ribeiro. *Folklore brasileiro*, p. 13 e seg. (a referência da nota está incompleta na citação dos autores).

Já Théo Brandão, também adepto dos pressupostos difusionistas, defende um "retorno à África" a fim de se localizar e compreender parte das expressões da cultura negra no Brasil, ou seja, ressalta a importância dos estudos genéticos de folclore:

> A verdade é que êsse método de trabalho conduziu e conduz a erros sem conta. Não é possível basear-se no encontro de uma simples variante em África para atribuir-se origem africana a um conto brasileiro. Os contos são apontados por todos os antropólogos como a mais frisante demonstração de eficiência do contato histórico entre os povos. Alguns vivem em todos os continentes, e em tôdas as culturas. E para descobrir se um conto é verdadeiramente de origem africana é necessário um conhecimento minucioso da bibliografia africana, de um lado, e da bibliografia mundial de outro." (Brandão, T. Maio/Agosto 1968: 131).

Por outro lado, respaldado pela idéia de pertencimento do folclore ao âmbito da cultura e, portanto, ao conjunto de temas referentes à antropologia, o folclorista e antropólogo mineiro Saul Martins pôde tranqüilamente, por sua vez, no Prefácio ao livro *Assim se benze em Minas Gerais* de Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira, ambos pesquisadores das áreas de lingüística e literatura e membros da CMFL (Martins, S. in Gomes, N. P. de M. e Pereira, E. de A. 1989), posicionar o folclore com relação à antropologia de modo que a segunda opera num campo mais abrangente e engloba o primeiro.

Segundo Martins, a prática do trabalho de campo, a coleta em primeira de mão de muitos dados interpretados, a análise comparada e a "observação participante" dão ao trabalho que prefacia um caráter etnológico que transcende o registro folclórico:

> Mais do que o simples registro folclórico, o livro alcança a grandiosa dimensão etnológica, sobretudo com a ênfase que se deu à análise vertical, de cultura comparada.(Op. cit.: 13).

Da perspectiva da antropologia produzida no Brasil, o folclore que, até a década de cinqüenta, figurava como um dos aspectos relevantes no conjunto das manifestações culturais, desapareceu, enquanto denominação específica de um fenômeno e enquanto fenômeno, e parece ter se diluído e acomodado no interior da própria totalidade da cultura.

Em outras palavras, fenômenos que boa parte dos folcloristas classificaria como manifestações folclóricas, folclórico-devocionais ou cultura popular, tais como a religiosidade popular, a medicina popular, as expressões artísticas populares, as técnicas de produção de objetos, os vários tipos de narrativas, por exemplo, figuram no contexto geral da cultura dos grupos para os antropólogos. Ou seja, no interior da produção antropológica, o folclore diluiu-se em favor da idéia de totalidade da cultura[181].

Por outro lado, é possível observar a ocorrência, nos mesmos anos cinqüenta, de uma ruptura profunda entre os folcloristas e os sociólogos, na qual Florestan

[181] Para uma discussão sobre a abordagem da "totalidade" na antropologia ver Laplantine, F. 1991.

Fernandes, cujos argumentos já foram apresentados, exerceu um importante papel (Vilhena, L. R. 1997). Uma de suas conseqüências foi a eliminação das questões referentes ao folclore dos cursos de ciências sociais. Em contrapartida, noções como as de "fato folclórico", visivelmente tributárias de uma sociologia durkheimiana, são de uso corrente entre os folcloristas brasileiros.

Como se viu, a definição e preservação do folclore como uma forma autônoma de produção de conhecimento foi, e é, questão central para os folcloristas brasileiros e suas reivindicações penderam muito mais em favor de seu reconhecimento enquanto ciência, do que enquanto arte.

O posicionamento de Florestan Fernandes frente ao folclore, distinto dessa proposição dos folcloristas, produziu um impacto significativo no interior das ciências sociais, mediante sua indiscutível ascendência institucional e intelectual e repercute, de certo modo, até hoje, no interior das instituições universitárias brasileiras, promovendo uma segregação tanto teórica quanto ideológica do folclore no meio acadêmico, em especial, entre as ciências sociais (Op. cit.: 64). As justificativas de Fernandes, referentes a essa questão, podem ser resumidas em:

(1) Defesa da autonomia dos cientistas sociais frente ao folclore, o que garantiria a aproximação e colaboração dos primeiros com relação ao segundos, sem qualquer ameaça à sua identidade científica. Ao mesmo tempo, Fernandes não reconhecia a necessidade de criação de cursos de nível superior em folclore, mas, sim, sua existência subordinada no interior de outras cadeiras como a antropologia ou a sociologia, o que reafirmava a centralidade da instituição universitária e de seus professores (Fernandes, F. 1978: 11-13; 36; 64);

(2) Valorização e reconhecimento dos folcloristas que se aproximaram de seu modelo ideal (em especial, Amadeu Amaral e Mário de Andrade), e que desenvolveram, simultaneamente, suas habilidades científicas e humanistas em favor da pesquisa folclórica (Op. cit.: 9-11; 34). Vale enfatizar que proposições destes mesmos autores tornaram-se parâmetros centrais do "fazer folclórico" para a CNFL;

(3) A importância dos estudos de cultura popular, a serem realizados pelos folcloristas, como um vínculo que pode vir a fazer a aproximação necessária entre a *intelligentsia* brasileira e o povo (Op. cit.: 2; 18) e

(4) A necessidade da crítica e da distinção entre os esforços para "salvar o folclore" e os "estudos objetivos do folclore", desassociando a pesquisa da militância (Op. cit.: 2).

Esse esforço exercido no sentido de subsidiar as relações de aproximação e afastamento entre abordagens de folcloristas, antropólogos e sociólogos teve o objetivo de colocar a questão de Renato Ortiz, anteriormente mencionada, acerca da ausência de método entre os folcloristas, noutros termos. Ou seja, o fato de uma área de produção de conhecimento se apropriar da metodologia produzida por outra área implica na não legitimidade do conhecimento produzido pela primeira?

A história da ciência demonstra que, freqüentemente, uma área do conhecimento pode apropriar-se de metodologias que não foram geradas em seu interior, assimilando-as de outras disciplinas, seja por serem pré-existentes, seja por serem compatíveis.

Assim, determinados segmentos da lingüística, da geografia, da história e da psicologia social, por exemplo, apropriaram-se do recurso etnográfico em suas pesquisas. Seria esse procedimento ilegítimo?

Por outro lado, tanto a antropologia quanto a sociologia apropriaram-se, em suas origens, de modelos gerados na biologia e em fundamentos produzidos pela filosofia e, provavelmente, os conhecimentos de Franz Boas em física e de Malinowski em química certamente influenciaram a dimensão empírica da antropologia, desenvolvendo-se em uma de suas dimensões mais marcantes, que é o trabalho de campo. Pode-se lembrar, também, que, por exemplo, a economia é tributária dos modelos físicos e matemáticos e que Lévi-Strauss aderiu e adequou os modelos da gramática geracional de Trubetskoi e a idéia de estrutura presente em Marx à sua proposta de antropologia estruturalista.

Ou seja, sem querer afirmar taxativamente que todos os folcloristas fizeram ou fazem suas pesquisas baseados nos rigorosos critérios da etnografia contemporânea, é preciso, no entanto, considerar que o método não só é uma questão para eles, como implicou na assimilação, pelo menos formal, de uma metodologia cientificamente consagrada.

No entanto, existe um aspecto, presente na idéia de cultura popular, corrente entre os folcloristas, que merece ser destacado. Apesar da imprecisão da noção circulante, há, por parte dos folcloristas, certo consenso em associar o que eles identificam com preconceito social (e acadêmico) contra o "povo" e o "popular" aos estudos dedicados às "coisas do povo", ao "popular"[182], o que, sobremaneira, desvalorizaria tudo o que se refere ao folclore.

Ou seja, do ponto de vista dos folcloristas, ao contrário dos cientistas sociais, o preconceito sofrido por seu trabalho não reside nas questões de método ou de indeterminação do objeto, mas no preconceito dos formadores de opinião, em geral, e dos intelectuais, em particular, frente à questão central para os folcloristas: o "popular".

Particularmente para o caso dos folcloristas mineiros, a defesa dos termos "folclore" e "folclorista" concentram-se nos seguintes aspectos:

(1) O trabalho do folclorista tem legitimidade científica, pois dá conta de um método (etnográfico) e de procedimentos de pesquisa inserindo-se, assim, como mais uma das áreas das ciências humanas e sociais[183];

(2) A especificidade da abordagem da pesquisa folclórica encontra-se no interior do contexto de produção das ciências humanas e sua preocupação está centrada no esforço em registrar e analisar os aspectos da cultura caracterizados pela tradição, funcionabilidade e aceitação coletiva[184];

---

[182] Alguns exemplos de folcloristas que se manifestaram neste sentido são: Mozarte Araújo Abril/Junho 1975 e Edimilson de Almeida Pereira & Núbia Pereira de Magalhães Gomes. (Novembro/1995: 5).

[183] José Benedito Donadon Leal falando sobre o tema "Cultura Popular e Ciências Humanas" apresentado em 27/10/1997 no Seminário "Cultura e Folclore" organizado pela Comissão Mineira de Folclore e pelas Faculdades Integradas Newton Paiva.

[184] Sebastião Rocha em debate sobre o tema "Cultura Popular e Ciências Humanas" apresentado em 27/10/1997 no Seminário "Cultura e Folclore" organizado pela Comissão Mineira de Folclore e pelas Faculdades Integradas Newton Paiva.

(3) O reconhecimento do folclore por parte de outros cientistas humanos alarga os horizontes da produção de conhecimento, em favor da pluralidade das abordagens no interior das ciências humanas e sociais. Simultaneamente, o diálogo do folclore com as ciências humanas, quando promovido pelo mesmo sujeito, pode proporcionar a formação de "intelectuais híbridos", o que também é um índice de enriquecimento das abordagens, à medida em que aponta para a interdisciplinaridade[185] e

(4) Uma das garantias da manutenção das afinidades entre intelectuais de diferentes formações e inserções sociais e políticas pode ser construída através do estabelecimento de uma identidade baseada no interesse pelo folclore e pela cultura popular[186].

Assim, se por um lado, os folcloristas mineiros mantêm-se fiéis aos conteúdos originais da definição de folclore (popularidade, generalidade, anonimato), ao estudo de suas formas de expressão (literatura oral, canto, dança, religiosidade popular e artesanato) e a seus padrões rígidos de escolha temática; por outro lado, há folcloristas se constituindo enquanto "intelectuais híbridos" que adotam, parcial ou integralmente, os procedimentos etnográficos.

Há outros casos em que é possível observar, também, a adoção do estudo de comunidades, populações e segmentos sociais a reboque da revalorização da legitimidade do saber popular.

Na prática, os folcloristas de formação superior têm adotado, também, os procedimentos próprios de suas respectivas disciplinas, como a história, a antropologia, o jornalismo, as letras, a lingüística, a filosofia, a educação, a psicologia social, a sociologia, as artes plásticas, dramáticas ou musicais, etc. Em contrapartida, há também folcloristas que, fidelíssimos às formas tradicionais da pesquisa folclórica, procuram manter sua produção segundo os moldes tradicionais de expressão.

Poder-se-ia, talvez, até falar em dois grupos: os folcloristas que mantém-se fiéis aos princípios clássicos orientadores da prática folclórica e os folcloristas que, apesar de partilharem da identidade comum e de concentrarem boa parte de sua produção intelectual no âmbito do folclore, procuram estabelecer diálogo entre a produção folclórica e outras áreas de produção de conhecimento, especialmente as ciências sociais e humanas.

No plano da produção folclórica, por exemplo, é possível identificar três tipos de inserção dos folcloristas com relação aos procedimentos que adotam:

(1) O ensaio,

---

[185] José Benedito Donadon Leal falando sobre o tema "Cultura Popular e Ciências Humanas" apresentado em 27/10/1997 no Seminário "Cultura e Folclore" organizado pela Comissão Mineira de Folclore e pelas Faculdades Integradas Newton Paiva

[186] Zanoni Eustáquio Roque Neves e José Benedito Donadon Leal em debate sobre o tema "Cultura Popular e Ciências Humanas" apresentado em 27/10/1997 no Seminário "Cultura e Folclore" organizado pela Comissão Mineira de Folclore e pelas Faculdades Integradas Newton Paiva.

(2) Uma prática de levantamento de dados de determinada realidade social que se aproxima do *survey*[187] e

(3) Uma espécie de pesquisa continuada, marcada por contato mais prolongado com a população pesquisada e que aproxima-se, em certa medida, do que se entende por trabalho de campo.

Os trabalhos dos folcloristas mineiros, voltados para populações de origem africana e orientados para a coleta, registro e análise de manifestações em que a dimensão musical é forte, particularmente os de cunho religioso, mas também entre as manifestações classificadas como profanas, são, do ponto de vista do procedimento de pesquisa, uma atividade que poderia se localizar entre o *survey* e o trabalho de campo, talvez influenciados por uma tradição que se inicia com as já mencionadas propostas de Mário de Andrade de enfatizar os estudos de folclore brasileiro pela via musical bem como seus diálogos com a etnologia, como se viu, e se estende pelas incursões contemporâneas que estes folcloristas fazem, em direção à produção antropológica, buscando, por exemplo, diálogo com Durkheim, Bourdieu ou Geertz.

A aproximação entre os mecanismos de coleta de material folclórico e os procedimentos de pesquisa de campo adotados pela antropologia, que, como se viu, já haviam sido apontadas por Mário de Andrade no interior da Sociedade de Etnografia e Folclore nos anos trinta e reaparecem na Carta do Folclore Brasileiro na década de cinqüenta:

> I. 4. Em face da natureza cultural das pesquisas folclóricas, exigindo que os fatos culturais sejam analisados mediante métodos próprios, aconselha-se, de preferência, o emprego dos métodos históricos e culturalistas no exame e análise do Folclore.
> (...)
> II. 3. Os trabalhos de pesquisa devem ser executados por equipes, nas quais se incluam, sempre que possível, técnicos de cinema e de gravação de som, sociólogos, historiadores, geógrafos-cartógrafos, musicólogos, etnógrafos e lingüista, além dos folcloristas necessários.
> (...)
> III. 1. Toda pesquisa folclórica deverá ser feita em moldes científicos, obedecendo às normas metodológicas comumente seguidas nas ciências sociais. Para esse fim os pesquisadores, além do necessário treino, devem ser instruídos sobre as questões metodológicas e, pelo menos, noções de etnografia européia, ameríndia e africana, a fim de que não lhes passem despercebidos aspectos muitas vezes importantes e para que os dados coletados não sejam invalidados por falhas de método e técnica. (CFB, 1951)

As conseqüências da adoção dessa postura aproximativa dos folcloristas brasileiros com relação às ciências sociais, da sociologia na definição do objeto e da antropologia na definição do método, é mais um índice da especificidade que a abordagem folclórica brasileira adquiriu, frente às suas origens.

Ao mesmo tempo, o folclore é largamente concebido como uma dimensão da cultura (quando se trata de populações tradicionais), ou a contraparte tradicional

[187] A noção de *survey* adotada aqui remete à de Earl Babbie, segundo a qual a pesquisa de *survey* assemelha-se aos censos, à medida em que procura analisar o conjunto de uma população, sendo, ao mesmo tempo, "lógica", "determinística", "geral", "parcimoniosa" e "específica" (Babbie, E. 1999: 78-91).

de uma sociedade em mudanças, ou, ainda, uma dimensão da expressão do povo, através da cultura popular, como pode-se observar na própria expressão de Tião Rocha, que define "o Folclore, como ciência humana e social irmã da Antropologia" (Rocha, S. 1996: 05) ou na reprodução do trecho de uma entrevista dada pelo folclorista e antropólogo mineiro Saul Martins a Everaldo de Paula, onde o folclore é classificado como uma "ciência antropológica":

> A julgar pela intenção do entrevistador, que tomou a palavra folclore como sendo o material de estudo do folclorista, eu diria que folclore é um tipo ou categoria de saber. É tudo que a tradição nos legou e que se aprende informalmente. (...)Eu prefiro dizer que o folclore é uma ciência antropológica, em vez de ramo da antropologia. Sim, todos nós somos portadores desse material cultural tradicional não importa o nível de escolaridade. Do ponto de vista quantitativo, dito legado varia, naturalmente: uns o possuem muito, outros menos.(Martins, S. Agosto/1987: 27).

Ou seja, o folclore aparece nas palavras de Saul Martins, simultaneamante, como fenômeno e forma de produção de conhecimento. Enquanto fenômeno, o folclore seria algo como um substrato cultural tradicional geral, que compõe o arcabouço cultural dos sujeitos, independentemente de sua escolarização, apontando para uma concepção que rejeita as classificações "erudito" e "popular" frente à reprodução do folclore.

Por outro lado, enquanto forma de produção de conhecimento, o folclorista e antropólogo Saul Martins recusa a idéia de que o folclore seria um ramo da antropologia, e portanto subordinado a ela, e os aproxima por outro caminho, afirmando que o folclore seria uma "ciência antropológica".

Faltam mais dados para se afirmar o teor exato dessa afirmação e se o seu sentido dominante seria o de que o folclore seria uma "ciência antropológica" porque tem os mesmos objetivos da antropologia, a saber, conhecer a humanidade e as expressões do humano pela via da cultura, ou porque adotou os procedimentos metodológicos da antropologia, especificamente o trabalho de campo ou, ainda, porque as práticas folclóricas constituem um aspecto específico da condição humana que precisa ser tratado separadamente.

Os discursos contemporâneos dos folcloristas mineiros, que procuram tratar das relações entre folclore e antropologia, apesar das modulações possíveis, apontam em conjunto para a ênfase no caráter científico do conhecimento folclórico como tributário do conhecimento antropológico, a busca da definição de afinidades entre o folclore e a antropologia e, ao mesmo tempo, a reivindicação de sua especificidade e de sua autonomia frente a ela. Nesse sentido, buscam afastar a produção folclórica das humanidades e dar-lhe estatuto de cientificidade por meio do estabelecimento de uma identidade com a antropologia que se sustenta menos em seus métodos e mais em seu objeto: a cultura. Assim, aproximando a noção de folclore da noção de cultura popular, supõem aproximar o folclore da antropologia.

3. NARRADORES

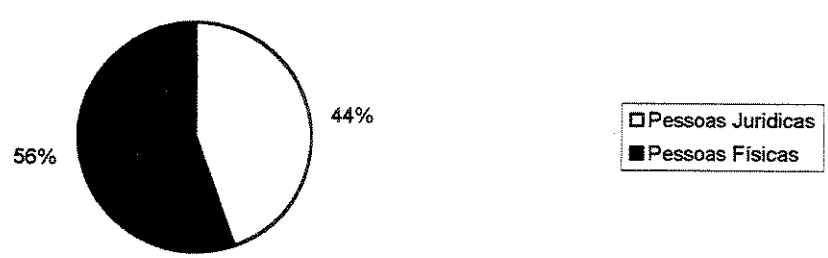
Nem todos os narradores considerados para análise nesta pesquisa são, efetivamente, membros da CMFL e, em alguns casos, nem se reconhecem como folcloristas. Por outro lado, possuem, com os folcloristas, afinidades comuns, seja por atuarem junto a órgãos ligados ao folclore, à cultura popular, à educação ou à política cultural, seja por defenderem o valor, a importância da reprodução das manifestações reconhecidas ou classificadas pelos nomes de folclore ou cultura popular.

A Comissão é o ponto gerador de uma rede que interliga um conjunto de pessoas interessadas em folclore e que usam os meios de divulgação e integração oferecidos por ela. Os narradores são, nesse sentido, sujeitos interligados entre si e com a CMFL, por um conjunto de relações baseadas em afinidades produzidas pelos interesses comuns por folclore e cultura popular, bem como pela participação em atividades consideradas favoráveis a estas manifestações

No interior desse conjunto encontram-se os membros da CMFL, que podem ser efetivos, colaboradores ou correspondentes; os alunos do curso de pós-graduação *latu sensu* em Folclore e Cultura Popular, pesquisadores das áreas de cultura como musicólogos e antropólogos, membros de entidades governamentais ou não governamentais ligados à educação, cultura, comunicação ou turismo, membros da outras Comissões Regionais de Folclore e da CNFL e artistas que buscam inspiração em manifestações folclóricas. Desse universo constituído, foram selecionados os narradores e narrativas cujo discurso está voltado para as populações mineiras de origem africana.

A extensão dessa rede de relações pode ser vislumbrada a partir dos dados relativos à correspondência trocada com a CMFL, apresentados no gráfico a seguir. Para o período compreendido entre agosto de 1995 e setembro de 1999, 187 cartas foram recebidas pela Comissão, procedentes do estado de Minas Gerais. As instituições remetentes encontram-se discriminadas em Anexo. Entre as pessoas físicas moradoras em Minas Gerais, correspondentes com a CMFL, encontram-se escritores, estudantes universitários, professores, jornalistas, escritores e artistas.

Correspondência recebida pela CMFL entre agosto de 1995 e setembro de 1999.



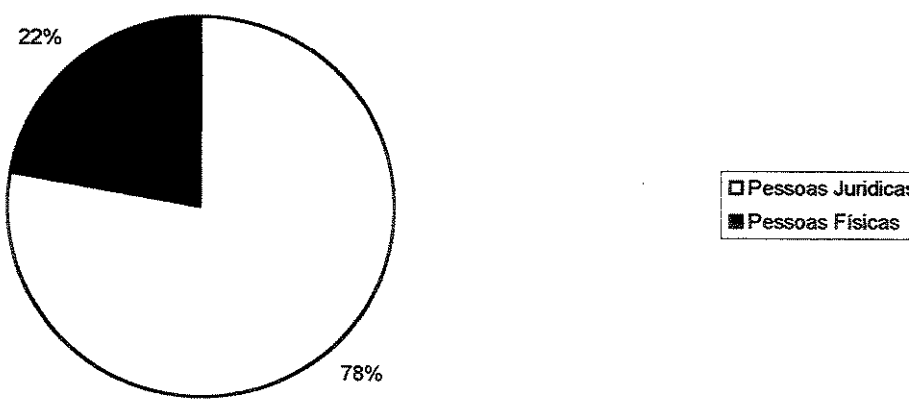
Fonte: *CMFL Notícias e Carranca*

Trechos ou a íntegra do conteúdo das cartas publicadas indicam aspectos das relações epistolares. Em praticamente todos os casos, palavras de elogio, reconhecimento e incentivo ao trabalho desenvolvido pela CMFL, seguidos de convites para eventos, como lançamentos de livros, discos ou shows, congressos, semanas do folclore; informes sobre atividades e falecimento de folcloristas ou artistas populares; divulgação de trabalhos, como pesquisas em andamento; agradecimentos pela doação de livros, fitas de vídeo, jornais, periódicos e apostilas de curso para a biblioteca da CMFL; ou, ainda, doação de peças para o próprio museu. Aparecem, também, justificativas pela ausência num evento, como uma assembléia geral da CMFL ou a Semana do Folclore organizada pela CMFL.

Em outros casos, é também comum o remetente solicitar o envio do periódico *Carranca* ou do *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, agradecer à participação de algum membro da CMFL num evento organizado em outro município ou enviar um texto para publicação. Por fim, em todos os finais de ano aparecem nas correspondências, votos de boas festas, com ênfase para as festas dos reis magos, as folias de reis.

Outro desdobramento da rede de relações estabelecidas pela CMFL, manifesta em sua correspondência publicada, estende-se para outros estados brasileiros e para o exterior.

Correspondência recebida pela CMFL procedente de outros estados brasileiros entre agosto de 1995 e setembro de 1999



Fonte: *CMFL Notícias* e *Carranca*

Num período de tempo idêntico ao do levantamento anterior, a CMFL recebeu um total de 291 enviadas por pessoas físicas ou instituições de outros estados brasileiros. As pessoas físicas, residentes em outros estados, costumam ser membros de outras Comissões Regionais que escrevem em seu próprio nome, ou escritores, antropólogos musicólogos, colecionadores de arte popular, estudiosos de folclore não associados a instituições superiores de ensino e pesquisa, folcloristas não associados às Comissões Regionais de Folclore, jornalistas e historiadores.

Entre as instituições, cujos nomes podem ser encontrados em Anexo, predominam as Comissões Regionais de Folclore, correspondentes a cada estado da federação e à CNFL.

Considerando o volume predominante desse segundo tipo de correspondências, e o teor das cartas publicadas, pode-se supor a existência de uma intensa troca de informações, sugestões e textos, inclusive porque o recebimento de cartas provenientes das Comissões Regionais se insere numa continuidade de um diálogo cujas respostas da CMFL, eventualmente, também aparecem impressas.

Quanto à correspondência recebida pela CMFL de outros países, ela é exclusivamente de procedência institucional, como se pode observar na lista, em Anexo. Seu conteúdo corresponde à busca de contatos, doação de livros, filmes, jornais, periódicos, ao convite para a participação em eventos e à proposta do estabelecimento de intercâmbio. Na maioria das vezes, o contato se restringe ao envio de uma única carta. No entanto, a correspondência da CMFL com a *Comisión Internacional Permanente de Folclore de Buenos Aires* - Argentina e com o a filial carioca da *Library of Congress Office, Washington - D. C.* é constante e intensa.

3.1. Pioneiros

(...)
Mas alguém que contou,
afirmou que viu
e a história permanece
sempre de boca em boca
tomando conta da terra
contando e cantando, cada um a seu modo.
Verdade? Mentira?
Deixa viver o sonho,
O sonho bonito que um dia, mamães, vovós
e, quem sabe a bisa,
contaram para nós...(Vera Mattos)[188]

As tarefas que os pioneiros do folclore mineiro colocaram para si, quando observadas pela ótica do tratamento das populações mineiras de origem africana, desde o final do século XIX até a constituição da CMFL, podem ser apresentadas a partir de três momentos distintos e têm, como representante, um intelectual que se comprometeu com elas, imprimindo-lhes as questões políticas e intelectuais de sua geração.

O primeiro momento, definido entre o final do século XIX e início do século XX, é representado por Nelson de Senna, expressava pontos de vista e questões comuns ao movimento abolicionista, justificando-se sobre fortes razões afetivas e morais para se estudar o negro e o folclore negro em Minas Gerais.

O segundo, correspondeu ao período entre os anos trinta e quarenta, contou com a participação dominante de Aires da Mata Machado Filho, o qual defendia uma associação entre a descoberta do país pela via do folclore e a construção da unidade nacional, esta última, evidentemente, tributária de uma noção de nacionalidade atrelada à cultura popular. Estes elementos estiveram, aliás, também presentes no debate da própria institucionalização das Comissões de Folclore criadas no país.

Aires da Mata desempenhou um papel destacando Minas e, particularmente, os estudos folclóricos sobre as manifestações associadas aos descendentes dos africanos com o objetivo de inserir o estado no contexto nacional e, ao mesmo tempo, contribuir para o auto-conhecimento do país, dando sentido a uma unidade nacional baseada num princípio de unidade cultural, mais especificamente, da cultura popular nacional, integrando à essa última uma parte peculiar de sua constituição. Esse processo, diga-se de passagem, foi contemporâneo à descoberta de Minas, pela intelectualidade paulista, através da revalorização do barroco mineiro.

O terceiro momento, por fim, pôde contar tanto com o próprio Aires da Mata e com Saul Martins e buscou caminhos científicos, políticos e de atração da opinião

[188] Trecho do Poema "Folclore" da poetisa e professora Vera Mattos, residente em Januária (MG) (*Carranca* n°. 50, Dezembro/1999: 6).

pública para fundamentar a legitimidade do folclore, num contexto institucionalizado, estabelecido fora do meio universitário.

Estes três momentos convergem em direção ao período denominado por Luís Rodolfo Vilhena (1997) por "movimento folclórico" (1947-1964) e o transcendem, apontando para a vitalidade do mesmo, em contexto contemporâneo.

As primeiras iniciativas, no final do século XIX, no sentido de se produzir material folclórico sobre os descendentes dos africanos em Minas Gerais, coincidem com os já mencionados contextos nacional e intelectual pós-abolição da escravidão e proclamação da república. Nelson de Senna[189] (*1877) foi considerado, por Aires da Mata Machado Filho, o precursor desse tipo de abordagem:

> E, todavia, a não ser os excelentes trabalhos de Nelson de Sena, até o presente nenhum estudo importante se publicou sobre o elemento negro em Minas. A falha é grave, sem dúvida nenhuma. Tenho para mim que os estudos da dialetologia brasileira e os problemas relativos à etnografia nacional serão provisórios e deficientes, antes de ser considerada a contribuição de Minas.(Machado F °., A . M. 1985: 14).

Apesar de ter sido um dos membros fundadores da CMFL na década de quarenta, Senna se insere na geração de intelectuais brasileiros que nasceu no século XIX, viveu intensamente o período abolicionista e a proclamação da república ou, pelo menos suas conseqüências mais imediatas[190] e agitou-se pelas questões[191] colocadas por esse contexto histórico.

Mostrou-se devotado à necessidade dos estudos do "nêgro africano" em parte, por influências de Silvio Romero associadas à crítica humanista das atrocidades da escravidão (Op. cit.: 7)[192], em parte pelas memórias infantis do menino branco, marcadas pelo convívio com a "Mãe Preta" e com os meninos negros, seus companheiros de brincadeiras.

---

[189] Encontrei duas grafias para o nome: Senna e Sena. Optei pela primeira por ser aquela que se encontra nos livros do autor.

[190] Segundo Heloísa Pontes (1989: 363-364), foi a chamada "geração de setenta", no século XIX, a que colocou pela primeira vez as questões da identidade nacional e da identidade social dos intelectuais brasileiros, processo que se renovou e ampliou nos anos vinte e agudizou nos anos trinta.

[191] Um sinal disso é que, tanto Raymundo Nina Rodrigues quanto Nelson de Senna deram exatamente o mesmo nome para um de seus trabalhos: Os Africanos no Brasil.

[192] O livro Africanos no Brasil de Nelson de Senna (1938) traz uma homenagem aos escravos africanos na qual condena o tráfico e a escravidão. Homenagem do Autor "consagrada à memória dos "doze milhões" de escravos africanos, que (segundo SYLVIO ROMERO) foram trazidos pelo trafico negreiro à Terra Brasileira, no periodo de tres seculos (1550 a 1850), regando-a com o seo sangue e o seo suôr, durante esse longo captiveiro nêgro de trezentos annos, continuados por mais trinta e oito annos (até 1888) pela escravatura negra, descendente do sangue africano." (Senna, N. de 1938: 7)

Tal como alguns folcloristas e escritores europeus[193], imersos no universo dos contos e histórias contadas por mulheres de origem subalterna, criadas e babás em famílias abastadas, mães e avós em famílias humildes, Senna ouviu, do mesmo modo que seus contemporâneos, desde a infância, as canções e narrativas das mulheres negras e, quando adulto, inspirou-se nelas seja para produzir literatura, seja em suas iniciativas em favor da transformação da narrativa oral em palavra escrita através do registro folclórico.

> Accresce em mim a ternura de "branco" agradecido aos carinhos da velha "Mãe Bá", uma prêta africana ("Tia E'va"), que me embalou na infância com suas histórias e cantigas da "adusta pátria distante"; e ainda a recordação dos folguêdos da meninice, em meio a outros companheiros de edade, no meio dos quaes se destacava um fiel e devotado pretinho (o Balbino), a quem consagrei affectuosa pagina dos meos "Contos Sertanejos", editados em Portugal (1903). (Op. cit.: 24).

A recorrência às referências da importância das mulheres, especialmente as mulheres de origem africana que, no Brasil, antes e depois do fim da escravidão, trabalharam em tarefas domésticas e na educação das crianças brancas, apontam para um importante papel, exercido no repasse do folclore e das tradições orais, e que merece ser assinalado pois atravessa o discurso tanto de intelectuais que se voltaram à discussão da "questão da raça", defendendo a importância da presença africana na constituição da cultura nacional, quanto de gerações distintas de folcloristas mineiros.

O pensamento de Manuel Querino, por exemplo, aparece, entre o final do século XIX e início do século XX, como uma vertente intermediária no debate sobre o futuro do país em que pesava a marcante presença negra em sua constituição. Sua perspectiva otimista da sociedade brasileira, baseada também na idéia de mestiçagem, não pressupôs explicitamente a predominância branca e procurou mostrar:

> (...) através da análise dos costumes, das tradições do folclore e até mesmo da culinária, tudo fartamente embebido de elementos africanos, como já era intensa a fusão cultural do país. Os próprios brancos brasileiros não escapavam a ela: criados por 'mães pretas ou por babás mulatas, aprendiam as tradições africanas cujos valores lhes eram, pois, transmitidos desde a mais tenra infância. (Queiroz, M. I. P. de 1978A: 104).

Nesse mesmo sentido, a herança repassada por mulheres de origem africana como uma motivação para os estudos em folclore aparece, também, em João

[193] Marina Warner enfatiza esse fenômeno através do exemplo do escritor de ficção científica tcheco Karel Capek, que se tornou famoso por ter criado a palavra "robô" em A Guerra das Salamandras (1985): "Capek recorda-se de sua mãe e sua avó contarem-lhe histórias - eram ambas filhas de moleiros, como personagens de um conto de fadas. A *traditio* literalmente é passada para a frente, como a palavra sugere, de uma geração a outra, e o modelo predominante mostra mulheres mais velhas e de classe inferior transmitindo o material para os mais jovens, entre os quais a maioria das vezes encontram-se meninos de posição soical e expectativas mais elevadas, como futuros etnógrafos e escritores de contos. (Warner, M. 1999:43).

Dornas, um dos fundadores da CMFL, apesar de ele pertencer à geração que nasceu na primeira década do século XX,:

> (...) dizia-se iniciado na sabedoria prática, folclórica, por sua mãe-preta, de nome Teresa, mestra de toda a cultura espontânea que recebera na infância, em Itaúna, onde nasceu em 1902, e da qual se tornou lídimo portador, entusiasta e defensor. (Martins, S. Dezembro/1998: 5).

Em Monteiro Lobato, tais referências, dirigidas às mulheres negras e idosas personificando o receptáculo oral da memória popular, também aparecem, como assinala Lázaro Francisco da Silva, na vida e na obra do escritor:

> "As negras velhas...são muito sabidas. Mamãe conta de uma que era um verdadeiro dicionário de histórias folclóricas, uma de nome Espéria, que foi escrava de meu avô"[194]. No Sítio do Pica-Pau Amarelo outra negra detém o legado cultural do povo: Tia Anastácia. Um dia Pedrinho decide: "espremer Tia Anastácia para tirar o leite do folclore que há nela"[195], e assim nascem as Histórias de Tia Anastácia, livro que, além de narrar várias dezenas de contos do gênero maravilhoso, ainda tenta apresentar uma certa teorização do folclore. (Silva, L. F. da. Agosto/1998: 55)

A importância das amas negras no repasse da cultura popular e da compaixão dos brancos pelo sofrimento dos negros escravos também é enfatizada por Angélica de Rezende Garcia, sem deixar de assinalar seu caráter: misto de ternura e ignorância. A influência destas mulheres é registrada, pela autora, tanto na poesia de Castro Alves[196], quanto nas antigas fazendas mineiras, no tempo da escravidão[197], chegando, inclusive, à década de quarenta, quando a autora redigiu seu trabalho:

> Em nossos dias ainda encontramos amas carinhosas que em seus regaços acalentam as crianças com suas toadas tradicionais, algumas que fazem parte de histórias, já bem conhecidas e alteradas, despertando tristes e ternas recordações, interpretadas pelas suas almas sonhadoras e supersticiosas. (Garcia, A. de R. s. d.: 13).

As histórias contadas pelas amas negras, segundo a autora proibidas pelos pais por originarem-se em "crendices", eram, contudo, as mais apreciadas pelas crianças, em sua infância, e povoavam seu mundo de fantasia numa prática que, supõe, seja nacional ou, mesmo, mundial:

---

[194] Monteiro Lobato, *Histórias da Tia Nastácia*, São Paulo, Círculo do Livro, p. 8.
[195] Monteiro Lobato, *Histórias da Tia Nastácia*, São Paulo, Círculo do Livro, p. 8.
[196] "Podemos citar a preta Leopoldina que tanta influência teve na formação do espírito do poeta Castro Alves. Ela o fazia adormecer naturalmente com histórias e cantigas de ninar em que lhe contava os sofrimentos dos escravos fantasiando-os provàvelmente, para impressionar seu 'sinhozinho'." (Garcia, A. de R. s. d.: 14).
[197] "Na fazenda *Sans-Souci*, Leopoldina, Minas, a babá de estimação vinha sempre, ao fim dos jantares de aniversário, tomar um cálice de vinho, brindando o aniversariante, em geral uma das crianças, com seus carinhos de velha ama." (Garcia, A. de R. s. d.: 14).

> Contadas pelo Brasil afora e, talvez pelo mundo, nos fazem admirar como pôde, através do intercâmbio verbal, espalhar-se tanto e de modo tão intenso a fantasia popular. E que lendas tão longas, tão cheias de episódios que nunca tinham fim! Para o dia seguinte, sempre havia mais um trecho ligado à parte narrada. Nossos pais proibiam as histórias em que entravam tantas crendices; eram, porém, justamente as mais apreciadas. Entre essas, as da mula-sem-cabeça, do saci-pererê, do lobisomem, assombrações e almas penadas, cujos fatos e casos estranhos, contados com tanta convicção por nossas pretas velhas, davam-nos a certeza de ser tudo aquilo verdade. (Op. cit.: 133).

As reminiscências dessa dimensão afetiva, infantil e familiar do contato de folcloristas brancos com mulheres de origem africana, negras ou mulatas, escravizadas ou livres, marcadas constantemente pela situação estrutural da desigualdade social, são apresentadas, em muitos casos, como as razões primeiras do interesse dos primeiros em estudar o negro brasileiro, tal como mencionado acima. No mesmo sentido, em contexto contemporâneo, o contato babás e empregadas domésticas aparece, entre alguns folcloristas brancos, como justificativa e ponto de partida com relação a seus interesses pelo folclore e cultura popular e/ou pelas populações de origem africana.

Ainda em contexto contemporâneo, o repasse de tradições, saberes e imaginário pela via das mulheres de origem humilde que trabalham nas casas e que "contaminam" classes sociais de extratos superiores ao seu com o seu imaginário, ou das avós, mulheres mais velhas que repassam e atualizam a tradição oral, é questão para os folcloristas mineiros.

> Então tem que saber, a criança, que histórias ela escutou, que lendas ela cresceu escutando, né. Que histórias a vó dela contava, que histórias que a babá contava, que lendas que corriam a cidade dela, a região dela e que ela escutava aquilo desde pequenininha.(Paula, T. P. de 1998)[198].

Nelson de Senna, nos anos trinta e quarenta, do mesmo modo que muitos folcloristas mineiros nossos contemporâneos atuou, simultaneamente, dentro e fora da universidade, sendo folclorista: foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro[199] e da Academia Mineira de Letras, além de professor catedrático da Universidade de Minas Gerais. Partilhou da euforia pós-Abolição durante sua juventude[200] e, segundo ele mesmo, escreveu vários ensaios sobre o tema, ao longo de sua vida[201].

---

[198] Participação na mesa redonda "Cultura Popular e Ciências Humanas" como parte das atividades do Seminário Cultura e Folclore realizado pela Coordenadoria de Pesquisa e Pós-Graduação das Faculdades Integradas Newton Paiva e pela CMFL em 27/10/1997.

[199] Criado em 1838 (cf. Gomes Jr., G. S. R. 1998: 35), o Instituto Histórico e Geográfico esteve voltado, desde o início, à produção de "uma reflexão sistemática sobre os problemas da nação e do Estado emergentes. Reflexão que está na base da consciência e do papel que as elites reservam para si, com o objetivo de dar forma a um projeto de civilização" (Op. cit.: 35), de modo que boa parte das pesquisas desenvolvidas pelo Instituto eram voltadas para o Estado em constituição (Op. cit.: 36).

[200] Realizou uma conferência em 13 de Maio de 1897 sobre a Abolição, aos vinte anos (Senna, N. de 1938: 24).

[201] Ensaios produzidos entre 1906 e 1918 editados em 1922 e 1926 (Senna, N. de 1938: 24)

Integrou o grupo de ensaístas brasileiros que, inspirados pela ciência positivista mas bastante móveis com relação às fronteiras científicas e humanistas, buscaram dar os primeiros passos em direção à tentativa de solucionar a equação "raça" = "nação" para o caso nacional[202]:

> (...) E, por isso, desde o fim do seculo passado para cá, vemos, em relação aos estudos sobre o "nêgro africano", por exemplo, uma série de escriptores e publicistas brasileiros, constantes da relação alphabetica, que se segue, todos elles se occupando da "raça nêgra", em dissertações e memórias ethnographicas e scientificas, no romance, na poesia, no conto, nas narrativas e na literatura "folk-lorica", em trabalhos philologicos e de critica historica, em estudos sobre arte, dansas, musicas, costumes, doenças, religiosidade, mythos, lendas, ritos, superstições, etc. (Senna, N. de. 1938: 26).

As perspectivas intelectuais dominantes, observáveis em Senna, estão em sintonia com o princípio da aplicação do referencial africano aos seus descendentes brasileiros em todos os âmbitos de suas manifestações (a ponto das noções de africano e negro, em seus textos, aparecem como sinônimas), combinado à ênfase na idéia da unidade nacional do Brasil como ponto de partida e de chegada para as reflexões sobre a produção estética e social e à concepção de que o desenvolvimento dos estudos sobre o negro no Brasil iam, então, de vento em popa.

Tais perspectivas sustentavam sobre:

(1) Uma concepção de "povo brasileiro" na qual, apesar das peculiaridades observadas entre os negros, não existiriam grupos humanos na constituição da nação portadores de expressões culturais dominantes ou capazes de suprimir outras, mas uma unidade nacional construída sob bases de influências culturais mútuas. A formação de tal unidade se assentaria na memória partilhada, e no estabelecimento de gostos e valores comuns (Senna, N. de 1938: 38-39), ou seja, a unidade nacional estaria predominantemente baseada na unidade cultural produzida por um mecanismo que se poderia chamar de difusionista e

(2) Uma noção segundo a qual a "boa arte nacional", particularmente a música, se faz buscando elementos de inspiração nas fontes populares, em especial, as de origem africana (Ibidem.).

Encontram-se, aí, alguns fatores que merecem ser destacados. O primeiro é o de que, tanto quanto outros segmentos intelectuais brasileiros, os folcloristas também estiveram comprometidos com a construção de um projeto para o povo e para a nação. Note-se que o enfoque da unidade nacional repousa sobre uma unidade cultural que precisa superar a ruptura social instituída pela escravidão. O segundo é o o reconhecimento da existência de uma arte genuinamente nacional manifesta pela via da expressão musical, expandindo a abordagem folclórica européia, orientada exclusivamente para a literatura oral.

A recuperação da memória do trabalho de Nelson de Senna por seu neto, o jornalista Raul Bernardo Nelson de Senna (1978), décadas depois, procurou atualizar o papel de seu avô no cenário folclórico mineiro, em ocasião das comemorações do "Dia do Folclore", fazendo referências à importância da data

[202] Senna, N. de A Terra Mineira apud Barbosa, W. de A . 1972: 9. Para os intelectuais brasileiros em geral, ver Lilia K. M. Schwarcz, L. K. M. 1989, 1995.

instituída durante o regime militar e enfatizando os interesses de seu avô pelo folclore, particularmente pelo folclore associado aos descendentes de africanos, em suas modalidades oral e musical:

> Posso, porém, ater-me a uma contribuição de Nelson de Senna que, pela sua unidade, melhor se presta às considerações ao meu alcance. Acresce que diz respeito, talvez ao assunto que mais demoradamente empolgou a diligência e o entusiasmo do poligrafo mineiro. Refiro-me, como já tereis antecipado, à parte reservada ao folclore, na copiosa e variada matéria do grande livro do meu inesquecível avô - Africanos no Brasil.
> Sempre bem informado, sem abrir mão do parecer pessoal, procede ao levantamento bibliográfico de narradores e cantadores de folclore afro-negro, para depois acrescentar esta síntese: "É fato incontestável que, inspiradas no folclore negro africano, existem espalhadas por todo nosso país muitas lendas e mitos, que se conservam na tradição oral brasileira" (Senna, R. B. N. de 1978).

As décadas de dez e vinte deste século, por sua vez, forjaram outro perfil intelectual daqueles que pretendiam equacionar as questões raciais. Esse período é identificado por Lourdes Martínez-Echazábal, sob o prisma do debate racial no contexto latino americano, como um momento em que as artes e escrita começaram a sofrer as influências da crítica culturalista boasiana[203] e tenderam, em seu favor, a dissociar a noção de "raça" da noção de "cultura".

Uma das conseqüências deste processo teria sido não só a aceitação, mas também a reivindicação da "identidade mestiça do homem latino-americano no contexto ocidental" (Martínez-Echazábal, L. 1996: 109-110), a partir da qual o discurso da hierarquização das raças não aparecia e a ênfase recaía sobre "uma inevitável e 'natural' síntese de culturas baseada no contato e na cooperação entre as diversas civilizações" (Op. cit.: 109-110).

Isso, segundo a autora, de um lado, funcionou como parâmetro importante das interpretações culturalistas, não só na produção intelectual latino americana, mas também norte-americana e européia e, de outro, deslocou o problema da América mestiça da ênfase no preconceito racial para o pressuposto do preconceito social associado a determinantes baseados na raça (Ibidem.).

Ao examinar o caso brasileiro, Élide Rugai Bastos (Bastos, E. R. 1986: 116) enfatiza a sensível transformação ocorrida nos valores atribuídos pelos intelectuais ao "mito das três raças", entre o período que se inicia, aproximadamente, em 1870 e os anos vinte. Segundo ela, para a "geração de setenta", os problemas do determinismo geográfico e da mestiçagem, a impossibilidade de transformação

---

[203] Franz Boas desenvolveu estudos sobre comportamentos culturais e sobre o que a genética, posteriormente, chamou fenótipo entre os imigrantes que viviam nos EUA (Boas, F. 1940) e observou que estes e seus descendentes modificavam-se com relação ao tipo humano predominante em seu país de origem assemelhando-se crescentemente, de acordo com a idade que haviam chegado ou de acordo com o nascimento, aos padrões norte-americanos: quanto mais jovem houvesse imigrado, mais parecido o imigrante seria com um norte-americano comum, se tivesse nascido na América seria ainda mais parecido. George Stocking (1982: 161-164) chamou tais conclusões de "Critique of Racial Formalism". Murray Leaf (1981: 210-211) observou que, neste contexto, há coerência entre os trabalhos de Boas em antropologia física e lingüística, de modo que foi possível, a partir delas, constituir o núcleo de antropologia inspirada pelas abordagens psicológicas.

rápida do escravo em proletário e as dificuldades na assimilação imediata do imigrante eram limitações pesadas para o jovem Brasil. Para a geração seguinte, por outro lado, "as colocações sobre a raça correspondem a uma tentativa de modificação da sociedade." (Op. cit.: 117), mas os parâmetros raciais ainda eram determinantes na reflexão intelectual.

Aquele período foi marcado, ainda, pelo fim da chamada "era dos museus". Lilia Schwarcz vincula este fenômeno ao esgotamento do consenso, até então estabelecido entre a intelectualidade brasileira em torno do "evolucionismo positivista em sua vertente racial" (Schwarcz, L. K. M. 1989: 70), marcando o descenso teórico deste paradigma fundado no racismo científico diante das críticas feitas, a partir da antropologia, por Franz Boas.

Considerando os desdobramentos históricos deste contexto intelectual, Heloísa Pontes (1989: 363-364) observa, nas décadas de vinte e trinta do século XX, a produção de um conjunto novo e efervescente de "idéias de nação", distintas das produzidas nos anos setenta e oitenta do século anterior, as quais nasceram e digladiaram-se durante a década de vinte e legitimaram-se, enraizaram-se e ganharam perfis definidos a partir de trinta, constituindo-se, portanto, apesar de distintas, como etapas de um mesmo processo.

Se a intelectualidade brasileira dos anos vinte foi rebelde e transgressora frente aos cânones eruditos[204], nos anos trinta, após a eclosão e consolidação de duas revoluções, o projeto intelectual alicerçou-se sobre um certo sentido de nação no Brasil, no qual o choque das experiências culturais da década anterior foi superado e suas expressões, pouco a pouco, rotinizaram-se e normalizaram-se (Op. cit.).

Os anos vinte e trinta são analisados, por Élide Rugai Bastos (1986: 88, 111-112), do ponto de vista da produção intelectual brasileira, como um momento de formação de um estilo de pensamento que foi tanto expressão forte do próprio momento que o gerou quanto produtor de idéias, as quais continuaram ressoando pelas décadas seguintes. Ao mesmo tempo, existiram, ainda, naquele período trabalhos realizados por herdeiros das questões tributárias ao "racismo científico", vigente no século anterior, tais como Oliveira Vianna (1987).

O debate intelectual da época, no Brasil, teria sido, segundo a autora, marcado por duas frentes: de um lado os que defendiam que constituir o Brasil correspondia a definir os limites institucionais do Estado; do outro, os que o buscavam sua definição na cultura e na identidade nacional. O nacionalismo do período expressava-se como "defensivo", marcado por um pluralismo de tendências, com ênfase para o conservantismo.

---

[204] A dissertação de Rubens de Oliveira Martins (1996) constituiu-se em análise rica em detalhes do processo de constituição do movimento e da estética modernista no Brasil, através da análise dos valores e idéias produzidos por críticos e defensores sobre Osvald de Andrade.

Neste contexto, a intelectualidade continuava a se debater com alguns dilemas antigos, mas ainda considerados fundamentais, como a raça (Bastos, E. R. 1986: 28, 91, 101, 104). No entanto, as questões acerca da mestiçagem na constituição do país parecia razoavelmente assentada. Almachio Gonçalvez Diniz, por exemplo, publica uma *História Racial do Brasil* em 1934 na qual reconhece tranqüilamente, e estende a todo brasileiro, a condição de mestiço[205].

Havia, então, entre os ensaístas[206], a preocupação com a "recriação de uma atmosfera de civilização" (Op. cit.: 104-105) segundo a qual era preciso "assumir o papel que o Brasil representa no conjunto das nações" (Op. cit.: 106) a partir das referências temáticas concentradas na sociedade e no estado, a fim de "ampliar as bases do debate sobre a questão social" (Op. cit.: 88). A discussão sobre raça é, neste contexto, "componente fundamental da definição do **povo**[207] e das instituições que lhe são convenientes" (Op. cit.: 114).

Ou seja, se sob as perspectivas anteriormente apresentadas ocorreram mudanças sensíveis no horizonte da produção intelectual brasileira nas primeiras décadas do século XX, quando comparadas ao século anterior, por outro lado, os parâmetros referidos à noção de civilização e a necessidade em pensar o lugar do país frente a ela, ou em seu interior, continuaram presentes para a intelectualidade brasileira.

Frente a este contexto pode-se observar as semelhanças e diferenças que o folclorista mineiro Aires da Mata Machado Filho (1909-1985) guarda com relação a seu conterrâneo e colega Nelson de Senna. Machado Filho iniciou sua produção intelectual no final da década de vinte, e pode ser tido como o fundador do que hoje se reconhece como o coletivo dos folcloristas mineiros - a CMFL.

---

[205] "É preciso fazer um conceito muito falso do cruzamento de raças, para se afirmar que, no Brasil, a obra do caldeamento e fusão das raças, não está ainda hoje inteiramente realisada, depois de quatro séculos de cruzamentos, porque ainda subsistem em nossa população muitos elementos puros dos typos ethnicos fundamentaes. Antes de tudo, a não serem typos ethnicos reconduzidos ao nosso caldeamento, por novas immigrações, mais ou menos recentes, no Brasil não ha para se distinguir um typo que não seja mestiço, i. é, resultado do caldeamento ou da fusão de duas ou mais raças confluentes. O exaggero da conclusão chega ao extremo de considerar apenas possivel que não exista presentemente nenhum exemplar realmente puro de negro, o que, entretanto, é um facto, pois, salvo sobrevivencias dos negros recebidos pelo trafico, em individualidades pouco mais ou menos centenarias, não ha mais o typo de negro puro no Brasil, tendo sido todos absorvidos pelo cruzamento com typos puros de outras raças, ou com typos brasileiros, no imbreeding das senzalas. "(Diniz, A . G. 1934: 138-139).

[206] Os meios de expressão da intelectualidade da época eram, e ainda são, os ensaios e monografias "A produção intelectual nas ciências sociais compreende principalmente duas formas: o ensaio e a monografia. O ensaio pode ser considerado uma dissertação livre sobre um tema; livre no sentido de não revelar maiores compromissos com a fundamentação empírica nem com a sistemática teórica. Ao passo que a monografia caracteriza-se por esses compromissos." (Bastos, E. R. 1986: 88 nota*).

[207] Grifo no original.

Foi um intelectual de inserções múltiplas. Folclorista, historiador, jornalista, escritor, gramático e professor universitário, participou, simultaneamente, do meio acadêmico (foi professor de Filologia Românica e Língua Portuguesa na Universidade Federal de Minas Gerais, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e na Faculdade de Filosofia de Diamantina) e dos Institutos e Academias (foi membro da Sociedade Brasileira de Antropologia, da Academia Mineira de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais) e da fundação da CMFL. Realizou alguns de seus trabalhos mais importantes e conhecidos (*O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, *Arraial do Tijuco* e *Cidade Diamantina*)[208] na região de sua cidade natal: Diamantina - MG.

Dentre suas obras, *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais* é um marco importante para as questões propostas por esta pesquisa. Ali o autor reconhece a importância e anterioridade de seu predecessor Nelson de Senna, mas reclama, simultaneamente, a necessidade de produção de um maior número de trabalhos sobre o assunto e a contribuição indispensável dos estudos sobre os negros em Minas Gerais para a compreensão do Brasil enquanto nação.

Para tal propósito, suas justificativas se pautam em dois argumentos, ambos condizentes com o contexto político-intelectual em que o trabalho se desenvolve e ambos referidos ao contexto intelectual brasileiro dos anos trinta[209].

O primeiro é de ordem científica e, como ocorria com as ciências sociais no Brasil da época, dizia respeito, simultaneamente, à necessidade de se conhecer e definir o Brasil a partir da pesquisa e ao papel que os estudos sobre Minas têm sobre o conhecimento do país: os estudos da "dialetologia brasileira" e os "problemas relativos à etnografia nacional serão provisórios e deficientes, antes de ser considerada a contribuição de Minas" (Machado F.°, A . da M. 1985: 14).

Assim, seu argumento partia do pressuposto de que entender o Brasil significava, também, compreender o papel e o lugar dos negros na sua sociedade e, considerando a significativa concentração demográfica de negros em Minas Gerais e, particularmente para suas pesquisas, na região de Diamantina (Op. cit.: 31-32), o papel de Minas e dos intelectuais que a estudassem não poderia ser desprezado.

O segundo é contextual, político e histórico: o final da década de vinte e início dos anos trinta significaram uma transformação radical do papel de Minas Gerais no contexto nacional e o autor procura resgatar sua importância destacando o fato que o estado de Minas Gerais faz parte da união e é uma parte importante: "É só levar em conta o papel de Minas na formação nacional e seu insulamento geográfico no centro do país" (Op. cit.: 14).

Ou seja, "fazer parte" do Brasil naqueles momento e contexto era, simultaneamente, trazer uma contribuição intelectual relevante sobre o conhecimento do país acerca de si mesmo e conseguir legitimar tal contribuição

---

[208] Além desses, são amplamente citados seus trabalhos: o Curso de Folclore e Português fora das Gramáticas.

[209] O interesse de Machado Filho pelo assunto iniciou-se em 1928, quando ouviu, estando em férias em São João da Chapada, município de Diamantina, "umas cantigas em língua africana ouvidas outrora nos serviços de mineração" (Machado F°., A. da M. 1985: 13). A pesquisa, por sua vez, estendeu-se, a partir de então, até a década de trinta.

tanto no território intelectual quanto no político, ao ponto de integrar esta contribuição ao arcabouço do que se concebia como identidade nacional.

Assim, Aires da Mata procurou inaugurar um campo de batalha para os intelectuais mineiros, em particular para os folcloristas, constituído em três frentes:

(1) Marcar posição junto às ciências sociais no que diz respeito à produção sobre folclore e cultura popular;

(2) Legitimar os estudos sobre as populações negras de Minas Gerais[210] e, nas décadas seguintes e

(3) Ampliar as bases de participação de Minas Gerais no cenário nacional, para além do interesse reacendido pelo barroco mineiro por iniciativa dos modernistas em São Paulo e professores da USP (Gomes Jr., G. S. 1998; Pontes, H. 1996)[211].

O primeiro aspecto concretizou-se pela via da institucionalização da CMFL em 1948. O segundo está imbuído da onda de aceitação da forte presença negra na constituição da população brasileira, marcante na intelectualidade da década de trinta, mas evitada em períodos anteriores.

De acordo com Aires da Mata, estes estudos só se tornaram possíveis à medida em que estudar as populações negras de Minas deixou de "ofender melindres" dado que em regiões, como aquela em que realizou sua pesquisa, "raras, raríssimas são as famílias que não tenham negros em ascendência próxima e conhecida" (Machado F°., A . da M. 1985: 59).

Ou seja, o registro e o tratamento da presença negra em Minas não foram sempre facilmente digeridos por grupos e famílias de ascendência no Estado e, segundo o autor, a realização destes estudos só se tornaram possíveis naquele momento, uma das razões de sua própria iniciativa.

---

[210] Posicionando-se a favor da contribuição legítima que as populações negras de Minas Gerais podem trazem à composição da identidade nacional, Aires da Mata critica a importância dada ao carnaval carioca, bem como suas raízes negras, destacando suas excessivas influências jazzísticas norte-americanas: "Sem dúvida, nas marchas e sambas carnavalescos, podem respigar-se motivos afro-negros. Entretanto, deixam-se dominar exageradamente, não só pelo gosto norte-americano, senão pela própria maneira de compor para jazz-band. Não admira, pois essas melodias se espalham por todo o país, partindo do Rio de Janeiro, cidade cosmopolita, em cujo meio muitas vezes se tolda com mesclas estranhas a pureza espontânea das criações do morro.

Nem sempre inspiram confiança certas composições ditas nacionais. Deixam-se de lado as melodias mais autênticas. Estamos precisando de um movimento em prol do regionalismo musical, dirigido por compositores versados e honestos, para não ficarmos, como tantas vezes tem acontecido, nos temas falsos à pressa imaginados, na Avenida e adjacências." (Machado F °., A . da M. 1985: 69)

[211] Heloísa Pontes aponta o interesse pioneiro de Lourival G. Machado e seus esforços na criação do IPHAN (Pontes, H. 1996: 33-34) além dos de Mário de Andrade, o "decano do Barroco" (Op. cit.: 36, nota 11) e de Roger Bastide, que trouxe o Barroco mineiro e baiano para as salas de aula da Faculdade de Filosofia (Op. cit.: 47-48).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

O último aspecto apontado por Machado Filho merece atenção particular porque corresponde aos esforços promovidos por um movimento intelectual de inclusão de Minas Gerais e do negro mineiro no contexto da nação[212], que não só não nasce por iniciativa dos próprios mineiros, como também, aparentemente, não criou, pelo menos nas décadas de vinte e trinta, mecanismos visíveis para incluí-los.

Pelo contrário, parece ter sido o movimento paulista que invadiu a intelectualidade mineira, levando-a à redescoberta do barroco em seu meio. Evidentemente, essa afirmativa não se aplica aos tantos mineiros emigrados, como, por exemplo, Carlos Drummond de Andrade[213], mas não deixa de ser provocativa com relação, por exemplo, a Afonso Arinos de Melo Franco[214] (1980) e Pedro Nava, que descobrem o barroco mineiro pela via das influências intelectuais paulistanas.

De qualquer maneira, o processo de recuperação, valorização e inclusão do barroco brasileiro, especialmente o barroco mineiro, como a primeira produção genuinamente nacional, deu-se pelas mãos da intelectualidade paulista nos anos vinte e trinta[215] e, intencionalmente ou não, contribuiu para a construção de um imaginário nacional no qual a participação de Minas remete à grandeza de um passado colonial e a uma certa invisibilidade no presente.

Minhas suposições sobre essa configuração dos acontecimentos assentam-se, simultaneamente, de um lado, no fato de o modernismo, carro chefe da recuperação do barroco mineiro como uma expressão artística genuinamente brasileira, ter-se desenvolvido em São Paulo que, então, era portador de um projeto intelectual que se pretendia hegemônico a partir da promoção de um meio acadêmico forte.

De outro, no próprio contexto de diluição das alianças políticas entre Minas e São Paulo, que pode ter expandido não só as intenções de autonomia política das elites, mas também de colocar São Paulo na vanguarda e Minas Gerais num glorioso passado, glorioso, mas passado.

---

[212] Antes de sua recuperação no século XX, o valor da arte barroca não foi unanimidade, nem mesmo no auge de sua produção. O trecho que segue, retirado do texto de 1758, é um bom exemplo: "Relação Chronologica do Sanctuario e Irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonhas do Campo no Estado de Minas Geraes pelo Pe. Julio Engracio" (Revista do Archivo Publico Mineiro, Janeiro a Junho de 1903: 171-172) denota a repulsa contemporânea à estética barroca, assinalada por um representante da igreja católica e que se assenta, entre outras coisas, na identificação de aspectos da cultura e da aparência negra em suas manifestações e é uma é uma mostra significativa da mudança de perspectiva proposta pelos modernistas com relação ao barroco:"(...) O artista que executou este trabalho não tinha a menor idea do bello ente humano, cujo seria exemplar o verbo divino humanizado. (...) Figuras medonhas; com posições irracionaes e impossiveis; membros monstruosos, principalmente os narises, contra os quaes, como já vimos, nos Prophetas, embirrou a esthetica de Antonio Francisco (...). É horroroso em Minas o abuso que ha dessas más figuras levadas a categorias de Santos; estatuas de puro fetichismo africano, e isto não só em casas particulares, mas infelismente em Templos, nos altares."

[213] Carlos Drummond, já em 1928, publicou n'*O Jornal*, o texto "Viagem a Sabará", compondo um conjunto que contou com outros autores modernistas, tais como Manuel Bandeira e Mário de Andrade.

[214] Os mineiros Afonso Arinos e Pedro Nava, influenciados pelas repercussões positivas do barroco no interior do modernismo visitam as cidades históricas, com o objetivo de "encontrarem-se" com o barroco mineiro. Tal experiência está registrada no *Roteiro Lírico de Ouro Preto*, escrito por Arinos e prefaciado por Nava, publicado em 1937.

[215] Ver Avancini, J. A. 1994; Gomes Jr. G. S. 1998 e Pontes, H. 1996.

Uma das iniciativas dos modernistas frente à recuperação da tradição, a fim de criar uma nova estética e uma nova identidade nacional, talvez uma das mais insinuantes, correspondeu aos esforços no sentido de recuperar o barroco mineiro, particularmente pela via da arquitetura e das artes plásticas[216], com o objetivo de encontrar uma estética e uma arte genuinamente brasileiras que estivessem na origem de uma produção estética genuinamente nacional (Pontes, H. 1996: 36).

Neste processo, a retomada do termo "barroco", para o contexto brasileiro, significou, também, restabelecer a memória dos cortejos, das confrarias, dos negros e dos mestiços (Gomes Jr., G. S. 1998: 25). Por outro lado, através desse movimento, Minas Gerais começa a participar, através deste aspecto de sua história e cultura, do conjunto de referências culturais nacionais.

A recuperação do barroco mineiro, em meio à corrida pela apresentação de um projeto legítimo de nacionalidade e aos processos de constituição do meio acadêmico nacional, no âmbito da produção intelectual brasileira, recuperou, também, as expressões e manifestações do negro e do mulato mineiros, particularmente através da arquitetura, da pintura e da escultura, apontando-as como a primeira manifestação original da cultura brasileira (Ibidem.), por ter combinado, de maneira original, as influências importadas da Europa.

Em outras palavras, o barroco mineiro, foi visto como um "barroco mulato". Mulato porque fruto das fusões culturais e mulato porque produzido, predominantemente, por mulatos.

Em outros termos, pode-se antever que, frente ao projeto de nação que se constituía, a partir da recuperação do barroco como "manifestação artística e cultural genuinamente nacional" no interior do projeto modernista, Minas Gerais, o estado que concorreu com São Paulo, até os anos trinta, pela hegemonia política e econômica do país, passa a ser reconhecido como o guardião de um passado glorioso que sobrepuja sua importância no presente.

Desse modo, a participação de Minas na constituição dos ideais de nação, expressa pela recuperação exclusiva do barroco e dos inconfidentes, pode ser vista, sob o ângulo do mosaico ideológico que nos faz associar, mecanicamente, cada estado brasileiro a um aspecto da cultura nacional, exclusivamente como um lastro histórico, localizado no século XVIII: foi o berço dos árcades inconfidentes e dos gênios barrocos.

Nesse sentido, e de certo modo, a idéia de "mineiridade"[217] pode ser interpretada como um mecanismo de reação dos intelectuais mineiros às referências exclusivamente passadistas ao estado e em favor da atualização da identidade dos mineiros para si mesmos, servindo, inclusive, em certa medida, como referencial para os folcloristas mineiros hoje, como se verá adiante.

---

[216] Textos produzidos no século XVIII, como o Áureo Trono Episcopal escrito em comemoração à criação do bispado de Mariana, totalmente fiel às inspirações do barroco luso-brasileiro, marcado que foi pelo exercício de exaltação "das qualidades teológico-políticas da monarquia portuguesa" (Kantor, I.1996: 4) e pelas inspirações em Góngora e Grancian, parecem não ter atraído a atenção dos modernistas.

[217] Para maiores referências sobre o assunto, ver Arruda, M. A . do N. (1990) e Duarte, R. H. (1995: 92-98).

Guilherme Simões Gomes Jr. assinala que, apesar de a mobilização da inteligência em torno do barroco brasileiro ter ganhado contornos definidos no próprio século XX, em torno da produção das artes, letras e história (Op. cit.: 23), a primeira corrente de investigação do barroco[218] constituiu-se, no século XIX, a partir de Manoel Araújo Porto Alegre [219](1806-1879) (Op. cit.: 24), um romântico, e, a segunda, no século XX propriamente, em torno de Mário de Andrade[220] (Op. cit.: 24-25), mas que estendeu-se, também, a outros modernistas, como se viu.

Algumas posturas ambíguas[221] assumidas por Mário de Andrade, frente ao barroco expressaram-se frente à figura do Aleijadinho. Em alguns artigos publicados em 1920[222], Mário de Andrade procurou apresentar o barroco mineiro com maior parcimônia da que dedicava ao barroco em geral, concebendo Aleijadinho como o gênio, que parecia ter criado, em Minas, tudo o que se referia ao universo religioso.

---

[218] Além de Manuel Araújo Porto Alegre, Gomes Jr. (1998) assinala, também, no período anterior à emergência do modernismo no Brasil, as contribuições de Gonzaga Duque, Manuel Querino, Diogo de Vasconcelos, Ricardo Severo, Affonso de Taunay e Araújo Viana.

[219] A trajetória de Araújo Porto Alegre não destoa do contexto anteriormente traçado com relação aos centros de produção intelectual e artística no Brasil da segunda metade do século XIX. Este aluno de Débret, considerado o patrono da história das artes plásticas no Brasil (Gomes Jr., G. S. 1998: 33), ocupou papel relevante na vida cultural do Rio de Janeiro e participou como membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico. Frente à recuperação do barroco, propriamente dito, o papel central de Araújo Porto Alegre correspondeu ao fato de ele ter sido um elemento importante frente a uma iniciativa cultural que pretendia, desde a chegada da família real e do simultâneo início do processo de emancipação política do Brasil frente a Portugal, aproximá-lo do circuito das artes ocidentais (Op. cit.: 38). Dessa forma, as referências e abordagens desenvolvidas por este homem no âmbito das publicações e conferências fundadas na recuperação e preservação da memória artística brasileira levaram-no a fazer, em 1841[219], "uma pequena mas importante referência à pré-história das idéias sobre o barroco no Brasil" (Porto Alegre, A. "Memória sobre a Antiga Escola de Pintura Fluminense" in *Revista Trimestral de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* (Suplemento ao tomo III), Rio de Janeiro, D. L. dos Santos, 1841, reimpressa em 1860, p. 551 referência de Gomes Jr., G. S. R. 1998: 38 - nota 16).

[220] Já na década de vinte do século XX, quando os estudos sobre o barroco no Brasil ganham densidade e visibilidade (Gomes Jr., G. S. 1998: 31), Mário de Andrade inovou a postura da intelectualidade frente a este fenômeno estético e cultural à medida que dispôs-se, pessoalmente e simpaticamente, a conhecer, com alguma profundidade, objetos, monumentos e a região aurífera de Minas (Op. cit.: 53), para onde viajou, respectivamente, nos anos de 1917, 1920 e 1924 (Pontes, H. 1996: 36 - nota 11).

[221] Apesar de todas as contribuições de Mário de Andrade no processo de revalorização do barroco, Gomes Jr. assinala uma certa ambigüidade nas posições do modernista frente àquele movimento (Gomes Jr., G. S. 1998: 54) as quais podem, em certa medida, ser estendidas também aos outros modernistas, como Manuel Bandeira (1886-1968). Para Bandeira, por exemplo, se as expressões barrocas da arquitetura e das artes plásticas têm valor, o mesmo não se aplica à literatura (Op. cit.: 62-63), quando compara ao modernismo.

[222] Trata-se da série de quatro artigos intitulada "Arte Religiosa no Brasil" publicada nos n ° s. 49, 50, 52 e 54 da *Revista do Brasil*, no ano de 1920 nascidos de uma série de conferências feitas pelo autor na Congregação da Imaculada Conceição de Santa Efigênia em 1919 (cf. Gomes Jr., G. S. : 1998: 54 - nota 59). Estas conferências foram realizadas em viagem de Mário de Andrade, que fez parte do movimento de "peregrinação e descoberta do Brasil" (Avancini, J. A . 1994: 48) que o autor pretendeu fazer. Sua primeira grande viagem foi esta, realizada em 1919, "com o duplo desígnio de visitar o poeta então de sua predileção, Alphonsus de Guimarães, e as cidades históricas" (Op. cit.: 48).

Ao mesmo tempo, a abordagem de sua constituição física nestes textos correspondeu a uma larga concessão às lendas que giravam em seu redor (Op. cit.: 55) e que o transformavam, e à sua obra, numa quase impossibilidade física[223].

Em contrapartida, no artigo "O Aleijadinho" de 1928[224], a ênfase de Mário recai sobre outros aspectos: há um repasse do cruzamento da condição social com a racial, espargida com uma idealização excessiva da "questão da raça", segundo Gomes Jr. (Ibidem.). Ou seja, de artista quase irreal , Antônio Francisco Lisboa (1730-1814) passou, aos olhos de Mário de Andrade, a ser uma expressão mais otimista da mestiçagem e da nação, tornou-se: "a solução brasileira da Colônia. É o mestiço e é logicamente a independência" (Andrade, M. 1943: 45 *apud* Gomes Jr., G. S. 1998: 57).

A valorização e proteção do patrimônio do barroco, por outro lado, vincula-se à criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN em 1937 que está, por sua vez, associada às iniciativas acadêmicas, da USP em particular.

O impulso inicial em seu favor dado pelo interesse e valorização do barroco protagonizado por Roger Bastide[225] e sua continuação por Lourival Gomes Machado[226], integrou, também, o processo de "descobrimento institucional e intelectual do Brasil" e promoveu a ampliação da consistência dos estudos acadêmicos em torno do barroco brasileiro (Gomes Jr., G. S. 1998: 25).

---

[223] Refiro-me ao trecho citado pelo próprio Guilherme Simões: "Toda a Minas religiosa está tão impregnada de sua genialidade, que se tem a impressão de que tudo nela foi criado por ele só. Esse mísero, feíssimo, corcunda, baixote, sem mãos, amarrando nos cotos dos braços os instrumentos com que fazia explodir da pedra sabão as visagens dos seus romanos e borboletear o sorriso alado de seus arcanjos." (Andrade, M. 1920: 106 apud Gomes Jr., G. S. 1998: 55).

[224] Publicado em *Aspectos das Artes Plásticas no Brasil*, 1943.

[225] O interesse de Bastide pelo barroco brasileiro coincidiu, praticamente, com sua chegada ao Brasil. Estando aqui, logo esforçou-se por ler e entrar em contato com toda a produção intelectual e artística feita no Brasil e sobre o Brasil, até então e, nesse processo, descobriu a arte barroca. Em seu curso sobre o assunto, nas aulas que ministrava aos alunos na recém-nascida USP, distinguiu, no barroco brasileiro, as duas expressões que considerava mais expressivas - o mineiro e o nordestino - e se propôs a analisar a figura do Aleijadinho, a partir da perspectiva do mito, considerando as representações coletivas produzidas a seu respeito (Pontes, H. 1996: 47; Gomes Jr., G. S. 1998). A caracterização das expressões do barroco nordestino e mineiro, feita por Roger Bastide e recuperada por Heloísa Pontes das memórias de Gilda de Mello e Souza aponta para fatores interessantes referidos aos distintos contextos sociais coloniais: "Enquanto a primeira é '**centrífuga**, ganglionar, rural, centrada no engenho da cana-de-açúcar e na autoridade independente do patriarca'; a segunda é 'uma sociedade **centrípeta**, urbana, favorecendo a disseminação de um espírito novo, contestatório, como o que vai caracterizar a Independência. Ora, a diferença destas duas estruturas sociais confere à igreja funções diferentes e deixa marcas diversas na estrutura arquitetônica. No Nordeste, devido à dispersão populacional, a igreja barroca é levada a recuperar o papel de centro de comunhão (mística, econômica, política) que tivera na Idade Média. Ela é, ao mesmo tempo, a capela, o traço de união entre os senhores de engenho e o salão de festas. Por isso, é uma **igreja de sacristias**. Em Minas, inscrita na vida urbana, a igreja reflete a luta de classes, que se exprime na disputa das confrarias religiosas. É uma **igreja de confrarias**, de duelos de festas religiosas, com seus cânticos, seu aparato, suas procissões.' "(Pontes, H., 1996: 47-48, grifos da autora). Em 1941 Bastide publicou sobre o assunto *Psicanálise do Cafuné*, através do qual retornou a essas questões.

[226] Lourival Gomes Machado (1917-1967), aluno de Bastide e membro da primeira geração formada pela USP, foi dono de uma carreira eclética que se estendeu do ensino de sociologia e política na USP

A revalorização do barroco, e particularmente do barroco mineiro, sustentada numa instituição criada para essa finalidade, dirigiu-se, entretanto, exclusivamente para a arquitetura e as artes plásticas.

Apesar da alteração do perfil da produção intelectual até então existente sobre a arte colonial, à medida em que promoveu a publicação de monografias publicadas na revista do SPHAN (Op. cit.: 64-65), isso não significou, pelo menos naquele momento, uma valorização de práticas culturais vivas, historicamente associadas à sociedade mineira colonial, como o congado, o reinado ou o batuque, surgidas no mesmo período que a arte colonial em Minas. A concepção vigente sobre o que seria o patrimônio histórico e cultural era fundamentalmente voltada para as expressões de cultura material.

A mudança de perspectiva do SPHAN com relação ao reconhecimento de manifestações culturais contemporâneas como parte de um patrimônio tributário da memória e da história do barroco relativamente recente pois, foi a partir da década de noventa que esta entidade passou a promover pesquisas e realizar registros sobre festas, danças e procissões, que passaram a compor também seu acervo.

Em contrapartida, diferentemente do meio universitário que já contava com suporte institucional desde a década de trinta, os folcloristas no Brasil, por sua vez, depois das já mencionadas iniciativas de Amadeu Amaral e Mário de Andrade, só alcançaram resultados nesse sentido com o final da Segunda Guerra Mundial, em 13 de Junho de 1946. A convenção que criou a UNESCO determinou a criação de

> Comissões Nacionais ou Organismos Nacionais de cooperação [que] atuarão [...] com capacidade consultiva para as respectivas delegações junto à Conferência Geral e funcionarão como agentes de ligação em todos os assuntos que a eles se referirem (*Boletim do IBECC*, 1 (1): 13 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 94).

O Brasil foi o primeiro país a aderir essa proposição. Do mesmo modo que o projeto de estudo das relações inter-raciais no Brasil encampado pelas universidades brasileiras, a proposta de criação do IBECC, pela UNESCO, inseria-se numa proposta de estímulo às iniciativas de compreensão mútua entre povos, etnias e culturas, como uma espécie de resposta às atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial.

Através do Decreto-lei 9.355, foi criado o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura - IBECC - para funcionar como órgão da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura - UNESCO.

---

a diretor de Assuntos Culturais da UNESCO (Gomes Jr., G. S. 1998: 76), voltou-se também para o barroco mineiro, para a história da arte no Brasil e para a crítica de arte sustentada pelas referências do modernismo (Pontes, H. 1996: 54). Segundo suas concepções, o barroco mineiro deveria ser compreendido, simultaneamente, como fenômeno estético, político e social, não de uma perspectiva determinista, nem particularista, mas a partir da busca das "estruturas mentais" que operaram em favor de sua produção (Gomes Jr., G. S. 1998: 81). Recuperar este último aspecto - o social - , aliás, corresponderia a levar em conta que as confrarias religiosas de negros e brancos, competindo entre si em favor de suas manifestações estéticas, concorreram para produzir uma arte tão própria e original, por ser a própria organização social mineira no período, também ela, singular (Pontes, H. 1996: 50 - nota 39).

De acordo com o artigo 7°. da Convenção da UNESCO, instalada em Paris em 1946, organismos com este caráter devem compor-se de "Delegados Governamentais e de Grupos Interessados na educação, ciência e cultura", os três eixos fundamentais de ação do organismo internacional.

Em novembro de 1947 o IBECC foi instaurado sob responsabilidade de Levi Carneiro (Almeida, R. Setembro/Dezembro 1967: 230). A partir das iniciativas do escritor, jornalista, professor, burocrata de carreira do Itamaraty e folclorista especializado em música[227], o baiano Renato Almeida (*1895), foi criada a Comissão Nacional de Folclore (CNFL), instalada em 19 de Dezembro do mesmo ano, que passou a funcionar como uma Comissão Técnica do Instituto, o momento em que se inaugura, segundo Vilhena (Outubro/1996; 1997), o já mencionado "movimento folclórico" [228].

Em 02 de Maio de 1963 o Decreto 51.986 renovou os Estatutos do IBECC de modo que, a partir de então, este organismo "coordenará e favorecerá a ação dos institutos culturais e de instituições ou associações de fins congêneres" e "promoverá conferências e acordos regionais" (Almeida, R. 1964 *apud* Pacheco, R. J. C. Março/1996).

Posteriormente, já durante a ditadura militar, o decreto no. 56.747, assinado pelo então presidente Gal. Humberto de Alencar Castello Branco, em 10/08/1965, instituiu o "Dia do Folclore" que simboliza o desejo do governo no sentido de garantir a dupla atuação do folclorista, ou seja, o estudo e registro das manifestações folclóricas e a intervenção a favor de sua sobrevivência:"(...) desejo do governo de 'assegurar a mais ampla proteção às manifestações da criação popular não só estimulando sua investigação e estudo, como ainda defendendo a sobrevivência dos seus folguedos e artes, como elo valioso da continuidade tradicional brasileira'." (Senna, R. B. N. de . 1978).

No plano das influências intelectuais reconhecidas e dos ancestrais legitimados, os membros da CNFL, do mesmo modo que o cientista social Florestan Fernandes, como se viu, reconhecem o valor, a importância, a obra e os rumos apontados por Silvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade frente à constituição da abordagem folclórica.

Essa coincidência aponta o quanto, apesar de discordarem profundamente com relação aos papéis e funções dos folcloristas com relação à produção intelectual sobre o folclore, todos os intelectuais envolvidos no processo de

---

[227] Sobre folclore, alguns dos trabalhos mais conhecidos de Renato Almeida são: *Manual de Coleta Folclórica*, Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1968; *Vivência e Projeção do Folclore*, Rio de Janeiro, Agir/INL, 1971; *A Inteligência do Folclore*, Rio de Janeiro, Cia. Editora Americana/MEC, 1974.

[228] Segundo Vilhena o uso do termo "movimento folclórico" aplicado a esse período sustenta-se, simultaneamente, "na impressionante capacidade que demonstrou de mobilizar a opinião pública em torno dos temas da identidade nacional e da cultura popular" (Vilhena, L. R. 1997: 27-28) e no fato que : "Embora a expressão 'movimento folclórico brasileiro' também inclua as idéias e as pesquisas dos seus participantes, estas ganham todo o seu sentido no interior de uma mobilização que inclui gestões políticas, apelos à opinião pública, grandes manifestações coletivas em congressos e festivais folclóricos. O uso disseminado - mesmo que não sistemático - dessa expressão pelos próprios folcloristas traduz um reconhecimento implícito desse fato." (Op. cit.: 28).

equacionamento da sociedade brasileira e da identidade nacional sentiram necessidade de ratificar a importância da cientificidade e da racionalidade, fatores considerados indispensáveis para a coleta e registro do material folclórico. Não eram parâmetros estéticos ou literários que estavam em questão para os sujeitos envolvidos no debate. Mas, ao contrário, a razão, o rigor e a ciência.

Como se viu anteriormente, ao mesmo tempo em que, até os anos cinqüenta, boa parte da academia valorizava os estudos folclóricos, Roger Bastide e Florestan Fernandes, dois cientistas sociais interessados por folclore, e que jogaram um papel fundamental tanto em sua constituição, como na definição dos limites dos estudos acadêmicos sobre o negro no país foram críticos severos tanto da legitimidade de manifestações folclóricas associadas ao negro, como objeto, quanto da legitimidade metodológica dos procedimentos adotados pelos folcloristas, fora da universidade.

Se, para Fernandes, como indicado, Romero, Amaral e Andrade produziram um legado a ser reconhecido, Romero como pioneiro, Amaral e Andrade como modelos; os dois últimos eram, ao mesmo tempo, a expressão do modo como o folclore deveria ser registrado a fim de servir de material à interpretação do país a ser feita pelos cientistas sociais (Fernandes, F. 1978); para Edison Carneiro, os esforços destes três autores só se concretizaram a partir da criação da CNFL e através da figura de Renato Almeida (Vilhena, L. R. 1997: 79-80).

Neste sentido, pode-se afirmar que a CNFL nasceu de uma ruptura no interior da intelectualidade brasileira, constituiu-se como contrapartida aos interesses científicos acadêmicos das ciências sociais, no que se refere à produção de conhecimento sobre o folclore brasileiro, e projetou sua importância social colocando-se como um dos pilares para a definição do Brasil como nação pela via da cultura popular, com vistas a constituir, a partir daí, a nacionalidade.

As afirmações de Renato Almeida em 1967, quando da comemoração dos vinte anos de criação da CNFL, são significativas na afirmação desse sentido:

> (...) Tiramos o Folclore de um campo meramente pessoal, a cargo de especialistas a fim de lhe revelar a importância social, a necessidade do seu conhecimento para o desenvolvimento do Brasil, a importância de seus valôres na obra de arte, e tôdas as implicações da cultura popular na vida do país. Nesse ponto parece existir hoje um grande entendimento. Salvo exceções, salvo a persistência de um fakelore[229] [sic.], de resto comum a quase todos os países, o Folclore no Brasil, deixou de ser um divertimento, um simples aspecto pitoresco dos costumes da gente do povo. Nesse sentido o trabalho da Comissão Nacional de Folclore foi eficiente e fecundo. O que nos falta agora é pôr em ação êsses conceitos e lhes dar a valides devida.(Almeida, R. Setembro/Dezembro 1967: 232)

Em sua fundação, a CNFL abrigou folcloristas que desejavam dar ao folclore o estatuto de conhecimento científico e lutaram, durante décadas, para introduzir o ensino do folclore em todos os níveis e, particularmente, no nível superior, o que só conseguiram recentemente, em 1998, especificamente numa universidade privada mineira[230].

---

[229] "Fake", aqui, como se pode bem supor, tem sentido de falsificação, imitação, fingimento.

[230] Trata-se do curso de especialização em "Folclore e Cultura Popular" que funciona desde 1998 na Universidade Newton Paiva em Belo Horizonte - MG.

Em depoimento às comemorações do Cinqüentenário da Comissão Mineira de Folclore, Saul Martins (*1917), um de seus fundadores, ressalta o papel de Renato Almeida, então Ministro das Relações Exteriores, na convocação e concentração dos folcloristas em torno da Comissão Nacional de Folclore. Segundo Martins, para este grupo, o tipo de relação que foi se estabelecendo no interior desse grupo pode ser expresso como algo extremamente personalizado, mesmo afetivo:

> Em dezembro de 1947, o Ministro Renato Almeida criou a Comissão Nacional de Folclore e, através deste organismo, conseguiu reunir todos os folcloristas brasileiros e ainda torná-los íntimos, fraternos, assim como irmãos. Na época, éramos cerca de quatrocentos. Sem dúvida alguma, esta é a enorme dívida que o Folclore tem para com Renato Almeida.(Martins, S. A . Fevereiro/1998: 6).

Desde a criação da CNFL, Renato Almeida passou a concentrar sua energia em favor da criação das Comissões Regionais, a partir de 1948. Ele as considerava o "Poder Legislativo da Comissão Nacional de Folclore" (Almeida, R. 1964 *apud* Pacheco, R. J. C. Março/1996). Em 1957 a CNFL, com o objetivo de criar a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB)

> anunciava a formação de um grupo de trabalho para elaborar um projeto para um plano em favor da proteção das artes populares. Essa comissão, pode-se dizer, era formada pelo 'estado-maior' do movimento folclórico: Renato Almeida, Joaquim Ribeiro, Manuel Diégues Júnior, Édison Carneiro e Rossini Tavares de Lima (Vilhena, L. R. 1997: 105).

A primeira iniciativa de Aires da Mata Machado Filho, junto à CMFL, foi oferecer um curso de introdução ao folclore, em 1948, oferecido ao Centro Acadêmico da UFMG, e que contou com Saul Martins entre seus alunos (Diniz, D. Setembro/1999: 3).

Algum tempo depois de instituídas, as posturas assumidas pelas Comissões Nacional e Regionais de Folclore promoveram reações da intelectualidade envolvida ou interessada pelo assunto.

Por exemplo, Roger Bastide, apesar de sua participação na Comissão Paulista de Folclore durante os anos cinqüenta[231], refere-se criticamente às intervenções das Comissões de Folclore no sentido de "branquear" o folclore negro ou de recusar-se a admitir que determinadas manifestações folclóricas, originalmente mediterrâneas, haviam se tornado, no Brasil, uma manifestação das populações negras:

---

[231] A publicação de 1974 corresponde a uma coletânea de artigos escritos por Bastide em décadas anteriores.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

> (...) Aqui [no Brasil], o negro penetrou no domínio proibido, desde que pôde, criando grupos de amadores que representavam - não mais em salões, mas em galpões ou em refúgios, as Pastorais[232] à sua maneira, mas sempre com a oposição do cordão vermelho e do cordão azul. Sabemos pelos jornais da época quanto os brancos não gostavam dessa nova conquista de seus antigos escravos: denunciam a imoralidade dessas reuniões, falam que as mulatas se aproveitam dessas representações para exercerem seu *metier* de prostitutas...As Pastorais disputaram também os salões brancos, pelo menos até nossos dias, quando as comissões de folclore tentam revivê-las, sob a maneira antiga e, por conseguinte, "branca".(Bastide, R. 1974: 174).

Florestan Fernandes, por sua vez, em artigos publicados mais ou menos no mesmo período[233], criticou os contornos assumidos pelo IBECC, particularmente porque defendia a integração intensa e interdependente entre cientistas sociais e folcloristas e via, portanto, com ressalvas a postura do órgão, a qual interpreta como uma pretensão em monopolizar os estudos sobre folclore, sem ter produzido resultados científicos consistentes:

> (...) O trabalho interdependente [entre cientistas sociais e folcloristas] seria estimulante e criador, recomendando-se como o verdadeiro alvo essencial. Dá o que pensar ter sido ele posto de lado, de maneira tão afoita e inconsistente. O que pretendiam os folcloristas que escolheram tão estranha via de defesa "científica" do folclore? Valorizarem-se, pela impressão, diante de seus colegas? Evitarem a concorrência com outros especialistas, em uma seara que começa a ser vigiada segundo critérios novos? O monopólio da liderança de investigações, que estão abertas aos que tiverem qualificações para realizá-las? A continuidade de uma situação cômoda, no mau uso dos recursos do I.B.E.C.C. e de outros órgãos públicos, devastados em projetos capengas "de preservação" ou "de investigação" do folclore? É difícil dizer. Parece patente, porém, que suas aspirações não conduziram a propósitos úteis e positivos, os quais teriam levado à escolha de recomendações baseadas no respeito mútuo e na cooperação interdisciplinar entre folcloristas e cientistas sociais. (Fernandes, F. 1978: 37).

A atual Comissão Mineira de Folclore - CMFL é a mais antiga do Brasil, "A primeira reunião bem como sua Ata de Fundação datam de 19 de Fevereiro de 1948"(Souza, J. M. de. Fevereiro/1998: 5).

Saul Martins afirma que Minas Gerais foi o primeiro estado da federação a atender o convite de Renato Almeida a seus amigos no intuito de criarem as Comissões Regionais (Martins, S. Fevereiro/1998: 6). Em Minas, presentes ao evento de criação da CMFL, realizado no Auditório do Conservatório de Música de Belo Horizonte (Ibidem.), compareceram:

> Como Secretário Geral Aires da Mata Machado Filho, e, a seu lado, membros efetivos, Saul Alves Martins, Antônio Joaquim de Almeida, Lúcia Machado de Almeida, Levi Braga, Mário Lúcio Brandão, João Dornas Filho, Levindo Lambert, Henriqueta Lisboa, Heli Menegale,

[232] Segundo Bastide, as Pastorais (festas realizadas na Europa Mediterrânea entre o Natal e a Epifania) eram, em sua origem, festas privativas dos brancos (Bastide, R. 1974: 174).

[233] Entre 1956 e 1960, Fernandes publicou um conjunto de artigos pensando as relações entre folclore e ciências sociais ("Os estudos folclóricos em São Paulo" (1956-57); "Objeto e campo do folclore" (1958); "Folclore e ciências sociais" (1959); "Educação e o folclore" (1960)) os quais foram agrupados e republicados, entre outros, em 1978.

> Angélica Rezende Garcia de Paiva, Tabajara Pedroso, Franklin Sales, Nelson de Senna Figueiredo, Fausto Teixeira, João Camilo de Oliveira Torres, Flausino Vale e Branca Carvalho de Vasconcellos, contando com os correspondentes, fixados em território mineiro, Manoel Ambrósio Júnior (Januária), Capitão Antônio Carlos (Barbacena), Jarbas de Carvalho (Ponte Nova), Maria Orminda da Mata Machado (Diamantina), Francisco Inácio Peixoto (Cataguazes),Ursulina Pitaguary (Ouro Preto), José Resende (Estação de Zelinda - R. M. V. M. Gerais) e Edelweiss Teixeira (Prata). (Queiroz, R. P. de. Março/1998: 4).

Nos estados em que não dispunha de conhecidos e contatos, para esse fim, Renato Almeida recorreu à instituições locais como os Institutos Histórico-Geográficos ou as Academias Estaduais de Letras para que estas indicassem nomes para as Secretarias Gerais das Comissões Estaduais (Vilhena, L. R. Outubro/1996: 132).

No entanto, e apesar da primogenitura, a Comissão Mineira de Folclore enfrentou, em seus primeiros anos, várias dificuldades para o incremento de suas atividades[234]. Em carta de 24 de Abril de 1949 Aires da Mata Machado Filho (1909-1985), então presidente da Comissão Mineira de Folclore, afirma desanimado e amargurado:

> (...) ou porque o secretário-geral é um homem ocupadíssimo, ou porque lhe faltam insubstituíveis qualidades de aliciamento, ou porque a falada 'apatia mineira' constitui a mais frisante manifestação nacional da carência de espírito associativo, o certo é que os planos traçados no começo não têm sido executados e o arrefecimento do relativo entusiasmo inicial torna praticamente inexeqüíveis as próprias reuniões, havendo ainda malogrado os esforços e os apelos no sentido de torná-las interessantes. (Vilhena, L. R. Outubro/1996: 132 (texto integral); Souza, J. M. de. Fevereiro/1998: 5 (texto parcial)).

As interpretações sobre a situação da CMFL nesse período e do que o sucedeu são divergentes. Luís Rodolfo Vilhena (Outubro/1996, 1997) afirma a baixíssima participação da CMFL no movimento nacional e aponta, inclusive, o período que se seguiu ao ano de 1964 como um grande descenso da organização dos folcloristas brasileiros, em termos nacionais, atribuídos à desarticulação que se seguiu à cassação de Édison Carneiro após o golpe militar de 64 e à incapacidade de Renato Almeida, devido à sua já avançada idade, em manter a coesão.

O também cientista social, mas folclorista mineiro, José Moreira de Souza, tem uma interpretação divergente da de Vilhena para estes fatos. Em primeiro lugar, sendo atual membro da CMFL, Souza discorda do fim anunciado do movimento folclórico. Em segundo lugar, rejeita a suposição de Vilhena sobre a pequena expressão da CMFL e, por fim, apresenta outra interpretação à correspondência de Aires da Mata, citada acima.

Enquanto para Vilhena (Outubro/1996) as palavras de Aires da Mata são o índice da fragilidade e das dificuldades enfrentadas por algumas da Comissões Regionais de Folclore, entre elas a mineira; para Souza (Fevereiro/1998) o que foi

[234] Uma das atividades, realizadas pelo próprio Aires - e freqüentemente lembrada pelos folcloristas mineiros - foi a coordenação e realização dos "Cursos de Folclore", juntamente com Helena Antipoff, em várias cidades mineiras.

dito por Aires da Mata é indicativo de dificuldades momentâneas, posteriormente superadas como indica a vitalidade contemporânea da Comissão Mineira.

Associando a tal carta à não realização de nenhum congresso estadual em Minas no período de 1947-1964[235] e à pequena proporção relativa da produção de *Documentos* por parte dos folcloristas mineiros Vilhena (Outubro/1996: 131) conclui a favor de uma certa impermeabilidade de Minas Gerais frente ao movimento folclórico.

Em reação à assertiva de Vilhena frente à história da CMFL, no ano de 1998, declarado "Ano da Cultura Popular em Minas", um texto de José Moreira de Souza publicado no mês em que a CMFL comemorava seu cinqüentenário (Souza, J. M. de Fevereiro/1998: 5) combate as conclusões de Vilhena, enfatizando a vitalidade da Comissão Mineira e trazendo argumentos que são muito interessantes à medida em que explicitam a memória do período repassada aos membros mais jovens da CMFL, ao mesmo tempo em que apontam alguns vínculos remotos existentes entre os folcloristas e a realização de registros sobre a população negra mineira.

O primeiro ponto levantado por Souza trata da multiplicidade de perfis que compunham a Comissão Mineira: "poetas, artistas, literatos, historiadores, advogados, professores secundários, museólogos e cientistas sociais, com ou sem formação universitária", segundo o autor, suas formações e origens, fontes de diferenciação interna de *status* entre os participantes da CMFL (Souza, J. M. de Fevereiro/1998: 5), concorriam para inserções, comprometimentos e possibilidades distintas de contribuição frente à CMFL.

Numa classificação que pretende atual, Souza os divide em "intelectuais orgânicos", aqueles que "contribuem para o debate teórico" e os "militantes" cuja ação concentra-se apenas na ação em favor do estímulo e da preservação das manifestações folclóricas, mas cuja produção escrita, propriamente dita, é pequena, ou mesmo inexistente.

Citando artigo de Saul Martins[236] sobre a produção dos folcloristas mineiros, desde sua fundação em 1948 a 1992, o autor constata que a produção do período 1949-1954 foi mesmo reduzida: apenas cinco artigos publicados frente às 72 obras produzidas no total, até 1992, ano do levantamento (Ibidem.).

Além disso Souza destaca que, quando de seu surgimento, as Comissões Regionais precisavam competir por status com as mais tradicionais Academias de Letras e Institutos Históricos e Geográficos. O meio acadêmico, apesar de quase tão jovem, também se constituía em foco de dispersão para os folcloristas e o movimento de valorização do Patrimônio Histórico (promovido pelo já mencionado SPHAN), segundo Souza, em seus primeiros, tempos estava mais voltado para a arquitetura do que para a cultura (Ibidem.).

---

[235] A I Semana Brasileira de Folclore realizou-se em 1949, "quando foi oportuna a discussão entre Artur Ramos, Joaquim Ribeiro e Gilberto Freire, tentando levantar as questões sociais do Folclore; campo do Folclore entre as ciências sociais e caracterização dos fatos folclóricos. Além disso a I Semana criou as condições para a realização do I Congresso Brasileiro de Folclore, que culminou com a Carta do Folclore Brasileiro."(Moura, A . P. Agosto/1987: 50).

[236] Cf. Martins, S. A . 1992: 83-98 *apud* Souza, J. M. de Fevereiro/1998: 5.

Aliás, se em sua fundação a CMFL precisava competir com Academias de Letras e os Institutos Históricos e Geográficos, a fim de garantir a permanência de seus membros, atualmente, ela procura distinguir-se destes últimos a partir da ênfase no compromisso de seus membros com o ensino e a pesquisa pautados na discrição e no trabalho contínuo e na recusa à gala e ao estrelato associados aos primeiros, tornando atual a competição dos anos quarenta, mas enfatizando que a CMFL reivindica uma distinção mediada por critérios acadêmicos e científicos.

Como assinalou, recentemente, Antônio de Paiva Moura, a CMFL - distingue-se por seu cunho científico que

> ao contrário das academias e institutos históricos, não visa o culto da personalidade de seus membros. Não tem número de cadeira para seus associados; não tem patrono nem Matrona; não tem posse galante nem fardão. Seus membros são pessoas simples, acostumadas ao trabalho nas escolas e universidades, preocupadas com o saber científico e com o objetivo do Folclore: o saber tradicional do povo e suas constantes transformações. (Moura, A . de P. Dezembro/1991: 2)

O último argumento apresentado por José Moreira de Souza com relação à baixa produção e participação da CMFL na CNFL tem um interesse particular (e peculiar) aqui, à medida em que estabelece conexões entre a criação da CMFL, a comemoração dos sessenta anos de Abolição da Escravidão no Brasil e certas repercussões perversas da "Lei Afonso Arinos"[237] de 1951, em Minas Gerais.

Segundo Souza, lembrança vívida de uma sociedade estruturada pelo cativeiro fazia-se ainda bastante presente entre primeiros descendentes mineiros de ex-senhores e ex-escravos, situação agravada pela mentalidade das elites mineiras ansiosas por modernidade e industrialização.

Resultado: a lei que pretendia enquadrar como criminosas as atitudes de discriminação racial, visando reprimir o preconceito foi interpretada e aplicada pelas elites como um instrumento para reprimir manifestações culturais de cunho étnico e para demolir ou abandonar à ação do tempo inúmeras capelas e igrejas devotadas à Nossa Senhora do Rosário, provavelmente fundadas pelas Irmandades de Negros, espaços de organização e expressão da religiosidade popular e de suas festas.

Naquele contexto, a atitude dos folcloristas, que saíram em defesa destas populações e destes espaços associada à repulsa das elites por tudo o que identificava como atraso, leia-se cultura popular ou folclore, teria contribuído para a construção de um estigma sobre os folcloristas, dificultando a adesão de novos membros e reprimindo o surgimento de trabalhos nesse sentido (Souza, J. M. de. Fevereiro/1998: 5).

---

[237] Lei Afonso Arinos de 1951: "Art. 1 °. - Constitui contravenção penal, punida nos termos desta Lei, a recusa, por parte de estabelecimento comercial ou de ensino de qualquer natureza, de hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno, por preconceito racial ou de cor.(...); Art. 6 °. - ... obstar o acesso de alguém a qualquer cargo do funcionalismo público ou serviço em qualquer ramo das forças armadas, por preconceito de raça ou de cor.; Art. 7 °. - ... negar emprego ou trabalho a alguém em autarquia, sociedade de economia mista, empresa concessionária de serviço público ou empresa privada (...)." (Carneiro, M. L. T. 1996: 51).

Dentre os fundadores da CMFL, Saul Martins é o folclorista mineiro, vivo, que está há mais tempo trabalhando neste campo. Esta trajetória está concatenada com uma carreira como Oficial da Polícia Militar de Minas Gerais onde foi, também, professor nas Escolas Caio Martins para menores carentes e abandonados e com o trabalho universitário acadêmico, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, onde ensinou antropologia. Ele é o único dos fundadores da CMFL que está vivo e atuando em Minas Gerais[238].

Realizou trabalhos em áreas distintas que vão do artesanato e dos estudos sobre cultura material[239] ao congado[240], passando pela teorização do folclore[241] e pelo estudo do banditismo em Minas[242]. Os estudos sobre cultura material e banditismo, aliás, concentram-se em sua região natal. Seu perfil intelectual, enquanto folclorista, é, pode-se dizer, clássico. Suas referências fortes são a produção dos folcloristas e a literatura de viajantes e sua abordagem do folclore concentra-se no fenômeno, enquanto manifestação cultural, muito mais do que na contextualização da trama de relações sociais e de poder.

O interesse desse folclorista pela cultura material, o que inclui coleta, classificação e preservação, transformou-o no maior colaborador para a formação do acervo do Museu do Folclore em Vespasiano - MG que, aliás, leva seu nome. É responsável, também, pela confecção de textos considerados chave pelos folcloristas mineiros nos campos da metodologia e dos compêndios sobre manifestações folclóricas no estado de Minas.

Em 1949, um ano após a criação da Comissão Mineira de Folclore, Saul Alves Martins saiu à campo, juntamente com Pedro Galery e sob a direção de Aires da Mata Machado Filho, a fim de realizar o primeiro levantamento de fôlego acerca do congado em Minas Gerais. Nesta pesquisa "tudo era gravado em enormes rolos de fita magnética, os quais foram entregues à Rádio Inconfidência, que patrocinara o evento" (Martins, S. Fevereiro/1998: 6).

Muitos anos depois da colaboração no trabalho de gravação dos vissungos como auxiliar de pesquisa de Aires de Mata, em 1988, Saul Martins publica *Congado: Família de Sete Irmãos*. Segundo ele mesmo, o "resultado de quarenta e um anos de pesquisa e convivência no meio congadeiro" (Martins, S. Agosto/1994).

Martins, frente ao conjunto formado pelos pioneiros da CMFL, pode ser visto como o institucionalizador em duas dimensões: a da produção de conhecimento sobre uma das manifestações negras mais presente no universo

---

[238] Lúcia Machado Almeida é a outra fundadora que está viva, mas pediu oficialmente desligamento da CMFL e, desde então, vive em São Paulo.

[239] *O Artesanato no Serro*, Belo Horizonte, Secretaria do Trabalho e da Cultura Popular, 1964; *Indústria Caseira em Pitangui*, Belo Horizonte, Secretaria do Trabalho e da Cultura Popular, 1966; *Proteção ao Artesanato*, Belo Horizonte, Secretaria do Trabalho e da Cultura Popular, 1966.

[240] Além do texto sobre o congado: *Congado: Família de Sete Irmãos*, Belo Horizonte, SESC, 1988, Saul Martins realizou também pesquisas sobre a dança de São Gonçalo: *Dança de São Gonçalo*, Belo Horizonte, Eds. Mantiqueira, 1954.

[241] *Folclore Brasileiro: Minas Gerais*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte, MEC-SEC-Funarte-INF/UFMG, 1982; *Folclore: Teoria e Método*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1986; *Folclore em Minas Gerais*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1991.

[242] *Antonio Dó*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1967.

folclórico mineiro - a congada - e a da definição dos perfis intelectuais atuais da instituição.

Ao contrário de Nelson de Senna, que já tinha setenta anos quando da fundação da Comissão e de Aires da Mata Machado Filho, que já era um pesquisador com, pelo menos, vinte anos de experiência com relação à abordagem folclórica no mesmo período, Martins era um jovem iniciando-se no tema. Ou seja, suas concepções de folclore e sua formação foram produzidas no interior da instituição, e de acordo com as diretrizes gerais propostas pela CNFL.

Outra característica relevante de Saul Martins seja, talvez, o fato de que, atualmente, ele folclorista mineiro com mais forte vocação para a síntese, voltada para a abordagem de manifestações populares sob uma perspectiva de conjunto, cujo resultado foi a elaboração de textos sobre estratégias e orientações teórico-metodológicas (Martins, S. 1986) para o trabalho folclórico e sobre manifestações culturais, referências de cultura popular gerais do estado de Minas Gerais voltadas a estudiosos do folclore e outros interessados (Martins, S.1982, Agosto/1994).

Além disso, este folclorista de grande prestígio, no meio folclórico e em outros setores da sociedade mineira, exerce, atualmente, também, a função de guardião da memória da CMFL, publicando, periodicamente, em alternância com Domingos Diniz, textos sobre a história do grupo ou sobre a biografia de algum de seus membros, principalmente os já falecidos[243].

Ao lado destes, Saul Martins é visto como um mestre. São mestres, no meio folclórico mineiro, não, necessariamente, os acadêmicos, mas os pioneiros e, entre os contemporâneos, aqueles que são reverenciados pelo seu trabalho como folcloristas, reverência essa expressa em linguagem falada ou escrita, nos textos, homenagens e cartas.

A CMFL teve como presidente o folclorista Aires da Mata Machado Filho por um período de 32 anos, desde sua fundação em 1948 até 15 de Março de 1980. Seu afastamento se deu através de uma carta apresentada à Assembléia Geral da CMFL. O então secretário-geral Saul Alves Martins assumiu o cargo em regime transitório até a eleição convocada em 17 de Maio do mesmo ano.

A CMFL elaborou, então, uma listra tríplice que foi encaminhada ao presidente da CNFL, Manuel Diégues Júnior, que escolheu Saul Martins. Seu mandato durou desta data até 22 de Agosto de 1983 (Martins, S. Agosto/1998: 7). Seguiram-se a Saul Martins, Carlos Felipe de Melo Marques Horta, Antônio de Paiva Moura, Domingos Diniz, Sebastião Rocha e, atualmente, novo mandato de Domingos Diniz desde Agosto de 1998.

O final do mandato de Aires da Mata coincidiu com o início de institucionalização jurídica da Comissão Mineira e com a ampliação de suas atividades que passaram a contar com apoios institucionais múltiplos.

---

[243] Cf. Martins, S. Agosto/1995; Fevereiro/1998A; Fevereiro/1998B; Junho/1998; Agosto/1998; Dezembro/1998; Janeiro/1999.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

3.2. Híbridos: Intelectuais Acadêmicos, Intelectuais Não-Acadêmicos

(...)

O bandeirante decaiu - é funcionário.
Último sabedor da crônica estupenda,
Chico Diogo escarnece o último visionário.

E avulta apenas, quando a noite de mansinho
Vem, na pedra-sabão lavrada como renda,
- Sombra descomunal, a mão do Aleijadinho! (Manuel Bandeira)[244]

Os folcloristas mineiros ou os narradores afins à CMFL, produtores das narrativas folclóricas sobre as populações mineiras de origem africana, expressam um hibridismo que reporta às várias facetas de sua atuação enquanto produtores de conhecimento e sujeitos que se colocam em posição de defesa do folclore e de suas manifestações.

Nestes casos, a condição de híbridos perpassa sua inserção institucional, seus pontos de vista sobre o folclore, sua produção e sua atuação, levando em conta que essas interfaces configuram-se de modo a cruzar a produção intelectual sobre as manifestações folclóricas baseada em princípios referidos aos parâmetros da produção de conhecimento sobre o folclore com pressupostos produzidos pelas ciências humanas e sociais. No mesmo contexto, os próprios resultados do trabalho dos folcloristas mineiros distribuem-se pelos campos das artes e de um conhecimento que eles consideram científico e objetivo. Além disso, sua atuação e sua inserção profissional são plurais, não ficando restritas à CMFL e ao meio acadêmico.

Frente à rede de relações, delineadas quando da apresentação dos narradores, fica mais fácil entender porque aqueles, cuja produção se insere no universo do folclore, podem classificados como híbridos a partir de vários pontos de vista.

São híbridos quanto à formação acadêmica pois, até o momento, não existem exigências da CMFL quanto ao pertencimento a essa ou aquela área do conhecimento, o que significa que são reconhecidos como folcloristas mesmo aqueles que não possuem formação nas áreas das ciências humanas e sociais, mas cumprem o pré-requisito de desenvolver trabalhos em favor do estímulo, registro e ou proteção ao folclore.

Esse pré-requisito remete ao fato de que o folclorista não precisa *necessariamente* produzir conhecimento sobre o folclore, podendo, ao invés disso, participar, promover, valorizar e estimular as manifestações folclóricas. No primeiro caso, a inserção se dá como intelectual orgânico e, no segundo, como colaborador, simpatizante, estimulador e/ou reprodutor do folclore.

As repercussões do caráter híbrido dos folcloristas mineiros quanto à formação acadêmica acopladas à expectativa da dupla inserção - enquanto produtor de conhecimento e enquanto promotor e defensor das manifestações folclóricas -

[244] Bandeira, M. "Ouro Preto" in *Lira dos Cinqüent'Anos, apud Antologia Poética*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1990: 103.

reduz, senão elimina, os anteparos referentes à construção de uma objetividade dos folcloristas frente às manifestações folclóricas, à medida em que a dualidade não se manifesta e a ação desejada incorpora, simultaneamente, a atuação direta em favor do folclore e a inserção do folclorista enquanto intelectual orgânico, diferentemente das ciências sociais onde convivem, não sem conflito, no plano das relações sujeito/objeto, as posições que defendem a distinção radical entre ambos, a organicidade da produção intelectual ou, ainda, a possibilidade de convívio entre ação político-social e a produção, concebidas como pólos distintos de ação.

Esse caráter peculiar permite aos folcloristas mineiros uma inserção profissional de características próprias, dado que sua participação na CMFL e o trabalho que realizam ali estão desassociados de qualquer tipo de remuneração.

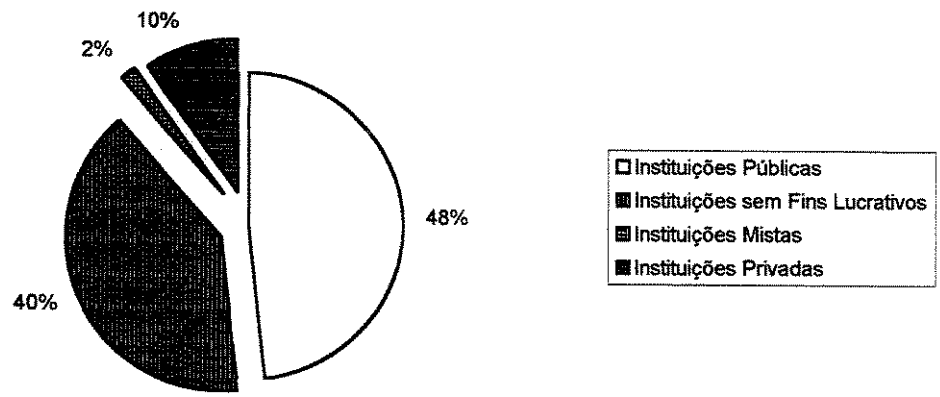
Desse modo, ao contrário da dedicação exclusiva ao ensino e à pesquisa e da formação altamente especializada, freqüentemente encontrável no meio universitário brasileiro, inclusive no âmbito das ciências humanas e sociais, no meio dos folcloristas, é comum encontrar tanto uma formação acadêmica heterogênea, quanto uma inserção intelectual e profissional múltipla, o que significa dizer que é comum os folcloristas desenvolverem atividades em vários ramos da produção cultural, do turismo, da educação e das artes, além do meio acadêmico.

A postura explícita dos folcloristas em favor tanto da pesquisa, do ensino e educação, documentação, publicação e intercâmbio[245], atividades reconhecidas como tipicamente universitárias, quanto da salvaguarda e promoção, divulgação, prestígio e realização de eventos de caráter folclórico e atuação junto a autoridades em favor das manifestações populares[246] abre, frente ao segundo conjunto de atividades, possibilidades para os folcloristas atuarem profissionalmente em setores públicos ou privados. O primeiro conjunto, por sua vez, remete-os à esfera acadêmica e coloca exigências tais como formação superior e titulação em áreas específicas do conhecimento.

---

[245] Cf. CFB, Dezembro/1995: 3-7; 10-11.
[246] Cf. CFB, Dezembro/1995: 7-8; 11.

Atividade da CMFL envolvendo Instituições Públicas, Privadas e Sem Fins Lucrativos entre agosto de 1995 e setembro de 1999.



Fonte: *CMFL Notícias* e *Carranca*

Como pode-se observar no gráfico anterior, construído a partir de dados referentes ao período de Agosto de 1995 a Setembro de 1999, de um total de 92 eventos, a maioria esmagadora dos parceiros da CMFL em suas atividades, é constituída por instituições públicas ou sem fins lucrativos[247]. Por outro lado, as instituições de caráter misto ou privado[248] estão integralmente, ou parcialmente, ligadas a setores tais como o ensino, a arte, a cultura ou o turismo.

Não por acaso, são estes os mesmos setores em que os folcloristas mineiros atuam profissionalmente e é por meio deles que estes folcloristas pretendem concretizar seus projetos intelectuais e políticos.

Os folcloristas mineiros são híbridos, ainda, com relação aos produtos de sua atividade intelectual pois, não raro, fazem uso do folclore tanto como objeto de produção do conhecimento, quanto como fonte de inspiração estética, o que torna bastante comum a ocorrência de folcloristas que produzem reflexões e registros sobre as manifestações folclóricas e são, simultaneamente, romancistas, poetas, compositores, músicos etc.

Desse modo, a noção de "híbrido" expressa o perfil assumido pelos membros da CMFL, seja pela perspectiva da sua formação intelectual, seja pela maneira como o folclorista se relaciona com o fenômeno folclórico, enquanto objeto de reflexão, enquanto campo de intervenção ou enquanto fonte de inspiração.

3.2.1. Formação Acadêmica e Atuação como Folclorista

A primeira exigência para tornar-se membro da CMFL não é o diploma universitário. Imprescindíveis são a empatia ou simpatia pelas manifestações folclóricas e a realização de trabalho, reconhecido pela instituição, em favor do folclore.

[247] A lista referentes aos nomes destas instituições encontra-se em Anexo.
[248] A lista referentes aos nomes destas instituições encontra-se em Anexo.

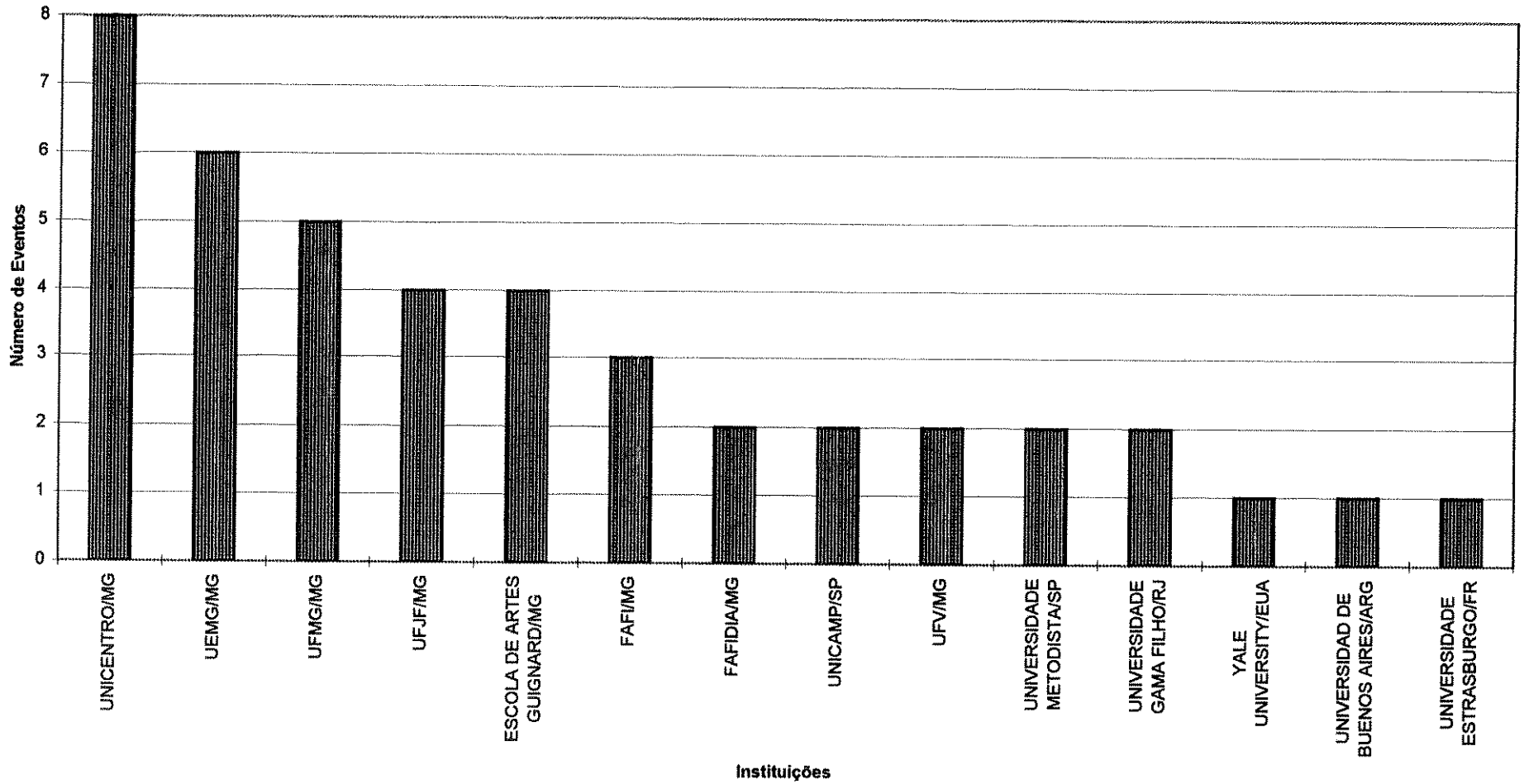
Vale esclarecer que "fazer algo em favor do folclore" não significa única e exclusivamente a produção de um texto, mas a realização de atividades de incentivo e preservação do folclore, em amplo espectro. Entre os membros contemporâneos da CMFL, a atuação em favor do folclore é, simultaneamente, a produção de textos folclóricos e a participação em atividades afins à divulgação e valorização do mesmo.

Por outro lado, se o critério para identificar o caráter acadêmico de algumas atividades desenvolvidas pelos folcloristas, for desenvolvê-las juntamente com instituições de ensino superior, o gráfico abaixo por fornecer algumas informações relevantes. Neste sentido, merece, ainda, destaque, o conjunto significativo de atividades que os folcloristas da CMFL desenvolveram junto ao ensino superior[249].

---

[249] Em 1995 Antônio de Paiva Moura ministrou um curso intitulado "Literatura Regional (Minas Gerais)" na Faculdade de Filosofia de Diamantina (FAFIDIA - UEMG) e, segundo esta perspectiva, abordou as regiões Centro, Sul e Triângulo do Estado. Para tratar do Vale do São Francisco convidou Domingos Diniz e, para o Vale do Jequitinhonha, José Moreira de Souza. O curso foi concluído com a abordagem da idéia de sertão presente na literatura de João Guimarães Rosa (*CMFL Notícias*, n.°. 2, Outubro/1995). Em Outubro do mesmo ano, Edimilson de Almeida Pereira foi convidado pela mesma Faculdade e falou sobre o tema "A contribuição da etnia negra à cultura brasileira e o respeito aos direitos sociais num Brasil de etnias plurais." (*CMFL Notícias*, n °. 3, Novembro/1995: 2). Em Novembro seguinte, a Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG realizou um seminário, baseado em palestras e debates, com o objetivo de reunir "pesquisadores e intelectuais de renome, em torno da cultura brasileira e as relações estético-culturais Brasil-África" (Op. cit.: 3) num evento denominado "Minha terra tem Palmares". Edimilson de Almeida Pereira foi convidado para debater o tema "Poesia como Produção Coletiva: A Textualidade Afro-Brasileira" com Antônio Risério (Ibidem.). O Instituto de Artes da Universidade de Campinas - UNICAMP realiza, por sua vez, anualmente, desde 1992, um Encontro de Folclore e Cultura Popular e, para realizá-lo, freqüentemente conta com a presença de folcloristas e estudiosos de cultura popular do Brasil e do exterior, incluindo membros da CMFL. Em 1996, o 4°. Encontro ofereceu um "Curso de Introdução ao Folclore". Este curso constitui-se do seguinte programa: Conceito, Metodologia de Pesquisa, Literatura Oral, Artesanato, Música, Lúdica Infantil, Danças Folclóricas, Folguedos. (*CMFL Notícias*, n °. 12, Agosto/1996: 2). Além do Curso, o encontro constituiu-se de "Mostra de Vídeos do Museu do Folclore do Rio de Janeiro"; "Feira Cultural", Que contou com atividades tais como oficinas, exposições e venda de artesanato, vídeos, livros e discos, e "Apresentação de músicas, danças e folguedos"(Capoeira, samba de roda, danças gaúchas e nordestinas, maracatu, congadas, moçambique, maculelê, maractau, folia de reis, boi de mamão, boi do maranhão, violeiros, fandango, batuque, fandango de chilenas, fandango de tamancos) e eventos classificados como expressões de "Religiosidade Popular", tais como levantamento de mastro votivo, matina, procissão e cortejo de cavaleiros, encontro de canoas, missa conga, folias, divino. (*CMFL Notícias*, n °.12, Agosto/1996: 2).

Atividades da CMFL envolvendo Instituições de Ensino Superior entre agosto de 1995 e setembro de 1999



Fonte: CMFL Notícias e Caranca

Do total de eventos registrados, tais como encontros na área de folclore ou da questão do negro em Minas Gerais, palestras, congressos ou convênios de pesquisa e ensino, pode-se observar que a maioria concentrou-se em universidades e faculdades mineiras, públicas na sua maioria, seguidas por outros estados e, por fim, por instituições estrangeiras de ensino superior. Esse dado aponta para uma grande penetração dos folcloristas em eventos acadêmicos realizados no estado de Minas Gerais, o que pode ser evidenciado, inclusive, pelo fato de que muitos dos folcloristas são professores nestas instituições.

Uma parcela das atividades da Comissão, tais como as assembléias, o curso de pós-graduação, os cursos de iniciação em folclore, a produção dos textos folclóricos propriamente ditos e a elaboração dos periódicos, depende e conta exclusivamente com a participação dos folcloristas.

Por outro lado, justamente por sua proposta de inserção junto ao que consideram folclore e cultura popular, se estabelece um convívio entre os folcloristas e os agentes das manifestações folclóricas, marcado pelo contato constante, pela realização de atividades em comum e mesmo por relações de parentesco.

As decisões nas assembléias ficam, exclusivamente, a cargo do grupo que produz uma forma especializada de saber, concretizada no texto folclórico. Nas outras atividades coletivas da Comissão, tais como cursos, eventos, rituais, espetáculos e semanas do folclore, folcloristas e produtores de folclore convivem, lado a lado.

Mestres e doutores em sociologia e antropologia, bacharéis em letras e história, sacerdotes católicos, jornalistas, cantores de música popular, compositores, bacharéis em letras, mestres em sociologia da religião, bacharéis em história interessados em pesquisar folclore e pesquisadores de cultura popular encontram-se ao lado de capitães e rainhas de Reinados do Congo de Nossa Senhora do Rosário, filhos e sobrinhos de rainhas Congas, foliões de Folias de Reis, capitães de ternos de Moçambique, Congadeiros ou pessoas ligadas à Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas. Em alguns casos, inclusive, o folclorista, o produtor do texto folclórico mantém relações de parentesco com aqueles que analisa: é, por exemplo, sobrinho da rainha Conga ou irmão de uma foliã[250].

Essa dimensão, a da constituição do folclorista enquanto sujeito produtor de conhecimento sobre um grupo social com o qual compartilha valores é um aspecto importante dos resultados dessa produção. O convívio e a participação do folclorista, enquanto intelectual, nas festas, práticas e rituais folclóricos remetem à sua própria socialização.

Nesse sentido, o folclorista mineiro, diante das manifestações folclóricas, não é somente sujeito pensante e agente defensor e estimulador do folclore mas também, e ao mesmo tempo, um intelectual orgânico, no sentido gramsciano, inserido e comprometido com os grupos responsáveis pelas manifestações folclóricas.

---

[250] Cf. Rocha, S. 1996 e Diniz, D. Abril/1997: 6.

UNICAMP BIBLIOTECA CENTRAL

No entanto, este comprometimento também não é homogêneo. Alguns folcloristas estão comprometidos profundamente com as possibilidades de reprodução das manifestações folclóricas que estudam, mas não estão diretamente envolvidos com ações em favor dos grupos que as reproduzem. Seus esforços estão concentrados na preservação, no estímulo, no registro e na divulgação da manifestação e não, por exemplo, na luta por garantias de direitos sociais tais como a não discriminação, o direito à permanência na terra, ao transporte público, à educação ou ao saneamento básico, o que não quer dizer que não os considerem necessidades ou reivindicações legítimas, eles apenas entendem que elas apenas não fazem parte de sua atuação enquanto folcloristas. Há outro grupo que leva em conta estas questões em suas análises, e considera que assim está fazendo a sua parte. Outros, ainda, atuam diretamente no que entendem contribuir para a melhoria das condições de vida das populações, como educadores, por exemplo.

Por outro lado, e sob outro enfoque, a defesa promovida pelos folcloristas em favor das manifestações folclóricas precisa também ter seus contornos delineados. Todos os folcloristas as defendem.

No entanto, alguns não estão totalmente de acordo com os estímulos exagerados às apresentações públicas dos grupos, em particular, aquelas marcadas pela presença de autoridades de estirpe variada, registradas pela grande imprensa e amplamente veiculadas, por entenderem que tais manifestações se referem às próprias populações que as reproduzem e, mesmo quando possuem caráter público, este é restrito.

Há, por sua vez, também aqueles que vêem a publicidade, desde que controlada, com bons olhos pois, através dela, o folclore pode ser conhecido e divulgado a outras pessoas, o que pode corresponder a maiores iniciativas em favor de sua preservação e reprodução.

Ao mesmo tempo, e frente a esse leque de questões com destaque para a publicidade, a visibilidade e a intervenção frente às manifestações folclóricas, é preciso considerar que muitas das que são realizadas por populações de origem africana, particularmente as que possuem caráter marcadamente religioso, são públicas. Ou, pelo menos, suas partes mais conhecidas e publicamente expressas, constituem-se em "danças dramáticas" como quis Mário de Andrade (1959).

Em outras palavras, as procissões dançantes e musicadas entremeadas por curtos atos e representações remontam ao período colonial e à sua religiosidade, eivada dos conflitos mundanos entre as irmandades mediados pela cor da pele e pela condição de livre ou escravo, do desejo de visibilidade e da vaidade em ser o cortejo mais bonito e mais vistoso.

As danças, festas e os aspectos públicos dos rituais, mesmo que digam muito respeito aos grupos formados por mineiros de origem africana, não raro, quando tomam as ruas ou terreiros, expandem-se de seu grupo original, passando a contar com a assistência, senão a participação, de gentes de todas as cores.

No período colonial, a adesão generalizada às manifestações chegou a tal ponto que fez-se necessário, em alguns casos, a repressão policial para impedir contato tão impudico entre brancos e negros, particularmente nas danças profanas[251].

Assim se sua reprodução dependia senão total, quase exclusivamente, do grupo que garantia sua memória e sua expressão, o momento público da festa, da dança, contava (e conta) invariavelmente com um público participante e figurante externo significativo.

A face pública dos rituais de congada, marujada, moçambique, jongo, catopê, etc. corresponde à realização de espetáculos cíclicos, de grande apelo popular e muito presentes na socialização dos mineiros de várias regiões do estado.

Nesse sentido, algumas abordagens folclóricas tendem a defender que a manutenção das festas pode se constituir num eixo em torno do qual se pode produzir a identidade e a resistência cultural daqueles que se esforçam pela sua preservação[252].

Por outro lado, a forma pela qual se dá sua expressão pública e coletiva das festas tem o apelo dos fenômenos que se constituem em parte da trama social. Ou seja, os mineiros e não mineiros, descendentes de africanos ou não, e que vivem nas regiões em que se faz moçambique, congada, catopê, jongo etc. socializam-se embalados por sua aparição cíclica nas ruas, seus ritmos, suas cores, seus movimentos, coreografia, temas, sentidos, valores.

Em Minas Gerais, todos sabem do que se trata quando chega o tempo das festas e os grupos paramentados, formados predominantemente por descendentes de africanos, chegam às ruas: a cultura é naturalizada num véu etéreo que envolve a todos, segundo alguns, mesmo a despeito das diferenças sociais e apesar de seus principais reprodutores continuarem, predominantemente, enfrentando os problemas da desigualdade social e do racismo.

A popularidade e extensão desse fenômeno, contudo, raramente se tornaram questão para os cientistas sociais, universitários e acadêmicos, com excessão daqueles que possuem também inserção nos contextos de produção folclórica. Pelo menos para aqueles que tratam de sociedades contemporâneas.

Por outro lado, a força, a permanência e a vivacidade destes rituais aguçam a sensibilidade e os interesses de seus folcloristas e de muitos de seus e artistas. Como se verá, ao longo deste texto, a familiaridade com estas festas não foi a única motivação destes produtores de conhecimento e de sentidos, mas sua realização cíclica e antiga não deixou de marcá-los.

Nesse sentido, a inserção orgânica dos intelectuais que fazem parte da CMFL é literalmente manifesta. O conjunto é concebido pelo sociólogo e folclorista José Moreira de Souza como formado por dois grupos: os "militantes" e os "intelectuais orgânicos":

---

[251] Cf. Tinhorão, J. R. 1988.

[252] Cf. De Paula, T. P. de Novembro/1997; Diniz, D. Outubro/1995, Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A. 1995, 1989, 1988.

> O grupo que se constitui em Minas reúne estudiosos com formação diferenciada, poetas, artistas, literatos, historiadores, advogados, professores secundários, museólogos e cientistas sociais, com ou sem formação universitária. Alguns contribuem para o debate teórico, na qualidade de "intelectuais orgânicos" do movimento, outros apenas com a militância, tendo em vista a preservação das manifestações folclóricas. (...) (Souza, J. M. de. Fevereiro/1998: 5).

A CMFL admite, atualmente, em seus quadros, três tipos de membros: o efetivo, o colaborador e o correspondente. O critério de pertencimento e participação constitui-se em convite, feito por um membro efetivo, dirigido a alguém que realize trabalho reconhecido na área de folclore, que não precisa ter caráter acadêmico. Após um período de "estágio" em que participa como colaborador, é votada, em assembléia, sua passagem para a condição de membro efetivo.

O membro correspondente, por sua vez, é, em geral, um folclorista que vive fora de Minas mas tem vínculos de nascimento e/ou afinidade com o estado e a CMFL. Freqüentemente pertence a alguma outra Comissão Regional de Folclore e mantém contatos com a CMFL participando de eventos promovidos pela Comissão e publicando textos em seus periódicos.

Este procedimento tem, em boa medida, garantido tanto a continuidade das atividades da CMFL quanto a coesão em torno de sua identidade e de seu projeto, garantindo, por meio do estímulo à sociabilidade e pela manutenção de um certo perfil de seus membros, sua vitalidade e sua inserção cada vez mais aprofundada e significativa nos campos em que optou atuar.

Os folcloristas mineiros costumam assumir e expressar seus vínculos pessoais, afetivos, estéticos e intelectuais profundos com o lugar em que nasceram e costumam concentrar aí a sua produção intelectual ou, então, o fazem com relação ao lugar onde passaram a maior parte de suas vidas.

Às vezes, se vai viver longe de sua terra natal, o folclorista alterna seu interesse e sua produção entre o lugar de origem e sua morada de destino. Os folcloristas, simultaneamente, comparecem e participam das manifestações culturais, pensam-nas e registram-nas, em contexto tão claramente expresso por Zanoni Neves:

> Seria difícil apresentarmos ao leitor o resultado de muitos anos de pesquisa, consubstanciados no livro *Navegantes da integração: os remeiros do rio São Francisco*[253], sem mencionar a afetividade que envolveu a sua elaboração. Podemos afirmar que suas origens mais remotas encontram-se na socialização de seu autor em longas viagens de Pirapora (MG) a Juazeiro (BA), a bordo do "Afonso Arinos", do "Benjamin Guimarães", do "Raul Soares", do "Wenceslau Braz", do "Otávio Carneiro" e de outros vapores da Navegação Mineira do São Francisco e da Companhia de Navegação do São Francisco. Ali, ouvíamos estórias contadas por velhos fluviários ("vapozeiros") acerca das barcas de figura e de seus tripulantes: eram anedotas, casos e lendas que estimulavam nossa imaginação de criança e adolescente. (...) (Neves, Z. Agosto/1998A: 6).

[253] Produto de dissertação de mestrado em Antropologia, defendida no IFCH - UNICAMP, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão.

Dessa forma, os folcloristas que produziram sobre as populações mineiras de origem africana são, em sua esmagadora maioria, mineiros e, não raro, ao escreverem sobre o lundu, o congado, o catopê, o moçambique, o batuque ou os reinados do Rosário, estão escrevendo sobre temas que conhecem desde sua infância.

Justamente porque a maioria das manifestações folclóricas é muito familiar aos folcloristas mineiros, ou seja, porque raramente um registro folclórico se constitui em novidade absoluta para seus comuns, os textos produzidos constituem-se num canal interessante para se observar o tipo de comprometimento manifesto através das idéias e do conhecimento produzido.

Frente a esse quadro, contudo, é preciso fazer uma ressalva frente à maneira pela qual os folcloristas expressam sentimentos através da narrativa porque, justamente por sua forma de inserção junto às manifestações que se propõem a registrar e pela forte influência da corrente modernista em seu modo de expressão, os folcloristas tendem, também, a ser menos austeros na fala e na escrita que os intelectuais acadêmicos, de modo que a efusão e o relato emocionado são, também, lugar comum e não correspondem, necessariamente, a expressões de ufanismo, o que também não quer dizer que ele inexista.

Já se disse, exaustivamente, sobre o quanto a produção intelectual dos folcloristas mineiros não é homogênea, e suas trajetórias intelectuais podem esclarecer alguns dos parâmetros dessa heterogeneidade. No entanto, a seguir, serão apresentados alguns dos elementos que apontam para um substrato comum de referências.

Apesar de freqüentemente partilharem padrões para definição e reconhecimento do "fato folclórico", como um fenômeno cultural que deve se caracterizar por ser "tradicional, funcional e de aceitação coletiva" (Rocha, S. 1996: 6), as tradições não são concebidas pelos folcloristas mineiros como expressões, exclusivamente, ancestrais e imemoriais. Para eles, aliás, muitas vezes vale a inspiração da produção folclórica francesa de Van Gennep, ou seja, as tradições também se criam.

Há largo consenso, também, em torno daquilo que consideram características definidoras do folclore: antigüidade, persistência, anonimato e oralidade (Carneiro, E. 1978: 23), as quais podem, inclusive, ser estendidas a outros fenômenos culturais considerados, de certa forma, contíguos:

> A tradição, a gratuidade, a funcionalidade, em muitos casos, a oralidade e espontaneidade são características comuns ao fato folclórico e à magia. (Paniago, M. do C. T. Novembro/1997: 122-123)

No entanto, frente às manifestações propriamente ditas, surgem classificações como, por exemplo, a chamada "folclórico-devocional" (Diniz, D. Agosto/1987: 39) que pretende dar conta das dimensões religiosas e folclóricas dos fenômenos ou, ainda, expressa-se a necessidade de distinção entre a "religiosidade popular" e a "manifestação folclórica" (Gomes, N. P. M. & Pereira, E. A. 1995, Novembro/1998).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Por outro lado, é raro encontrar posicionamentos que venham ao encontro dos princípios definidores gerais do que se entende por folclore. Uma reflexão como a de Rubem Alves questionando o anonimato da produção folclórica, no interior de uma publicação da CMFL, é uma iniciativa incomum (Alves, R. Agosto/1995: 65).

A essa estrutura mínima básica da conformação da produção folclórica, são acrescidos outros elementos, geralmente tributários da formação acadêmica como, por exemplo, um viés literário, uma análise tributária de conceitos advindos da psicologia, da antropologia, da história, da lingüística, da filosofia ou outra ciência humana, uma preocupação pastoral, um conhecimento teológico ou da história da igreja, uma preocupação humanística, um posicionamento a favor da igualdade social, uma denúncia de discriminação de alguma ordem...

Além da formação, as trajetórias intelectuais também modulam a produção dos folcloristas mineiros. A área de atuação profissional, a existência de vínculos profissionais com a universidade; a adesão a um credo religioso (como leigo ou sacerdote); a participação em ONG's, o estabelecimento de vínculos pessoais ou a existência de relações de parentesco com membros dos grupos produtores de manifestações folclóricas manifestam-se na leitura da produção destes folcloristas. Levando em consideração tais informações foi possível observar sutis indicações de particularidades que conformam as narrativas, a partir de pontos de vista e abordagens, que vêm ao encontro das biografias dos autores.

Contudo, estes fatores não são vistos aqui, em nenhum momento, como determinantes de um perfil intelectual e, conseqüentemente, de uma produção ou mesmo de um subgrupo no interior do conjunto dos folcloristas mineiros.

O fator identitário de fundo, que reúne esta produção em algo que pode ser considerado uma produção coletiva, corresponde ao fato de estes sujeitos verem-se como folcloristas que se interessaram, estudaram e escrevam sobre manifestações folclóricas, obedecendo seus parâmetros e padrões, ao menos os mais gerais.

Cumpre notar, também, que a força desta identidade é suficiente para acertar muitas arestas e diferenças intelectuais que venham surgir, de modo que, possíveis divergências podem ser contornadas em favor da dedicação e defesa comum do folclore.

Ainda no âmbito da inserção acadêmica dos folcloristas, vale lembrar o caso do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, o qual, aliás mantém um sistema de doações, trocas e correspondência com a CMFL, e que pode ser definido como um exemplo de um "híbrido ao avesso", por ser ele um intelectual acadêmico que se aproxima dos domínios do folclore e não um folclorista que se aproxima dos domínios acadêmicos.

No terreno de reflexão sobre as celebrações religiosas de domínio popular, um tema caro e dominante para os folcloristas mineiros, Brandão propõe-se a analisar alguns componentes que indica como essenciais a estas manifestações, inclusive os cultos dos negros mineiros ao Rosário e São Benedito, marcados, segundo seu ponto de vista, em primeiro lugar, por sua longa duração (Brandão, C. R. Junho/1997: 11) e mediados por uma fusão de saberes e fé (Op. cit.: 12).

A alternância da prece, do canto, do gesto e da dança misturados e preconizados pelos crentes, paramentados por vestimentas e instrumentos

especialmente devotados à ocasião, a qual, entre outras coisas, é também uma comilança (Op. cit.: 11).

Segundo Brandão, marcam estes momentos as formas e recursos artísticos desenvolvidos no grupo, agrupados de forma a produzir efeitos de beleza e exagero, como se dá com o tempo e com a comida (Op. cit.: 12). Outra característica marcante destas manifestações seria a não interdição da diversão no contexto de devoção. Ou seja, o catolicismo rústico assimila e harmoniza a alegria com o sagrado de modo que nem o "arrependimento", nem o "pesar" diante de um morto, nem a presença do "poder majestoso e terrível do sagrado" podem suprimi-la (Ibidem.):

> Sem pudor algum os negros congos e moçambiques dizem que fazem, ao mesmo tempo, uma "devoção" e uma "diversão". E um sentido se dá pelo outro. Porque, afinal, se "Deus é bom", por que não festejá-lo com uma demorada alegria? E, se inocentemente tudo o que "Ele fez é belo", por que não devolver a Ele, entre todos, uma pequena e inocente festa cercada da arte de uma rústica, partilhada, generosa e ingênua beleza?(Ibidem.).

Carlos Rodrigues Brandão, além da já mencionada atuação como antropólogo, atuou no setor de educação popular, do mesmo modo que o já citado Rubem Alves, o qual, como o primeiro, estabeleceu canais de comunicação com a CMFL.

Estas duas interfaces de suas identidades, o folclore e a educação popular, vinculam-se, em certa medida, com o projeto dos folcloristas mineiros, fortemente marcado pela ação por meio da educação, como um caminho legítimo para a recuperação e valorização do conhecimento produzido por grupos que se encontram em posição social subalterna, seguido pela produção intelectual comprometida com estes mesmos grupos e associado à possibilidade de intervenção social em seu favor. E é, talvez, aí, que resida um dos parâmetros importantes para se observar as afinidades construídas entre estes grupos distintos de intelectuais, os híbridos e os híbridos ao avesso.

Do mesmo modo que para uma parcela dos folcloristas mineiros, para intelectuais como Alves e Brandão, a cultura popular constitui-se em canal para a atuação, sua via é a educação e seu instrumental de análise provém das ciências sociais.

3.2.2. Folclore Como Inspiração Artística

Antonio Candido de Mello e Souza (1995), em ensaio sobre o Nacionalismo e suas faces, apresenta o projeto modernista como dialético por apontar, ao mesmo tempo, de um lado, para um nacionalismo nos terrenos social e político: "a valorização de temas nacionais, a consciência da mestiçagem, a reabilitação dos grupos de valores marginalizados (índio, negro, proletário)" e, de outro, para as necessárias contribuições culturais do primeiro mundo, "recorrendo aos instrumentos libertadores da vanguarda européia, isto é, dos países de cujo império cultural procuravam ao mesmo tempo se livrar." (Ibidem.)

Silviano Santiago (1995), por sua vez, identifica entre os modernistas uma unidade particular na dialética apontada por Antonio Candido, que interessa diretamente a esta discussão.

Segundo Santiago, os modernistas reencontraram a tradição e, a partir dela, geraram, a partir de sua releitura, um dos projetos possíveis de construção da identidade nacional. Isso foi possível porque os modernistas brasileiros procuraram dialogar, simultaneamente, com a tradição e a vanguarda européia, tentando articular uma nova concepção estética a uma nova nação.

Ou, recuperando os termos correlatos às já referidas noções de *Kultur* e *civilization*, os modernistas teriam sido os primeiros intelectuais brasileiros no século XX que, conjuntamente, retomaram um aspecto do projeto de Silvio Romero, reavivando a importância da recuperação dos lastros da cultura popular frente à construção de um projeto de nação e proporcionando-lhes dois destinos possíveis[254].

Com relação à produção estética e artística dos próprios modernistas, a cultura popular serviu como fonte de inspiração e sua forma foi reinventada a partir dos parâmetros do próprio movimento modernista.

Frente ao projeto de nação modernista para o país, a razão da recuperação das tradições assemelhava-se ao procedimento dos alemães e dos outros povos que procuraram, a partir de um resgate da cultura tradicional fornecer um passado e uma unidade à jovem nação.

Mário de Andrade, um dos porta-vozes mais retumbantes do modernismo brasileiro nos anos vinte, buscou marcar a diferença do movimento, do qual fez parte, frente à geração que os antecedeu e na qual são freqüentemente incluídos nomes como os de Monteiro Lobato, defendendo uma concepção de nacionalismo que considerava mais larga, ao mesmo tempo em que admitia a inexistência, entre os modernistas, naquele momento, de "qualquer consciência da condição do intelectual, seus deveres para com a arte e a humanidade, suas relações com a sociedade e o estado." (Andrade, M. de 1941: 8 *apud* Pontes, H. 1996:108).

O destaque para a importância da atuação dos intelectuais do período em favor da apropriação do folclore na produção artística, mesmo os que não se alinharam ao modernismo, aparece na recuperação de Monteiro Lobato, com ênfase para o incômodo do autor diante da inexistência de fábulas nacionais, recuperada por Francisco Lázaro da Silva:

> Mas Lobato fez mais do que participar de associações folclóricas. Antes mesmo disso, em 1916, o autor de Urupês e quejandas se ressentia já da inexistência de fábulas nacionais: "As fábulas em português que conheço, em geral traduções de La Fontaine, são pequenas moitas de amora no mato - espinhentas e impenetráveis. Um fabulário nosso, com bichos daqui em vez dos exóticos, se feito com arte e talento, dará coisa preciosa. Fábulas assim seriam um começo de literatura que nos falta." Logo depois apresentará proposta de inclusão de "elementos de folclore nos cursos de arte, especialmente no Liceu de Artes e Ofícios...". (Silva, L. F. da. Agosto/1998: 54).

[254] Para uma análise da "redescoberta" do Brasil, pela via do barroco, através dos modernistas, ver Guilherme Simões Gomes Jr. (1998), especialmente, "Um Dilema para Modernistas Áticos".

Ao contrário da já mencionada orientação de Mário de Andrade em favor da dimensão musical do folclore, as iniciativas de Lobato concentraram-se na sua dimensão oral.

Em que se pese a posterior solução adotada pelos folcloristas brasileiros em favor do folguedo, como uma noção capaz de abarcar as duas últimas, é necessário promover uma problematização frente aos fenômenos decorrentes da passagem da tradição oral para o registro escrito, seja porque a dimensão oral do folclore faz parte de um aspecto legítimo e encontrável na produção folclórica mineira, seja porque tanto Lobato, quanto seus registros folclóricos e personagens criados a partir deles, detém presença marcante no meio folclórico mineiro.

No caso particular da iniciativa de Lobato, a passagem da oralidade para a escrita pode ser observada sob duas perspectivas singulares.

A primeira delas corresponde às possibilidades de a narrativa oral, transformada para a forma escrita, operar mudanças profundas na transmissão de narrativas de domínio popular no momento de socialização das crianças. Neste caso, se anteriormente elas tomavam contato com estas narrativas pela via da oralidade, a partir da urbanização, modernização e universalização do ensino escolar básico, o contato com esse tipo de saber passa a dar-se pelo livro que a criança lê na escola que freqüenta.

Desse modo, a escola passa a garantir uma certa uniformidade na transmissão do que entende serem as "tradições populares brasileiras" e as repassa, mesmo para as crianças que não tiveram contato com estas informações em seu grupo doméstico, criando, juntamente com a escolarização, e através da alfabetização e da leitura, um substrato fundamentado na partilha de um imaginário comum, talvez baseado num imaginário de "fábulas nacionais", supondo-se que a construção do imaginário por estes meios possa ser amplamente eficaz.

A segunda está associada ao processo de cristalização de uma pluralidade de narrativas míticas através do registro escrito de uma versão que pretendeu ser uma síntese de todas elas.

No caso do Saci, por exemplo, Lobato solicitou aos leitores de sua coluna de jornal o envio, por escrito, das versões que conheciam sobre o "negrinho da carapuça vermelha". Chegaram-lhe inúmeras e, a partir delas, o escritor produziu uma única que é, aliás, a mais divulgada e conhecida atualmente.

Ao escrever sua versão do Saci e reproduzi-la em textos de jornal e livros para crianças, Monteiro Lobato forneceu um incrível lastro de legitimidade à sua versão, o que pode ter diluído ou reduzido a importância das outras, que permaneceram (ou desapareceram) em sua forma oral, eliminando, nesse caso, seu caráter plural e mítico.

Em contrapartida, dotando uma forma escrita a essas narrativas, o autor, em certa medida, ampliou as chances de sua reprodução numa sociedade em que, crescentemente, a narrativa dos serões foi substituída pela narrativa televisiva.

Além de folclorista "à moda européia", Lobato foi, também, um intelectual que se posicionou a favor da importância em recuperar a influência e a presença do negro na formação da cultura e da sociedade no Brasil. Ao mesmo tempo constituiu um "ataque literário" contra o caipira, o caboclo, o mestiço de índio e branco. Seu

personagem Jeca Tatu, que aparece pela primeira vez no artigo "Velha Praga" de 1914, e reaparece no texto "Urupês", é a metáfora de um parasita.

Por outro lado, seus esforços na valorização da participação do negro na constituição da sociedade e da cultura brasileiras, não o impediram de atribuir, à mulher negra brasileira, estereótipos, associados à sua condição profissional, às características físicas e condição social subalterna, características que transformou em atributos pejorativos, frente à mulher branca norte americana mitificada pela tela cinematográfica, como se pode observar no trecho de "A Influência Americana":

> Sem o americano teria de gastar seis horas para a ida ao Leblon, se não morresse pelo caminho de insolação. Sem o americano teria de escrever à unha suas cartas, com poucas probabilidades de se fazer entendido no seu aranhol de gatafunhos. E se acaso depois de tanta trabalheira inda lhe restassem forças para tomar uma hora de teatro, sem o americano teria de ir ver sua beiçuda e morrinhenta cozinheira a figurar de "estrela negra" no Largo do Rocio, em vez de maravilhar-se com o encanto da sereia de olhos de gata que é a Gloria Swanson.[255].

Em contrapartida, personagens negros do *Sítio do Picapau Amarelo* como Tia Anastácia e Tio Barnabé não só foram representados como grandes conhecedores do fantástico, do extraordinário, de magias e feitiços, como, também, grandes contadores de mitos, contos, fábulas, causos e estórias. Ela, receptáculo da sabedoria, das histórias e do folclore; ele, o iniciador de Pedrinho e Narizinho no conhecimento sobre o folclore brasileiro.

Do mesmo modo que Lobato, Mário de Andrade e outros modernistas, e apesar da recusa dos folcloristas brasileiros em se identificarem exclusivamente como humanistas ou artistas e da ênfase no caráter científico de suas atividades, o folclore serviu, e serve, a muitos folcloristas mineiros como fonte de inspiração, apreendida em suas leituras, nas experiências de pesquisa, ou, ainda, em seu contato com a cultura popular, tendo servido para produzirem poemas, contos, romances, música.

Entretanto, essa produção estética "paralela" tem seus limites fixados no interior da prática folclórica. O folclorista mineiro Antônio de Oliveira Mello procura estabelecê-los, de modo a diferenciar o "folclore", produção de caráter objetivo e científico da "literatura popular", apreensão subjetiva da cultura popular, que tem a finalidade de dar-lhe um formato artístico:

> Contudo, é preciso estabelecer que literatura e folclore não se confundem, uma vez que possuem caracteres definidos e distintos. Enquanto o folclore tem caráter objetivo, a literatura o tem subjetivo.
> Obra folclórica realiza o escritor que recolhe elementos populares sem adulterá-los. Literatura realiza o escritor que aproveita esses elementos que lhe dão vida e caráter à obra, e onde o leitor dificilmente pode limitar as fronteiras folclóricas e a criação original do artista. Nos escritores de costumes, regionalistas, e, ainda nos que se apegam ao documento, essas linhas mais se confundem, tornando a obra perigosa para o folclorista, que de nenhuma maneira poderá valer-se desses textos, por carecerem de valor científico. Muitas vezes o escritor tão embebido está das tradições populares de sua região, que chega a "criar" formas

[255] Lobato, M. "A Influência Americana", texto dos anos vinte reproduzido na *Folha de S. Paulo*, Caderno Especial - 100 Anos de Cinema, 30/11/1995, p. 4.

> passíveis como folclóricas ao mais avisado cientista. O folclore para eles, é um ponto de partida, apenas, sem nenhuma intenção científica. É um meio para dar à obra certa cor-local, é verdade, e para servir de fonte de inspiração às suas inquietudes artísticas. Contudo, algumas vezes relatando costumes populares, chegam a deixar testemunhos valiosos para o folclorista. (Mello, A. de O. Novembro/1997: 14-15).

Nesse terreno, a herança modernista transparece, não apenas nas já mencionadas concepções de folclore de Mário de Andrade, adotadas pela CNFL, mas, também, no uso das expressões populares como fontes de inspiração em seus próprios projetos artísticos de folcloristas, expressando-se como escritores, artesãos, músicos, compositores, poetas ou pintores.

É, ainda, o folclorista Oliveira Mello, quem torna explícita a concepção de que os folcloristas são herdeiros dos modernistas:

> Foi o romantismo que deu extraordinário impulso à recompilação dos temas da literatura popular, justamente num afã de levantamento patriótico ou de maior sentido nativista. O início foi dado pelo romantismo, mas a redescoberta pelo modernismo. E neste redescobrir do valor e da importância do folclore, ele nos vem com muito mais força e muito mais pujança. Não se prende apenas ao mundo das letras. Amplia-se mais. Estende-se. E o folclore desperta interesses vários e passa a ser estudado e olhado com mais carinho. E passa a ser divulgado. Pelo movimento modernista é que vemos como o folclore foi redescoberto, como se tornou fonte de inspiração.(...) (Op. cit.: 13-14)

A extensão dessa herança modernista sobre os folcloristas, particularmente no que se refere à transformação da expressão popular mineira em inspiração literária, mediada por um processo de recuperação da Minas colonial e, portanto, barroca, pode ser observada, a seguir, nos textos recuperados do próprio Mário de Andrade, de Manuel Bandeira e de Carlos Drummond de Andrade.

Em 1928, *O Jornal*, dirigido por Rodrigo Mello Franco de Andrade, publicou um número especial, dedicado a Minas Gerais, para o qual colaboraram, além de Mário, Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade, bem como outros representantes do modernismo brasileiro.

O texto de Bandeira, tratando da cidade de Ouro Preto, recupera, ao mesmo tempo em que destaca e dá sentido, a três elementos de sua história. Em primeiro lugar, sua origem, atribuída à descoberta de ouro por um "mulato anônimo", recuperada de uma referência de Antonil. Conforme Bandeira, o tal mulato, teria encontrado o metal precioso por acaso, através do gesto sublime de colher, com uma gamela, água do rio para beber.

O gesto singelo não foi, no entanto, completamente ingênuo: o homem não reconheceu, de imediato, o ouro; mas levou as pedras para Taubaté e vendeu-as(!). Um "gesto sem outra intenção e que no emtanto criava um mundo" [256] (Bandeira, M. 1928[257]).

---

[256] O trabalho de Alcibiades Delamare, *Villa Rica* escrito em 1935 não faz referência ao mulato descobridor do ouro e começa a narrar a história de Ouro Preto a partir da chegada dos bandeirantes (Delamare, A . 1955:23-25).

[257] O original que consultei, na biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros - USP, não apresentava os números das páginas.

O segundo, o também simples gesto de espanto dos bandeirantes de Antonio Dias que, em 24 de junho de 1698, avistaram o Monte Itacolomy que tornara-se, então, paisagem de Ouro Preto, ao mesmo tempo em que referência e baliza para os "batedores de ouro".

O último, a obra de Antônio Francisco Lisboa. Para Bandeira, o artista atingira mais alta dignidade entre nós pois, através de sua arte "a crença não se socorre senão da razão"(Op. cit.)[258] e transformava, assim, o artista barroco em iluminista racional. A Igreja de São Francisco de Assis de Ouro Preto, de mesma autoria, recebeu, de Manuel Bandeira, o título da obra de arte mais comovente do Brasil, ali "está marcado o mais generoso esforço de criação do gênio mestiço de nossa gente" (Op. cit.).

A bela Ouro Preto que, aos olhos do modernista, devia, no momento em que escreveu, sua vitalidade aos estudantes, cujas repúblicas partilham parede com "os casebres das mulatinhas besuntadas de rouge e pó de arroz" (Op. cit.), devia muito, de seu passado e de seu presente, aos mestiços, aos mulatos, seja pela simplicidade do gesto anônimo, que construiu um mundo; seja pela feliz coincidência de razão e arte no gênio de Aleijadinho, ou ainda, pela brejeira vitalidade das mocinhas mulatas.

Novamente, através da pena de Bandeira, somos apresentados às múltiplas facetas de Minas mulata: o mulato encarnado no herói fundador, que, do nada, fez o mundo; o mulato que lhe deu formas, sentidos e beleza e, assim, criou a cultura e, por fim, as mulatinhas que, junto aos estudantes, são o presente, a vitalidade e a alegria da cidade.

Carlos Drummond de Andrade em "Viagem a Sabará" (1928) fala de quão peculiar pode ser uma pequena cidade colonial mineira: sem a grandiosidade de Ouro Preto ou Diamantina, sua pequena concentração de casas podia conduzir a uma espécie de introdução às outras, facilitando sua compreensão. Seu objetivo é o do viajante que pretende desvendar-lhe os segredos.

Mas o que lhe veio mesmo à memória, quando se deparou com Sabará, não foram suas próprias reminiscências, mas a memória histórica e coletiva manifesta através de dois sensíveis para o autor: a predominância inconteste do trabalho negro na lida da mineração, de um lado, e a religiosidade sincrética mesclada de tergiversações morais, de outro.

Drummond enfatiza, frente à enormidade da população negra escravizada, o seu sofrimento, trazida que foi, à revelia, para os duros trabalhos na mineração, juntamente com o deslocamento de "frades, milicianos e mascates":

> A mineração "a lume dagua" cedia logar á mineração em terra firme, muito mais penosa (...) Pelos quatro caminhos circula uma turba colorida de frades, milicianos, mascates e negros, muitos negros, cinco mil negros que sofrem e se multiplicam através da comarca do rio das Velhas. (Andrade, C. D. de 1928)[259].

---

[258] Gomes Jr. observa que o entusiasmo de Manoel Bandeira frente a obra de Aleijadinho coloca-a, praticamente, na condição de obra imbuída de um "espírito renascentista" (Gomes Jr., G. S. 1998: 59-60).

[259] O original que consultei, na biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros - USP, não apresentava os números das páginas.

E, em contrapartida, recupera a lassidão do tempo do não trabalho como um momento no qual, simultaneamente, escravos e pessoas livres abandonavam sua faina para divertirem-se, talvez, lado a lado e, às vezes, são reprimidas por seus costumes, desvios e roubos pelas milícias armadas e coloridas, formadas por brancos, negros e pardos. "O elemento religioso", segundo Drummond é "o mais debochado, como em todas as Minas Gerais" (Op. cit.) e, das noites de orgia, todos participam.

Na década seguinte, a exemplo de Manuel Bandeira[260], intelectuais e escritores mineiros foram "encontrar" Minas colonial, num roteiro quase sentimental[261]. Na Semana Santa 1936, por exemplo, Afonso Arinos de Melo Franco, Pedro Nava, João Gomes Teixeira e Francisco de Assis Magalhães Gomes foram a Ouro Preto e realizaram uma trajetória marcada "esteticamente, com o alumbramento do barroco" (Nava, P. in Arinos, A . A . de M. 1980: 1).

Suas memórias foram registradas por Afonso Arinos e prefaciadas por Pedro Nava em *Roteiro Lírico de Ouro Preto* (Franco, A . A . de M. 1980). Para Arinos, naquele contexto, ir a Ouro Preto significava a "importância da aventura brasileira" de modo a, de certa forma, reencontrar seus antepassados e sua história, a partir de uma nova perspectiva: mediados por uma forte ligação com a nação e com a história brasileira graças à iniciativa modernista (Op. cit.: 17-18).

Entre os folcloristas mineiros contemporâneos, Carlos Felipe Horta em "Profissão de Fé" aponta compromissos e identidades do poeta-folclorista com aspectos marcantes, definidores e recorrentes da cultura popular mineira, bem como com a constituição humana do estado e do "ser mineiro", a partir da internalização em sua *persona* do negro que foi escravo e da força dos catolicismos oficial e popular, a fim de constituir seu eu lírico:

> "(...)
> Do eterno padre que nunca fui
> Do negro fugido que se escondeu em mim
> do meu Santo Antônio Pequenino
> e da Senhora do Rosário dos meus cantos.
> (...)
> E morrerei um dia em festa
> ao som da eterna seresta,
> ouvindo o som do congado
> sentindo que está ao meu lado
> a Virgem da Conceição." (Horta, C. F. de M. M. Setembro/1996: 2).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A inspiração da cultura popular na literatura é destacada, também, por Domingos Diniz na obra do escritor e folclorista Manoel Ambrósio Jr. Diniz (Diniz,

---

[260] Afonso Arinos de Melo Franco faz uma referência metonímica a Bandeira em seu texto perguntando-se se iria desembarcar na "*Vila Rica de Albuquerque ou no* Ouro Preto dos Estudantes" (Franco, A . A . de M. 1980: 20), nome do texto de Bandeira, acima mencionado, publicado n'*O Jornal*.

[261] Afonso Arinos afirma que esta sua experiência em Ouro Preto, que se pretendia crítica, intelectual e erudita, saiu lírica (Franco, A . A . de M. 1980: 19).

D. Maio/1998: 4), nascido em Januária, às margens do São Francisco, saúda a obra do conterrâneo, da qual eu gostaria de destacar o modo como constitui as referências à presença negra, bem como aos aspectos vinculados à presença viva e pulsante de sua cultura em Minas.

Definindo seu marco temporal em agosto - mês do folclore e do mau augúrio - Manoel Ambrósio Jr. encadeia elementos que se manifestam na velha cozinheira vendedora de quitutes; no negro de origem africana visível (cambinda) cuja figura é associada ao fantástico, ao imaginário, ao desconhecido, liminar e assustador; na dança sensual do lundu e na provocativa mulata, filha de negro e branco, cujas belas pernas morenas[262] aparecem como primeira referência de sensualidade literária no período romântico:

> Mês de agosto(...)
> A voz aguda do folião de guia anuncia a folia do Senhor Bom Jesus. A velha preta vende veiuju-cambraia com café quentinho. No varal do açougue luzem mantas de carne seca de dois pêlos. Mais adiante, a dança do carneiro. Dança quente. A saia da morena se alevanta mostrando-lhe as pernas grossas. A mulher magra de olhos fundos que vira mula-sem-cabeça e o negro cambinda que vira lobisomem na quaresma metem medo na menina. Eis aí o mundo maravilhoso de Manoel Ambrósio Júnior, o Nezinho. O mundo do velho Chico em cujas beiradas ele nasceu (...)"

Exemplos de como a cultura popular leva os folcloristas a buscarem expressões artísticas podem ser vistas, por exemplo, em Edimilson de Almeida Pereira e Maria do Carmo Tafuri Paniago.

A experiência de pesquisa entre populações negras mineiras inspirou, ainda, parte da poesia de Edimilson de Almeida Pereira encontrada em coletâneas, tais como *Corpo Vivido,* 1991; *Rebojo*, 1995 e *A Roda do Mundo* (em parceria com Pedro Aleixo), 1996 e a experiência com o folclore levou Maria do Carmo Tafuri Paniago a escrever, entre outros, *Mineirices com Humor*, 1985 e *Lembranças de Polidoro Fonseca e Outros Contos,* 1990.

Expressão do regionalismo no interior do modernismo, particularmente interessante para esta reflexão pois sua produção está sempre às voltas com as representações de falas, jeitos e meios dos negros em Minas Gerais, é João Guimarães Rosa (1908-1967).

---

[262] Antônio Cândido assinala o período que de aproximadamente 1857 a 1872 como um momento de redefinição no interior do Romantismo brasileiro. Nele concorrem a "a poesia do indianismo e os rudimentos de análise psicológica, bem como a descrição dos costumes regionais; este último elemento alarga o panorama, os dois últimos o aprofundam, trazendo o senso da beleza e a noção de complexidade humana" (Souza, A . C. M. e V. 2, 1975: 296). Essa preocupação em enfatizar o peculiar no contexto geral, ou melhor, de mostrar que a literatura nacional, apesar de una, produzia peculiaridades regionais desembocou no regionalismo dos romancistas do Nordeste, fundado por Franklin Távora (Op. cit.: 297). Távora, aliás, teria sido o pioneiro nas "descrições de pernas mestiças", ainda bastante insinuantes no romance brasileiro (Op. cit.: 306).

Rosa, cuja obra está profundamente inspirada num tipo de narrativa oral e, neste sentido, baseada na experiência humana construída a partir do universo vivido e cotidiano do sertão, particularmente o mineiro, tem especial importância aqui, quando o assunto diz respeito às suas personagens negras ou a manifestações culturais em que ecoam suas influências[263].

Em *Sagarana* (1984), por exemplo, Rosa constrói muitas caracterizações a partir da cor da pele, dos cabelos e outros elementos físicos, sempre aliados ao jeito, ao caráter, a um detalhe que dá profundidade e particularidade à personagem. Nesta obra, por exemplo, quase todos os contos têm personagens de origem africana - e o autor chama-os, sempre, de pretos, pretinhos ou negrinhos. Há também muitos personagens identificados como mulatos.

Outra peculiaridade deste conjunto de textos é a existência de uma certa "tipologia" que caracteriza constantemente personagens o comportamento de negros e mulatos. Os primeiros têm como sinal marcante o mistério: são feiticeiros, possuem segredos que ninguém conhece, têm força sobrenatural. E mais, freqüentemente, não possuem beleza alguma ; muito pelo contrário.

Às vezes, as festas, típicas de populações negras mineiras, como o congado e a folia de reis, servem a Guimarães Rosa como "referenciais de adjetivação" tais como: "O sujeito vem no burrinho sem préstimo, e ele está tonto como negro em Folia-de-Reis..." (Rosa, J. G. 1984: 64)[264] ou ainda: "Fastio. (...) E os pretos vendem a vida pela festa do Congado, que, por sinal, leva três dias, mas exige ensaios que devem durar o ano inteiro."(Op. cit.: 277)[265].

As metáforas utilizadas por Guimarães Rosa fornecem uma noção peculiar da continuidade social dos sentidos que estas festas têm para os negros, do ponto de vista de um observador externo. A possibilidade do consumo intenso de bebida alcoólica na folia de reis e a dedicação intensa e prolongada para a preparação do congado pontuam um comportamento supostamente conhecido e esperado dos mineiros descendentes de africanos, nestas ocasiões.

Personagens como João Mongolô, o feiticeiro e Sá Nhá Rita Preta conhecedora dos riscos, poder e perigos da feitiçaria, de "São Marcos"; o negrinho de olhos assombrosos (sem nome) e que, com seu canto, era capaz de deleitar, entristecer e adormecer os homens de "O burrinho pedrês"; o Moleque Nicanor, menino negro de oito anos, capaz de domar qualquer cavalo bravo de "Minha gente" e a força da reza para Nossa Senhora do Rosário[266] da mulher negra que, junto com seu marido, salva a vida de Nhô Augusto em "A hora e a vez de Augusto Matraga", são exemplos ilustrativos.

---

[263] Marlise Meyer assinala a influência dos personagens dos Congos sobre a obra de Guimarães Rosa: "(...)a peleja de cristãos e mouros, Carlos Magno contra o Almirante Balão, o cavaleiro, o pequeno Oliveiros contra o gigante Ferrabrás, está na memória de muitos, de Guimarães Rosa, por exemplo."(Meyer, M. 1993: 163-164).

[264] "O burrinho pedrês".

[265] "Corpo fechado".

[266] Nossa Senhora do Rosário é, juntamente com São Benedito, uma das primeiras santas negras de devoção de populações negras em Minas Gerais (Carneiro, E. 1964).

Os mulatos, por sua vez, aparecem representados por Rosa como sujeitos duais e ambíguos, sedutores, espertos, maliciosos, sonhadores. De "bom papo", são capazes de convencer, sua platéia ou seu interlocutor, de quase qualquer coisa. Lalinho, o mulato folgazão de "A volta do marido pródigo" é um exemplo bastante trabalhado, segundo esta perspectiva.

A narrativa de Rosa tem, no plano da construção da ação, duas particularidades: a primeira, faz referências, caracteriza e faz interagir personagens negros, brancos e mulatos, sem qualquer lembrança da mineração. A segunda vai em direção às fontes de inspiração de Guimarães Rosa. Sabemos que são populares, e mais, Rosa foi, talvez, um dos autores brasileiros que mais transpôs as formas coloquiais de linguagem para o texto escrito, para o romance.

O folclorista Márcio Almeida, por sua vez, cuja abordagem é bastante influenciada por Felix Guattari e Deleuze, concebe *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa (Novembro/1997), como uma solução erudita para uma criação originalmente popular (a partir de Arroyo) para a qual concorrem tanto a objetividade quanto a subjetividade, o real e o imaginário (Op. cit.: 108) e é, particularmente, este último aspecto que leva Almeida a escolher esta obra de Rosa para análise.

Em meio ao debate sobre a origem genuinamente popular da produção cultural do povo, de um lado, e a reinterpretação pelo povo da produção erudita, o autor faz opção pelo movimento duplo, circular e simultâneo nas duas direções através da noção de reinterpretação das culturas de Renato Almeida[267] e a estende à esta obra de Guimarães Rosa, marcada tanto pela literatura oral[268] quanto por referências históricas e folclóricas, que Almeida afirma serem sobrevivências[269].

Para o caso específico do Vale do Rio São Francisco, Almeida sustenta esta concepção recuperando a fusão dos três povos originais e calçando-a com as conclusões das pesquisas de Donald Pierson na região, segundo as quais a cultura da região é folclórica, resultado de "um sistema de idéias, atitudes, crenças, práticas e comportamentos herdados da Europa medieval, de culturas africanas e de culturas ameríndias autóctones."(Op. cit.: 110).

---

[267] "Fenômeno comum à cultura popular e inserido na obra roseana, a "reinterpretação" é definida por Renato Almeida como "a maneira diversa pela qual uma cultura adapta à sua realidade traços culturais antigos ou emprestados." "(Almeida, M. Novembro/1997: 108).

[268] "Toda a obra roseana, diz Arroyo, traz forte contingente de cultura popular, notadamente no aproveitamento formal de adágios, provérbios e anexins, formas sentenciosas de expressão que colocam em discussão as origens da paremiologia popular." (Almeida, R. Novembro/1997: 109).

[269] "No livro roseano, além da tradição oral há, como analisou Arroyo, sobrevivências históricas, folclóricas, valores consuetudinários, medicina rústica e remanescentes de leituras principalmente da literatura medieval, e desta, sobremaneira, a literatura de cavalaria, semelhantes que são os valores constitutivos da jagunçagem e da cavalaria."(Almeida, M. Novembro/1997: 109).

Há, ainda, referências dos registros folclóricos em Guimarães Rosa em Domingos Diniz. Na obra de Rosa, o folclorista encontra, especificamente, em *Manuelzão e Miguilim*[270] a descrição de um lundu[271] e encaminha um procedimento de pesquisa deveras interessante.

A partir da leitura deste texto, Diniz voltou a campo, à região de Pirapora, próxima à ambientação do texto de Rosa que está em Pedra de Santana, e entrevista a "primeira dama do lundu", D. Lerinda, fazendo a ela uma leitura dos versos do lundu e do carneiro registrados por Rosa, e recebendo a confirmação de que aqueles versos eram conhecidos e cantados pelos dançadores daquela região (Diniz, D. Dezembro/1998: 4).

As expressões artísticas dos folcloristas mineiros caminham e manifestam-se *pari passu* com a dimensão da produção folclórica, definida pelos parâmetros de caracterização do folclore, da noção de "fato folclórico" e da busca de uma objetividade científica tributária das ciências sociais.

As primeiras os aproximam do plano que lhes foi desenhado por Florestan Fernandes, a segunda, os vincula a um projeto de produção de conhecimento que os legitime, tão antigo quanto sua própria institucionalização. Para a definição sua identidade concorrem ambas.

3.3. Projeto: Educação e Identidade Mineira

> (...) Os processos do intelecto não são autônomos. Sejam quais forem a natureza das relações entre a ciência e a sociedade onde está embutida e a conjuntura histórica particular onde ocorre, essa relação existe. Os problemas que os cientistas identificam, os métodos que usam, os tipos de teorias que consideram satisfatórias em geral ou adequadas em particular, as idéias e modelos que usam para resolvê-los são os de homens e mulheres cujas vidas, mesmo no presente, não se restringem ao laboratório ou ao estudo. (Eric J. Hobsbawn)[272]

---

[270] Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1964.

[271] "O Pruxe formava o lundu, feita grande roda. O Maçarico, José de Cima, Zé Arioplêro, Xandrim, o Ciço, o Lói, sem a baeta vermelha, João Polvilho, o filho dele Aquiles, todos da outra beira do rio. (...) O Pruxe, instrumento no peito, relou o dedo, entrou de entôo numa arromba. Chico Bràaboz dançava e tocava a rabeca, e a todos falava. (...) O Maçarico era rapaz de uns quinze anos, mirrado, caxexo, magro, com cara de gafanhoto, a pele seca nos ossos, os olhos fundos. Ele era todo duro, de pau, mas sabia se espiritar no corpo como ninguém, no fervo da dança. Se destravava do espaço no ar, até batia os queixos, fungava de estúrdio gosto, nem via, nem falava. Esse nem fazia outra coisa, Só dançar. Não se ria, nenhuma beira, não barateava um passo, Parecia pago de oficio. (...) Um, de cada um, sua vez pulava no meio da roda, e pega rapapeava, trancava as pernas, num desatino de contravoltas, recortando os lances. Cada qual diferente, cada um por seu modo, próprio desenho, seguindo a rapidez. Nem se sabe como podia. Em redor, os outros batiam palmas. (...) Só eram as violas com o silassol, a safona fem-fem, os bandolins, a rebeca do Chico Bràaboz. A música não esbarrava de tocar de carreira, o do meio se escorria, maneiro de juntas, leviano, dançava de agachado, de ajoelhado, de todo jeito. Sempre mais, O Pruxe e o Chico Bràaboz governavam. No fim do seu, o dançador assinava o derradeiro passo e já tinha escolhido um dos da roda, pulava por esse, invocando, intimando-o a vir tomar seu lugar. Dava o sinal: atirava. Cada qual tinha seu sinal. O Maçarico atirava: se ajoelhava, de surpresa, repulava feito, sobre em seguida, batendo mão na coxa do outro. A música não relaxava na galoperia. O Ciço atirava invocando era com palmada em ombro. O Xandrim estalava os dedos. O Lói, fazia que ia riscar o chão com a mão. As violas fuzuavam." (Rosa, G. 1964 *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 36-37).

[272] Hobsbawn, E. J. *A Era dos Impérios 1875-1914*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.

Luís Rodolfo Vilhena (1997: 126) desenvolve um argumento segundo o qual o projeto dos folcloristas brasileiros, reunidos em torno da CNFL, durante o "movimento folclórico" consistiu-se, entre outras coisas, na apresentação de uma proposta de construção da identidade nacional pela via do folclore, como se viu no capítulo anterior.

A repercussão dos princípios contidos nesse projeto para as Comissões Regionais, para o mesmo período, teriam sido, segundo o autor, em boa parte, garantida pela estrutura em rede que, a partir da CNFL, passou a integrar a maioria dos folcloristas brasileiros, mesmo que em graus diferenciados (Op. cit.).

Para se pensar sobre a existência de um projeto comum, partilhado pelos membros da CMFL, e sobre as possibilidades de seus desdobramentos históricos, é preciso considerar até que ponto a CMFL aderiu as proposições da CNFL nesse campo e, nesse caso, como procedeu para concretizá-las.

Ao mesmo tempo, é importante lembrar que, se a definição da identidade nacional foi questão para uma parcela significativa dos intelectuais brasileiros, em determinado período, o mesmo não se dá atualmente, ao menos não do mesmo modo.

A concepção de país assimilada pela CNFL, entre os anos quarenta e sessenta, correspondia à existência de um todo integrado pelos diferentes estratos étnicos (Op. cit.: 158-159) pressuposto anterior, portanto, à cisão ocorrida no interior da produção sociológica brasileira entre as décadas de cinqüenta e sessenta, a qual havia distinguido os temas "integração de estratos" e "integração cultural" (Peirano, M. 1981 *apud* Vilhena, L. R. 1997: 159). Ou seja,

> (...) Se uma definição da identidade brasileira é formulada, via folclore, no plano cultural, seu caráter singular seria também, conforme a "fábula das três raças", um produto histórico da "integração" dos estratos étnicos que compuseram a sociedade brasileira. A identificação desse processo é tentada pelos três pioneiros do movimento folclórico que Édison Carneiro identificou em seu histórico [Silvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade] e, como irei mostrar, a reconceituação do folclore apenas dá continuidade a esse esforço (Vilhena, L. R. 1997: 159).

Apesar de concordar com Vilhena diante da afirmação que a equivalência entre a "integração de estratos" e a "integração cultural" foi predominante nas concepções presentes na abordagem folclórica brasileira daquele período, podendo mesmo observar que tal ênfase possui, ainda hoje, vitalidade no interior da produção folclórica mineira; não posso deixar de discordar tanto da afirmação de Édison Carneiro quanto da anuência de Vilhena frente a ela, com relação à adoção de Mário de Andrade desse viés pois, como já foi apontado anteriormente, Mário colocou-se na contra corrente de Gilberto Freyre, nesse sentido, e, mesmo não elaborando tal questão a fundo, jamais aceitou que a fusão cultural manifesta através do folclore e da cultura popular pudesse significar o mesmo em termos sociais.

Naquele contexto, segundo Vilhena, os argumentos levantados pela CNFL, na defesa de uma identidade nacional expressa através da produção intelectual, apontavam para uma crítica voltada para a abertura que intelectuais brasileiros, ou

intelectuais estrangeiros que se dispunham a pensar o país, como Roger Bastide, tinham para com a produção folclórica estrangeira, como já se viu, em contrapartida à impermeabilidade dos mesmos frente à produção folclórica brasileira.

Em outras palavras, os folcloristas brasileiros procuravam, então, imporem-se, sobre a justificativa de defender o folclore como uma produção genuinamente brasileira (Op. cit.: 162-163).

Essa abordagem constituía-se sobre a iniciativa de produzir um conhecimento sobre o Brasil pautado, exclusivamente, no registro e na reflexão sobre o fenômeno folclórico e não em possíveis questões sociais subjacentes. Perspectiva que, como se viu, se não é hegemônica na produção folclórica mineira atual, ao menos concorre com outras, que procuram levar as dimensões sócio-culturais em consideração nas suas análises, seja em favor de uma aproximação das abordagens sociológica ou antropológica contemporâneas, seja em favor do enfileiramento político e da militância em favor de grupos socialmente subalternos.

Quando completou vinte anos, a CNFL propôs a questão e a necessidade de definição de áreas de folclore para o Brasil. O mineiro Aires da Mata, ao fazer a defesa da viabilidade da noção de "áreas folclóricas" para a abordagem dos folcloristas[273], reconhecia a existência de pluralidades culturais e da inexistência de áreas culturalmente homogêneas e passou a defendê-la como "hipótese de trabalho", buscando os parâmetros mais permeáveis da lingüística (na definição de áreas dialetais) e da antropologia (na definição de áreas culturais).

Manuel Diégues Jr., apesar de reconhecer o que chamou de caráter universal do folclore defende a definição de regiões folclóricas porque o "folclore - insistimos - é universal, sem perder sua marca regional" (Diégues Jr., M. Setembro/Dezembro 1967: 261-263), a partir "do que há mais típico ou representativo em cada uma" (Ibidem.)[274].

Em Minas, os folcloristas parecem ter assimilado sem resistências os critérios e resultados da divisão do estado em quinze áreas culturais, feita a partir de um estudo realizado pela Secretaria de Estado da Cultura em 1986 (Moura, A. de P. Dezembro/1991: 2)[275], particularmente porque, do mesmo modo como os estudos sobre folclore mineiro são produzidos, predominantemente, por mineiros, cada folclorista tende a desenvolver trabalhos e registros na região em que vive e, nos casos de ter se mudado de seu local de nascimento, também na região onde nasceu.

---

[273] Cf. Machado F. °, A .da M. Setembro/Dezembro 1967: 256-257.

[274] Segundo Diégues Jr. o Brasil possuiria as seguintes áreas de folclore: Nordeste Agrário do Litoral, Mediterrâneo Pastoril, Amazônia, Mineração, Centro-Oeste, Extremo Sul Pastoril, Colonização Estrangeira, Café e Faixa Industrial (Diégues Jr., M. Setembro/Dezembro 1967: 261-263).

[275] Cada uma das macro-regiões culturais constitui-se de cidades dotadas de maior dinamismo cultural (Moura, A . de P. Dezembro/1991: 2), as "vertentes", em torno das quais se aglutinam cidades menores chamadas "referenciais" (Op. cit.: 2): Alto Jequitinhonha: Berilo, Diamantina. Minas Novas e Serro; Alto Médio São Francisco: Januária e Pirapora; Alto Paranaíba: Araxá, Coromandel, Patos de Minas e Patrocínio; Alto São Francisco: Bambuí, Curvelo, Dores do Indaiá, Luz, Pitagui e Santo Antonio do Monte; Campos das Vertentes: Barbacena, Cláudio, Formiga, Perdões, Prados e São João Del Rei; Itacambira: Grão Mongol, Porteirinha e Salinas; Mata: Carangola, Cataguases, Juiz de Fora, Leopoldina, Lima Duarte, Manhaçu, Muriaé, Ponte Nova, São Pedro dos Feros, Ubá e Viçosa; Médio Leopoldina: Almenara, Araçuaí, Jequitinhonha e Virgem da Lapa; Metalúrgica: Belo Horizonte,

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Essa configuração particular que aparece como uma forma de identificação do folclorista com as manifestações que se propõe a registrar e analisar, de certa forma, compromete o folclorista com os elementos culturais e folclóricos que, como já foi mencionado, concorreram para sua própria socialização e para a constituição de seus valores, contribuindo para o projeto dos folcloristas mineiros.

De um lado, promovem a defesa de valores e expressões que se encontram no âmago de sua própria constituição enquanto sujeitos. De outro, agindo como intelectuais orgânicos, crêem atuar em favor do coletivo, origem e destino das manifestações culturais que procuram registrar, promover e defender.

Um olhar sobre o conjunto da produção recente dos folcloristas mineiros indica a predominância do enfoque sobre o local, o que pode significar um amplo leque que se estende desde o estado de Minas, propriamente dito, passando por regiões como o Vale do Jequitinhonha, o Vale do São Francisco, o sul de Minas etc. e chega a grupos específicos como, por exemplo, o povoado da Pedra do Baú no município de Jequitibá, ou o grupo dos Arturos em Contagem, ou o congado em Conselheiro Lafaiete.

Neste sentido, é possível observar que, apesar de muitos destes folcloristas inserirem a manifestação que pretendem analisar no contexto, mais geral, da cultura nacional, seus temas e recortes dizem respeito a questões de especificidade, a qual também se distribui em graus distintos, partindo dos temas mineiros e podendo chegar às condições de reprodução cultural e social de grupos determinados.

Os contornos dessa gama de possibilidades ficam mais claros se pensarmos que determinadas manifestações, recorrentemente analisadas pelos folcloristas e particularmente associadas às populações negras e mestiças, tais como o congado ou a folia de reis, podem ser encontradas, com variantes, em várias regiões do estado.

Exemplo disso é o objetivo proposto por Romeu Sabará em sua tese de doutorado em antropologia:

> Verificar o significado na "cultura mineira" o que vem sendo denominado pelos folcloristas no Brasil de "Festas do Rosário, Festas de São Benedito, Reinados do Rosário, Congados, Congadas, Congos, Moçambiques e outras denominações. (Sabará, R. 1997: 7).

Apesar de o autor analisar neste trabalho, de fato, apenas a comunidade dos Arturos, ele procura apresentar uma estrutura que, segundo ele, corresponde a uma estrutura geral do congado em Minas Gerais (Op. cit.: 10). Vale enfatizar que, apesar de apresentar a expressão "cultura mineira" entre aspas, Sabará a identifica, sem ressalvas, com a lista de festas, reinados, reisados e danças dramáticas que apresenta.

Conceição do Mato Dentro, Conselheiro Lafaiete, Divinópolis, Itabira, Ouro Preto e Sete Lagoas; Montes Claros: Bocaiúva e Montes Claros; Macuri: Águas Formosas, Carlos Chagas e Teófilo Otoni; Paracatu: Lagamar, João Pinheiro e Paracatu; Rio Doce: Caratinga, Conselheiro Pena, Governador Valadares, Guanhães, Mantena e Peçanha; Sul de Minas: Alfenas, Cruzília, Gonçalves, Guaxupé, Itajubá, Lavras, Ouro Fino, Passa Quatro, Passos, Poços de Caldas, Pouso Alegre, São Lourenço, São Tomé das Letras, Três Corações e Varginha e Triângulo: Ituiutaba, Uberaba e Uberlândia (Op. cit.: 2).

Para além da produção de conhecimento e da inspiração artística, um outro aspecto do compromisso dos membros da CMFL com a especificidade da reprodução de uma "cultura mineira" aparece, também, nos discursos de representantes de autoridades do estado de Minas Gerais.

A Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais, por exemplo, reconhece

> (...) a extraordinária contribuição que há quarenta e sete anos essa entidade vem prestando à cultura mineira. (Menegale, B. Agosto/1995: 1).

E entende que umas das decorrências desse trabalho é a produção de uma "resistência cultural" que favorece a cultura popular em geral, e a "cultura mineira" em particular:

> Ao promover estudos, pesquisas e eventos relacionados à nossa cultura popular, a Comissão, reunindo especialistas de todo o estado, realiza um trabalho de resistência cultural, de fidelidade e coerência."

O representante do segmento cultural do Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais, BDMG - Cultural - , ao contribuir com a publicação do *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, observa, por sua vez, que:

> Mesmo tendo como fulcro de sua atuação as manifestações atuais da arte e da cultura mineiras, o BDMG - Cultural, em mais de uma oportunidade, associou-se à restauração e preservação de monumentos e se orgulha de um envolvimento consciente e conseqüente com iniciativas cujo objetivo consistiria, precisamente, em assegurar o suporte e o estímulo possíveis à materialização de algumas formas específicas de nossa cultura permanente. (Siqueira, C. Novembro/1997: 7).

Afirmações como essa apontam, ao contrário do que observou Vilhena para o período de 1947-1964[276], para um abandono gradativo do pressuposto da grande pátria mestiça como fornecedora de subsídios para a compreensão da cultura e da sociedade, e na adoção parcial da pluralidade cultural, concebendo a cultura como um fenômeno portador de um certo grau de autonomia local. Em outras palavras, os folcloristas mineiros estão, atualmente, preocupados com a dimensão mineira das expressões da cultura popular.

Para dar conta disso, as escolhas adotadas vão desde as tentativas de articulação da concorrência das "três raças formadoras" frente a determinada manifestação folclórica, seja como produto de uma fusão sócio-cultural (Freyre), seja como expressão estético-cultural da memória e da história pautada nos conflitos entre diferentes grupos (Mário de Andrade), estabelecidas como ponto de partida para a abordagem de um fenômeno que se distribui por uma grande área do estado ou mesmo para a abordagem de um ritual, uma dança ou uma festa específicos; até a

[276] "Uma das implicações mais importantes da 'fábula das três raças', concepção que dominou segmento significativo de nosso pensamento social e que, como vimos, foi uma referência fundamental para o desenvolvimento do movimento folclórico, é o que alguns de seus críticos chamaram de 'mito da democracia racial' (Fernandes, F. 1972: 26)." (Vilhena, L. R. 1997: 167).

busca em se analisar o fenômeno folclórico a partir de sua especificidade local, partindo dele mesmo, de sua historicidade e do grupo que o reproduz.

Em outras palavras, se a solução freyreana para a questão racial na sociedade brasileira já foi parâmetro dominante para a produção folclórica brasileira, mesmo que não completamente abandonada atualmente, não é mais hegemônica na produção folclórica, ao menos a mineira. O reconhecimento da especificidade cultural de Minas Gerais, o que implica na identificação de especificidades culturais entre os "afro-mineiros", para usar a expressão de Edimilson de Almeida Pereira e Núbia de Magalhães Gomes, ou da identificação de desigualdades sociais e conflitos étnicos, abriu outras possibilidades para a realização de trabalhos que abordam as populações mineiras de origem africana a partir de outros ângulos e perspectivas.

Junto ao compromisso de "delineamento" de uma identidade mineira fundamentada na cultura popular, os folcloristas mineiros elegeram a educação, que de fato surge como proposta da CNFL, como um de seus campos de atuação privilegiado, entre outros motivos, devido à sua capacidade de aglutinar a ação coletiva dos folcloristas em sentido amplo.

Cascia Frade, membro da CNFL e membro correspondente da CMFL, no texto "Reflexões sobre o tema folclore e educação" (Agosto/1996), conduz uma proposta de educação que procure considerar e incorporar os valores culturais populares, pela via do folclore (Op. cit.: 18-20), pois, segundo seu ponto de vista,

> É preciso que tenhamos consciência da dupla tensão a que estão submissas a cultura e a escola brasileiras: aquela que surge da relação ambivalente com a cultura dominante, percebida simultaneamente como próxima e hegemônica, e a que se desenvolve nas diversas camadas chamadas dominadas. A primeira reforça os valores dominantes das elites, fundamentando-se no ideário do processo de dominação; a segunda fundamenta-se em modelos dinâmicos da vivência cotidiana, buscando se elevar a um plano reflexivo, na recuperação e na formalização crítica dos elementos das culturas originais. O objetivo é fazer com que essas comunidades emerjam ao nível nacional e seus valores penetrem no sistema escolar que as penaliza pesadamente, justamente por suas diferenças. (Op. cit.: 20)

No esforço em definir as relações entre o universal e o específico, pela via do folclore, Tião Rocha representa sua dimensão universal, a partir da generalidade do fenômeno e de sua permeabilidade e plasticidade, enquanto fenômeno, e sua dimensão local enquanto um elemento constituinte da identidade pessoal e coletiva do sujeito, bem como de sua cidadania, nacionalidade, além de ser a dimensão local o próprio canal de acesso à compreensão do folclore:

> Bem utilizado o Folclore pode tornar-se importante elemento de criação de auto-estima, afirmação da personalidade e consolidação da cidadania. E, de quebra, facilitar o aprendizado da linguagem, do raciocínio lógico, da própria história e de sua comunidade. (...) (Rocha, S. 1996: 12-13).

Segundo o autor, a partir da perspectiva educacional, o folclore seria capaz de promover o respeito e a tolerância com relação à alteridade e à diferença, não a partir do encontro com o Outro, mas, sim, a partir da descoberta de si mesmo.

Essa é mais uma das características peculiares do conhecimento produzido a partir da abordagem folclórica, frente às ciências sociais: como a sociologia, através dele pretende-se conhecer o próprio coletivo em que se vive mas, como a antropologia, há uma intenção em instrumentalizar esse conhecimento em favor da descoberta e do reconhecimento da alteridade. A educação entra, aí, como um dos campos preferenciais de atuação.

Desse modo, mesmo aceitando a existência de um substrato cultural nacional, produto do encontro das três culturas originais - européia, indígena e afro-brasileira -, a ênfase dos folcloristas recai na eleição do folclore como um canal para a descoberta de Minas e de sua história através do folclore. Ou, nas palavras da folclorista Núbia Almeida de Magalhães Gomes: "Nem falta de verba, nem problemas, nada nos detém. Minas tem que ser lida através de seu folclore, essa história única dos mineiros"[277].

Na mesma direção, a defesa do folclore aparece na expressão do atual presidente da CMFL Domingos Diniz, como a possibilidade de reprodução da própria identidade, que é tanto a identidade do folclorista quanto a dos sujeitos que produzem o folclore, frente a um mundo globalizado (Diniz, D. Setembro/1999: 3), de modo que a CMFL deve atuar como "fermento e agente catalisador no estudo da cultura popular em Minas Gerais" (Diniz, D. Agosto/1998: 1).

Nesse contexto, as funções da CMFL, segundo Sebastião Rocha, a primeira Organização Não Governamental de âmbito estadual criada no país (em 19/02/1948) (Rocha, S. Agosto/1996: 5) seria a de funcionar como uma ponte entre cientistas e sociedade,

> Fazer da CMFL uma instituição estruturada com recursos técnicos, materiais e funcionais à disposição da comunidade científica e da sociedade em geral, uma entidade comprometida umbilicalmente com a cultura popular (...) (Ibidem.)

e de ser um "guarda-chuva institucional" onde haja lugar tanto para relações fraternas e cordiais, quanto para a razão e a ciência:

> (...) guarda-chuva institucional, um espaço cordial, um abrigo fraterno para investigadores (suas descobertas e conflitos), pensadores (suas idéias e respostas), cientistas sociais e humanos dedicados à busca do conhecimento do povo e comprometidos com a devolução de seu saber para o bem estar social. (Ibidem.).

Desse modo, uma das pontes estabelecidas entre a CMFL e a CNFL, entre passado e presente, levando em conta as iniciativas de Renato Almeida em favor da criação da CNFL, fica por conta da disposição comum em "estudar e divulgar a cultura popular tradicional" (Diniz, D. Agosto/1998: 1).

Além dessa disposição comum, há também outros mecanismos de integração que se estabelecem, por exemplo, pelas vias institucionais, integrando, além da CNFL e da CMFL, outros órgãos estatais. Recentemente foram firmados dois novos convênios entre a CMFL e órgãos estaduais e municipais, em Minas: um entre o

[277] Essa frase da folclorista Núbia Almeida de Magalhães Gomes foi lida na solenidade de assinatura de um convênio entre a CMFL e o Unicentro Newton Paiva (*Carranca* n°. 47, Setembro/1999: 1).

Governo do Estado de Minas Gerais, o IBECC e o Secretário Geral da CNFL e outro entre o Ministério da Educação e Cultura - MEC e o Governo do Estado de Minas Gerais (Op. cit.: 10)[278].

Na mesma direção, a CMFL possui vínculos e desenvolve atividades junto a um conjunto bastante heterogêneo de grupos e instituições que, no entanto, têm em comum atividades junto ao ensino, à cultura, ao folclore ou ao turismo: a Secretaria Municipal de Cultura de Belo Horizonte, Secretaria de Estado da Cultura, a Belotur - Empresa Municipal de Turismo de Belo Horizonte, a Biblioteca Estadual Luiz de Bessa[279], a Escola de Artes Guignard - UEMG, a Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais, Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais, Companhia de Danças Aruanda, SESC-MG, SENAC-MG, SESIMINAS e várias prefeituras municipais como as de Divinópolis, Sete Lagoas e Vespasiano e a Comunidade do Município de Jequitibá (Op. cit.: 17)[280].

A vinculação entre ensino e folclore, especificamente, é tão antiga quanto a própria Comissão. Desde sua fundação, a CMFL costuma oferecer aos interessados um "Curso de Iniciação em Folclore", através do qual pretende exercer "seu papel de fermento" (Diniz, D. Setembro/1999: 3). Fazer crescer o interesse pelos estudos dos saberes folclóricos, para todos os municípios do estado de Minas, cujo público alvo são professores de escolas públicas e privadas e auxiliares de bibliotecas (Ibidem.).

---

[278] Cascia. Frade (Agosto/1996: 18-20) membro do Instituto Nacional de Folclore/Funarte apresenta e defende uma proposta de educação para o país que considere e incorpore os valores culturais populares aos valores nacionais, pela via do folclore: "É preciso que tenhamos consciência da dupla tensão a que estão submissas a cultura e a escola brasileiras: aquela que surge da relação ambivalente com a cultura dominante, percebida simultaneamente como próxima e hegemônica, e a que se desenvolve nas diversas camadas chamadas dominadas. A primeira reforça os valores dominantes das elites, fundamentando-se no ideário do processo de dominação; a segunda fundamenta-se em modelos dinâmicos da vivência cotidiana, buscando se elevar a um plano reflexivo, na recuperação e na formalização crítica dos elementos das culturas originais. O objetivo é fazer com que essas comunidades emerjam ao nível nacional e seus valores penetrem no sistema escolar que as penaliza pesadamente, justamente por suas diferenças."

[279] "Recebemos um carinhoso cartão da Superintendente de Bibliotecas Públicas do Estado de Minas Gerais, Prof.a. Maria de Lourdes Romanelli, oferecendo à Comissão a possibilidade de continuar utilizando os espaços da Biblioteca Estadual Luiz de Bessa, em Belo Horizonte para reuniões, cursos e outros eventos. Além deste gesto de solidariedade, a Superintendência se propõe a participar em parceria da programação dos trabalhos e atividades da CMFL durante o ano de 1996: Em nome da Diretoria, do Conselho Consultivo e de todos os membros efetivos e colaboradores da Comissão gostaríamos de agradecer publicamente através deste "CMFL Notícias" à Prof.a. Lourdinha Romanelli não só pelo muito que já fez e tem feito em prol da cultura e do folclore em Minas Gerais, mas também pela gentileza de nos oferecer este apoio logístico, fundamental para a nossa Comissão realizar os seus objetivos (Tião Rocha, presidente)." (*CMFL Notícias*, n °. 4, Dezembro/1995: 3).

[280] Índice da legitimidade social da CMFL é a fala de Berenice Menegale da Secretaria de Cultura do Governo do Estado de Minas (Agosto/1995: 1) sobre a avaliação que faz das contribuições da Comissão à cultura mineira: "Ao apresentar este denso número do BOLETIM da Comissão Mineira de Folclore devo ressaltar a extraordinária contribuição que há quarenta e sete anos essa entidade vem prestando à cultura mineira.

Ao promover estudos, pesquisas e eventos relacionados à nossa cultura popular, a Comissão, reunindo especialistas de todo o estado, realiza um trabalho de resistência cultural, de fidelidade e coerência."

A formalização do trabalho realizado pela CMFL, diretamente junto aos órgãos de ensino mineiros, deu-se, por sua vez, no final dos anos setenta. Em 1979, não tanto por ação direta da Comissão em conjunto, mas por iniciativa de um grupo de folcloristas membros da CMFL passa a realizar, juntamente com a Coordenadoria de Cultura do Estado de Minas Gerais, os Simpósios de Comunicações sobre Pesquisas em Folclore.

Este mesmo grupo, mais ou menos na mesma época, inicia trabalho junto à Secretaria da Educação do Estado de Minas Gerais e elabora dois Suplementos Pedagógicos, publicados pelo Órgão de Imprensa Oficial de Minas Gerais, cujo conteúdo é material folclórico selecionado voltado para estudantes de 1°. e 2°. graus (Martins, S. A . Agosto/1998: 8).

Mais recentemente, no ano de 1996, a CMFL elaborou "uma Cartilha de orientação de Pesquisa do Folclore na comunidade, destinada aos professores da rede de ensino público do Estado de MG" (*CMFL Notícias*, n°. 8, Abril/1996: 1); realizou "*Cursos de Folclore* para estudantes e professores de 1°. e 2°. graus (nível básico) e para estudantes e professores universitários (nível avançado)" (Ibidem.) e organizou o "I Fórum sobre Folclore e Cultura Popular", cujo objetivo era "analisar e debater temas de interesse para os estudos folclóricos e para as pessoas, instituições e grupos que vivem ou se aproveitam das manifestações folclóricas. Entre os temas estão pré-selecionados: conceito, pesquisa, educação, eventos, turismo e grupos para folclóricos."(Ibidem.). Note-se o quanto os temas apontam para os princípios norteadores do projeto da CMFL: cientificidade na produção folclórica ("conceito" e "pesquisa") e campos de atuação ("educação", "eventos", "turismo" e "grupos para folclóricos").

De modo geral, dentre as iniciativas recentes da CMFL no âmbito da educação, é importante destacar uma investida recente, iniciada em 1997, particularmente diferenciada com relação às atividades até então desenvolvidas pela Comissão, que é a atuação no ensino superior, uma área de atuação particularmente cara para os folcloristas desde a criação da CNFL[281]. Naquele ano, a CMFL e as Faculdades Integradas Newton Paiva realizaram "um ciclo de mesas-redondas, aberto aos interessados no estudo e na pesquisa do Folclore e Cultura Popular, como atividade preparatória para a criação do Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Folclore e Cultura Popular[282], previsto para 1998." (*Carranca*, n°. 25, Setembro/1997: 2).

---

[281] "Creio que, na avaliação dos vinte anos da Comissão Nacional de Folclore, a primeira conclusão a tirar é a necessidade de estimular o ensino do Folclore nas Universidades, a fim de criar estudiosos, pesquisadores e especialistas, que promovam o levantamento dos fatos folclóricos e lhes estudem a dinâmica na realidade brasileira, bem assim favoreçam o desenvolvimento dos fatôres de inspiração artística e de motivações estéticas que contêm. (...)".(Almeida, R. Setembro/Dezembro 1967: 233).

[282] O projeto dos folcloristas mineiros alcançou, depois, uma dimensão há muito acalentada pelos folcloristas brasileiros: a possibilidade de promover cursos de folclore no ensino superior. A CMFL criou, em convênio com o Unicentro Newton Paiva, um curso de pós-graduação *latu sensu* em Folclore e Cultura Popular, provavelmente, o primeiro do país que conta com corpo docente, orientadores e bancas examinadoras compostas por folcloristas mineiros. A criação desse curso é parte das iniciativas de um convênio que pretende, também, ceder espaço para instalação do Centro de Informações Folclóricas, que conta atualmente com vinte e duas mil fichas catalogadas, numa das

Aliás, no sentido de evidenciar o tipo de inserção dos folcloristas junto à sociedade, de acordo com os pontos anteriormente tratados, vale enfatizar que o público alvo do curso de pós-graduação são os "assessores das secretarias estadual e municipal de cultura e educação, (...) animadores culturais, planejadores de desenvolvimento local e comunitário, interessados em desenvolver conhecimentos nessa área." (*Carranca* n°. 39, Dezembro/1998: 1) e que a ênfase do curso visa "principalmente, a Vida Econômica, as Manifestações e Representações da Cultura Popular na Região Central de Minas, cuidando de inseri-la em um contexto mais amplo." (Ibidem.).

Mas não é, exclusivamente, o ensino formal que compõe o plano de atuação dos folcloristas mineiros, em seu projeto. Já nos anos quarenta, a folclorista Angélica de Rezende Garcia aponta os meios de comunicação, naquele tempo, o rádio, como espaços disseminadores da cultura, mormente da cultura popular, inocente diante da crítica que, posteriormente, os folcloristas fariam aos meios de comunicação de massa, como a televisão (Garcia, A. de R. s. d.: 11). E, atualmente, a CMFL não deixa de procurar estabelecer canais de diálogos com o canal público de TV em Minas Gerais.

Em Dezembro de 1995 o informativo da CMFL anunciou o estabelecimento de um convênio entre a TV Minas e a CMFL. Em Novembro daquele ano os folcloristas José Moreira, Domingos Diniz e Antônio de Paiva Moura foram convidados a uma visita àquela emissora a fim de discutirem a possibilidade de instalação do CIF - Centro de Informações Folclóricas, que na ocasião encontrava-se encaixotado e mantido no Arquivo Público Mineiro, nas dependências da TV Minas a fim de atender a "crescente demanda por informações por parte de pesquisadores, estudantes e população em geral somada à falta de um espaço físico montado e preparado para este fim, aliado à possibilidade de se constituir um centro permanente de informações e pesquisas sobre a cultura mineira na TV Minas" (*CMFL Notícias*, n°. 4, Dezembro/1995: 3).

O CIF conta, no seu acervo, com os resultados do trabalho de pesquisa histórico-documental do historiador e folclorista Antônio de Paiva Moura na Biblioteca de Apoio do Arquivo Público Mineiro, iniciado em 1980. Ele

---

unidades do Unicentro (*Carranca* n°. 47, Setembro/1999: 1) e que possibilitou a criação de um Acervo Documental (*Carranca* n°. 38, Novembro/1998: 6). Para se ter uma idéia dos temas referentes às monografias, defendidas em 1999 durante a 35ª. Semana Mineira de Folclore, seguem seus nomes e autores: Alex Kieffer da Silva: *Nossa Senhora dos Caminhos: a devoção à Nossa Senhora da Boa Viagem e a gênese de Belo Horizonte*; Maria Agripina Neves: *Segredos e Mistérios da Arte de Partejar: um estudo do trabalho das parteiras em Ouro Preto, 1935-1990*; Águeda Moraes de Carvalhaes e Kallás: *Expressividade Mineira na Dança Folclórica*, Kátia Cupertino: *Nas entrelinhas da expressão: a relação da cultura popular com a expressão corporal do sujeito - uma análise dos movimentos corporais na dança folclórica lundu*; Míriam Stella Blonski: *Bandas de Música e Memorial local em São Gonçalo do Rio Abaixo*; Dayse Gomes de Faria: *Carnaval Belohorizontino, era uma vez...*; Danielle de Freitas: *Ele não sabe que seu dia é hoje: estudo de caso do bumba-meu-boi na variante do boi-da-manta*; Edileila Maria Leite Portes: *Herdeiros das origens: um estudo das relações entre a arte erudita e a arte popular*; Paulo José dos Santos: *Festejando São Sebastião na Várzea do Felicissimo: festa e identidade local no Bairro Betânia* (*Carranca* n°. 47, Setembro/1999: 2).

corresponde, hoje, a aproximadamente 2.150 informações informatizadas e catalogadas por assunto e por local (Moura, A . de P. Setembro/1997: 3), mas encontra-se desativado devido à falta de disposição espacial adequada.

Atualmente, nos esforços de realocação e reativação do CIF, concorrem a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC/MG, a Belotur e a Unicentro Newton Paiva estão envolvidos, sob a coordenação do membro da CMFL, o próprio Antônio de Paiva Moura (Op. cit.: 17).

O acervo do Museu de Folclore "Saul Martins" também é de responsabilidade da CMFL. Ele é composto por, aproximadamente, 1.100 peças, assim distribuídas quanto a origem: 75% oriundas de Minas Gerais, 23% dos demais Estados brasileiros e 2% do exterior. Encontra-se, atualmente, na Casa de Cultura do município de Vespasiano - MG, onde divide o espaço com o Museu Histórico "Dona Mariana da Costa", desde 1991 (Fagundes, G. E. Novembro/1997: 8; Minas Gerais. 1993) e presta-se, principalmente, às visitas de pesquisadores, turistas e estudantes.

Desse modo, inserindo-se no segmento da educação básica, do ensino superior e canais informais de educação, a CMFL aproxima-se da concretização do projeto de descoberta, registro, divulgação e preservação das manifestações folclóricas mineiras, a fim de garantir a preservação de sua identidade e a reprodução do modo de produção de conhecimento do folclorista. Em resumo, o compromisso do folclorista mineiro é, para o atual presidente da CMFL, o trabalho pedagógico em sentido amplo. Aliás, para ele, tal atividade deve ser inspirada em Paulo Freire (Diniz, D. Setembro/1999: 3).

Esse compromisso com a educação, manifesto enquanto projeto político, expressa-se, também, de modo significativo através das palavras de Tião Rocha:

> (...) Tornei-me educador (por opção política, por prazer pessoal, por necessidade existencial) porque acredito que esta é a única maneira de devolver - sob forma de práticas educativas inovadoras e desafiadoras - por [sic.] todos os privilégios, oportunidades e possibilidades que tive e vivi, ao povo do qual, privilegiadamente, faço parte. (Rocha, S. 1996[283])

Ao lado da educação, e por meio da criação de parcerias com outras instituições[284], o desenvolvimento das atividades da CMFL desdobram-se, também, pelos ramos do turismo e das políticas públicas voltadas para a cultura popular.

A defesa do turismo em Minas é postura explícita de alguns folcloristas mineiros. Um turismo voltado à educação, à valorização da arte, da arquitetura, da história e das manifestações culturais (Moura, A. de P. Agosto, 1977). Ambos os segmentos concebidos como desdobramentos legítimos e coerentes do projeto dos folcloristas mineiros, como se viu acima, considerando o público alvo do "Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Folclore e Cultura Popular".

---

[283] Essa citação refere-se à apresentação do livro *Folclore: Roteiro de Pesquisa*, do mesmo autor, sob o título "Uma história e muitas vidas", e não está paginada.

[284] Ver gráfico "Atividades da CMFL envolvendo Instituições Públicas, Privadas, Mistas e Sem Fins Lucrativos entre Agosto de 1995 e Setembro de 1999" no Capítulo 1.2. e respectivos anexos.

Do mesmo modo que ocorreu no segmento da educação, parece ter havido, a partir dos anos setenta, um aprofundamento dos vínculos e interesses dos folcloristas mineiros com relação ao folclore.

Na década de setenta, Minas colonial aparece, na perspectiva de Antônio de Paiva Moura, sob o enfoque turístico. Enfatizando a preservação do conjunto arquitetônico urbano das cidades mineradoras nascidas no século XVIII, como exemplos únicos na América do Sul, Ouro Preto, Mariana, Diamantina e, parcialmente prejudicadas por demolições ocorridas no século XIX, São João del-Rei, Congonhas do Campo, Sabará e Serro são destacadas pela arte barroca e pelas peculiaridades de sua arquitetura (Moura, A . de P. Agosto/1977B: 81-82) e Moura, enquanto folclorista e historiador, coloca-se favoravelmente ao processo.

Estes atrativos poderiam ser associados, segundo o autor, à constituição de um calendário de festas para o Estado, o qual iniciaria em 1°. de Janeiro com a Festa do Rosário de Conceição do Mato Dentro e seguiria com os rituais da Semana Santa e a Festa do Rosário do Serro em 29 de Junho que conta com desfiles de Marujada, Catopé e Caboclos, considerada a festa popular mais importante de Minas. No entanto, a maioria das manifestações populares mineiras têm datas móveis, entre elas, a Semana do Folclore de Belo Horizonte e a Festa do Divino de Diamantina, o que dificulta a elaboração de um calendário, mas a Secretaria de Turismo estava, na ocasião, empenhada nisso.

Como se pode observar, em Anexo[285], os parceiros da CMFL nos últimos quatro anos foram, predominantemente, os setores executivo e legislativo do estado, nas instâncias federal, estadual e municipal voltados para as áreas de educação, cultura, turismo e lazer. A concentração nas mesmas áreas pode ser observada quando os parceiro são instituições sem fins lucrativos, mistas ou privadas.

O ciclo de festas populares realizadas ao longo do ano em Minas Gerais, associado à Semana do Folclore no mês de agosto, que em Belo Horizonte já se transformou em Mês do Folclore[286] e às atividades realizadas ao longo do ano, predominantemente voltadas à educação, constituem-se numa expressão do que seja a concretização do projeto dos folcloristas mineiros.

Um calendário de mesa organizado, produzido e distribuído pelo SESC - MG para o ano de 1997, por exemplo, foi elaborado sobre o tema: "festas populares". Seu texto de apresentação, elaborado pelo folclorista Tião Rocha[287], então presidente da CMFL, enfatiza a origem histórica e a continuidade das festa, a partir das origens coloniais da mineração, quando "(...) brancos, negros e indígenas - plantaram nesta mesma terra as matrizes de suas culturas e as sementes de seus sonhos", retirando daí os fundamentos para a geração da identidade: a mineiridade e a mineirice são frutos da mineração.

Os ciclos festivos, e sua riqueza ritual, enfatizados pelo autor, são mineiros e, segundo ele, resistentes o suficiente para não correrem risco de desaparecimento,

---

[285] Observar, em particular, o Anexo "Atividades da CMFL Envolvendo Instituições Públicas, sem Fins Lucrativos, Mistas e Privadas".

[286] Ver, em Anexo, o calendário de atividades desenvolvido no "Mês do Folclore".

[287] Rocha, S. "As Festas Folclóricas em Minas Gerais. A Minas geratriz da mineiridade e da mineirice foi a Minas mineradora", 1997.

pois são conservados pelos mineiros como a expressão de sua própria identidade. Nesse sentido, o turismo, e o turista, são bem recebidos:

> Se hoje nos falta ouro e diamante, sobra-nos, entre outras coisas, a diversidade de nosso folclore. Esta é uma das mais significativas riquezas que conservamos, mas sem pão-durismo. Sabemos que ninguém vai nos tirá-la, ao contrário, nem é preciso, pois queremos, generosamente, dividi-la com o mundo, entre goles de cafezinho com pão de queijo ou de uma boa cachaça antes do feijão tropeiro.
> Essa foi a razão que levou o SESC/MG a produzir este calendário: remetê-lo a este mundo, público e notório da mineiridade e, ao mesmo tempo, microscópico e diluído de nossa mineirice.
> Como todo calendário, este também quer informar "que dia é hoje?", mas, mais do que isso, quer lembrar que todo mês tem uma festa folclórica à espera de visitantes em alguma cidade mineira e que a vale a pena ir em busca desta riqueza (Rocha, S. 1997)

Nesse sentido folclore e educação, folclore e turismo, folclore e política cultural formam unidades de ação integrada e aproximam-se em favor da retroalimentação da cultura popular, em favor da concretização do projeto dos folcloristas mineiros.

Um exemplo disso pode ser observado nas atividades propostas para a CMFL em 1997, o ano das comemorações do Centenário da cidade de Belo Horizonte. Para a ocasião, Zanoni Neves, membro efetivo da Comissão, apresentou um projeto de atividades para o ano iniciaria com as atividades referentes à 33ª. Semana do Folclore e se estenderia até Dezembro[288] com os seguintes objetivos: integrar a CMFL às outras entidades públicas e privadas de Belo Horizonte que concorreram para a realização do significativo evento (Op. cit.: 3), a fim de "realçar a função cultural da CMFL nos últimos 49 anos como órgão integrado à vida social da cidade" (Ibidem.) e viabilizar a aquisição de sede própria para a CMFL (Ibidem.).

---

[288] Cf. *CMFL Notícias*, n °. 19, Março/1997: 3-4.

O projeto de Neve constiuía-se de exposições[289], debate[290], curso[291], publicações[292], palestras[293], apresentação de filmes[294], apresentação de grupos parafolclóricos e artistas ligados à cultura popular, mesas redondas[295] e Missa Conga.

O quadro apresentado, que pretendeu ser um retrato do tipo de inserção e das atividades desenvolvidas pelos folcloristas membros da CMFL, tendo como pano de fundo seu projeto, o qual contempla uma produção de conhecimento que se concebe como orgânica, ativa e integrada ao folclore e ao estabelecimento de vínculos entre este e a identidade mineira, fornecendo-lhe subsídios e renovando-a, aponta elementos para se observar o quanto tal projeto torna-se, simultaneamente, atrativo para outros grupos sociais e instituições e viável, integrando, por meio da educação, do turismo e das políticas culturais, a Comissão a outros órgãos da sociedade voltados para estes setores, fortalecendo-a e atualizando os sentidos de sua existência.

3.3.1. Mineiridade e Mineirice: Entre o Erudito e o Popular

Trazemos ao povo o que do povo recolhemos. (Angélica de Rezende Garcia)[296]

A especificidade da cultura mineira, observada pelo enfoque na cultura popular, não deixa de esbarrar, como se viu anteriormente, nas questões de identidade, seja dos próprios folcloristas, seja das populações e/ou manifestações

[289] "Exposição de trabalhos realizados por artistas populares, com o apoio de outras instituições a exemplo do Centro Cultural da UFMG, Palácio das Artes, etc. Por exemplo: exposição de pintura primitiva; (...) Exposição de boletins e livros publicados por membros da CMFL nos últimos 49 anos. Local: Biblioteca Pública; (...) Exposição de peças do acervo do Museu Saul Martins. Local: Biblioteca Pública ou Centro Cultural da UFMG; (...) Exposição de cartazes e "folders" das Semanas de Folclore. Local: Biblioteca Pública." (*CMFL Notícias*, n °. 19, Março/1997: 3-4).

[290] "Debates sobre cultura popular na TV Minas com a presença de um membro da CMFL e representantes de outras entidades a exemplo da UFMG, UEMG, Minc/FUNARTE, etc." (*CMFL Notícias*, n °. 19, Março/1997: 3-4).

[291] "Curso sobe cultura popular mineira." (*CMFL Notícias*, n °. 19, Março/1997: 3-4).

[292] "Publicações diversas sobre cultura popular com ênfase nas manifestações folclóricas da região metropolitana." (*CMFL Notícias*, n °. 19, Março/1997: 3-4).

[293] "Palestras sobre o tema "Presença do Folclore na Literatura" a cargo de membros da CMFL.(...); 100 Anos do Movimento de Canudos. Palestra: "A Cultura Popular em 'Os Sertões', de Euclides da Cunha". (*CMFL Notícias*, n °. 19, Março/1997: 3-4).

[294] "Programação de filmes sobre cultura popular. Seriam apresentados não apenas documentários, mas também outros filmes que incorporem e divulguem a cultura popular. Por exemplo: "A Marvada Carne". Comentários a cargo de membros da CMFL." (*CMFL Notícias*, n °. 19, Março/1997: 3-4).

[295] "Mesas redondas (debates) sobre temas específicos. Por exemplo: A Cultura Popular e o Estado, Cultura Popular e Identidade Nacional, etc." (*CMFL Notícias*, n°. 19, Março/1997: 3-4). De acordo com a previsão, a CMFL realizou em Outubro de 1997 quatro mesas redondas sobre os temas: Folclore e Ciências Humanas, Folclore e Identidade Nacional, Folclore e Religiosidade Popular, o Negro em Minas Gerais. distribuídas espacialmente na Faculdade Newton Paiva, na Biblioteca Pública de Minas Gerais, no SESC/MG e na FAFICH/UFMG. Para sua realização os folcloristas mineiros aguardaram "a presença de pesquisadores, folcloristas e especialistas, membros da própria Comissão Mineira e de outras instituições brasileiras." (*CMFL Notícias*, n°. 21, Maio/1997: 1).

[296] Garcia, A. de R. s.d.: 7.

folclóricas. Em alguns casos, estas menções aparecem associadas aos termos "mineiridade" ou "mineirice".

Estas expressões possuem vários sentidos e pouca precisão, mas serão tratadas aqui como interfaces que tocam, de um lado, as suposições acerca da existência de uma especificidade tamanha na definição dos limites sócio-culturais mineiros, que teria sido capaz, não só de dar contornos a uma produção intelectual específica.

De outro, tais expressões aparecem como representações de um modo de ser próprio, resgatado pelo discurso folclórico, com o objetivo de reafirmar uma "identidade mineira", um modo de ser específico do mineiro manifesto através da cultura popular, que pode ser instrumentalizada em favor da concretização de seus projetos, particularmente, frente a par ensino/pesquisa em folclore e frente ao estímulo ao turismo.

Maria Arminda do Nascimento Arruda interpreta a mineiridade, à qual atribuiu o caráter de mitologia (Arruda, M. A. do N. 1990), como uma produção ideológica que, apesar de ter nascido com a finalidade política de propagar uma imagem positiva, bem constituída e bem acabada, de Minas Gerais para o conjunto da sociedade nacional, acabou adquirindo vida própria e tornou-se uma espécie de "ideologia secundária" (Op. cit.: 15).

O meio, escolhido pela autora, para observar as manifestações dessa "ideologia secundária" são os textos dos memorialistas e viajantes, bem como os dos historiadores e escritores que, segundo ela, foram impregnados por aquelas idéias.

Nos textos dos memorialistas, que seguiram os passos dos viajantes, Arruda reconhece a construção da mineiridade "numa espécie de sacralização das lembranças da terra" (Op. cit.: 29-30). Posteriormente, alguns historiadores mineiros "ao caminharem no campo aberto pelos anteriores, não conseguiram esquivar-se da glorificação do passado mineiro" (Ibidem.).

Mas, aos olhos da autora, "Foram os ensaístas (...) os codificadores da mineiridade" (Ibidem.) e os políticos mineiros mergulharam nessas idéias, impregnaram-se delas, "transformando-se nos grandes emissários dessa construção" (Ibidem.).

A forte influência dos relatos de viajantes, identificada pela autora, como um dos elementos constituintes da mineiridade, no entanto, constitui-se numa influência intelectual um tanto problemática para os folcloristas, considerando sua rejeição, se não integralmente, ao menos formalmente, do romantismo, como se viu.

Tal força e influência dos relatos de viajantes, reconhecidas na produção das idéias referentes à mineiridade, colocam em xeque a possibilidade de se supor, diretamente, que os folcloristas as tenham assimilado sem reserva, considerando toda sua carga romântica:

> (...)Também os viajantes ressurgem como importantes, nessa seqüência de análise. Os estrangeiros que se dirigiram ao Brasil no século XIX contemplaram-nos com páginas que se aproximam tanto de nós, chegando a inquietar, em muitas passagens, os modernos historiadores. Numa mescla de relatos, análises e observações pessoais, esses viajantes fundaram as bases das futuras interpretações do Brasil. Também por isso aparecem como

> fonte e explicação a um só tempo. No que diz respeito a Minas Gerais, as missões estrangeiras organizaram parte do material empírico e chegaram a observações tão argutas, mas também tão expressamente enlevadas que, não por mera causalidade, firmaram os pilares para a construção da mineiridade.(...) (Ibidem.).

O enfoque da abordagem folclórica, centrado na cultura popular, como um centro gerador da identidade mineira, coloca algumas questões frente à noção de mineiridade, analisada pela autora.

Nascida, originalmente, no contexto dos interesses das elites políticas mineiras, a noção de mineiridade coloca, devido a sua origem e suas primeiras finalidades, um problema para a assimilação dos folcloristas: ela não é um produto popular, mas um produto erudito ou, pelo menos, exclusivamente dos estratos sociais dominantes.

Segundo Sérgio Miceli (1989), particularmente o desenvolvimento das ciências sociais em Minas Gerais, teria se dado através de uma excessiva proximidade entre os círculos de produção de conhecimento e as elites políticas do estado, de modo que ali, o desenvolvimento da sociologia acabou se dando na Faculdade de Ciências Econômicas e sua produção voltou-se prioritariamente para as análises político-institucionais, que eram demanda das elites mineiras.

Consoante a isso, conforme o autor, a formação de quadros advindos do meio universitário mineiro possuía "uma inequívoca intenção 'desenvolvimentista' de inspiração cepalino-isebiana" voltada para suplantar o descompasso de Minas, frente aos outros estados brasileiros no período (Op. cit.: 18) E enfatiza: se em todos os estados existiam relações de dependência entre os grupos desse tipo, em Minas, isso foi absolutamente marcante, pois:

> (...) essa tradição de comportamento político das elites mineiras segundo a qual a maioria dos políticos bem sucedidos do estado se empenha em integrar-se na universidade, na academia de letras estadual, fazendo-se amigos próximos dos círculos literários e artísticos, pontuando sua atitude com o respeito pelas coisas e homens da vida intelectual e buscando ao mesmo tempo legitimar o poder de mando que exercem através das provas de familiaridade com as atividades do espírito.(Op. cit.: 17)

Como se viu, foram justamente estas instituições que concorreram com a CMFL nos anos quarenta, com relação à atração de intelectuais para a formação de seus quadros e, atualmente, não é raro encontrar membros da Comissão que fazem, simultaneamente, parte delas.

Nesse sentido, não fosse a adesão específica dos folcloristas mineiros em favor da evidência e defesa da cultura popular, eles poderiam, aos olhos de Miceli, ser incluídos, quase sem reservas, ao menos para o período enfocado por sua pesquisa, no conjunto dos geradores de uma produção institucionalizada que tornou-se um meio de manutenção das elites regionais dependentes:

> (...) Embora assumindo roupagens distintas conforme o sentido dominante das narrativas historiográficas de ampla aceitação em âmbito regional - as ideologias da mineiridade como expressão acabada da mentalidade de conciliação política, ou então, a tropicologia como síntese sócio-lítero-gastronômica do cruzamento racial da ótica oligárquica - o regionalismo

se impõe com freqüência como uma ideologia semiprofissional de elites dependentes.(Op. cit.: 18).

Num discurso mais atual, promovido e divulgado quase que exclusivamente pelo SESC-MG, a mineiridade reaparece. Saul Martins (s. d.), sem deixar de reconhecer as peculiaridades culturais regionais de Minas, encaminha seus argumentos no sentido de enfatizar as características do coletivo, atreladas à história e à cultura de Minas, que teriam conformado o modo de ser, de tal maneira bem moldado, que se manifestaria nos comportamentos individuais, que o autor observa, e procura dar lastro, a partir de sua própria vivência de mais de oitenta anos:

> (...) mineiro tem enorme senso de propriedade, não cede fácil o que é seu ou julga sê-lo. É simples sem ser simplório, moderado no falar, como no vestir. É habilidosos, sabe muito bem que não se apanham moscas com vinagre. É conservador, não deixa o certo pelo duvidoso, nem abre mão daquilo que considera verdadeiro; tem segura formação moral e religiosa; aferra-se muito ao sistema de vida, à tradição, por isso raramente muda de atividade, ou de agência bancário, de barbeiro, de marca de sabão. É hospitaleiro, não é fechado, ajuda, dá a mão a quem chega, mas pede lealdade. Sobressai na política e desde cedo que Minas e os mineiros se identificam com liberdade. (Martins, S. s.d., s. n.)

E, além da ênfase à mineiridade como um comportamento assimilado e cultivado, Martins aproxima ainda mais seus conteúdos aos da noção de *Kultur*, observando que sua expressão não depende apenas da incorporação de seus valores. Para ele, a existência da mineiridade depende, também, das realizações dos mineiros:

> O conceito de mineiridade adquiriu um sentido mais amplo, abrange as coisas de Minas e de uso comum dos mineiros e não apenas o jeito deles, o modo de ser. A mineiridade se reflete, pois, no comportamento do mineiro e também em sua obra, manifesta-se na política, na linguagem, no vestiário, na culinária típica, nos processos de trabalho, no folclore, no romantismo das modinhas, na arte, no lazer, no culto.
> (...)
> Conforme disse, a mineiridade vai além da maneira de ser do mineiro, ela inclui a obra dos mineiros e as coisas mais características de Minas, naturais e artificiais. (Ibidem.)

Tião Rocha, por outro lado, procura enfocar a questão a partir de outro ângulo. Em *Afinal, o que é ser mineiro?* (s. d.)[297], apesar das características da publicação que parecem apontar em direção excessivamente comemorativa, aproximando-se, sorrateiramente da mineiridade, o autor adverte preferir a expressão "mineirice" à "mineiridade" por ser essa última muito solene e lembrar nacionalismo:

---

[297] *Afinal, o que é ser mineiro?* (s. d.), um projeto desenvolvido pelo SESC-MG, cujo objetivo foi rever e recuperar a idéia de mineiridade, resultou numa uma coletânea plural, constituída por textos escritos por autores mineiros atuantes em áreas diversas, formando um conjunto que se estende de Darcy Ribeiro a Carlos Drummond de Andrade, de Herbert de Souza a Guimarães Rosa, de Afonso Arinos a Paulos Mendes Campos e Olavo Bilac, entre outros, além de texto do próprio Rocha, inspirado em outros autores. Além destes textos, a coletânea conta com um excerto denominado "Os

Mineirismo, Mineirice, Mineiridade.
Não gosto muito da expressão mineiridade,
prefiro mineirice,
que me lembra mais um golpe, uma rasteira,
Mineiridade é coisa muito solene,
parece brasilidade, lembra Hino à Bandeira. (Rocha, S. s.d.: 9).

No entanto, o diálogo do texto caracterizado como coletânea segue, pretendendo ser polifônico, de modo a revelar, nas posições mais extremas, tanto as defesas de Afonso Arinos de Melo Franco em favor da existência de "mineirismos" e "mineirices" (Franco, A.A. de Melo. s.d.: 44-49), quanto o questionamento de Otto Lara Resende sobre a existência ou não da mineiridade (Resende, O. L. s.d.: 35-37).

Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Pereira de Magalhães Gomes escolhem outro caminho para tratar desse assunto. Procuram explicar o sentido do conservadorismo do mineiro - uma das características constantemente arroladas na definição da mineiridade - a partir de referências sociais, de modo a interpretá-lo como um esforço em favor de defender o grupo ao qual pertence:

> O sentido do conservadorismo do homem mineiro (tantas vezes interpretado como conformismo ou incapacidade para se adaptar ao novo) só pode ser apreendido quando visto a partir da sociedade que o gerou. Não se é conservador por escolha sub-reptícia; os valores do grupo, a necessidade de sobrevivência da comunidade e do indivíduo podem indicar atitudes que privilegiam a preservação dos valores antigos.(Pereira, E. de A. & Gomes, N. P. de M. Novembro/1995: 5).

Contudo, o que se pretende destacar é a presença de um certo tom solene, talvez oficial, e, quase exagerando, "erudito" presente na expressão mineiridade. Mesmo os folcloristas que pretendem substituí-lo ou justificá-lo por meio de uma problematização fundada em contextualizações sócio-históricas, não deixam de tratá-lo com um respeito que beira a deferência.

Como demonstrou Maria Arminda do Nascimento Arruda, sua origem é realmente essa: oficial e elitista ou, nos termos correntes desta pesquisa, erudita e, como apontou Sérgio Miceli, desdobrou-se nos meios oficiais da universidade e das agremiações intelectuais, das quais as elites políticas mineiras esperaram apoio e subsídios.

Nesse sentido, talvez não seja arriscar demais pensar que a "mineirice", por sua vez, esteja associada ao popular. Mas, nem uma, nem outra, são colocadas em posições que mereçam rejeição.

Do mesmo modo que erudito e popular compõem, num segmento importante da abordagem folclórica, um par de opostos complementares em que um pode, inclusive, servir para definir o outro; os próprios conteúdos antagônicos arrolados na definição da mineiridade e seu caráter extensivo e totalizante, que se supõe,

---

Homens de Minas: Presidência da República" com foto e breve biografia de cada mineiro que ocupou o cargo, desde Afonso Pena a Itamar Franco.

impregnou a sociedade e integrou-se à identidade mineira, fazendo-se suficientemente plástico para aceitar transformações e atualizá-la:

3.4. Identidade: O Popular

Minas é muitas. São pelo menos várias Minas. (João Guimarães Rosa)[298]

A opção dos folcloristas mineiros em construir sua identidade em torno da noção de "popular", mesmo considerando suas múltiplas faces e interfaces, recoloca os parâmetros definidos pelas noções de *Kultur* e *civilization* à medida em que, ao mesmo tempo em que a cultura popular é definida e encarada como o lastro legítimo da identidade coletiva, o caminho escolhido para a produção de conhecimento sobre ela é tributário da ciência.

Os mecanismos e processos arrolados pelos folcloristas brasileiros no sentido de definirem-se, institucionalizarem-se e legitimarem sua produção intelectual frente às ciências sociais, frente aos folcloristas europeus e norte-americanos e frente a si mesmos, mobilizando esforços e encontrando limites no sentido de definir seu objeto e seu método.

Desde seus primeiros esforços em favor da institucionalização, da legitimidade e do reconhecimento, e mesmo hoje, com relação aos folcloristas mineiros, um de seus grandes embates intelectuais constitui-se frente à necessidade e aos esforços conduzidos no sentido de terem reconhecida a legitimidade do conhecimento que produzem, pela via do reconhecimento de sua cientificidade.

A prática dos folcloristas mineiros, seja enquanto produção de conhecimentos, seja enquanto mobilização e ação em favor da preservação e reprodução das manifestações folclóricas não coloca, para si, a objetividade e a subjetividade como dois pólos distintos e comunicáveis. Aliás, essa dualidade nem aparece como questão, ao menos explicitamente.

A narrativa elaborada por estes folcloristas traz, latentes e pulsantes, sentimentos que os vinculam, entre si e aos artistas populares, preenchendo "vãos" entre as descrições e as análises.

Às vezes, se tem a impressão de que a concatenação das idéias é feita como se o folclorista elaborasse pensamentos a partir de pressupostos partilhados, mas pode-se, é claro, afirmar que o mesmo ocorre nos meios estritamente acadêmicos ou científicos, à medida em que somos iniciados e partilhamos as regras mínimas de leitura, fala e escrita.

De certo modo, é como se uma parcela da identidade daqueles que estudam o folclore - os folcloristas - dependesse dos artistas populares para existir, os mesmos artistas cuja identidade é definida, em parte, por meio da prática e da narrativa dos folcloristas, num jogo de atribuição e reivindicação daqueles que realizam as manifestações folclóricas, que passa pelas iniciativas de recuperação e reinvenção dos folcloristas.

No entanto, nem tudo é expressão escrita, falada ou visual nesse processo mútuo de construção de identidades. Além dos pressupostos mínimos comuns referidos ao conhecimento comum sobre a produção folclórica, enquanto sujeito-leitor, é possível perceber que algumas lacunas interpretativas ou silêncios devem-

[298] Rosa, J. G. "Minas Gerais" in *Ave Palavra*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira: 1985.

se, não a elipses, mas a experiências, vivências e sentimentos comuns tão coesos em torno da identidade dos folcloristas mineiros, que mal precisam ser manifestos nos textos.

Ousaria, mesmo, afirmar que a identidade dos folcloristas mineiros opera-se, em medida considerável, inicialmente, a partir de uma identidade constituída frente a seu próprio objeto - o folclore - por meio de sua socialização, mesmo considerando os casos em que a origem remete a estratos sociais abastados. Seu desejo é garantir a reprodução das manifestações folclóricas e, através delas, suas próprias identidade e memória. Esse primeiro impulso projeta os folcloristas em direção à busca de espaços, como a CMFL, em que é possível se inserir através de uma ação e de uma produção intelectual que o remetem a pensar, produzir e se comprometer com o contexto cultural que o forjou enquanto sujeito.

Contudo, apesar de indicar esse íntimo grau de comprometimento, não concebo a identidade dos folcloristas mineiros como um fenômeno marcado por algum caráter intrínseco ou mesmo imutável.

Se, de um lado, a instituição à qual pertencem lhes fornece coesão, subsídios, referências pessoais e condições para produzir, divulgar suas idéias e agir em favor das manifestações folclóricas e/ou das populações que as realizam; de outro, há interesses em favor do reconhecimento do saber que produzem, há interfaces com a universidade, há vínculos com órgãos nacionais e internacionais voltados a atuação junto ao folclore que apontam para a construção de fatores de coesão, há atividades em comum com instituições públicas e privadas de outro caráter.

Assim, se a identidade do folclorista mineiro com o folclore começa a constituir-se a partir da identidade do sujeito com elementos de sua socialização e se desdobra na identidade do intelectual com seu objeto - o folclore, a cultura popular - ela só adquire contornos definidos, enquanto identidade coletiva, a partir da participação na CMFL, o que concorre, inclusive, para desenhar sua própria trajetória intelectual.

Mesmo híbridos, e, nesse sentido, permeáveis a influências do meio acadêmico e de outras instituições onde venham, porventura, atuar; a CMFL é, certamente, uma "influência forte" e concorre tanto para moldar seus perfis intelectuais, quanto no que se refere aos compromissos políticos adotados por estes intelectuais.

Observando, ainda, a identidade por outro ângulo, pode-se identificar que apesar da produção artística ser um ramo de atividade comum entre os folcloristas mineiros, seus resultados são, apesar de celebrados, classificados fora do âmbito da produção folclórica, mesmo quando inspirados por ela ou pela manifestação folclórica, propriamente dita, a fim de evitar qualquer semelhança ou aproximação entre o folclore e as humanidades, onde as artes se incluem. Desse modo, os folcloristas mineiros atualizam sua rejeição ao lugar que Florestan Fernandes lhes reservou.

Por outro lado, além dessa, outras questões, remanescentes do debate entre folclore e ciências sociais nos anos quarenta e cinqüenta, permanecem vivas e presentes, as já mencionadas: equivalência quase perfeita entre folclore e cultura

popular, definição de "fato folclórico", adesão do trabalho de campo inspirado nos procedimentos da antropologia como método, estabelecimento de uma ponte entre política cultural e educação, empatia com os segmentos subalternos da população ou, pelo menos, com as suas formas de expressão.

Contudo, não se pode ignorar que tais parâmetros de coesão remetem, em certa medida, à própria instituição que agrupa os folcloristas, a CMFL. Não se pretende com isso promover uma análise do alcance institucional da definição dos limites e parâmetros de ação dos sujeitos, mas observar o quanto as questões acima arroladas, que se reproduzem no interior da Comissão, fazem sentido para os sujeitos que ingressam em seus quadros, a ponto de serem assimiladas e permanecerem enquanto parâmetros atualizados e legitimados em sua produção de conhecimento.

Para os cientistas sociais o folclore foi, ao menos enquanto teve legitimidade no interior do meio acadêmico, unicamente o objeto ou o fenômeno sócio-cultural a ser analisado. Fossem quais fossem os conteúdos e limites destes fatores, mais extensos ou mais restritos, ele não se constituiu enquanto lastro identitário, modo ou procedimento de pesquisa, mas sim enquanto um aspecto da sociedade ou da cultura que estavam estudando.

Tanto é plausível essa observação, que após a ruptura promovida entre cientistas sociais e folcloristas, mediada pelos respectivos processos de institucionalização dos grupos, o primeiro fora e o segundo dentro do meio acadêmico, e diante de uma certa intransigência por parte de cada grupo, a antropologia, particularmente, assimilou para seu âmbito de abordagem e reflexão, sem nomear ou mudando o nome, muitos dos fenômenos atribuídos ao folclore.

Em outras palavras, o próprio desdobramento da etnologia, ou antropologia das populações indígenas, em antropologia rural, antropologia urbana, antropologia da religião, antropologia da saúde, etnomusicologia e outras no Brasil, encampou, sob alguns aspectos, temas e fenômenos, outrora classificados como folclore.

A medicina popular, os saberes populares, a religiosidade popular, as festas e danças populares, os jogos e o lazer, as brincadeiras infantis, as técnicas de construção, tecelagem, agricultura e artesanato, a arte e a musicalidade populares continuam presentes nas etnografias e pesquisas antropológicas. No entanto, não se chamam mais manifestações folclóricas e foram realocadas no interior do conjunto da cultura, obedecendo o pressuposto de sua totalidade.

Por outro lado, os já mencionados esforços em direção à ruptura com o romantismo, promovidos pelos folcloristas brasileiros, colocam-se frente aos parâmetros tributários das noções de *Kultur* e *civilization*, à medida em que foram marcados tanto pela rejeição dos aspectos irracionais que caracterizaram o movimento romântico em sentido geral, quanto pelo repúdio à sua expressão nacional, especialmente na vertente indianista[299].

---

[299] Segundo Romero, pela via do ultra romantismo, deu-se a recuperação de um passado exclusivamente indígena que teria se afastado da produção histórica e cultural do país, para a qual concorreram, também, outros elementos, como os europeus e os africanos: "(...) A crítica não nos ensinou a produzir; os elementos da nossa história e do nosso pensamento não foram elucidados. O

Desse modo estes folcloristas abriram uma frente importante para a caracterização da produção folclórica numa vertente marcada por especificidade e identidade própria: a defesa da racionalidade, do senso crítico[300] e da cientificidade no tratamento tanto da narrativa popular quanto do registro folclórico, em detrimento de parâmetros marcados, exclusivamente, por elementos estéticos.

No entanto, para discutir a identidade dos folcloristas diante de suas influências intelectuais, seria interessante retomar as questões referentes ao romantismo a partir de um ângulo distinto dos que foram tratados anteriormente. Ou seja, não se trata mais aqui de recuperar as raízes históricas do processo[301], nem de apontar os sentidos da rejeição dos folcloristas ao romantismo, pela via das influências de Silvio Romero[302], mas de refletir o quanto as expressões do romantismo, manifestas através dos textos dos viajantes, atingiram também o modo de pensar dos folcloristas mineiros e constituíram uma faceta de sua identidade.

Os viajantes, representantes mais insinuantes do pensamento romântico no Brasil tiveram significativa afluência sobre a produção intelectual brasileira e mineira[303] e mesmo sobre as representações de país e sociedade, que se forjaram a partir de sua produção, tendo sido fonte histórica e ideológica para muitos, inclusive sobre Minas colonial.

Quando a Coroa Portuguesa, mediante a abertura dos portos às nações amigas, permitiu aos viajantes europeus chegarem às minas de ouro e diamante no interior do país, já no século XIX (Leite, I. B. 1986: 5-6), sua exploração já havia entrado em decadência e muitos de seus registros, sejam textos, sejam gravuras, traduzem-na.

Antes desse período, o zelo por suas reservas minerais, havia levado Portugal a impedir a penetração de qualquer estrangeiro no interior, fosse ele cientista, artista ou representante de algum estado ou empresa estrangeiros, o que não quer dizer que

---

papel dos três concorrentes da nossa população não foi indicado, e um falso sentimento de nacionalidade jogou-nos para o caboclo, e glorificamo-lo. (Romero, S. 1978: 5).

[300] Silvio Romero foi um humanista e não um cientista do século XIX, *strictu sensu*. Apesar de adepto ao que chamou de "crítica científica e objetiva" (Souza, A. C. de M. 1978: XII), procurou sustentar suas propostas de reflexão sobre a cultura e a sociedade nas possibilidades abertas pelo pensamento crítico. Segundo Antônio Cândido (Op. cit.: 1), a crítica era, para Sílvio Romero, o procedimento, por excelência, da atribuição de valores à produção cultural da sociedade e o caminho para sua reforma. E, sendo a literatura, para Romero, um produto das relações sociais e raciais do país, marcado pela mestiçagem, a literatura seria uma das searas em que a crítica se tornaria fértil (Ibidem.). Desse modo, confrontando-se com a produção literária nacional, Romero elabora uma crítica, bem a seu gosto, implacável, sobre certas expressões do romantismo. Para ele se, por um lado, havia legitimidade nos romantismos alemão e inglês porque significaram "uma volta aos sentimentos populares" (Romero, S. 1978: 4), o romantismo brasileiro, que, segundo suas concepções, se esmerou em imitar as vulgaridades portuguesas e francesas (Ibidem.), foi uma demonstração da incapacidade dos brasileiros de pensarem por si.

[301] Para essa questão, ver o capítulo FOLCLORE, CULTURA POPULAR E CIÊNCIAS SOCIAIS.

[302] Para essa abordagem ver, especialmente, o trabalhode Luís Rodolfo Vilhena (1997) e, neste trabalho, a INTRODUÇÃO e o capítulo FOLCLORE, CULTURA POPULAR E CIÊNCIAS SOCIAIS.

[303] Ver Arruda, M. A. do N. 1990.

não houvesse uma extensa produção documental sobre a colônia, a questão é que sua circulação era, absolutamente, restrita.

Para garantir o sigilo sobre as minas, Portugal chegou, inclusive, a recolher, em 1711, o famoso texto de Antonil sobre a cultura e a opulência das minas (Ávila, A . Janeiro - Abril de 1990: 77). Entretanto, isso não impediu que, em 1731, Francisco Tavares de Brito imprimisse em Sevilha o *Itinerário Geográfico com a verdadeira descrição dos Caminhos, Estradas, Roças, Sítios, Povoações, Lugares, Vilas, Rios, Montes, e Serras que há da cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro até as Minas do Ouro*, segundo Affonso Ávila, um guia tão minucioso da região, que se assemelhava, em alguns aspectos, aos modernos guias de viagem (Ibidem.). Com a anuência portuguesa, o primeiro a romper este cerco, exatamente em 1808, foi o comerciante e mineralogista britânico John Mawe (1764 - 1829) (Leite, I. B. 1986: 51).

Contudo, apesar de tardia, essa produção intelectual, seus dados, registros e impressões, fundou um importante referencial, tanto histórico quanto explicativo, particularmente sobre Minas Gerais[304].

A avaliação do conjunto, feita por Ilka Teixeira Leite, acerca do tipo de conhecimento produzido pelos viajantes europeus, que estiveram em Minas Gerais e se detiveram sobre a presença negra neste estado, aponta, simultaneamente, para a alteridade do Brasil, frente à Europa, de um lado, e para o desejo de incorporá-lo ao universo europeu civilizado, de outro.

Segundo a autora, este procedimento era alicerçado, no primeiro momento, pelas representações sobre o país que giravam em torno das idéias de "desconhecido", "estranho" e "exótico" (Op. cit.: 69) e na conseqüente perspectiva que os viajantes adotavam para si: a alteridade do estrangeiro.

No segundo momento, como conseqüência do desvendamento do exótico, veio o interesse em expandir, e fazer chegar ao Brasil, as "fronteiras nacionais, culturais e ideológicas" (Ibidem.) em coerência com um movimento mundial de europeização, em expansão naquele período.

Os relatos, produzidos principalmente por ingleses, franceses e alemães, correspondem a um período que vai, provavelmente, de 1808 a 1954 (Op. cit.: 11) e, particularmente no tema que interessa diretamente a esta pesquisa, trazem um conjunto de elementos, que poderia ser sintetizado em três fatores:

(1) O lugar e papel social do negro escravo ou liberto em Minas Gerais;

(2) A importância da música e dança, no lazer e no trabalho e

(3) As irmandades de negros.

O primeiro elemento manifesta-se, inicialmente, através do espanto dos viajantes diante da grande quantidade de negros que encontraram e viram no país e

[304] Segundo Ilka Boaventura Leite, exerceu significativa influência sobre várias gerações de pensadores no Brasil, desde Sílvio Romero e Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos e Gilberto Freyre, estendendo-se a Donald Pierson, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso e chegando à geração de historiadores mais jovens como Robert Conrad, Emília Viotti da Costa, Maria Odila Silva Dias, Fernando Novais e Ciro Flamarion Cardoso (Leite, I. B. 1986: 7-8), muitos dos quais produziram reflexões influentes sobre o negro no Brasil.

escrever sobre esta população, o que resultou na construção de um determinado "tipo de imagem e impressão" que atingiu, em cheio, o público leitor europeu (Op. cit.: 118-119).

Essa imagem ilustrava dois argumentos importantes: a associação freqüente, por parte do viajante, do negro à condição de escravo ou a não distinção entre um negro livre e um negro escravo, apontando para a convivência entre ambos e para a pequena distinção social existente entre eles, de um lado (Op. cit.: 123-124), e a observação da profunda dependência, de toda a população e de toda a economia do país, frente à da mão-de-obra e força de trabalho dos negros, de outro (Op. cit.: 129-130). Tais observações aplicam-se, também, às Minas: o contingente populacional negro ali era enorme e teria se mantido mais ou menos estável, mesmo com a decadência de produção das minas (Op. cit.: 128-129).

O segundo elemento tem uma característica interessante: há uma tendência predominante em associar as manifestações culturais dos descendentes de africanos exclusivamente às origens africanas num sentido genérico e não étnico, dando ênfase ao que é considerado exótico (Op. cit.: 250-251). Essa tendência vai de encontro às abordagens dos descendentes de africanos pelo enfoque do sincretismo, explicação que, posteriormente, tornou-se dominante entre os pesquisadores do assunto e pensadores voltados ao equacionamento da identidade brasileira.

As descrições de festas, danças, música[305] e expressões religiosas estão carregadas de espanto e ênfase na diferença, frente à alteridade tão anunciada (Op. cit.: 124). As danças, de caráter profano - como o batuque, aliás a mais freqüentemente mencionada, ao lado do lundu, do fandango e da capoeira - ou religioso são registradas como atividades freqüentes e constantes dos negros, sua principal forma de lazer e expressão, ao lado do teatro, jogos de cartas e encontros nas vendas (Op. cit.: 248-249).

Ao mesmo tempo, os cantos de trabalho também são descritos como práticas freqüentes, por Richard Francis Burton (1821 - 1890) e Saint-Hilaire, em registros feitos, um no final e outro no início do século XIX.

Apesar de batuques e cantos de trabalho nem sempre serem consentidos pelos senhores (Op. cit.: 249-250; Saint-Hilaire, A . 1959: 47-48), foram freqüentemente associados pelos estrangeiros como possibilidades de expressão dos africanos e seus descendentes no Brasil. A dança praticada nos batuques, aliás, era freqüentemente vinculada à criação de espaços de liberdade e prazer, o que também não quer dizer que os autores não a considerassem "lasciva" (Freireyss), "indecente" (Saint-Hilaire) ou "obscena" (Spix & Martius[306]) (Leite, I. T. 1986: 251-254).

Os intelectuais europeus deste período não hesitavam em expressar valores torpes com relação à América Latina e ao Brasil, justificados, aos seus olhos, frente à forte maciça e insinuante presença africana no continente e à sua localização

[305] Spix & Martius registram, em 1817, que conheceram, toda uma família de músicos mulatos em Minas. "O chefe da casa, um "Orfeu Negro", como diz Martius, sabendo que os dois europeus conheciam música e viajavam com seus violinos, convidou-os a tocar junto com eles um quarteto de Pleyel no meio da mata, o que foi feito." (Almeida, L. M. de 1980: 33-34).

[306] Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

predominantemente tropical, apesar de a Europa, como um todo, e cada país, em particular, serem todos, de fato, mestiços (Skidmore, T. E. 1989: 13).

Assim, instalou-se entre os intelectuais brasileiros, que tiveram acesso à produção européia fundada no determinismo racial, no final do século XIX, o já mencionado incômodo diante da jovem nação, a partir da constatação da constituição multiétnica de sua população, que passava, a partir da abolição, a ser integrada também por todos os negros libertos da escravidão. As repercussões desses pressupostos sobre os intelectuais brasileiros já foram largamente mencionados anteriormente.

No entanto, considerando a rejeição dos folcloristas às referências românticas, que também se encontravam presentes nas perspectivas dos viajantes, o que pensar quando a produção destes mesmos viajantes é apropriada como fonte histórica para a abordagem folclórica, inclusive a mineira contemporânea?

Na contra corrente, o folclorista mineiro Antônio de Paiva Moura, em consonância com a ruptura inaugurada por Romero entre folclore brasileiro e romantismo pontua, claramente, a necessidade de afastamento do folclorista contemporâneo, particularmente aquele influenciado pelas idéias marxistas, dos referenciais e abordagens românticos, seja por seus pressupostos, seja pelos registros produzidos pelos viajantes sobre Minas Gerais, profundamente marcados pelo romantismo, e mais, influenciados pela vertente do romantismo indianista, que desprezava e procurava tornar invisível a presença negra no país.

Segundo Moura, a "atitude romântica" (...) "esgota-se num protesto universal e genérico não podendo engajar-se em qualquer decisão concreta" (Moura, A. de P. Agosto/1987: 46-47) e está em antagonismo "à atitude marxista que não procura somente entender o processo histórico, mas sim transformá-lo" (Ibidem.). Desse modo, a atitude contemplativa do intelectual romântico impede a ação, pois ele "não procura ou admite transformá-la" (Ibidem.).

Em contrapartida, o intelectual marxista, guiado pelo princípio da *práxis*, procura sempre pensar a realidade a fim de transformá-la (Ibidem.). A postura do primeiro entra em conflito com os princípios dos folcloristas brasileiros, como se verá adiante, que defendem, *pari passu*, a produção intelectual e a ação direta em favor do folclore.

Os vínculos estabelecidos pelo autor entre os viajantes que se espalharam pelo mundo e as idéias românticas são diretos. Os resultados das viagens, com destino à América, África e Ásia, realizadas pela "juventude burguesa das universidades e academias européias, no século XIX" (Op. cit.: 47), pretendiam ser uma reação ao positivismo e uma afirmação de que a Europa era, mesmo, o centro da civilização (Ibidem.).

Dentre os registros de viagens realizados em Minas, recuperados pelo autor, há a preocupação em demonstrar o quanto seus olhares estão carregados da perspectiva do exotismo e o quanto insistem em promover comparações entre as manifestações que observam no Brasil e as manifestações de povos africanos, ao contrário das populações indígenas que, segundo Moura, eram observadas com mais cuidado e mais rigor (Ibidem.)[307].

Segundo as avaliações do autor, as influências românticas sobre os folcloristas brasileiros parecem não só serem coisa do passado, mas também seu impacto foi restrito.

O folclorista brasileiro que teria sofrido mais enfática influência do romantismo seria Santana Neri, que nasceu no Pará, no século XIX, viveu em Paris e escreveu um livro chamado *Folk-lore Brélisien*, onde faz referências à pedra amazonense *muiraquitã* (Op. cit.: 49), que serviu de inspiração para Mário de Andrade em *Macunaíma*. Silvio Romero, por sua vez, foi um folclorista que sofreu fortes influências do positivismo e as aplicou na análise da estrutura racial do país (Op. cit.: 49-50).

Contudo, todos os esforços em direção ao repúdio das influências românticas não eliminaram totalmente as buscas de referências dos folcloristas mineiros nos textos dos viajantes. Aliás, mais comumente referidos do que os historiadores.

Lúcia Machado Almeida, por exemplo, refere-se aos registros realizados por Spix e Von Martius, aproximadamente em 1817, quando encontraram:

> (...) toda uma família de mulatos músicos em plena selva brasileira. O chefe da casa, um "Orfeu Negro", como diz Martius, sabendo que os dois europeus conheciam música e viajavam com seus violinos, convidou-os a tocar junto com eles um quarteto de Pleyel no meio da mata, o que foi feito." (Almeida, L. M. 1980: 33-34, Nota 10).

Zanoni Neves dedica um texto à recuperação dos registros do município de Januária na literatura dos viajantes. Em comum, a comparação com a África,

---

[307] John Mawe, inglês que em 1810 realizou uma excursão a Minas gerais, em visita ao arraial do Tejuco observou atentamente o ritual de libertação de escravos que achavam diamantes com mais de 17 quilates. O alemão Freyreiss que esteve em Minas nas primeiras décadas do século XIX, presenciou em Ouro Preto a dança do batuque entre os negros. O que mais lhe chamou a atenção foi a sensualidade expressa na umbigada, o que provoca reação do clero católico. Ainda no Tejuco, o alemão Karl F. von Martius, não deixou escapar os mínimos lances da Festa de Reinado do Rosário em 1818. Ficou impressionado com a religiosidade do negro bem como a identidade de sua cultura com a África mas ao mesmo tempo convivendo com a cultura portuguesa. O mesmo aconteceu com o francês Castelnau, que, em 1844, presenciou, em Sabará, a coroação do rei congo, registrando o fato de que a cena era muito curiosa, misturando singularmente as reminiscências da costa africana com costumes brasileiros e cerimônias religiosas.

O inglês Richard Burton mostrou-se vivamente impressionado ao presenciar, em 1867, uma festa de reinado em Nova Lima. Diz que a encenção da matança de inimigos e o beber o sangue eram tópicos prediletos, variados com alusão oculta ao superintendentes da mineração e seus hóspedes. O interesse dos estudiosos estrangeiros com relação aos negros foi mais no sentido de satisfazer a curiosidade em torno do exótico que aflorava diante dos seus olhos. De uma volumosa massa de textos podemos perceber que havia um certo desprezo pelas manifestações negras, uma vez que estas encontravam-se violadas ou deturpadas e dispersas de seu "habitat" natural que era a África. Isto é, mais artificiosas e mais desligadas da natureza."(Moura, A. de P. Agosto/1987: 47).

particularmente devido à grande concentração de negros e ao mercado efervescente, estabelecido no porto fluvial, às margens do rio São Francisco.

> Nos anos 40 do século passado, Ignácio Accioli Silva se referiu à "importante villa de Januária, outrora brejo do Salgado"[308], confirmando - sem mencionar pormenores - a descrição minudente e elogiosa de Saint-Hilaire.
> Curiosamente, o mesmo adjetivo utilizado por Accioli foi repetido por Richard Burton, ao descrever a vila[309]. O movimento de seu porto evidencia toda a importância comercial que Januária então assumia no Médio São Francisco (...)[310] (Neves, Z. Novembro/1997)

Contudo, a utilização da literatura de viajantes como fonte de informação, por parte dos folcloristas, não é suficiente para se afirmar que, apesar de todo o discurso de rejeição ao romantismo pelos fundadores do "movimento folclórico brasileiro" (Vilhena, L. R. 1997), ele é, de fato, uma influência intelectual a ser considerada.

Mesmo considerando as relações ambíguas entre os folcloristas brasileiros que se esforçavam para promover e garantir sua institucionalização e seu antepassado do século XIX, Silvio Romero, Luís Rodolfo Vilhena (Op. cit.) tomou a rejeição ao romantismo, promovida por este autor, como uma influência e um princípio forte na constituição do perfil identitário dos sujeitos em questão.

Os já mencionados debates e conflitos em torno de questões decorrentes daí, particularmente aquelas que apontavam para a aproximação do folclore brasileiro com relação à sociologia e a antropologia, desencadeados a partir dos Congressos Internacionais de Folclore, são, aliás, comprovação disso: a cientificidade reivindicada pelos folcloristas brasileiros ia ao encontro da marcante influência romântica presente nos folcloristas europeus, mesmo na metade do século XX. Sua auto-imagem apontava para a busca de afinidades com a erudição, às artes e às humanidades, não em direção à cientificidade almejada pelos brasileiros.

Contudo, para além das rejeições formais ao romantismo, é possível identificar ecos, influências diluídas, expressas nas narrativas, e não nos documentos, e que remontam à própria constituição original desse território de produção de conhecimento.

Dentre eles, a empatia inalienável pelo popular e a valorização da expressão da subjetividade na construção da produção folclórica, a partir da praticamente ausente distinção entre o sujeito e o fenômeno são os índices mais insinuantes e mais freqüentemente manifestos.

---

[308] SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. Informação ou Descrição Topográphica e Política do Rio de São Francisco, p. 15 *apud* Neves, Z. Novembro/1998.

[309] BURTON, Richard Francis. Viagem de Canoa de Sabará ao Atlântico, p. 208 *apud* Neves, Z. Novembro/1998.

[310] "Encontramos no porto um certo número de canoas e oito barcas movidas com as varas habituais. A praia, como a margem do rio é chamada, imediatamente trouxe-me ao espírito um mercado africano, e a cantoria monótona dos negros medindo feijão não concorria para diminuir a semelhança com cenas do distante Zanzibar."(BURTON, Richard Francis. Viagem de Canoa de Sabará ao Atlântico, p. 209 *apud* Neves, Z. Novembro/1997).

A intenção de recuperar essas ressonâncias do romantismo na produção folclórica mineira não corresponde a desmerecê-la ou diminuí-la, ou ainda, supostamente enfatizar alguma incapacidade no sentido de superar limites impostos.

O que se pretende é simplesmente indicar um índice de permanência numa área de produção de conhecimento, tão possível e recorrente como em outras[311] e que, nesse caso, aponta para certos aspectos da reprodução da identidade dos folcloristas entre si e frente às manifestações folclóricas.

Por isso, talvez, continuem se auto nomeando folcloristas tanto os europeus de vasta tradição romântica, quanto os brasileiros, mormente os mineiros, de tradição romântica tão curta e, assim mesmo, rejeitada.

Nesse sentido, a própria permanência dos termos "folclore" e "cultura popular" como definidores do próprio sentido do ofício e da existência dos folcloristas, à revelia de todas as críticas e conotações negativas que adquiriram, tanto no meio acadêmico, quanto na linguagem jornalística e mesmo no interior de alguns setores políticos[312], aponta também para uma outra convergência entre uma permanência no âmbito da produção do conhecimento e a reprodução da identidade dos folcloristas.

Em última instância, a permanência das ressonâncias do romantismo sobre os folcloristas mineiros talvez seja, a própria ressonância da *Kultur*, da defesa dos valores locais e tradicionais em favor da defesa da forma mais legítima da expressão da identidade de um povo. Os folcloristas europeus, particularmente os oriundos dos estados em formação, foram, originalmente, portadores dessa "missão", mas não se viam, eles mesmos, como o "povo", mas como portadores e divulgadores de suas tradições.

Os folcloristas brasileiros contemporâneos, por sua vez, posicionam-se, com relação a isso, num espectro que varia desde o reconhecimento do folclore como um aspecto da cultura que perpassa as várias classes sociais influenciando, inclusive, a

---

[311] Ver Kuper, A. 1996.

[312] Sob o título "Incrível, mas aconteceu!", Sebastião Rocha, então presidente da CMFL publicou um texto no espaço editorial do *CMFL Notícias* (Junho/1996: 1) tecendo críticas ao mau uso do termo "folclore" em um debate político sobre a criação de lei a favor das uniões homossexuais, pela imprensa mineira: "Foi publicada no Jornal 'Estado de Minas', 1°. Caderno, página 2, do dia 16 de junho de 1996, domingo, uma matéria sobre o que pensam os deputados mineiros sobre o projeto de lei da deputada Marta Suplicy a respeito de casamento de homossexuais. O deputado federal Sérgio Miranda (líder do PC do B/MG) respondeu o seguinte: '*A lei precisa acompanhar a evolução dos costumes. Considero que esse projeto corresponde à expectativa de setores da sociedade que buscam um padrão de relacionamento estável.* ***Isto não é tema de folclore, e sim de vida. E é uma questão que deve ser tratada com seriedade***' (grifo nosso).". Em resposta, Tião Rocha enviou uma carta ao deputado, com cópia para o jornal, solicitando aos leitores do periódico o envio de mais cartas ao parlamentar. Entre os argumentos apresentados, Rocha procura definir e defender o valor do folclore, enquanto manifestação e enquanto forma de conhecimento: "Talvez o senhor tenha até escutado ou ouvido falar a respeito de Folclore, mas acredita que a cultura popular tradicional de um povo é bobagem, coisa sem importância. Talvez o senhor considere os grupos folclóricos, as manifestações folclóricas, os pesquisadores e folcloristas e as instituições que atuam no estudo, pesquisa e valorização do Folclore, como a Comissão Mineira de Folclore (*a mais antiga instituição estadual de estudo e pesquisa do Folclore deste país*) existente há 48 anos, tudo isso, bobagem." (Ibidem.)

intelectualidade até a restrição do folclore à produção dos segmentos de parcelas subalternas da população.

O desejo de aderir aos parâmetros da *civilization*, particularmente no que diz respeito a uma certa concepção de ciência e de racionalidade em suas faces universalistas, coloca aos folcloristas mineiros algumas questões que remetem à sua própria identidade e ao modo como encaram sua própria produção de conhecimento e, conseqüentemente, aqueles que procuram estudar.

Se eles, os folcloristas, se vêem como portadores da razão da e da civilização, coloca-se a classificação de "não civilizados" para aqueles que expressam-se por meios aparente irracionais, ou seja, o povo.

Se, por outro lado, os folcloristas não se vêem como os únicos dotados da razão, precisam, então, questionar a existência de uma "civilização" e de uma "racionalidade" e abandonar noções tais como a de "crendices" ou "superstições" e, ou assumir que também possuem, eles próprios, uma parcela de irracionalidade, ou, ainda, rejeitar a existência de "racionalidades" e "irracionalidades" no âmbito da cultura e da sociedade.

Mas, então, nesse último caso, o folclore se aproximaria definitivamente da antropologia e aí, onde ficaria a identidade do folclorista?

Minha suposição é que se, por um lado, os embates e as condições peculiares da trajetória da produção folclórica no Brasil - os esforços na ruptura com o romantismo, o desejo do reconhecimento da cientificidade de sua produção, a partilha de questões contemporâneas a outros grupos intelectuais, bem como a necessidade de sua participação na construção da identidade nacional - definiram um afastamento dos fundamentos desenvolvidos pelos folcloristas europeus e norte americanos e delineiam tanto uma identidade própria quanto uma definição peculiar de seu objeto.

De outro, tal grau de aproximação das ciências humanas constitui-se num risco para a especificidade do folclore pois, em última instância, a adesão, sem reservas, aos princípios da antropologia ou da sociologia, tornaria os folcloristas sociólogos ou antropólogos e diluiria completamente sua identidade de folcloristas, seu pertencimento a um grupo e a possibilidade de ação em favor de políticas culturais e educacionais, o que como se viu é o núcleo duro de seu projeto, ficariam comprometidas ou anuladas.

Nesse sentido os folcloristas mineiros, atualmente, desde os que aderem mais firmemente aos pressupostos contemporâneos das ciências sociais até aqueles que são marcantemente partidários de princípios mais afeitos às abordagens folclóricas mais clássicas, parecem garantir sua coesão enquanto grupo e sua identidade, por um lado, através de consensos que giram mais em torno da empatia e do comprometimento com a cultura popular e o folclore e a necessidade da ação coletiva em seu favor do que, propriamente, em torno de consensos sobre a forma folclórica mais adequada para produção de conhecimento.

Ao mesmo tempo em que forneceram conteúdos específicos e peculiares para o tipo de conhecimento associado ao folclore, produzido no país, os folcloristas mineiros e brasileiros, continuam enfrentando grandes dificuldades em favor de seu

reconhecimento nos centros de produção intelectual onde se desenvolvem as ciências que consideram afins ao folclore.

Desse modo, e apesar de sua institucionalização e dos esforços no sentido de atualizar os conteúdos de suas noções, os folcloristas continuam associados a certas proposições teóricas tais como "fato folclórico" e "folclore" pois elas garantem o lastro de sua identidade, não com o objeto, mas com o grupo do qual fazem parte pois, a formação acadêmica em áreas distintas, associada à "ilegitimidade" de sua ciência poderia desgarrá-los do coletivo.

O apego à tradição, expressa pela manutenção dos termos, pode estar fortemente, po sua vez, associado a um esforço em favor da conservação de sua unidade pois, mais importante do que dedicarem-se a debates internos, como é comum ocorrer em outras ciências, em favor de precisar ou fazer predominar determinadas concepções, é preciso enfrentar um embate externo, em favor do reconhecimento coletivo dos folcloristas e do folclore.

Assim, sendo a pressão externa maior sofrida pelos folcloristas atenua as pressões internas, impulsionadas por possíveis divergências intelectuais, garantindo que seus referenciais centrais, mesmo sofrendo modificações de sentidos, mantenham-se em sua imprecisão porque, talvez sejam eles mesmos, os responsáveis pela coesão do próprio grupo.

3.5. Influências Intelectuais

A própria condição de híbridos, do ponto de vista dos referenciais intelectuais, remete os folcloristas mineiros a uma gama variada de influências intelectuais pois a formação acadêmica instrumentaliza, aqueles que dela dispõem, com conceitos e teorias provenientes de disciplinas tão distintas quanto a filosofia, as letras, a história, a sociologia, a antropologia e a psicologia social, abrangendo um espectro tão amplo de autores, que se estende de Antônio Gramsci, Deleuze e Guattari, Bourdieu a Durkheim e Mircea Eliade, passando por Mikhail Bakhtin e Clifford Geertz..

Contudo, frente à hibridez da formação acadêmica, a valorização do folclore, pela via da reprodução de uma identidade coletiva, funciona como um fator de coesão entre os folcloristas mineiros, de modo a fornecer influências intelectuais, provenientes de fontes não acadêmicas e identificáveis no conjunto de sua produção, apontando, desse modo, para uma certa homogeneidade, manifesta através das influências intelectuais exercidas por tendências e autores que não são correntes, atualmente, no meio universitário.

Assim, para aqueles que possuem nível superior, ao arsenal, adquirido na universidade, adicionam-se, na constituição do universo intelectual dos folcloristas mineiros, idéias dos folcloristas brasileiros, como Mário de Andrade, Renato Almeida, Luís da Câmara Cascudo, Édison Carneiro, Alceu Maynard Araújo, Rossini Tavares de Lima, João Dornas, Aires da Mata Machado Filho e Saul Alves Martins.

Suas fontes históricas, particularmente as referências às populações procedentes da África e seus descendentes, ponto de partida recorrente e clássico para a maioria dos folcloristas iniciarem qualquer narrativa, costumam ser a já mencionada literatura de viajantes ou os documentos referidos e registrados, por autores legitimados como Raymundo Nina Rodrigues, Silvio Romero, Mário de Andrade, Arthur Ramos, Renato Almeida, Luís da Câmara Cascudo, João Dornas ou Aires da Mata Machado Filho.

No entanto, se propostas de orientação temática de Amadeu Amaral - o folguedo - e Mário de Andrade - as expressões musicais, especialmente as danças dramáticas - foram amplamente aceitas no processo de delimitação das características da produção folclórica no Brasil durante seu processo de institucionalização, por outro lado, as influências gerais mais fortes, observáveis no tratamento dos fenômenos folclóricos, associados às populações mineiras de origem africana, concentram-se nas, já mencionadas, idéias antagônicas de Gilberto Freyre e Mário de Andrade sobre a formação e as expressões da cultura brasileira e, em certa medida, nas hipóteses de especificidade cultural da antropologia contemporânea.

Particularmente o equacionamento das relações entre raça e cultura, pela via da mestiçagem, apresentado por Gilberto Freyre, tornou-o um autor paradigmático na produção folclórica mineira. Apesar da redução de seu status no meio acadêmico nos últimos anos, em parte fundada em associações estabelecidas entre seu pensamento e a produção folclórica, as abordagens tributárias a Freyre aparecem

nos textos folclóricos, do mesmo modo que as idéias de Mário de Andrade sobre as danças dramáticas brasileiras, como uma das influências mais significativas, garantida por sua ascendência sobre a produção intelectual brasileira acerca das relações raciais.

Contudo, e isso serve tanto para um autor quanto para outro, as referências nem sempre são nominais. São seus pressupostos sobre as relações entre "raça", "cultura" e "sociedade" no Brasil que aparecem como pano de fundo das análises dos folcloristas e, geralmente, fornecem a estes os subsídios para o ponto de partida das narrativas.

Por outro lado, duas correntes influenciam fortemente o modo de produzir o registro folclórico: o ensaio e a monografia[313], caracterizadas, nesse sentido, de modo semelhante ao que se observa na produção no interior das ciências sociais.

O ensaio é largamente utilizado e, para sua constituição, concorrem observações tomadas pelo folclorista de modo não sistemático, através, por exemplo, da participação num evento ou de informações obtidas por outrem, associadas à sua própria experiência acumulada como folclorista, e como mineiro, somadas a reflexões de outros autores, folcloristas ou não.

São mais raros os casos em que o ensaio é um subproduto de uma pesquisa caracterizada por trabalho de campo, como uma reflexão mais demorada sobre um aspecto de um grupo ou de uma manifestação.

Costumam ter caráter ensaístico, também, as reflexões sobre as relações entre o folclore e outras disciplinas, áreas do conhecimento ou manifestações estéticas, sobre as influências de determinado autor ou corrente de pensamento sobre a produção folclórica ou, ainda, sobre questões pertinentes aos debates sobre conceitos, noções, nomes e categorias referentes ao folclore, propriamente dito, ou a fenômenos sociais e/ou culturais.

Nas produções de tipo ensaístico concentram-se, em certa medida, as abordagens em que o enfoque é dado quase que exclusivamente à manifestação folclórica, propriamente dita, o que acaba, também, por definir mais rigidamente os limites temáticos. Ali, os conteúdos originais da definição de folclore (popularidade, generalidade, anonimato) sofrem menor pressão, principalmente quando constituídas a partir de referenciais e autores que poderíamos chamar de "clássicos", ou seja, de autores cujos referenciais centrais encontram-se menos nas ciências sociais e mais no folclore.

Em contrapartida, as monografias costumam ter caráter etnográfico ou, pelo menos de observação mais prolongada acompanhada de seqüências de entrevistas e adotam, em muitos casos, a perspectiva dos estudos de comunidades, de populações ou de segmentos sociais, posicionados a reboque da revalorização da legitimidade do saber popular.

Nesse sentido, abordam a manifestação folclórica como um de seus aspectos, sem deixar de inseri-la nos contextos de socialização, conflitos, valores,

[313] "A produção intelectual nas ciências sociais compreende principalmente duas formas: o ensaio e a monografia. O ensaio pode ser considerado uma dissertação livre sobre um tema; livre no sentido de não revelar maiores compromissos com a fundamentação empírica nem com a sistemática teórica. Ao passo que a monografia caracteriza-se por esses compromissos." (Bastos, E. R. 1986: 88 nota*).

etc. Considerando o enfoque sociológico ou antropológico desse tipo de produção, nelas é possível observar ali, mais freqüentemente, a influência de autores que não fazem parte do rol dos folcloristas.

Saul Martins, um decano do folclore mineiro, também exerce um significativo grau de influência sobre outros folcloristas mineiros, num amplo espectro de vai desde os atuais estudantes de "Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Folclore e Cultura Popular" até membros da CMFL que possuem anos de experiência nas atividades folclóricas. Suas concepções sobre o folclore de Minas Gerais (Martins, S. 1982) evidenciam fortes influências freyreanas, expressas na idéia da ocorrência de uma simbiose, simultaneamente biológica e cultural, entre o pai europeu e a mãe indígena ou africana, na origem formadora da população brasileira, raça e cultura mestiças

> Na simbiose, primeiro com a cunhã, depois com a negra escrava, tornada esposa, a troca de valores foi realmente notável. Os filhos aprendiam com a mãe, alem do vernáculo, as primeiras experiências em nível adaptativo. Mais tarde, com o pai ou na escola, as crianças aprendiam a falar português, a escrever e contar e as informações mais significativas, na época, da civilização luso-cristã. (Op. cit.: 9).

No entanto, a distribuição das influências destes três grupos não é, aos olhos de Martins, homogeneamente distribuída. Em Minas, por exemplo, é a presença negra que predomina na caracterização cultural da sociedade:

> A influência do negro foi maior, e bastante diversificada. A escravidão roubou-lhe o convívio com a cultura original. Viu-se, de um momento para outro, obrigado a entender seus senhores e lidar com irmãos de cor, de procedências e costumes distintos. Apesar de tais obstáculos, e também dos preconceitos sociais, a contribuição do negro se fixou na vida mineira através do garimpo, da cozinha, de seus atabaques e zabumbas, do batuque e do lundu, de suas crenças e superstições. (Ibidem.).

Apesar de reconhecer uma presença forte e insinuante de populações de origem africana em Minas Gerais, o autor a identifica, quando se refere ao grupo que classifca como pura e exclusivamente "negro", à exceção das práticas de garimpo, ao conjunto que abrange, exclusivamente, as manifestações classificadas como folclóricas: a culinária, instrumentos musicais tradicionais, danças e cânticos e religiosidade popular, expressa aqui como "crenças e superstições".

Martins apresenta índices, que poderiam vincular o congado diretamente às populações negras: a periodicidade ligada geralmente às festas do Ciclo do Rosário[314]; o pertencimento de todos os seus membros às Irmandades do Rosário; as referências aos rei e rainha negros (reinado) e à princesa Isabel e os debates em torno das origens africanas ou negras mineiras do congo[315].

---

[314] O Ciclo do Rosário é definido por Saul Martins como um período que vai do princípio de agosto a 07 de Outubro, o dia da santa padroeira(Martins, S. Agosto/1994).

[315] "Após o congo, irmão mais velho da grande família coreográfica, nasceu o **moçambique**. Com respeito à sua origem, as opiniões são desencontradas: para uns, veio pronto da África Negra e se integrou ao Congado, no Brasil; para outros, no entanto, ele é crioulo, nascido aqui mesmo, na antiga Vila Rica, freguesia de Santa Efigênia.

No entanto, suponho que sua concepção do congado está atravessada pela idéia de que ele seria mais uma das expressões da síntese cultural das três raças originárias do Brasil: o negro, o branco e o índio, do que uma manifestação tomada pelas populações negras mineiras como expressão ritual de sua identidade e/ou religiosidade. (Martins, S. Agosto/1994)

Por outro lado, em sua perspectiva, são os mulatos, produtos da fusão biológica e cultural entre negros e portugueses, os produtores da grandiosidade estética do barroco:

> Da fusão biológica do branco português com a negra escrava, surgiu em Minas o *mulatismo*, que se revelou com muita força no artesanato dos primeiros tempos, começo do século XIII, especialmente em madeira, ouro e pedra-sabão, o qual foi a gloria do barroco mineiro e teve no mulato Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, sua figura máxima. (Martins, S. 1982: 10).

Wilson de Lima Bastos não é um dos membros da CMFL, mas é um autor que, como outros já mencionados, publica nos espaços abertos pela Comissão. Sua reflexão, de caráter marcadamente ensaístico, sobre os temas raça, idioma, cultura e racismo, é um contraponto interessante para se observar a produção dos folcloristas mineiros.

A perspectiva de Bastos expressa, do mesmo modo, fortes influências do pensamento de Gilberto Freyre de modo tão enfático que parece reeditar os debates do próprio Freyre, contra as idéias de pureza cultural ou racial (Bastos, W. de L. 1995: 27) ou contra a idéia de decadência atribuídas aos mestiços em favor da manutenção de indivíduos de "sangue puro" (Op. cit.: 29), apesar de não explicitar as influências freyreanas, e torna explícito apenas seu alinhamento com Emílio Willems, contra a idéia de pureza racial (Op. cit.: 78).

Os paralelos que Bastos estabelece são tão vívidos que ele recai na mesma incongruência que Freyre: no esforço de juntar argumentos, abandona os pressupostos relativistas do difusionismo boasiano, e, no esforço de valorizar etnias estigmatizadas, acaba por recolocar a idéia das desigualdades intrínsecas aos grupos humanos, defendendo que as "mais altas culturas e civilizações" (Op. cit.: 30) nasceram da miscigenação e defende a superioridade do mulato brasileiro frente a outros grupos:

> Como se percebe, há muitas discriminações em torno dos mestiços, considerados em todo o mundo como cidadãos de segunda classe. Todavia, no Brasil, o mulato, muitas vezes, excele em qualidades positivas os não mestiços (Ibidem.).

Por outro lado, o autor concebe que julgamentos de inferioridade sobre povos negros, indígenas e asiáticos foram determinados por razões históricas e sociais e procura deixar claro que não supõe que qualquer um deles traga, em si, qualquer característica que o inferiorize e, por isso, defende que seus valores sejam recuperados (Op. cit.: 31).

De toda a Irmandade, foi o grupo que mais se expandiu em Minas Gerais. Teria sido o preferido de Chico Rei, que lhe deu prestígio nacional." (Martins, S. A . Agosto/1994).

Bastos defende, ainda, a idéia de que houve uma "escravidão suavizada" no país, ao contrário dos EUA, devido a práticas como o apadrinhamento dos fugitivos e as alforrias concedidas na pia batismal, ou seja, ambas práticas que retiravam o sujeito da escravidão, o que faz pensar que o argumento é fraco para defender uma suavização das relações entre senhores e escravos:

> (...) no Brasil iniciou-se a época dos primeiros estabelecimentos e, nele, em muitos casos, a escravidão passou a ser corrigida por sentimentos de caridade, instituindo-se humanitários costumes filantrópicos entre os senhores, tais como o de apadrinhar fugitivos, as alforrias na pia, etc. (Op. cit.: 57).

Ao mesmo tempo, no processo de produção do sincretismo cultural brasileiro, o negro teria sido, simultaneamente, gerador, ator e receptor (Op. cit.: 63).

No âmbito familiar, a velha fórmula freyreana da fusão biológica e familiar: as influências dos negros se deram pela mestiçagem nos nascimentos e por influências culturais repassadas, particularmente, no cotidiano e na socialização das crianças (Op. cit.: 62), as quais, do mesmo modo que assinala Saul Martins, são especialmente perceptíveis no âmbito das manifestações classificadas como folclóricas, com exceção do conhecimento nos ofícios da mineração[316].

A fim de promover um exercício comparativo entre populações negras e brancas no Brasil e EUA, o autor associa as noções de "racismo" e "escravidão" (Op. cit.: 53) de modo a tentar demonstrar o quanto os fundamentos do racismo brasileiro não são "raciais", mas sim "sociais" (Ibidem.) enquanto que, nos EUA, a discriminação está fundada na cor da pele (Op. cit.: 31). Defende, nesse sentido, para o Brasil, a igualdade social, segundo suas concepções, o meio capaz de destruir as idéias de inferioridade racial (Op. cit.: 65).

A tríade, branco, negro e índio, aparece, não como influências raciais, mas como três influências culturais originais que se fundiram numa unidade cultural integrada, aparece no pensamento de Márcio José Veloso e, se por um lado, o aproxima de Mário de Andrade por sua ênfase na fusão a partir de uma perspectiva

---

[316] "Dentro da área familiar, grande foi sua influência no modo de falar, no tratamento dado aos senhores, na culinária, em propiciando novas técnicas de cozinha e doçaria, na terpaêutica, em casos de doenças. Isso tudo nos leva a compreender as razões da mestiçagem interna e externa, resultando daí numerosas famílias mestiças, de cor, com sobrenome de famílias brancas, fidalgas ou aristocráticas, sobretudo no Nordeste açucareiro e em Minas Gerais da mineração. É importante que se registre que o trabalho de mineração, no Brasil, foi apreendido dos africanos, já afeitos, em sua terra, a tais atividades.

Na casa grande, os primeiros contatos com a família do branco se fizeram através da *mucama*, da "*bá*", da *ama de leite*, da *cozinheira*, da *copeira*, dos *negros de recado* (conhecidos como "negros de ganho") etc. Há uma gama de influências, no mais das vezes imperceptíveis mas que tiveram uma ação de permanência, em se fixando na mente, no inconsciente, nos usos e costumes, nas tradições.

O negro influiu de modo considerável em diversos segmentos da cultura brasileira, dos quais fazemos um destaque para o *regime alimentar, técnicas de trabalho, práticas terapêuticas, música, cantos, danças, Instrumental de música e ritmo, acalantos* ou *canções de ninar, folguedos de diversos tipos, sincretismo religioso, crendices, superstições* etc."(Bastos, W. de L. 1995: 62).

cultural, de outro, volta-se para Freyre por associar, com certa rigidez, cada produtor cultural a uma categoria social rígida.

Num jogo de influências e similaridades, marcado por um certo tom difusionista, o autor concebe a cultura brasileira como um conjunto de manifestações em que cada uma das três culturas que supostamente a formaram está atrelada direta, e exclusivamente, ao papel social que exerceu ou categoria social em que foi classificado. Desse modo, o indígena é o "natural do país"; o negro é o "escravo africano" e o europeu é o "descobridor - dominador":

> É de se considerar, porém, que a cultura de um povo evidentemente encontra alguma similaridade ou influência de outras culturas, mas de tal modo absorvidas e amalgamadas pelo fazer específico daquele determinado povo, que ela se torna típica daquele aglomerado humano. Daí dizer-se, por exemplo, cultura brasileira, que significa cultura do povo brasileiro, formada, como se sabe, pelas culturas indígenas (natural do país), pelo negro (escravo africano) e pelo europeu (descobridor - dominador."(Veloso, M. J. Dezembro/1995: 4).

Em texto dedicado ao artesão de "bois de carro" Paulo Miranda (Chaves, A . Maio/1997), Amelina Chaves recupera a idéia das três raças originárias do povo brasileiro e entretece uma reflexão na qual associa a importância e a necessidade de preservação do artesanato no Brasil à história do país à medida em que nas suas raízes pode-se encontrar "identidade das três raças de que somos descendentes" (Op. cit.: 7).

A autora faz a mesma associação, quanto à origem, para o folclore como um todo, o qual constitui um patrimônio amplo e plural, mas coloca o procedimento de busca das origens em segundo plano, a partir de uma perspectiva difusionista de desclocamento das manifestações folclóricas[317] associado às transformações proporcionadas pela adição de novos elementos por parte de cada povo, de modo que os conteúdos da identidade são móveis e intercambiáveis, nada é intrínseco: "Não podemos definir como muitas manifestações surgiram em nosso meio, mas, com certeza, todas têm uma origem comum. Transportadas de "povo" para "povo", teriam sido transformadas, pois, "quem conta um conto aumenta um ponto." (Chaves, A . Junho/1996: 6).

---

[317] "Dentro de um universo surpreendente chamado FOLCLORE, temos um patrimônio incalculável, fornecido pelas três raças das quais descendemos: contos, "causos", lendas, mitos, superstições, fábulas, jogos, brincadeiras e outros. Não podemos definir como muitas manifestações surgiram em nosso meio, mas, com certeza, todas têm uma origem comum. Transportadas de povo para povo, foram sendo transformadas, pois, "quem conta um conto aumenta um ponto." "(Chaves, A. Junho/1996: 6).

Nos campos da dança e da coreografia, Paulo Cesar Vale associa diretamente a origem das danças folclóricas, definidas aqui pela ausência, ou seja, por serem "não eruditas"[318] às três "raças": portuguesa, indígena e negra (Vale, P. C. Agosto/1977: 310) que por serem " 'dançadoras' por excelência" (Ibidem.) proporcionaram um enorme leque de danças, como conseqüência de características culturais consideradas inerentes, pelo autor.

Neste sentido, a preservação e reprodução da dança folclórica "é um dos meios de preservação da continuidade da capacidade criadora e inovadora de nossos valores" (Op. cit.: 311).

Em última instância, Vale atribui às danças folclóricas - o produto de uma aculturação - o papel de "verdadeiras depositárias de toda a gama cultural de nossa condição de nação" (Ibidem.). Praticá-la e ensiná-la em escolas promove a reafirmação dos valores nacionais porque faz os dançarinos entrarem em contato com "os padrões étnico culturais" que indicam "toda a evolução cultural de nosso povo" (Ibidem.).

Presentes os parâmetros do "cadinho de raças" e a idéia de que as danças populares são sempre tributárias da nacionalidade e nunca padrão de referência e expressão de um grupo ou comunidade em sua peculiaridade. São resultado de processos de reapropriação, aculturação, miscigenação e aglutinação (Op. cit.: 309) e fazem parte de um patrimônio de domínio coletivo - em que o coletivo é a nação - e os grupos que, de fato, as produzem são tributários disso.

Justamente por refletir a partir desta perspectiva, o autor coloca as danças populares como uma produção da cultura popular que pode funcionar simultaneamente como expressão popular ou como espetáculo e o povo, representado simultaneamente, como ator e público:

> As danças ditas populares podem, com bastante propriedade, ser divididas em dois aspectos fundamentais: os bailados folclóricos, ou seja, figurações pictóricas "feitas pelo povo", e as danças "fabricadas para o povo".(Ibidem.).

As influências de Mário de Andrade mais sensíveis, sobre as perspectivas dos folcloristas mineiros, referem-se à concepção, já referida anteriormente, de que, apesar de ele considerar difícil deixar de constatar misturas, fusões e ecumenismos nas manifestações de cultura popular, particularmente nas danças dramáticas, e mesmo perceber que negros, brancos e mulatos podem participar conjuntamente delas, partilhando os sentidos de conflito e alegria presentes nos rituais, isso não quer dizer que se possa observar graus semelhantes de interação na sociedade brasileira.

Nas referências que se seguem, escritas por Domingos Diniz sobre o reinado de Nossa Senhora do Rosário, é possível observar a "ascendência andradiana", inclusive no que se refere às mudanças de função no ritual:

---

[318] "Didaticamente, apenas, poderia-se sugerir uma classificação simples da dança em dois grandes grupos: as danças eruditas e as danças não eruditas, vulgarmente chamadas populares" (Vale, P. C. Agosto/1977: 309).

> Com isto, estas manifestações foram passando, ao longo do tempo, por um processo de aculturação, recebendo influências do colonizador português e dos nativos indígenas, chegando ao sincretismo religioso afro-brasileiro de conteúdo místico-mágico-religioso. Diluíram-se no tempo as lutas dos reis africanos e a dramaticidade das antigas lutas dos cristãos e mouros. (Diniz, D. Agosto/1987: 39-40)

E as influências africana, portuguesa e indígena são fontes formadoras da cultura brasileira:

> Observemos que no congado estão expressas as três fontes básicas da formação da cultura brasileira. Africana - candombe, congo, moçambique e catupê. Portuguesa - vilão e Cavaleiros de S. Jorge. Indígena - os caboclinhos. (Diniz, D. Outubro/1995:4).

Mas, mesmo que muitos participem e o congado funcione, até, como uma espécie de espaço propício para a expressão simbólica de alguma inversão social, a sociedade é desigual:

> Os ritmos contagiam e todo mundo balança e tresbalança o corpo, como os próprios congadeiros. Dá-se a festa no princípio de setembro. Os congadeiros e brincadores deixam de lado, por um instante, suas condições de oprimidos, de excluídos e se projetam como reis e rainhas, príncipes e princesas, generais e capitães, alferes e brincadores. O mais importante para eles: filhos devotos e amados de Nossa senhora do Rosário.
> Confundem-se e se confraternizam o sagrado, o profano, o lúdico. A ancestralidade de um povo que, cada vez, se torna mais viva, mais atuante. (Ibidem.)

Contudo, apesar de concordarem em enfatizar a desigualdade social, Domingos Diniz distingue-se de Mário de Andrade, pois não supõe que o reinado tenha sido criado como um mecanismo de controle social dos negros por parte de religiosos e senhores.

Por outro lado, a ênfase no caráter religioso das manifestações culturais produzidas por populações negras aproximou Edimilson de Almeida Pereira e Núbia de Almeida Magalhães Gomes de autores como Emile Durkheim e Pierre Bourdieu, mas também de Geertz, entre outros.

Para analisar a folia de reis e as excelências, "discursos fúnebres", no município de Jequitibá (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A. 1995), por exemplo, os folcloristas assimilam como referenciais teóricos para a análise dos sistemas simbólicos, mediados pela noção de modelo, no âmbito das ciências sociais, principalmente Durkheim[319], Geertz[320], Quinn e Holland[321] e Paula Monteiro[322], o que os remete, também, de certa forma, a Bourdieu. Vale destacar que influências do sociólogo e antropólogo francês aparecem, também, em outros trabalhos dos autores. E, no âmbito dos modelos lingüísticos, Chomsky[323].

---

[319] Em *As formas elementares da vida religiosa* (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A. 1995: 24-26; 31-40).
[320] Em *A Interpretação das Culturas* (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A. 1995: 24-26).
[321] Para a antropologia cognitiva (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A. 1995: 24-26).
[322] (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A. 1995: 28-30).
[323] (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A. 1995: 30).

A folia de reis é analisada como uma das expressões do catolicismo popular tradicional (Op. cit.: 21). Para o caso analisado - o núcleo agrícola de Santo Antônio do Baú, em Jequitibá - a folia é tratada como uma manifestação recriada em função de garantir a coexistência e a reprodução da comunidade e dos laços comunitários. Sua reinstalação, segundo os autores, teria aberto portas para a reorganização tanto do ritual de encomendação das almas, quanto para o culto do Rosário e a Congada (Op. cit.: 23).

A concepção de comunidade utilizada aqui diz respeito a determinado grupo humano que realiza festas e rituais, bem como os sentidos profundos que estes adquirem para o coletivo.

Assim, a abordagem dos autores parte da noção da identidade religiosa e grupal (Op. cit.: 98), existente em Santo Antônio do Baú[324], produzida a partir da realização e da vitalidade das congadas, marujadas, jongos, folias de reis, etc. Neste sentido, cada folia produzida por um grupo social, é única e acumula distintos conteúdos sociais do imaginário. Assim, através de sua análise, os autores se propõem a compreender as relações entre etnias e campesinato, escravidão e preconceito, em Santo Antônio do Baú, a partir da folia de reis[325].

Estas concepções de especificidade e historicidade das manifestações de cultura popular expressas por Edimilson Pereira e Núbia Gomes destoam dos padrões dominantes de tratamento dos referenciais de tempo entre os folcloristas mineiros, como se verá a seguir, e sua abordagem frente a esse aspecto, particularmente em *Do Presépio a Balança* (1995) e *Negras Raízes Mineiras: Os Arturos* (1988), constitui-se em exceção à regra.

---

[324] "Há uma atração pela cidade vizinha, que significa progresso, urbanização, modernidade, mas que também pode causar a perda da identidade: o crescimento da área central de Sete Lagoas representa uma ameaça à pessoalização. Nem todos se conhecem e a falta de sensação de pertencimento global traz insegurança, quando o sentimento de coletividade se reduz. Os valores avalizados pela tradição entram em choque com as propostas de liberdade e com o individualismo conseqüente. O passado é garantidor, como modelo vivido e como herança dos ancestrais: a mesma força que une os habitantes do Baú entre si os afasta dos outros agrupamentos. A identidade religiosa dos foliões caracteriza-os como um grupo devocional, opondo-os aos demais conjuntos e afastando-os dos agrupamentos profanos: fecham-se os limites em volta da comunidade. Festejar se torna o momento de afirmar a unidade interna e a diferenciação em relação aos outros: recupera-se a autonomia grupal e a identidade pessoal (...)". (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 62).

[325] "O conhecimento dominado por cada mestre tem, pois, um referencial diferente e nesse sentido cada Folia é única, porque se baseia numa mitologia específica, com os acréscimos resultantes da vivência do agrupamento. O processo aculturativo reescreve, pois, a mitologia, inserindo novos conteúdos sociais no imaginário (...). Sobre essa ampliação mítica, é fundamental considerar a questão das etnias e o choque ou convívio entre brancos e negros nas classes populares. Ainda que o pertencimento à classe social mais desprestigiada do país iguale camponeses, brancos e negros, o preconceito conseqüente à escravidão - que marcou o descendente do africano como inferior - persiste ainda entre os representantes da cultura popular." (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 80-82).

3.6. Posições: Participar, Observar, Intervir

Apesar das influências nada desprezíveis da sociologia e da antropologia sobre a produção folclórica no Brasil, tal produção não assume compromisso direto com os estatutos de tais disciplinas, o que significa, em última instância, que os folcloristas não se vêem obrigados a prestar contas a sociólogos e antropólogos sobre suas iniciativas, ações e interpretações, nem estão à mercê das coersões internas próprias a cada uma delas, que os sociólogos e antropólogos propriamente ditos experimentam, mais ou menos do mesmo modo que os *cultural studies*, que, ao tratar e trabalhar com noções variadas de cultura, não precisam prestar contas aos antropólogos ou à antropologia[326] nem dos pontos de vista teórico ou conceital, nem dos desdobramentos possíveis resultantes da intervenção direta do pesquisador sobre as populações que ele estuda, uma questão bastante delicada para as ciências sociais.

A já mencionada "Carta do Folclore Brasileiro", tornada pública em 31 de Agosto de 1951, delibera acerca de uma série de questões relativas às posturas que a CNFL e as Comissões Regionais de Folclore deveriam tomar com relação às manifestações folclóricas.

---

[326] "(...) *The anthropologists naturally welcomed the popularization of their ideas, wich, they believed, could only foster greater tolerance, but they still expected to be acknowledged as the academic experts on the subject. However, although everyone is now talking about culture, they do not look to the anthropologists for guidance. This can be hard to take. 'Anthropologists have been doing a lot of complaining that they are being ignored by the new academic specializations in 'culture', such as cultural studies, and by both academic and extra-academic manifestations of 'multiculturalism',' writes the antrhpologist Terence Turner.*" (Kuper, A. 1999: 228).

Estas iniciativas referem-se a uma larga gama de atividades, que se estende, desde a participação em "missões assistenciais"[327] que deveriam atuar em locais de romarias, a fim de fornecer assistência sanitária, educacional e cultural aos romeiros[328] até a "utilização de elementos folclóricos como fonte de desenvolvimento do turismo"[329], passando pela organização de programas de cooperação com professores[330], pela difusão, criação e estímulo "moral, científico, artístico e, quando possível, financeiro"[331] aos grupos realizadores de danças dramáticas, pela criação de museus folclóricos[332], à inclusão das canções folclóricas nos programas escolares[333] e ao estímulo às organizações para produção e comercialização das artes populares e artesanato[334].

Em outras palavras, as atividades de coleta, pesquisa, registro e reflexão sobre as manifestações folclóricas estão, para os folcloristas brasileiros, profundamente associadas às ações diretas em favor de sua proteção, estímulo, preservação, divulgação e reprodução.

Ao contrário da maioria dos cientistas sociais, os folcloristas disponibilizam-se, explicitamente, em favor da reprodução dos grupos e das manifestações que admiram, respeitam e consideram um patrimônio que deve ser garantido e reproduzido.

Renato Almeida, por sua vez, procurou sempre tornar claro que considerava a manifestação folclórica indissociável da atividade do folclorista. Ele postulou esta questão em sua "Avaliação das Atividades da Comissão Nacional de Folclore, do Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura, nos seus primeiros Vinte Anos de Existência (1947-1967)" (Setembro-Dezembro/1967) nos seguintes termos:

> Tenho nas minhas mãos, pela experiência e pelas funções que exerço, os dados do problema. Sem folcloristas não se pode cultivar o Folclore. Promover manifestações, festivais, apresentações, tudo isso tem muita importância, sobretudo para assegurar a sobrevivência tradicional dos fenômenos, mas o que urge é que se os documente, para estudos posteriores.(Almeida, R. Setembro-Dezembro/1967: 232).

---

[327] CFB, 1951, V: 2-3.

[328] "A atuação dos elementos integrantes das missões assistenciais visará precipuamente à assistência sanitária, educacional e cultural às populações participantes das romarias, procurando fixar, em particular, seus objetivos no seguinte: orientar o homem no sentido de sua fixação à terra, evitando a emigração; apresentar programas ou atividades que não entrem em choque com o espírito da romaria ou a mentalidade da população; programar seus trabalhos em horas que não perturbem os atos religiosos; prestigiar as manifestações artísticas autóctones, promovendo exposições de arte popular, festas de música e danças regionais, etc., de maneira a criar, no povo, interesse pela conservação de que lhe é próprio em atividades artísticas; concorrer para a educação e o bom gosto." (CFB, 1951, V: 3).

[329] CFB, 1951, XIX.

[330] CFB, 1951, XXII.

[331] CFB, 1951, XII: 2.

[332] CFB, 1951, XI: 2-3.

[333] CFB, 1951, VII: 5.

[334] CFB, 1951, VI: 2-3.

A também já mencionada "Recomendação da UNESCO Sobre a Salvaguarda do Folclore", partindo de pressupostos acerca da importância[335] e fragilidade[336] do folclore, define, claramente, a necessidade de seus Estados Membros atuarem, a favor do folclore.

A atuação é equacionada através da adoção de medidas para a "Conservação do folclore"[337], "Salvaguarda do folclore"[338], "Difusão do Folclore"[339] e "Proteção do folclore"[340] e sugere os procedimentos que considera adequados para atingir esses objetivos.

As repercussões das posturas da UNESCO sobre os folcloristas brasileiros podem ser observadas na atualização da "Carta do Folclore Brasileiro", elaborada a partir de uma releitura da Carta elaborada em 1951, no VIII Congresso Brasileiro de Folclore, em 1995, em comemoração ao centenário de nascimento de Renato Almeida.

---

[335] "Considerando que o folclore faz parte do legado universal de [sic.] humanidade e que é um poderoso meio de aproximação entre os povos e grupos sociais existentes e de afirmação de sua identidade cultural,
Levando em conta a sua importância social, econômica, cultural e política, seu papel na história dos povos e o seu lugar na cultura contemporânea,
Ressaltando a natureza específica e a importância do folclore como parte integrante do legado cultural e da cultura viva (...)" ("Recomendação da UNESCO Sobre a Salvaguarda do Folclore", 1989: 1).

[336] "Reconhecendo a extrema fragilidade das formas tradicionais do folclore, particularmente aqueles aspectos correspondentes à tradição oral e o risco de estes aspectos se perderem,
Relevando a necessidade de reconhecer a função do folclore e o perigo que corre perante os diversos fatores (...)"("Recomendação da UNESCO Sobre a Salvaguarda do Folclore", 1989: 1).

[337] "A conservação refere-se à documentação relativa às tradições folclóricas e tem por objetivo, em caso de não utilização ou de evolução das mesmas, garantir aos pesquisadores e aos portadores da tradição poderem dispor de dados que lhes permitam compreender o processo de modificação da tradição. Embora o folclore vivo, dado seu caráter evolutivo, nem sempre permita uma proteção direta, aquilo que foi objeto de registro deveria ser protegido com eficácia." ("Recomendação da UNESCO Sobre a Salvaguarda do Folclore", 1989: 2).

[338] "A conservação refere-se à proteção das tradições folclóricas e aos seus portadores, uma vez que cada povo possui direitos sobre a sua própria cultura e que a sua adesão a essa cultura freqüentemente enfraquece sob a influência da cultura industrializada difundida pelos meios de comunicação de massa. Portanto, é necessário tomar medidas para assegurar o estado e o apoio econômico das tradições vinculadas ao folclore, quer dentro das coletividades das quais procedem como fora destas." ("Recomendação da UNESCO Sobre a Salvaguarda do Folclore", 1989: 2).

[339] "Deve-se sensibilizar a população sobre a importância do folclore como elemento da identidade cultural. Para que se tome consciência do valor do folclore e da necessidade de preservá-lo, é essencial proceder a uma ampla difusão dos elementos que constituem tal patrimônio cultural. No entanto, numa difusão dessa natureza, deve-se evitar toda e qualquer deformação a fim de salvaguardar a integridade das tradições." ("Recomendação da UNESCO Sobre a Salvaguarda do Folclore", 1989: 3).

[340] "O folclore, na medida em que se traduz por manifestações da criatividade individual ou coletiva, merece uma proteção análoga à que se outorga às produções intelectuais. Uma proteção dessa natureza é indispensável para desenvolver, perpetuar e difundir em maior escala este patrimônio, tanto no país como no exterior, sem atentar contra os interesses legítimos.
Além dos aspectos de "propriedade intelectual" da "proteção das expressões do folclore", há várias categorias de direitos que já estão protegidos e que deveriam continuar presentes nos centros de documentação e dos serviços de arquivos dedicados ao folclore." ("Recomendação da UNESCO Sobre a Salvaguarda do Folclore", 1989: 3).

Ali, o Capítulo III, referente ao "Ensino e Educação" é o mais longo e detalhado, no que se refere às ações combinadas de pesquisa e defesa do folclore, mas não faltam capítulos específicos, destinados a esclarecimentos sobre "Salvaguarda e Promoção"[341], "Eventos"[342], "Turismo"[343], "Hierarquias"[344] e "Recursos Financeiros"[345], o que reforça os sentidos adotados pelo projeto dos folcloristas, tratado anteriormente.

Nesse contexto, a ênfase que a CMFL tem dado às atividades ligadas à educação, em todos os níveis, bem como a atuação junto a instituições correlatas como, por exemplo, bibliotecas, já mencionadas, são também índices de que a Comissão Mineira tem procurado funcionar em sincronia com as propostas defendidas nacionalmente pelos folcloristas.

De fato, os setores definidos para a atuação dos folcloristas brasileiros vêm ao encontro do projeto que os folcloristas mineiros definiram para si, de modo a integrar a produção de conhecimento com a educação e as políticas culturais e o turismo[346] em destaque nas atividades recentes da CMFL. Ou seja, a produção de conhecimento sobre o folclore não pode restringir-se ao registro, à observação, à análise e à discussão. Ao voltar-se para a cultura popular o intelectual compromete-se com ela, envolve-se, constrói uma empatia e deve posicionar-se a seu favor.

Contudo, há limites definidos para o que se entende por formas e espaços legítimos para a expressão das manifestações folclóricas, regidos por uma espécie de ética e um "espírito de corpo" se manifestam quando ela é transgredida. A congada, o moçambique, a folia de reis, segundo os folcloristas mineiros, devem ser divulgados sim, devem ter visibilidade e serem estimulados mas seu caráter religioso deve ser respeitado e, mais do que isso, é preciso considerar que a cultura popular exige decoro e portanto, torna-se inaceitável, por exemplo, estimular sua apresentação em locais associados à lubricidade, à sexualidade ou à permissividade moral, aos espetáculos para as massas ou, ainda, associar o folclore a qualquer alusão pejorativa:

> (...) Diariamente lemos nos jornais, ouvimos nos rádios e TV: "isto já tornou folclore" ... "folclore à parte". Sempre no sentido pejorativo e de minimizar o termo. Prefeituras

[341] CFB, 1995, Capítulo V.
[342] CFB, 1995, Capítulo VII.
[343] CFB, 1995, Capítulo VIII.
[344] Devido ao sentido extenso do nome do Capítulo XIV, e às interpretações especificamente interessantes para essa discussão presentes em seu conteúdo, suponho ser esclarecedor transcrevê-lo: "Recomenda-se atuar junto às autoridades religiosas, políticas, policiais e educacionais no sentido do reconhecimento, prestígio e respeito às várias formas populares de expressão cultural." (CFB, 1995, Capítulo XIV.
1995: 11).
[345] CFB, 1995, Capítulo XIV.
[346] Um exemplo recente da parceria dos grupos folclóricos com a CMFL e as instituições públicas ligadas ao turismo foi a criação da Federação dos Foliões de Santos Reis do Estado de Minas Gerais, em Dezembro de 1999, quando, segundo o *Carranca* (Dezembro/1999: 5), "A convocação da BELOTUR e Secretaria de Estado da Cultura foi atendida, pois representantes de mais de 80 cidades compareceram ao Mineirão, no dia 5 de dezembro, para a criação da Federação dos Foliões de Santos Reis do Estado de Minas Gerais."

> promovem concurso de guardas de congado como se [fosse] escola de samba; professores perpetram absurdos nas chamadas pesquisas escolares no mês de agosto. Até folcloristas levam guardas de congo e moçambique a boates. Tudo em nome de preservar e resgatar nossa cultura.(...) (Diniz, D. Julho/1996:4).

Assim, com o intuito de entabular uma reflexão sobre o papel dos folcloristas mineiros sobre a divulgação, preservação, reprodução e mesmo manutenção das práticas folclóricas referentes aos mineiros descendentes de africanos, serão apresentadas, referências e reflexões sobre esse campo específico de atuação, a partir de textos e notas selecionados do periódico *Carranca*, num período de quatro anos, que vai de Agosto/1995 a Setembro/1999.

Algumas das informações apresentadas têm caráter informativo e/ou convocatório dos folcloristas para participação em evento futuro. Outras, por sua vez, são avaliações ou comemorações acerca dos resultados de eventos.

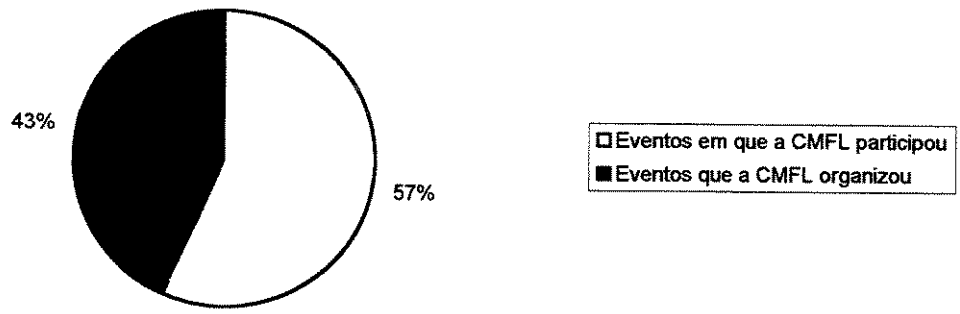
Para fins de análise e classificação, eles foram agrupados a partir de critérios, formando, assim, dois conjuntos: os eventos (festas e manifestações de caráter tradicional) e os encontros (atividades organizadas pela CMFL ou outros órgãos instituídos).

Em síntese, o que diferencia os dois grupos de atividades é o sentido de tradição presente no que aqui foi classificado como evento. As manifestações folclóricas, mesmo quando modificadas, estão referidas a práticas culturais cuja raiz se encontra no passado e os folcloristas fazem questão de freqüentemente enfatizar isso.

Os encontros, ou têm função distinta, ou correspondem a uma reformulação, sob algum aspecto, das práticas tradicionais. Ou seja, são, de certo modo, uma apropriação e tradução dos eventos tradicionais, o que lhes altera a forma à medida em que lhes introduzem formatos novos, mais próprios de grupos intelectuais, políticos ou artísticos, tais como os shows, encontros, debates, lançamentos, inaugurações etc.

Para se ter uma noção do conjunto, os gráficos abaixo permitem observar uma distribuição das atividades (eventos e encontros) em que a CMFL esteve envolvida, registradas pelo *Carranca*.

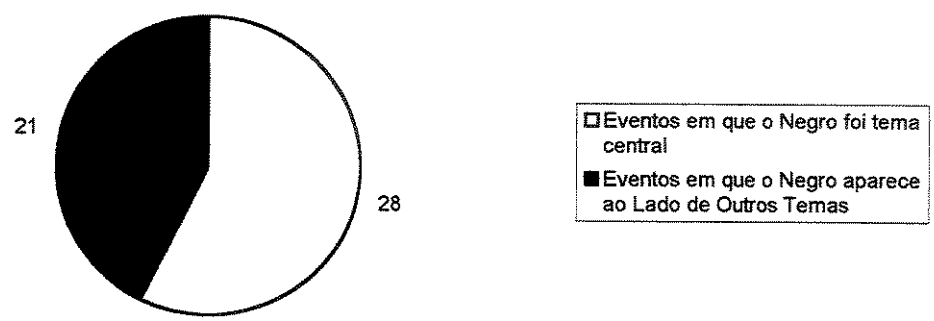
Atividades Desenvolvidas pela CMFL entre agosto de 1995 e setembro de 1999.



Fonte: *CMFL Notícias* e *Carranca*

De um total de trinta atividades, que contemplaram manifestações folclóricas e/ou reflexões referidas às populações mineiras de origem africana[347], realizadas no período, pode-se observar um quase equilíbrio entre aquelas em que a CMFL participou e aquelas que a CMFL organizou. Em contrapartida, do total do conjunto, a proporção das atividades que tiveram o negro como tema central supera, e muito, as atividades em que o negro aparece ao lado de outros temas.

Atividades das Sub-Comissões regionais da CMFL envolvendo questões referentes ao Negro entre agosto de 1995 e setembro de 1999.



Fonte: *CMFL Notícias* e *Carranca*

[347] A denominação destas atividades encontra-se em lista, em Anexo.

Por outro lado, com relação às Sub-Comissões Regionais de Folclore de Minas Gerais[348], a proporção, referida às participações em atividades[349] envolvendo questões referentes ao negro, é muito menor do que a organização de atividades do mesmo tipo. Ao mesmo tempo, as proporções das atividades em que o negro aparece como tema central e as atividades em que o negro aparece ao lado de outros temas, nesse caso, são equivalentes.

As suposições que se pode retirar daí referem-se a algumas questões relevantes para o tema dessa pesquisa. Em primeiro lugar, pode-se observar que, tanto a CMFL quanto suas Sub-Comissões estão envolvidas, como participantes ou organizadoras, num volume significativo de atividades em que, não só o negro é tema, mas, freqüentemente, está presente como um participante.

Em segundo lugar, a desproporção observada entre a CMFL e as Sub-Comissões na organização de atividades pode estar vinculada ao curto tempo de existência das segundas, o que se aplica à maioria das Sub-Comissões.

Por outro lado, e por fim, as diferenças com relação ao número de atividades em que o negro é tema central, para a CMFL e as Sub-Comissões, deve-se, provavelmente, às diferenças regionais na distribuição das manifestações folclóricas, apesar de, como já foi dito, o congado ser a de mais ampla distribuição pelo estado de Minas Gerais.

3.6.1. Manifestações Folclóricas

São inúmeros os registros da presença e/ou participação dos folcloristas mineiros em vários segmentos voltados a aspectos gerais ou específicos das manifestações folclóricas no estado, caracterizadas aqui como eventos: festas do Rosário, apresentações de folias de reis, catopês, congados, moçambiques de São Benedito, etc.[350].

Os períodos de concentração são Maio, Setembro/Outubro e Dezembro/Janeiro. Maio é o mês da abolição. O chamado "Ciclo do Rosário" se distribui entre os meses de Setembro e Outubro e o período referente aos meses de Dezembro e Janeiro corresponde ao Natal e ao período das folias e dos reis magos. Pode-se encontrar, ainda, festejos realizados no mês de Agosto, mas eles são, na maioria das vezes, solicitados ou organizados pelos próprios folcloristas.

O conteúdo das notas publicadas no periódico *Carranca* entre Agosto/1995 a Setembro/1999, geralmente concisas, algumas vezes faz referências a estes acontecimentos e traz brevíssimas informações, às vezes, acompanhadas de alguns dados mais precisos, específicos e descritivos, que remontam a informações históricas, registros folclóricos antigos ou referências locais acerca de fatores, tais como, a memória das proibições de entrada de congados e moçambiques nas igrejas católicas, a importância social dos reis e rainhas congos, e a seqüência dos

[348] Conforme o Capítulo XIII da CFB: "Recomenda-se às Comissões Estaduais estimular a criação de comissões municipais de folclore que poderão, se assim o quiserem, se vincular à Comissão Estadual." (1995: 11).

[349] A denominação destas atividades encontra-se em lista, em Anexo.

[350] A lista com os eventos registrados com essa caráter encontra-se em Anexo.

respectivos passos rituais para a coroação destes, a retomada das atividades de um terno de catopê, a atribuição das origens do culto ao Rosário, a São Benedito ou a Santa Efigênia, etc.

Os exemplos que seguem correspondem a uma amostra que pretendeu ser significativa do tipo de atividade registrada, para as quais os folcloristas e os interessados costumam ser convidados. O objetivo é delinear o quadro de ocorrências desse tipo de evento no estado de Minas Gerais, pelo menos, aqueles que chegam ao conhecimento da CMFL e são por ela prestigiados e divulgados.

A "Festa do Rosário e do Espírito Santo" realizada no município de Vespasiano - MG, realizou-se em Outubro/1995, foi anunciada em Setembro[351]. Os festejos previstos indicavam a presença de cinqüenta Guardas de Congados da região, convidadas, e que seriam recepcionadas pelas quatro Guardas do município: a Guarda de Congo, a Guarda de Moçambique, a Guarda de Caboclinho e a Guarda do Divino Espírito Santo e o evento se encerraria com uma Missa Conga.

No ano seguinte, realizou-se, no mesmo município, a "Festa da Guarda de Moçambique São Benedito" de Vespasiano, dirigida pelo Sr. Altino Camilo (*CMFL Notícias*, n °. 12, Agosto/1996: 2):

> Com seus instrumentos de percussão - zabumbas, caixas, reco-recos - movimentam-se os moçambiques, ritmo inflamado e, ao bater os pés no chão fazendo soar os poiás com seu ruído característico, comemoram e homenageiam (Ibidem.).

A "Festa do Reinado de Nossa Senhora" em Itabira - MG (*CMFL Notícias*, n°. 2, Outubro/1995) serviu, segundo a CMFL, para afirmar a vitalidade da tradição negra: "A velha tradição da cultura negra se mantém com toda força no culto a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito" (Ibidem.).

Entre os eventos associados a tradições das populações de descendência africana mencionados pela CMFL, nem todas as referências dizem respeito às manifestações associadas ao catolicismo. Recentemente, as atividades organizadas pela Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais, por exemplo, também têm sido registradas.

Em Maio de 1996, essa Federação promoveu sua "15ª. Noite da Libertação - Festa do Preto Velho", que realizando "o ritual de purificação anual da praça 13 de Maio, ritual de centros, terreiros, casas, cabanas tendas, fraternidades, retiros e ilês.", em razão das comemorações pela Abolição, no Bairro Silveira, Belo Horizonte[352], a fim de homenagear os antepassados africanos, afro-brasileiros e "todos que lutam para construir a paz na terra e a harmonia entre os homens" (*CMFL Notícias*, n °.9, Maio/1996: 1).

No ano seguinte, 1997, a CMFL registrou novamente a Festa do Preto Velho. As diferenças, com relação ao ano anterior, ficaram por conta da menção da presença de artistas e autoridades no evento (*CMFL Notícias*, n°. 20, Abril/1997: 2).

---

[351] Cf. *CMFL Notícias*, n °. 1, Setembro/1995.
[352] Cf. *CMFL Notícias*, n °.9, Maio/1996: 1.

Ainda em Belo Horizonte, no Bairro Sagrada Família, a "Guarda de Moçambique Três Coroas" realizou festa para Nossa Senhora do Rosário em Maio de 1996, repetindo um evento que se dá há 37 anos.

As atividades constituíram-se de "ofícios cantados, alvorada festiva, levantamento de mastro, encontro de guardas, procissão, almoço das guardas e o tradicional doce de mamão para os participantes" (*CMFL Notícias*, nº. 9, Maio/1996: 1).

O Município de Córrego Danta - MG também teve registrada sua Festa do Rosário em Agosto de 1996. Os Ternos de Congo reuniram-se na "Casa do Congadeiro". As festividades foram marcadas por levantamento do mastro, desfiles, procissões e missas (*CMFL Notícias*, nº. 12, Agosto/1996).

A Festa de Nossa Senhora do Rosário da Comunidade dos Arturos, de Contagem - MG, realizada entre Setembro e Outubro de 1996 contou com "novena, levantamento do mastro, alvorada, festa da matina, missa conga, cumprimento de promessas, procissão, cortejo das guardas e visita de coroas" (*CMFL Notícias*, n °. 14, Outubro/1996: 1) e teve a participação do rei e rainha do Congo dos Arturos, Sr. José Maria Maciel e D. Juventina Paula e Silva, e do Rei do Congo do Estado de Minas Gerais Sr. Geraldo Artur Camilo.

A CMFL registrou, também, a "Coroação da Vice Rainha dos Congadeiros de Minas Gerais", D. Maria José de Paulo Rocha, ocorrida em Agosto de 1997. A cerimônia ocorreu na sede da Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais e os participantes, "mais de 1.500 congadeiros de 20 diferentes guardas de Belo Horizonte e do interior do Estado" (*Carranca*, n °. 23, Julho/1997: 2) dirigiram-se para a Igreja de Nossa Senhora Aparecida onde foi feita a coroação e celebrada a Missa Conga (*CMFL Notícias*, n °. 22, Junho/1997: 8).

O Município de Bom Despacho - MG teve sua "Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida", promovida pela "Associação dos Reinadeiros de Bom Despacho", registrada em Agosto de 1997 pela CMFL.

Essa festa é um dos poucos casos encontrados em que os santos, de devoção tradicionalmente negras em Minas: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, são homenageados juntamente com Nossa Senhora Aparecida, uma santa que, apesar de ser representada com pele negra, é associada ao culto dos brancos. As festividades contaram com a participação de moçambiques, corte de penachos, catupês e com a realização de uma Missa Conga (*Carranca*, n °. 24, Agosto/1997: 2).

Em contrapartida, Antônio de Paiva Moura (1998: 37-38) registrou tentativas da atuação de brancos na realização da Festa do Rosário, nos distritos de Extração e Datas, próximos a Diamantina.

Em Extração houve uma iniciativa em favor da realização das Festas do Divino e do Rosário na mesma ocasião, em 1985, mas sem sucesso, porque o reinado não compareceu. Em Datas a Festa do Rosário foi realizada por brancos desde a emancipação do município em 1962 até 1966. Daí foi interrompida até 1975, quando o vigário tentou reativá-la, através da indicação de um casal de reis.

Contudo, Datas não possui congado e, para a festa, convida os dançadores do Serro ou de Couto de Magalhães.

Ulisses Passarelli, registra em carta enviada à CMFL[353] o aparecimento de uma nova Guarda de Moçambique e um novo Terno de Catupé em São João del Rei:

> (...)Alegrou-me também a visão de uma guarda de moçambique bate-pau, novinha em folha, que se formou em minha cidade, São João del Rei. E também de um novo terno de catupé, que já veio à rua uma vez, mas ainda está a pelejar nos órgãos públicos para conseguir ajuda para a uniformização. Faço votos que o capitão Luthéro Castorino da Silva, exímio sanfoneiro, consiga sensibilizar as autoridades. Tomara que um dia nossas autoridades percebam melhor a riqueza da cultura de nossa gente, financeiramente pobre, e dê mais apoio. (...). (*Carranca*, n °. 24, Agosto/1997: 4).

No ano seguinte, em Maio de 1998, Passarelli registra, desta vez, a revitalização da Festa do Divino Espírito Santo, que não se fazia desde a década de 30 em São João del Rei, que contou com

> (...) levantamento de mastro, dança das fitas, folias do Divino, desfile de cavaleiros, congo, moçambiques, catupés e marujos, procissão do Divino, desfile do Imperador Móvel e do Imperador Perpétuo, imagem de Santo Antônio em uma liteira, missa solene com a orquestra sacra bicentenária da cidade, bandas de música, eventos populares e religiosos" (*Carranca*, no. 33, Maio/1998: 2).

Interessante pensar que, se do ponto de vista da associação étnico-cultural, como se viu anteriormente, o moçambique e o catupé têm raízes negras, enquanto as folias do Divino são realizadas por brancos, a "revitalização" da festa do Divino Espírito Santo não estaria associada, em São João del Rei, ao retorno dos festejos da Guarda de Moçambique e do Terno de Catupé naquele município?

O membro colaborador da CMFL, José Maria Gomes, também enviou correspondência relatando a Festa do Rosário em Milho Verde, Município próximo ao Serro. Ali ele registra, brevemente, as atividades que marcaram a devolução da igreja restaurada à comunidade: a festa comemorativa e a presença, desastrosa, de uma emissora de televisão:

> Este ano a festa teve um brilho especial devido a entrega à comunidade da igreja de N. S. dos Prazeres, até então fechada para obras de restauração. A festa contou com a participação ativa dos grupos folclóricos - um terno de Catopês, outro de Marujos, o grupo do Reinado e um terno de Caboclinhos do Serro - todos presentes nas cerimônias da benção da igreja, levantamento do mastro, missa, procissão, etc., tudo debaixo de muito foguete e fogos de artifício à noite. Uma nota destoante ficou por conta de uma emissora de TV, que lá colocou seu pessoal para filmar, por vezes interferindo no desenrolar da festa. Em compensação, a nota relevante ficou para os organizadores, que recusaram a oferta de participação de um trio elétrico, o que viria a descaracterizar desastradamente os festejos. (*Carranca*, n °. 26, Outubro/1997: 2).

---

[353] Os periódicos da CMFL possuem uma seção de correspondência, na qual são freqüentemente publicadas cartas de seus membros, de folcloristas de outras comissões de folclore nacionais e internacionais e de colaboradores. Essa seção foi uma importante fonte de dados para esta pesquisa.

O Município de Nova Era, também localizado na região que foi de exploração de diamantes, teve sua "Festa da Padroeira Nossa Senhora do Rosário" registrada em Outubro de 1997 e, segundo a CMFL, constituiu-se pela clássica estrutura:

> novena preparatória; missa festiva; levantamento da bandeira, louvação dos congadeiros; missa conga com coroação dos novos reis festeiros; procissão de Nossa Senhora do Rosário e cortejo dos Reinados e Congadeiros (*Carranca*, n °. 26, Outubro/1997: 2).

Em Abril de 1998, a CMFL registra a Festa do Rosário do Bairro da Concórdia, em Belo Horizonte. Esta festa pretendeu comemorar os 110 anos da Abolição da Escravidão e os 54 anos de existência da Guarda de Moçambique Treze de Maio (*Carranca*, n °. 32, Abril/1998: 2). Fizeram parte da programação do evento:

> (...) novena à Nossa Senhora do Rosário e demais santos padroeiros, apresentação do Boi da Manta, procissão da Bandeira de Santa Efigênia, levantamento das bandeiras, danças e contradanças revivendo a história do povo congolês, danças de senzala, danças das manguaras e cânticos de despedidas. No dia 10 de maio, domingo, foi celebrada a Missa Conga por Frei Chico, com a participação de ternos de Marujos, Congados e Moçambiques. (Carranca, no. 32, Abril/1998, p. 2).

3.6.2. Encontros

Os encontros, atividades organizadas por folcloristas e que contam com a participação dos agentes produtores de folclore, seja para apresentarem sua arte, seja para discutirem seus problemas, abarca um espectro que se estende, desde o incentivo ao turismo centrado em manifestações folclóricas, até os eventos, plenárias e atividades comemorativas.

Apesar de espalharem-se, também, ao longo do ano é possível observar uma certa concentração de atividades nos meses de Maio, Agosto e Novembro.

Do mesmo modo que as manifestações folclóricas, o sentido de se realizarem eventos sobre o negro em Maio está atrelado à abolição da escravidão. Agosto é o "Mês do Folclore" e o momento de realização das atividades que se expandiram da "Semana do Folclore" para o "Mês do Folclore"[354]. No mês de Novembro, uma novidade: uma data não tradicional, politicamente determinada, foi assimilada tanto por alguns grupos negros mineiros, que realizam reinados, quanto por folcloristas mineiros, que se alinharam com a proposta do movimento negro passando a comemorar o "Dia da Consciência Negra" em homenagem a Zumbi dos Palmares.

O município de Oliveira, por exemplo, realizou uma Festa do Congo, em Setembro de 1995 para celebrar o Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Este acontecimento apresentou, simultaneamente, as duas características: foi manifestação folclórica e encontro.

---

[354] Ver, em Anexo, "Programação da 34ª. Semana/Mês do Folclore - 1998", organizada pela CMFL.

Durante uma semana, após o levantamento dos mastros dos santos padroeiros, ocorreu o desfile do "Boi do Rosário", apresentaram-se Guardas de Catopês e Moçambiques, e trocaram-se as coroas do Reinado de uma imensa corte: receberam suas coroas os reis e rainhas grandes, príncipes e princesas, reis e rainhas de promessa, reis e rainhas perpétuos e reis e rainhas contos[355]. Ao mesmo tempo, naquela ocasião, realizou-se o "IV Encontro de Congadeiros" (*CMFL Notícias*, n °. 1, Setembro/1995).

Em Agosto de 1997 a Festa do Congo foi novamente registrada, bem como o desfile do "Boi do Rosário", que anuncia aqueles festejos. Houve celebração de Missa Conga em homenagem aos congadeiros mortos e a coroação dos novos reis, agora apresentados como, reis dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida (*Carranca*, n.°. 24, Agosto/1997: 2). O evento foi, como o anterior, seguido pelo VI Encontro de Congadeiros. Entre os participantes, foram destacados o folclorista Márcio Almeida, a cantora Titane e a capitã-moçambique D. Pedrina Lourdes Santos (Ibidem.).

Em Setembro de 1995 a CMFL registrou o I Encontro de Marujos Congadeiros em Itabira sobre o tema "refletindo nossa cultura e nossa fé em busca de nossa dignidade" (*CMFL Notícias*, n °. 1, Setembro/1995). Faltam, no entanto, maiores informações sobre os organizadores, participantes e resultados do encontro. No mesmo mês, a CMFL, juntamente com a Belotur, realizou a Semana do Folclore de Belo Horizonte e o 5°. Painel sobre o Folclore em Minas Gerais (Op. cit.).

A celebração conhecida pelo nome de "Missa Conga", já fartamente referida aqui, é um ritual largamente realizado em Minas Gerais, tanto nas situações que chamei de manifestações folclóricas, quanto nos eventos e sua caracterização pode ser observada com mais detalhes no Capítulo 2.2.

Como se viu anteriormente, que a Missa Conga é celebrada nas festas dos santos negros, acompanhada da apresentação de congados, moçambiques e catopês, ela também é realizada durante as Semanas de Folclore, como registrado nos eventos referidos à 31ª. Semana de Folclore de Belo Horizonte e ao 5°. Painel Sobre o Folclore em Minas Gerais, organizados pela CMFL e Belotur, a fim de avaliar os riscos de descaracterização do folclore em Minas e defender a necessidade de resistir (*CMFL Notícias*, no. 1, Setembro/1995).

Neste encontro a Missa Conga, definida aqui como "ato litúrgico", e "confraternização dos devotos de Nossa Senhora do Rosário" foi considerada o "ponto culminante" e contou com a participação de mais de mil congadeiros (Ibidem.)[356].

---

[355] Não há, no texto, nenhuma explicação acerca das características de cada uma das categorias desta monarquia.

[356] "No dia 6 de setembro a subcomissão incumbida de organizar e executar a 31ª. Semana de Folclore de Belo Horizonte e o 5°. Painel sobre o Folclore em Minas Gerais reuniu-se na Belotur para uma avaliação. Foi voz unânime de que tudo correu normalmente. Todos os eventos foram importantes. O ponto culminante foi a Missa Conga com a participação de mais de 1.000 congadeiros. Além do ato litúrgico, a missa conga é um encontro, uma confraternização dos devotos de N.S. do Rosário. É também um momento de reflexão quanto à grave ameaça aos reinados de se descaracterizarem. Esse ponto é importantíssimo para a Federação dos Congados e para a CMFL. Ambas devem lutar contra

Além das Semanas do Folclore, realizadas pela CMFL com freqüência anual, os folcloristas mineiros também reúnem-se em Assembléias Gerais. Em Novembro de 1995, a CMFL foi convidada, por Geraldo Inocêncio de Souza, a realizar sua Assembléia na cidade de Jequitibá. O programa de atividades contou, além de um almoço de confraternização, com a apresentação de um conjunto plural de manifestações como o "candombe, encomendação das almas, excelências, batuque, recortado, folias, catira e desafios" (*CMFL Notícias*, n °. 2, Outubro/1995).

Mas o que chama realmente a atenção é que, nesta ocasião, segundo a programação, os grupos apresentaram para os folcloristas, manifestações como o candombe[357], a encomendação das almas[358] e as excelências, são rituais de caráter privado e/ou restritos a ocasiões determinadas e iniciados, tal como foi registrado por Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Magalhães Gomes (Pereira, E. de A. & Gomes, N. M., 1995), modificando o contexto de sua realização, tornando-os públicos.

Ou seja, neste caso os rituais mudaram de função para aquela ocasião. Realizados durante uma reunião de folcloristas, não estavam preenchendo as funções referidas aos ritos funerários ou às danças do ciclo do Rosário, mas atendendo uma demanda do organizador da assembléia dos folcloristas e reinventando seu contexto de realização. Apresentaram-se a um público de especialistas e não para a família e a alma do morto ou para sua santa de devoção.

No ano seguinte, 1996, a CMFL publicou a programação da 32ª. Semana do Folclore de Belo Horizonte e o 6°. Painel Sobre Folclore e Cultura Popular em Minas Gerais. Ela se constituía de uma série de atividades voltadas para a divulgação e discussão do folclore no âmbito educacional e dos interessados sobre o assunto, bem como a realização de uma Missa Conga, "sob a responsabilidade da Federação das Guardas de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais" (*CMFL Notícias*, n °. 8, Abril/1996: 1), a "apresentação de danças e folguedos folclóricos de Minas Gerais" (Op. cit.: 1) e a "Festa de Yemanjá " "sob responsabilidade da Federação Espírito Umbandista do Estado de Minas Gerais" (Ibidem.).

Nessa mesma linha, o Município de Montes Claros realiza, tradicionalmente, um Festival Folclórico (o de 1997 foi o 19°. e contou com a participação de grupos de Catopê e Marujada). A novidade foi que, em 1997, realizou-se, também, a 1ª. Semana de Cultura Popular (*Carranca*, n °. 24, Agosto/1997: 2).

Por outro lado, as comemorações em torno dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, no mesmo ano, envolveram muitos dos folcloristas mineiros. O folclorista Márcio Almeida, por exemplo, editou o jornal especial "Zumbi: 300

---

essa possibilidade. Para Waldemiro Gomes de Almeida, vice-presidente da Federação e experiente congadeiro: "se não se colocar um freio à descaracterização dos reinados estes vão acabar." (CMFL Notícias, n °. 1, Setembro/1995).

[357] (...) "O candombe é o único que não sai às ruas e realiza rituais abertos apenas aos iniciados. Sua função é preservar as tradições mágicas africanas. É considerado o elo de ligação entre a religião yorubá (candomblé) e o catolicismo popular do qual a congada faz parte." (SESC-MG, *Calendário 1997*).

[358] "Findo o carnaval, entramos na quaresma. Quarenta dias dedicados às cinzas, penitências, jejum e abstinência. Época dos lobisomens, mulas-sem-cabeça, famaliás e encomendações de almas." (SESC-MG, *Calendário 1997*).

Anos, Agora", com apoio da UEMG, do Programa "Memória e Identidade Regional" da UEMG - INESP, a Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais e a Prefeitura Municipal de Oliveira(*CMFL Notícias*, n °. 2, Outubro/1995). Do lançamento participou outro folclorista, Domingos Diniz, cujo texto, produzido para a ocasião, já foi mencionado.

A fim de promover a abertura da audiência pública, realizada pela Assembléia Legislativa de Minas Gerais, também em homenagem a Zumbi e ao "Dia da Consciência Negra", apresentaram-se as Guardas de Moçambique de Itabira e de Santa Efigênia, os Marujos do Município de João Monlevade, o Congado de São Sebastião do Timóteo, as Guardas de São Jorge e de Nossa Senhora do Rosário e grupos de Capoeira das cidades de Porto de Minas e Sabará (*CMFL Notícias*, n °. 4, Dezembro/1995: 1).

Por conta, ainda, das mesmas motivações o folclorista Francisco Van der Poel participou, no Pará, de um "Encontro de Populações Remanescentes de Quilombos" organizado pela Associação Comunitária do Quilombo de Pacoval do Alenquer - ALCOMQUIPAL, pela Comissão das Comunidades de "Raízes Negras" do Município de Óbidos - PA e pela Associação de Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná - ARQMO. Em seu retorno, registra para a CMFL: "Renovei minha confiança no movimento popular dos negros do Brasil" (*CMFL Notícias*, n °. 5, Janeiro/1996: 1).

Em Itabira, a Fundação Cultural "Carlos Drummond de Andrade" realizou um debate entre o folclorista Domingos Diniz e os Congadeiros. O Município tem sete Guardas ou - como as chamam na região - Bandas de Marujada e uma Banda de Congo. Participaram do debate, além de Domingos Diniz, o Sr. Marciano (Presidente da Federação dos Congados de Minas Gerais) e o Capitão Sr. João Lopes (Presidente do Conselho Deliberativo da mesma Federação) (*CMFL Notícias*, n °. 2, Outubro/1995).

Em 1997, realizou-se no município de Rio Piracicaba - MG a 5ª. Assembléia Regional de Congadeiros, com assessoria do folclorista Frei Francisco Van der Poel, para abordar o tema "Os símbolos e ritos do congado" e contou com a participação de Guardas do Congado de Alvinópolis, Bela Vista de Minas, Dionísio, João Monlevade, Jorge, Major Ezequiel, Nova Era, Padre Pinto, Rio Piracicaba, São Domingos da Prata, São Gonçalo do Rio Abaixo, São José do Goiabal e Itabira. (*Carranca*, n °. 28, Dezembro/1997: 2).

O informativo da CMFL registrou, também, a ocorrência de dois encontros de grupos folclóricos em Minas. Um deles, o "V Encontro de Grupos Folclóricos", realizado em Junho de 1996 sob a responsabilidade da Associação dos Congos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e coordenado pelo sr. Orlando Sales Filho[359]. O outro, um Encontro de Companhias de Santos Reis, ocorrido em 1997 e assim registrado por Affonso Furtado da Silva, diretor da Federação do Reisado do Estado do Rio de Janeiro:

---

[359] "A programação contou com grande roda de viola, encontro de Folias de Reis, Folias do Divino e Caiapós, grandiosas quermesses e o encontro de Congadas, Moçambique, Caiapós, Companhias de Pastores, Dança de São Gonçalo e Mutirão. Houve também apresentação da banda de música do 12°. Batalhão de Passos/MG. Para se ter uma dimensão da importância e do alcance deste Encontro foram

> De passagem por Itaú de Minas, envolto no 'XI Encontro de Companhias de Santos Reis', momento propício para agradecer, (...) A região de Itaú, sudoeste do Estado, é sobremodo privilegiada com recursos minerais e energéticos, e por essas terras, o Rio Grande, outrora encachoeirado, escorre vagaroso em extensos remansos, com seu potencial inteiramente domado, produzindo bem estar e riquezas para todos nós do sudeste. O itauense? Mineiro certamente! Amável e receptivo. O livro não nos deixa iludir..."econômico e paradoxalmente, extremamente hospitaleiro". Meia dúzia de garrotes e outros tantos capados, abatidos e retalhados na véspera do festejo, foram para as panelas e tachos, provendo alimentação farta e deliciosa aos inúmeros participantes e acompanhantes das quase sessenta Companhias de Reis do local e das cidades da redondeza mineiro-paulista. "Fartura que Santos Reis há sempre de aumentá" nas profecias d mestre de Reis (mais conhecido aqui como embaixador) e também Capitão do Terno de Congo "Unidos do Marinheiro" de Itaú." (CMFL Notícias, n °. 18, Fevereiro/1997: 2).

A Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais, funciona independentemente da CMFL, mas nunca deixa de convidar seus membros para o comparecimento à cerimônia de posse de sua diretoria eleita. promove[360].

Outra dimensão bastante interessante das relações entre a cultura popular e outros agentes corresponde ao fato de a cultura popular funcionar como fonte de inspiração e geradora de parcerias para artistas que não são, necessariamente, artistas populares[361].

A cantora Titane, por exemplo, é Membro Colaborador da CMFL e membro da Guarda de Catopê de Nossa Senhora do Rosário de Oliveira, sua cidade natal. Em 11 de Outubro de 1995 ela realizou um espetáculo musical, no Teatro Francisco Nunes em Belo Horizonte, "dedicado à Nossa Senhora do Rosário e em homenagem ao congado mineiro" (*CMFL Notícias*, n °. 3, Novembro/1995: 1).

Nesta ocasião, acompanharam-no no espetáculo, a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira, a Guarda de Moçambique do Bairro de São José de Belo Horizonte e os músicos Gilvan de Oliveira e Maurício Tizumba (Capitão de Moçambique):

> A uma platéia visivelmente surpresa e emocionada, foi oferecida a oportunidade de reconhecer os laços que unem música e artistas brasileiros - especialmente, os mineiros - à

---

convidados nada mais, nada menos que 43 cidades da região." (CMFL Notícias, n °. 10, Junho/1996: 2).

[360] "Tomou posse a nova diretoria da Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais para o biênio 97/99. A solenidade de posse aconteceu dia 05 de janeiro de 1997, na sede da Federação, no bairro Floramar/BH.
CMFL: Apesar de estar datado de 18 de dezembro/96, só recebemos o convite dia 06 de janeiro/97, razão pela qual não comparecemos à solenidade. Aproveitamos a oportunidade para saudar os novos diretores e desejar-lhes muito êxito. Desde já, a Comissão Mineira de Folclore coloca-se ao inteiro dispor da Federação dos Congados de Minas Gerais, entidade co-irmã e parceira constante de nossa missão, para o que se fizer necessário." (*CMFL Notícias*, n °. 16, Dezembro/1996: 2).

[361] A noção de "artista popular" à qual me refiro aqui diz respeito ao artista - pintor, poeta, músico, dançarino, cantor, escultor, arquiteto, artesão - que faz parte e vive nas camadas subalternas da população e cuja produção não está vinculada diretamente a qualquer instituição pública, educacional, eclesiástica ou privada.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

sonoridade e aos temas humanos e sociais inerentes à Festa do Congo, Festa dos Negros do Rosário." (Ibidem.).

Novamente, aqui, observa-se a apropriação de uma manifestação cultural popular mudando-lhe a função. Os artistas alteraram a função, a temporalidade, o contexto e mesmo a organização dos participantes, deslocando o congado do cortejo na rua e da celebração na igreja para o palco.

Em outro ramo das expressões estéticas, a pintura, a mostra "Primitivismo na Festa do Rosário", em homenagem aos folcloristas Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Pereira de M. Gomes (*in Memorian*), reuniu os "15 mais importantes artistas do gênero"[362] (*CMFL Notícias*, n °. 3, Novembro/1995: 2) na Galeria Renato de Almeida em Juiz de Fora e contou, para sua realização, com o apoio da seção regional de Juiz de Fora da CMFL (Ibidem.). No ano seguinte, em Poços de Caldas, a folclorista Maria José de Souza (Tita), através do Centro de Cultura Afro-Brasileira Chico Rei, promoveu uma "Exposição de Cultura Afro-Latina Americana-Caribenha" em comemoração ao Dia da Consciência Negra (*CMFL Notícias*, n °. 15, Novembro/1996: 1).

Um outro caráter assumido pelos eventos organizados pela CMFL, corresponde aos esforços voltados para o equacionamento das questões referentes à preservação da cultura popular. Assim, contra os riscos de ameaça e destruição da cultura popular e, conseqüentemente, da identidade nacional, promovida por desequilíbrios sociais, massificação e imposições de países economicamente dominantes com relação ao Brasil, Márcio José Veloso (Dezembro/1995: 4) propõe que órgãos responsáveis pelo ensino[363], meios de comunicação[364] e o Estado[365] façam intervenções a favor da garantia de sua preservação (Ibidem.).

Antônio de Paiva Moura (Agosto/1995) retorna ao debate sobre as regiões culturais de Minas Gerais recuperando aspectos políticos e sociais da questão e partindo do pressuposto que existe grande desigualdade tanto na preservação quando na produção cultural do estado. De um lado, a importância da política

[362] José Luis S., Vanice Ayres Leite, Rodelnégio, Milton Afonso, Damasceno, Lindorico, Alexandre Rosalino, Dionísio, Élia Frahia, Jorge santos, Jorge Luís S. Jr., Marcos Garcia, Sebastião Andrade Jr., Ângela Gomes e João Francisco. (*CMFL Notícias*, n °. 3, Novembro/1995: 2).

[363] "Os caminhos para esta conscientização, nos dias de hoje, nos levam fatalmente à escola, atingindo o âmago do ensino formal: o seu currículo. Dar às aulas de português, história, geografia, matemática, ciências e educação artística um cunho caracteristicamente brasileiro, nas suas leituras, ensinamentos, problemas, folguedos, etc."(Veloso, M. J. Dezembro/1995: 4).

[364] "Outro caminho é a utilização dos meios de comunicação, poderosos e irreversíveis, mas que não devem ser utilizados a partir do que já está aí, mas sim desde a autorização para circular ou transmitir, exigindo e fiscalizando uma programação que respeite e divulgue nossa cultura, penalizando quem não a cumprir. Se todos oferecem o mesmo produto, não há como negar-lhe trânsito e comercialização, usando a terminologia destes veículos."(Veloso, M. J. Dezembro/1995: 4).

[365] "Aqui entra o Estado, como entidade-mór na elaboração de programas culturais visando à conscientização para preservação de, culturalmente falando, "nós mesmos". Este o principal trabalho para um política cultural oficial, a nosso ver, ao lado, evidentemente, de outros programas e projetos. Salvaguardando nossa própria cultura, em termos básicos, o restante virá por acréscimo, ou seja, a criação de nossas manifestações de nosso agir, de nosso fazer, terão sempre o nosso rosto, o nosso retrato."(Veloso, M. J. Dezembro/1995: 4).

cultural em favor da preservação do patrimônio colonial mineiro e do estímulo de seus artistas (Op. cit.: 47) e, de outro, a necessidade de se problematizar a segregação e discriminação racial e social que o estado faz ao definir os beneficiários de seus programas, bem como a instrumentalização da cultura a favor do Estado mediada por seus intelectuais orgânicos.

Para este folclorista, a historiografia mineira - aliás, sua área de formação e atuação - padece deste mal e, para libertar-se disso precisa comprometer-se com uma política cultural que se posicione contra os preconceitos raciais, sociais e culturais:

> Portanto, um programa de ação cultural ou de política cultural, para merecer nosso apoio, deve, antes de tudo, comprometer-se com a liberdade individual dos criadores; promover os valores democráticos; resistir aos preconceitos raciais, sociais e culturais; condenar o culto de personalidades; incentivar a produção intelectual de ordem crítica; manifestar-se contra a política editorial do governo mineiro durante todo o século XX; propor uma revisão crítica da historiografia mineira.(Op. cit.: 49)[366].

Outra faceta recorrente das atividades organizadas pela CMFL corresponde à participação em encontros com grupos mineiros de congada, moçambique, folia de reis etc. a fim de discutir sua situação ou seu posicionamento frente às transformações internas e externas que estão enfrentando. Não é raro a própria CMFL propor a realização deste tipo discussão, convocando a participação de seus interessados diretos.

É prática da CMFL solicitar a seus membros, através de seus órgãos informativos, o envio de pautas e propostas de atividades a serem desenvolvidas pela Comissão em suas Assembléias Gerais ou em atividades paralelas.

Francisco Antônio da Costa é um membro colaborador da CMFL, profissional da área de informática e computação com curso superior em História, e desenvolveu pesquisa sobre os Congados na região de Belo Horizonte sob orientação do professor e folclorista Carlos Felipe Horta. Em Outubro de 1995 ele enviou "idéias-propostas" para a Presidência da Comissão, a serem encaminhadas

---

[366] Moura fez um levantamento de documentos inéditos sobre cultura popular no Arquivo Público Mineiro, que pretende publicar integralmente. No entanto, apresentou uma parte do material localizado no informativo da CMFL: "*Fonte: Arquivo Público Mineiro - Fundo: Chefia de Polícia - Série: Ocorrências Policiais - Tipo: Avulsos - Período: Primeira metade do século XX - Seqüência: Assunto, evento, local e data.(...)*

- "Congada

Arcebispo contra a festa de reinado - Belo Horizonte, 20 de agosto de 1932."

- "Festas

- Destinação do saldo da arrecadação da Festa do Rosário de Pratinha - Pratinha, 12 de novembro de 1936.

- Festa do Reinado do Rosário - Carmo do Cajuru, 15 de setembro de 1936.

- Festa religiosa e conflito político-religioso - Lajinha, 28 de agosto de 1940.

- Festas religiosas - Sabinópolis, 22 de maio de 1935.

- Policioamento nas Festas - Dores do Turvo, 8 de janeiro de 1942.

- Prostituição na Festa de Nossa Senhora da Abadia - Romaria, 12 de maio de 1936.

- Romaria e reforço policial - Paracatu, 13 de abril de 1943." (Moura, A . de P. Setembro/1997: 3).

na Assembléia Geral de Novembro seguinte, e que defendiam, em resumo, a realização de um

> Fórum, envolvendo e convidando os grupos para-folclóricos, folcloristas, congadeiros e órgãos públicos, para discussão dos problemas que "permeiam o folclore no seu dia-a-dia" e possível elaboração de "um plano de trabalho conjunto em prol do folclore" (CMFL Notícias, n.°. 2, Outubro/1995).

Ainda no mesmo rol de questões, é possível vislumbrar os parâmetros de intervenção direta dos folcloristas, com relação ao congado em Minas, a partir de um contexto em que a CMFL transforma em pauta de discussão de sua Assembléia Geral a iniciativa da prefeitura do município de São Sebastião do Paraíso em favor da construção de um "Congódromo" (Moura, A . de P. Dezembro/1997: 3). Resultado desta discussão foram três textos, unânimes em linhas gerais, que foram publicados no periódico *Carranca* de Dezembro de 1997, e a participação de Domingos Diniz num debate com os congadeiros daquela região.

Antônio de Paiva Moura posiciona-se contrariamente ao Congódromo, apesar de ser um incentivador do turismo cultural em Minas Gerais, e justifica-se baseado na idéia de que é preciso garantir o caráter espontâneo das manifestações folclóricas, entre elas, as chamadas danças ou bailados dramáticos e impedir a vinculação daqueles que produzem esta cultura, muitas vezes marginalizados e empobrecidos e, portanto, enfrentando grandes dificuldades para garantir a reprodução de tais manifestações, buscam apoio das elites regionais, que dispõem de parcelas mínimas de recursos e, assim, se apropriam das mesmas, vinculando-as ao "mundo oficial instituído" (Ibidem.). Transformariam-se, desta maneira, fatos folclóricos em mercadorias, modificados de acordo com os gostos e vontades da ideologia destes grupos[367].

Já Domingos Diniz aponta argumentos contrários à criação de um Congódromo baseado nas ameaças decorrentes da transformação de uma manifestação folclórico-devocional, classificação que o folclorista aplica ao Congado, como já visto anteriormente, em cultura de massa, considerada aqui não só cultura dominante mas, também, "cultura do dominador"[368].

---

[367] "Os grupos de manifestações folclóricas, a exemplo dos bailados dramáticos, são por natureza, espontâneos. Têm por característica a desvinculação com o mundo oficial instituído. É exatamente este caráter que torna as manifestações folclóricas um fenômeno que tanto tem atraído estudiosos de ciências humanas em todos os quadrantes do Mundo.
O empobrecimento e a marginalização das camadas que se valem da cultura popular para a sobrevivência tendem a levá-las a pedir socorro às elites dominantes regionais. As migalhas disponibilizadas por tais elites só se concretizam com a institucionalização dos grupos folclóricos. A partir daí, apropriam-se dos fatos folclóricos, transformando-os em objetos de mercado, que, desfigurados e descaracterizados, sucumbem diante da ideologia das referidas elites." (Moura, A . de P. Dezembro/1997: 3).

[368] "De Domingos Diniz, membro efetivo da CMFL: 'No dia 19 deste, sábado próximo, estarei indo a São Sebastião do Paraíso a convite da Federação dos Congadeiros. Iremos eu e a diretoria da Federação. Lá vamos debater o problema do julgamento das guardas do reinado de Nossa Senhora do Rosário que a prefeitura faz todos os anos, no fim de dezembro. A Federação é contra o julgamento. Também eu sou contra, como toda a Comissão.'" (*CMFL Notícias*, n °. 20, Abril/1997: 3).

Ou seja, o Congado ou Reinado do Rosário, segundo Diniz, a manifestação cultural de maior incidência em Minas Gerais, se absorvida pela cultura de massas corre risco de assimilar elementos que lhe são completamente estranhos e exógenos como, por exemplo, comissões julgadoras, formadas por pessoas portadoras de cultura e valores eruditos (Diniz, D. Dezembro/1997: 3)[369].

Francisco Antônio Freitas Costa, por sua vez, pergunta-se em que medida o movimento dos "dromos" que se observa no Brasil, nos últimos quinze anos: Sambódromos, Bumbódromos e o Congódromo, em questão, atende aos anseios dos produtores de cultura popular.

Em outros termos, o autor se pergunta em que medida, no caso específico do Congódromo, sua construção é demanda popular ou, pelo contrário, interesse das elites locais a favor da massificação da cultura (Costa, A . F. F. Dezembro/1997: 3)[370].

Em contrapartida, o estímulo ao turismo centrado nas manifestações folclóricas é, como tem se visto, perfeitamente aceito pela CMFL.

Paulo Safady e Yara Tupinambá associam a produção do artesanato à decadência das minas de ouro e diamantes. Segundo a concepção, em parte funcionalista, dos autores o artesanato surgiu em Minas para suprir necessidades devocionais, de conforto e de uso cotidiano, inspirado numa estética barroca e realizado nas entre safras por populações camponesas (Safady, P. & Tupinambá, Y. Janeiro/1998:1)[371].

---

[369] "Uma das formas de descaracterização do fato folclórico é a sua apropriação pela cultura de massa, pela cultura do dominador. A criação do congódromo, como noticiou a imprensa desta Capital, em São Sebastião do Paraíso - sul de Minas - poderá acarretar a descaracterização de uma das manifestações folclórico-devocional de maior incidência em Minas: o congado ou reinado de Nossa Senhora do Rosário.

Não se teme pelo espaço físico em si. Teme-se pelo que possa vir por detrás. Ao desfilarem pelo congódromo as guardas de congo serão julgadas por uma comissão formada de elementos de outra cultura, da cultura erudita, como já vem sendo feito naquela cidade." (Diniz, D. Dezembro/1997: 3).

[370] " (...) A construção dessa contracultura em sistema de parceria nos coloca um questionamento - se este congódromo é um anseio dos meios congadeiros ou é simplesmente um capricho da sociedade dominante local. A divulgação da cultura popular, creio eu, está condicionada aos próprios interesses políticos e sociais de quem a produz." (Costa, F. A . F. Dezembro/1997: 3).

[371] "Exauridas as minas, as mãos do povo que trabalharam na extração do ouro e diamantes, que abriram picadas nas matas extensas, passaram a cortar e lavrar a madeira na idealização dos santos e entalhes, a tecer colchas e mantas para se abrigar do frio das serranias e a moldar o barro, na fabricação de seus próprios utensílios. Assim nasceu o artesanato em Minas Gerais, que vem alicerçado na tradição da talha barroca, feita nas pequenas vilas, onde o fazer com as mãos se confunde com o prazer advindo da criação, onde o fiar das tecedeiras assinala o período da entressafra, atividades que marcaram um tempo de reflexão, tão próprio do homem mineiro." (Safady, p. & Tupinambá, Y. Janeiro/1998: 1).

Safady e Tupinambá são membros da Turminas, empresa pública estadual criada para favorecer e estimular o turismo em Belo Horizonte. Uma de suas atividades foi a criação de um "Centro de Artesanato Mineiro" - CAM, que funciona atualmente no Palácio das Artes da capital, e cujo perfil é baseado numa proposta de regionalização da produção artesanal do Estado, inspirada em critérios baseados em disponibilidade e tipo de matéria prima, bem como localização geográfica e ocupação espacial (Ibidem.)[372]. Além da Turminas, o SESC-MG visita artistas espalhados por todo o estado e adquire seus trabalhos, expondo-os e colocando-os à venda.

---

[372] Regionalização da produção artesanal, classificada por matéria prima e produto. Vínculos com a ocupação espacial e a presença de pedras preciosas: "Núcleos produtores de tapeçaria e tecelagem: Alfenas, Belo Horizonte, Betim, Carmo do Rio Claro, Contagem, Conceição do Mato Dentro, Diamantina, Divinópolis, Iguatama, Jacuí, Patos de Minas, Resende Costa, Sete Lagoas, Uberaba e Uberlândia; Núcleos produtores de cerâmica: Belo Horizonte, Betim, Catas Altas, Janaúba, Montes Claros, Ouro Branco, Uberaba, Uberlândia e Vale do Jequitinhonha; Núcleos produtores de objetos de madeira e metal: Alfenas, Belo Horizonte, Betim, Cachoeira do Brumado, Cachoeira do Campo, Divinópolis, Nazareno, Porto Firme, Prados, São João del Rei, Sete Lagoas, Viçosa (Safady, P. & Tupinambá, Y. Janeiro/1998: 1).

4. NARRATIVAS

O mineiro é um personagem de ficção que ele mesmo inventou. (Roberto Drummond)

As narrativas, apresentadas e analisadas a seguir, foram organizadas a partir de três categorias, à luz de suas próprias características e das perguntas que lhes fiz, com relação ao modo pelo qual elaboram as questões referentes às noções de *Kultur* e *civilization*, e com relação à maneira como elaboram as permanências e transformações das idéias que veiculam.

Como se verá, elementos míticos e históricos misturam-se em boa parte delas, especialmente quando tratam ou remetem ao passado. As fontes que os folcloristas usam para abordar o passado das minas são os relatos de viajantes, como se viu, ou as próprias tradições orais. Ao mesmo tempo, o tratamento dado ao presente, especialmente quando está concentrado sobre manifestações e/ou grupos específicos constrói-se sobre padrões distintos, definindo o que se chamou aqui de "narrativas folclóricas", "narrativas folclóricas engajadas" e "narrativas folclórico-sociológicas".

Dentre elas, a chamada "narrativa folclórica" é a que parece expressar, com mais força, o conflito entre *Kultur* e *civilization*, de certo modo, herdado da intelectualidade brasileira, cuja produção se concentrou entre o final do século XIX e meados do século XX. Na "narrativa folclórica" verificam-se preocupações em definir, por exemplo, a posição distinta do erudito frente ao popular; e este último, apesar de ser concebido como a fonte primordial das referências culturais, permanece em posição hierarquicamente inferior, pois está no polo oposto da civilização, onde se encontra o folclorista.

É nesse tipo de narrativa, aliás, onde se pode encontrar, com mais freqüência, tanto a permanência das questões que agitaram os folcloristas em seu processo de institucionalização, quanto do formato dos textos. Sua empatia intelectual se dá com relação à manifestação folclórica, é ela o centro de suas atenções e o enfoque de sua narrativa.

Neste âmbito de permanências, o primeiro conjunto de elementos corresponde, principalmente, à vitalidade da linha divisória que separa dois mundos: o popular e o científico ou erudito. Diante do estabelecimento dessa segmentação ressurgem noções tais como "origens", "primitivos", "selvagens", "crendices", "superstições" etc.

Ou seja, o popular constitui-se em alteridade e desigualdade com relação ao lugar e papel, invisível mas pressuposto, que o folclorista ocupa na narrativa. Neste caso, as noções manifestas nas narrativas, bem como os autores utilizados a fim de fornecer-lhes subsídios, encontram-se concentrados no rol dos clássicos da abordagem folclórica, mineiros ou não.

Arthur Ramos, Mário de Andrade, Oneyda Alvarenga, Luís da Câmara Cascudo, Renato Almeida, Alceu Maynard Araújo, Rossini Tavares de Lima e, entre os mineiros, Aires da Mata Machado Filho e Saul Alves Martins encontram-se entre os autores preferidos e mais constantemente mencionados neste tipo de narrativa.

O segundo conjunto refere-se à permanência formal do tratamento e abordagem das questões: a preocupação com a determinação da origem do fenômeno abordado e/ou, pelo menos com a apresentação do primeiro registro conhecido são constantes.

Por outro lado, a seqüência narrativa começa com a descrição da origem e vai ao primeiro registro conhecido, seguida da descrição do fenômeno, menos a partir da observação pessoal e mais a partir das definições produzidas por outros folcloristas.

A "narrativa socialmente engajada", por sua vez, altera as posições, modifica os papéis e elimina a dualidade. Considerando que sua ênfase está voltada, predominantemente, para populações que se encontram em situação subalterna e que seus pressupostos implicam simpatia e identificação com a população que realiza a manifestação folclórica.

Em outras palavras, a manifestação folclórica, concebida enquanto uma das expressões rituais ou lúdicas da resistência da cultura popular, é um dos elementos que constituem e definem as populações em questão e é ao seu lado, e em defesa dessas populações, que os folcloristas posicionam-se.

Por fim, na "narrativa folclórico-sociológica", a diluição das desigualdades hierárquicas entre a manifestação popular e o folclorista se dá por meio da adesão do folclorista as correntes do pensamento social em que predomina na abordagem a perspectiva relativista. Seu meio permeável é o contexto social e é, através dele, que a manifestação folclórica é narrada e interpretada.

O compromisso maior da "narrativa folclórico-sociológica" fica com a cientificidade da abordagem, de modo que autores, conceitos e métodos conhecidos na antropologia e na sociologia costumam ser assimilados, de modo a promover uma aproximação da perspectiva de *civilization*, menos pela alteração das características das populações que reproduzem o que se chama de folclore ou cultura popular, e mais através do relato, científico, rigoroso, analítico, que abre o diálogo com a ciências sociais, esse modo tão ocidental de produzir conhecimento sobre si mesmo.

4.1. Galeria

A metáfora da galeria é um recurso que objetiva enfocar o lugar e o modo através dos quais os folcloristas mineiros expõem suas narrativas, as formas, os padrões e estilos[373] que obedecem, o que lhes confere características peculiares com relação aos textos estritamente acadêmicos.

Os textos, e a maneira como se dá sua circulação, são um dos meios que os folcloristas mineiros têm de distinguir sua própria produção, seja de outros folcloristas, seja dos cientistas sociais. Através deles concretiza-se um aspecto de seu projeto: adquirem autonomia de expressão e concorrem para o reforço de sua própria identidade e da identidade cultural dos mineiros.

[373] Para a abordagem desta questão na produção antropológica, ver Oliveira, R. C. e Ruben, G. R. (1995).

A produção intelectual, que tem por objeto outros grupos humanos, se observada dos ângulos da produção narrativa, traz consigo a característica peculiar de fornecer, simultaneamente, elementos e informações tanto daqueles sobre os quais se dirige - camponeses, indígenas, negros, grupos religiosos, populações tradicionais, povo etc. - quanto daqueles que a produzem: cientistas, folcloristas, historiadores locais ou promotores de cultura.

Apesar de todas as diferenças identificáveis, e reivindicadas, entre cada uma dessas categorias de intelectuais, suas narrativas possuem, em comum, a característica de atribuir identidades e definir alteridades daqueles de quem falam. Procedimento que implica, em certa medida, em definir sua própria identidade e diferenciar-se daqueles sobre quem falam.

Mesmo os antropólogos, que têm promovido ampla discussão sobre esse aspecto da produção do conhecimento e, em função disso, têm apresentado uma série de alternativas para o problema, que vão desde a sugestão das noções de "êmico" e "ético", para a determinação do que é característica própria do grupo estudado frente ao que lhe atribuído pelo pesquisador, até as propostas da antropologia interpretativa e da antropologia pós-moderna, continuam tendo que lidar com os problemas referentes à sua própria identidade frente ao tipo de questão colocada por essas situações.

Esse foi o ponto de partida escolhido para se analisar os folcloristas mineiros. De um lado, a maneira como definem, tratam, narram, analisam seu objeto e, no interior desse amplo conjunto, particularmente as referências e análises, que dizem respeito às populações descendentes de africanos e que vivem em Minas Gerais, a fim de trazer à tona o conhecimento e a identidade produzidos.

De outro, os limites da identidade destes folcloristas frente a estas populações, cujos contornos são estabelecidos pelos modos como os próprios se vêem e definem os parâmetros do que é aceitável ou reconhecido, em termos de folclore ou cultura popular.

Ambas as questões foram olhadas a partir de uma perspectiva que pressupõe que as idéias funcionam, simultaneamente, enquanto estruturas e enquanto expressões dinâmicas da produção intelectual. Ou seja, pode-se identificar nessas narrativas, tanto permanências quanto inovações, produzidas no interior do próprio coletivo dos folcloristas, ou assimiladas de outras áreas do conhecimento, particularmente, as ciências sociais e humanas.

Nesse sentido, vale observar com mais cuidado, os canais de difusão e divulgação destas narrativas, os meios pelos quais circulam textos e informações sobre a CMFL, tornando sua institucionalização visível e ampliando os recursos disponíveis e favoráveis à sua legitimação social, enquanto um coletivo de produtores de um conhecimento específico, um conhecimento que se pretende capaz de fornecer lastro à cultura popular produzida pelos mineiros.

4.1.1. Periódicos e Livros

Um dos espaços criados pelos folcloristas para tornar seu projeto mais concreto foi a criação de um periódico mensal, de circulação nacional. Em Agosto

de 1995 a CMFL, sob a presidência de Tião Rocha, lança o n°. 0 do *CMFL Notícias*. Agosto é um cheio de sentidos para os folcloristas.

A publicação da carta de Wiliam J. Thoms naquele mês, propondo a expressão "folclore" como uma forma específica de conhecimento sobre a cultura popular, transformou-o numa data importante para os folcloristas.

Em Minas, os folcloristas: realizam eventos como a Semana do Folclore, que em Belo Horizonte transformou-se no "Mês do Folclore" com a realização de cursos, workshops, lançamento de livros, palestras, exposições, apresentação de grupos folclóricos etc.)[374]. É o mês também em que a CMFL costuma lançar seu Boletim. É um mês de afirmação de valores quanto ao folclore, frente a si mesmos e à sociedade. Ciclicamente, ritualmente.

A CMFL organiza, edita e distribui, periodicamente, duas publicações: o *CMFL Notícias* - Órgão Informativo da Comissão Mineira de Folclore, mensal, que mudou seu nome para *Carranca* em Julho/1997 e o *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, de tiragem anual, transformado na *Revista da Comissão Mineira de Folclore*, a partir de 1998.

O *CMFL Notícias*, renomeado *Carranca*, é um informativo mensal e nasceu da iniciativa de seu então presidente, com o objetivo de ampliar a informação e a participação dos membros da CMFL.

Sua proposta original, e que continua atual, é a de que o informativo trouxesse: "notícias passadas, presentes e futuras das atividades dos membros, propostas, idéias, comentários, e tudo aquilo que for do interesse de um folclorista informar ou fazer conhecido para todos os demais membros."(*CMFL Notícias*, n°. 0, Agosto/95). Em Dezembro de 1999, o n°. 50 do *Carranca* atingiu a tiragem de 1.200 exemplares.

Uma das primeiras coisas que chama a atenção, quando se começa a analisar a produção intelectual dos folcloristas mineiros em conjunto, num rápido e superficial contato, é extensão de seus textos, publicados em seus periódicos.

Comparados aos artigos e resenhas estritamente acadêmicos, ou mesmo às publicações de textos produzidos por intelectuais e cientistas na grande imprensa, estes textos, à exceção dos livros, são curtos, às vezes, curtíssimos: de uma a, no máximo, doze laudas[375]. Uma prosa leve e ágil, de fácil comunicação, pode ser observada tanto nos textos do *Carranca*, que ocupam uma página, em alguns casos, uma coluna, quanto nos textos da *Revista da CMFL*, um pouco mais longos mas, igualmente concisos.

O *Carranca* tem, por característica central, o objetivo de fornecer informações rápidas, de um lado, e reflexões concisas, de outro. Segundo Tião Rocha, sendo a tarefa central do *Carranca* "disponibilizar informações sobre notícias e trabalhos da Comissão" (Rocha, S. Agosto/1998: 5).

Este informativo possui editorial, em geral redigido pelo presidente da Comissão, e traz uma seção de informações sobre eventos voltados ao folclore, a

[374] Vide, em Anexo, a programação referente a um destes eventos, recentemente realizado.

[375] As páginas do informativo *Carranca* têm, aproximadamente, o tamanho A4 e as da *Revista da CMFL*, aproximadamente, tamanho A8.

cultura popular e afins, referentes, ou não, a Minas Gerais, na sua "agenda", tais como shows, encontros, palestras, cursos, *workshops*, assembléias, eventos, futuros e passados.

O *Carranca* também publica, trechos ou a íntegra, de correspondências que recebe, além de textos de folcloristas ou autores interessados em tratar de folclore ou cultura popular, que podem ser antropólogos, jornalistas, músicos, escritores etc. e textos literários, em geral escritos por folcloristas, como crônicas ou poemas.

Na seção de textos é possível encontrar material sobre folclore, sobre a história da CMFL, biografias intelectuais de seus membros, homenagens a folcloristas e artistas populares vivos ou falecidos, resenhas de livros, opiniões acerca da intervenção de órgãos estaduais e municipais nas manifestações populares etc.

Este periódico constituiu-se em rica fonte de material para esta pesquisa. Sua atualidade quase cotidiana, sua pluralidade e seu conteúdo, inclusive iconográfico, permitiram, tanto o acompanhamento do envolvimento, realização e participação dos folcloristas em eventos acadêmicos, institucionais, folclóricos, devocionais, etc., quanto abriu possibilidades de, através da análise das correspondências publicadas, identificar redes de relações e a maneira como elas se constituem.

Por sua vez, a *Revista da CMFL* publica textos de maior envergadura, apesar de curtos, se comparados às dimensões dos artigos encontrados em outras publicações universitárias ou científicas, e sua periodicidade é anual. Traz, ainda, entrevistas feitas com folcloristas, textos sobre a história e a memória da CMFL, homenagens póstumas e rico material iconográfico.

Seu objetivo, segundo o folclorista Tião Rocha, é "tornar-se um abrigo permanente para as pesquisas de campo, estudos acadêmicos e reflexões conceituais sobre o Folclore e a Cultura Popular em Minas Gerais" (Ibidem.)

Através das resenhas, que podem referir-se a publicações de dentro ou fora do círculo dos folcloristas, é possível esquadrinhar inferências sobre o estabelecimento de vínculos e filiações intelectuais, bem como o reconhecimento intelectual, a adesão, as homenagens, a partilha de idéias e a crítica.

O material encontrado, correspondente à abordagem de temas folclóricos, pode ser classificado quanto ao enfoque e quanto ao caráter. Quanto ao enfoque, encontra-se tanto textos que procuravam constituir-se em reflexão sobre um tema ou aspecto da cultura popular ou do folclore, a partir de uma perspectiva mais genérica, quanto os que tratavam de uma manifestação específica, em momento e condições determinadas.

Quanto ao caráter, há trabalhos fundamentados em observação empírica e/ou experiência de pesquisa, os textos baseados em referências de outrem (literárias, históricas, etnográficas, folclóricas etc.), os ensaios e as produções de caráter mais marcadamente estético - poesias, crônicas, devaneios - tendo como pano de fundo a cultura popular. Deste grande conjunto procurei selecionar, para análise, os textos que dão tratamento e/ou tocam em aspectos vinculados às questões da presença do negro no Brasil e em Minas Gerais.

As homenagens (póstumas ou não) procuram destacar aspectos da trajetória intelectual e das escolhas conceituais, teóricas, políticas e estéticas do

homenageado. E, neste campo, uma peculiaridade: a forma de tratamento "mestre" é bastante comum entre os folcloristas, tanto em linguagem falada quanto escrita (textos, homenagens, cartas), apesar de eu só tê-lo encontrado como referência a folcloristas homens. Seu uso não está associado, necessariamente, à posse de título acadêmico pelo nomeado, mas à reverência, respeito e reconhecimento pelo trabalho, realizado no âmbito do folclore, pelo folclorista em questão.

Já as entrevistas, costumam enfocar os próprios folcloristas ou artistas populares (artesãos/artesãs, rainhas do congado etc.). Quando o entrevistado é um folclorista, as entrevistas se constituem em material interessante por desnudarem posicionamentos dos folcloristas frente à seus críticos, à imprensa e à sociedade.

No segundo caso, sinalizam e esclarecem, em parte, a maneira como se estabelecem as relações entre folcloristas e artistas populares, dando possibilidade de uso da palavra aos últimos, e delineando alguns aspectos e parâmetros das relações estabelecidas entre os folcloristas e os produtores de cultura popular.

A circulação destes dois periódicos, avaliada a partir de dados parciais obtidos através da própria seção de correspondência do *Carranca* não está restrita, exclusivamente, aos folcloristas mineiros, membros da CMFL.

Além de uma "mala direta" que o envia a às Sub-Comissões Regionais de Folclore de Minas Gerais, às bibliotecas públicas, órgãos públicos, ou não, ligados à cultura, educação e turismo, a Comissão Mineira envia suas publicações, também, para as Comissões Regionais de Folclore de todo o país, para a CNFL e a Funarte, para artistas, folcloristas, pesquisadores, jornalistas e professores e para alguns órgãos internacionais[376].

Os livros produzidos pelos folcloristas constituem, em contrapartida, um universo mais heterogêneo. Seus formatos, conteúdos, editoras, distribuição variam de acordo com a inserção do folclorista em outras instituições, sua área de atuação profissional e, mesmo, seus interesses em direção a produções de caráter literário, como a poesia, contos ou o teatro.

Descontando estes últimos, é possível perceber que os folcloristas mineiros que possuem inserção acadêmica não só costumam ter um contingente maior de seus livros publicados, como, também, publicam uma parcela desta sua produção através das editoras universitárias[377].

---

[376] Ver, em Anexo, listas de correspondências recebidas pela CMFL provenientes de Minas Gerais, de outros estados e do exterior.

[377] Almeida, Lúcia Machado de. *Passeio a Ouro Preto*, São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1980; Gomes, Núbia Pereira de Magalhães & Pereira, Edimilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais*, Juiz de Fora, UFJF/Mazza Edições, 1989; *Negras Raízes Mineiras: Os Arturos*, Juiz de Fora, Ed. UFJF, 1988; *Assim se benze em Minas Gerais*, Juiz de Fora, UFJF/Mazza Edições, 1989; Machado F °., Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1985; Minas Gerais. Universidade Católica. (vários) *Arte popular na periferia de Belo Horizonte*, Belo Horizonte, UCMG, 1981; Minas Gerais. Universidade Católica (vários) *Introdução ao Estudo do Congado*, Belo Horizonte, Agosto/1974; Paniago, M. do C. T. *Viçosa. Mudanças socioculturais, Evolução histórica e tendências*, Viçosa, UFV, Imprensa Universitária, 1990.

Além das editoras universitárias, o SESC-MG[378] também custeou publicações ou reedições de textos. A Imprensa Oficial de Minas Gerais[379] também se encarregou de algumas publicações e há, ainda, a alternativa das edições pré-custeadas, pelo próprio autor ou pela editora. Identifiquei, também, entre o material pesquisado um livro publicado, conjuntamente, pela CMFL e pelo CPCD[380].

---

[378] Horta, Carlos Felipe de M. M. *Sarau*, Belo Horizonte, SESC-MG, s. d; Martins, Saul. *Mineiridade*, Belo Horizonte, SESC-MG, s. d. e *Antônio Dó*, Belo Horizonte, SESC-MG, 1998; SESC-MG. (Vários Autores) *Afinal, o que é ser mineiro?*, Belo Horizonte, s.d.

[379] Garcia, Angélica de Rezende. *Nossos Avós Contavam e Cantavam*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, s. d.; Minas Gerais. Prefeitura Municipal de Nova Lima, *Manifestações Folclóricas no Município de Nova Lima*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1986.

[380] Rocha, Tião. *Folclore - Roteiro de Pesquisa*, Belo Horizonte, CPCD/CMFL, 1996.

4.2. Temas

É possível identificar, frente ao conjunto da produção dos folcloristas mineiros, um conjunto de temas e sub-temas recorrentes.

Uma das causas dessa homogeneidade relativa assenta-se, provavelmente, nos próprios limites impostos pelas definições gerais de folclore: tradição, antigüidade, permanência, oralidade e anonimato, somadas à noção de "fato folclórico" e da eleição do folguedo como sua forma de expressão mais geral.

Em contrapartida, de uma amostra retirada de um conjunto de livros, artigos publicados no periódico *Carranca*[381] e dispersos no *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, somada aos livros publicados, é possível observar ocorrências de temas diversos, não exclusivamente voltados para as manifestações folclóricas.

Os folcloristas mineiros produzem reflexões e registram informações sobre as dimensões institucionais e sobre a história da CMFL[382], que se desdobram na recuperação da memória de seus membros fundadores[383] e em homenagens póstumas a folcloristas[384] ou a artistas populares[385], em referências ao "Museu de Folclore Saul Martins"[386].

É possível encontrar, ainda, resenhas[387] e reflexões sobre a função do folclore[388], sobre as implicações das atividades do folclorista[389], sobre a organização de fontes históricas para a pesquisa folclórica[390], sobre teóricos, pesquisadores que desenvolveram trabalhos em Minas correlatos ou diretamente ligados ao folclore[391], traduções de textos clássicos para os folcloristas[392], artigos sobre as relações entre folclore e teatro[393] ou entre folclore e literatura[394].

---

[381] Referente ao período que vai de Agosto/1995 a Setembro/1999.

[382] Ver Diniz, D. Agosto/1998; Martins, S. Agosto/1995, Fevereiro/1998, Agosto/1998; Rocha, S. Julho/1998.

[383] Ver Castro, J. B. de. Julho/1998; Diniz, D. Março/1998, Abril/1998, Maio/1998, Agosto/1998; Martins, S. Janeiro/1999, Novembro/1998, Dezembro/1998, Junho/1998.

[384] Ver Diniz, D. Agosto/1995.

[385] Ver Diniz, D. Abril/1997; Martins, S. 1982; Silva, A. M. F. da. Janeiro/1998.

[386] Ver Minas Gerais, 1983; Fagundes, G. E. Novembro/1998.

[387] Ver Breguês, S. Outubro/1996; Moura, A. de P. Dezembro/1998; Souza, J. M. de. Fevereiro/1998.

[388] Ver Diniz, D. Setembro/1999; Moura, A. de P. Agosto/1987; Pardal, P. Dezembro/1998.

[389] Ver Almeida, M. Agosto/1998; Alves, R. Agosto/1995; Diniz, D. Setembro/1999; Pardal, P. Dezembro/1998.

[390] Ver Moura, A. de P. 1983, Setembro/1997, 1998.

[391] Ver Souza, J. M. de. Agosto/1998.

[392] Como, por exemplo, a *Carta de Ambrose Merton* - Pseudônimo de Willlian John Thoms - *Endereçada a James Holmes* - editor da revista Athenaeum, de literatura, ciências e artes. *Publicada no nº, 982 de 22 de Agosto de 1846* - Tradução de José Moreira de Souza (*CMFL Notícias*, no. 12, Agosto/1996: 4-5).

[393] Ver Trópia, L. F. V. Agosto/1995.

[394] Ver Almeida, M. Novembro/1997; Mello, A. de O. Novembro/1997; Moura, A. de P. 1994.

No interior desse mesmo universo de questões, é possível encontrar, também, reflexões sobre os limites e possibilidades do desenvolvimento de turismo em Minas voltado para as manifestações folclóricas, bem como da produção de políticas culturais centradas no tema[395].

No plano das manifestações folclóricas, é possível dividir os temas entre aqueles em que os folcloristas não distinguem um possível caráter étnico-cultural na sua constituição e aqueles em que esse caráter é evidenciado.

Em outras palavras, existem, aos olhos dos folcloristas, manifestações em que os aspectos étnico-culturais são constituintes e outros em que eles são inexistentes ou, pelo menos, invisíveis, distantes ou, mesmo, irrelevantes.

Apesar das referências à concorrência de influências culturais de africanos, portugueses e indígenas para a caracterização de praticamente todas as manifestações folclóricas existentes em Minas Gerais, as tradições orais, o artesanato, a culinária, o vestuário, por exemplo, não costumam ser analisados pela ênfase nos aspectos raciais ou étnicos.

Neste tipo de narrativa, costumam ser enfatizadas as características relativas ao conhecimento popular ou lazer. Dentre estes encontram-se o artesanato, a meteorologia popular e a astronomia folclórica, a medicina popular, os tabus alimentares, a religiosidade popular que engloba rezas e benzimentos, a composição do universo mágico religioso popular e as práticas de encomenda das almas, a cavalhada[396], a contradança, o sarau, a seresta, o boi da manta[397], os provérbios, a poesia popular e as adivinhas, as cantigas de ninar, as cantigas de roda e as modas de viola.

Entre as festas profanas em que questões de raça e etnia são enfatizadas, o carnaval recebe algum destaque, apesar de não haver praticamente produção de folcloristas mineiros sobre o assunto.

Em contrapartida, nas reflexões sobre religiosidade popular e sobre as festas folclórico-devocionais, ou danças dramáticas, encontra-se, com maior ênfase e mais constância, a preocupação em enfocá-los. Além destas, é possível identificar outras, do mesmo modo associadas a fatores de caráter racial ou étnico-cultural, com ênfase para as classificações de "negros" ou "africanos", como o caxambu, o lundu, o carneiro, o batuque, o coco, a umbanda, o candomblé, o gamba e a capoeira.

---

[395] Ver Moura, A. de P. Agosto/1995, Agosto/1977.

[396] Há menções de que a cavalhada surge, em Minas Gerais, a fim de fazer parte das comemorações correlatas ao "Áureo Trono Episcopal" em Ouro Preto (Breguês, S. Agosto/1987: 20). Para outras regiões, já ouvi relatos segundo os quais as cavalhadas associam-se a práticas de homens ricos e brancos de uma região, senhores de terra. No município de Barretos - SP, a atualmente conhecida "Festa do Peão Boiadeiro" é uma transformação de uma tradicional cavalhada que se fazia na região, há vinte anos. Segundo, ainda, observações preliminares da pesquisadora Simone Pereira da Costa, nos atuais rodeios e festas de peão, realizados no interior de São Paulo e do Paraná, não há, aparentemente, segregação racial quanto à participação nos rodeios, ou seja, nas competições de montaria de cavalos e bois.

[397] O boi da manta é classificado pelos folcloristas mineiros como uma variação do bumba meu boi.

Romeu Sabará (1997) elaborou um quadro[398] que, apesar dos equívocos relacionados à confusão entre as categorias "etnia" e "condição social" e do mal emprego da categoria "etnia" como exclusivamente associada à cor de pele, fornece informações acerca dos recortes utilizados pelos folcloristas na classificação de três grandes ciclos festivos mineiros e das manifestações culturais correlatas.

O reinado ou a festa do Rosário estão constantemente associados às populações negras, à história da escravidão, às irmandades de negros, aos santos padroeiros Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia e à mineração. Nos casos em que tais manifestações são realizadas, exclusivamente, por brancos, e que se constituem em exceções, é preciso assinalá-las[399].

Por outro lado, as festas do Divino são realizadas tradicionalmente por brancos[400] e associadas às irmandades de brancos e às origens portuguesas das procissões de pentecostes das quais participavam o imperador e sua corte[401].

Por fim, as folias de reis, ou reisados, que são associados por Romeu Sabará às populações mestiças, não são freqüentemente tratados pelo enfoque étnico.

A única abordagem encontrada sobre as relações de conflitos étnicos expressas ritual e simbolicamente pelas figuras dos três reis magos encontra-se na monografia resultante da pesquisa de Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Magalhães Gomes (1995) realizada em Pedra do Baú, município de Jequitibá e que será analisada no capítulo sobre narrativa folclórico-sociológicas.

Além das narrativas sobre as manifestações mencionadas, há, também, reflexões sobre personagens míticos ou históricos cuja trajetória vincula-se, de algum modo, às questões e conflitos raciais e, por isso, são tomados em sua carga simbólica e sentidos. Eles formam um conjunto exótico e heterogêneo que vai desde o Aleijadinho, Zumbi e Chico Rei, até o Lobisomem, o Saci Pererê e o Preto Velho.

Por fim, é possível encontrar também, além das supra mencionadas homenagens póstumas, as homenagens aos vivos, em forma de entrevista ou de breve ensaio as quais, do mesmo modo que as homenagens póstumas, dirigem-se tanto aos folcloristas quanto a artistas populares: artesãos, cantores, músicos ou dançarinos.

Frente a este extenso conjunto temático, a análise se concentrará nas referências étnico-culturais, especificamente as que aparecem sob as referências negro, africano, afro-brasileiro ou afro-mineiro.

4.2.1. Reinados: Congados e Moçambiques

"Minha mãe mora no candjó,
dia de hoje será mió!"
"Ô meus z'irmão, bamo matitá!

---

[398] Ver em Anexo.
[399] Ver Moura, A. de P. 1998: 37-38.
[400] Ver Moura, A. de P. 1998; Paula, T. P. de Novembro/1997.
[401] Cf. *Calendário 1997*, SESC-MG.

Meus z'irmão, bamo matitá..." (Cantos de moçambique)[402]

As igrejas consagradas à Senhora do Rosário foram presenças constantes em todas as localidades mineradoras, logo no início da exploração de ouro e diamante, bem como as respectivas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos que estas abrigaram, e pelas quais foram mantidas, realizando festejos periódicos.

Da mesma forma, surgiram ali, também, irmandades de crioulos, mulatos, pardos e brancos[403], bem como os templos consagrados às suas devoções.

De fato, naquela região, sua existência foi, do ponto de vista institucional, anterior ao Estado e à Igreja, pois a máquina administrativa colonial chegou às Minas depois que as primeiras irmandades já haviam se organizado e constituído suas redes de organização social e influência (Boschi, C. C. 1986).

Enquanto isso, a administração portuguesa aproveitava-se do surgimento dos conglomerados urbanos a fim de incrementar seu processo de ocupação. Os arraiais e vilas, "símbolo da organização", eram os espaços de concentração dos administradores, do fluxo de mercadorias e da realização das festas religiosas, constituindo-se no centro difusor da trama de relações sociais (Furtado, J. F. 1996: 187).

As capelas e irmandades foram, por sua vez, segundo Caio César Boschi, "o núcleo e o eixo vital dos arraiais, e delas emanaram as normas de comportamento para as pequenas comunidades" (Boschi, C. C. 1986: 21).

Em contrapartida, as iniciativas eclesiásticas no sentido da criação de ordem institucional naquela região foram, inicialmente, ineficazes. Quando chegou o momento em que a Igreja conseguiria se estabelecer, enquanto um centro de poder nas regiões mineradoras, o Estado a impediu, via legislação restritiva (Op. cit.: 23).

Édison Carneiro observa que as irmandades foram um fenômeno próprio das regiões que tiveram grandes concentrações de escravos e, nelas, as irmandades do

---

[402] Coletados por Ulisses Passarelli no município de Passos - MG. " 'Candjó': igreja; 'matitá': comer, almoçar, informa Antônio Cândido de Sousa (Antônio da Cidoca, 75 anos), capitão de congo (Passarelli, U. Outubro/1997: 5).

[403] Alguns dos nomes atribuídos às pessoas provenientes da África e trazidas ao Brasil, bem como a seus descendentes, desde que se iniciou o tráfico de escravos aparecem em muitas referências históricas relativas às irmandades, devoções e festas em Minas do século XVIII e, nesse sentido, é importante esclarecer seus sentidos mais gerais. "Novo" ou "boçal", era o nome dado, durante a escravidão, para "negro recém-chegado da África, aturdido com o tipo de sociedade que encontrava aqui, incapaz de exprimir-se senão na sua língua natal e ainda distinguível pelas marcas tribais que trazia no rosto."(Carneiro, E. 1964: s. n.). O termo "Ladino" era aplicado ao negro africano ", após acostumar-se ao português, ao trabalho nas fazendas ou nas minas, ao serviço doméstico, à disciplina da escravidão e às artimanhas de seus pares, com quem convivia, para evitar punições e desmandos e garantir-se proteção ou segurança."(Ibidem.). A denominação "crioulo" era aplicada aos "pretos forros, filhos do País" (Saavedra, Basílio Teixeira de, "Informação da capitania de Minas Gerais" (1805), *Revista do Arquivo Público Mineiro*, II, 1897: 677 *apud* Souza, L. M. e 1982: 143 - nota 11) e, segundo opinião do autor supra citado, "não são também boa fazenda..." (Ibidem.). No entanto, havia uma outra categoria diferenciada dos sujeitos nas minas que se cruzava com o critério cor da pele: a condição social. Ser livre, forro, cativo ou coartado, possuir bens e poder concorriam no sentido de determinar perfis e interesses dos sujeitos e interferiam no perfil agremiativo das irmandades.

Rosário e de São Benedito desempenharam importantes funções sociais (Carneiro, E. 1964: 87-90).

Segundo o autor, as devoções a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito desempenharam, para escravos negros e mulatos, o duplo papel de ampliação de suas possibilidades de sociabilidade e de reconhecimento social (Op. cit.: 87).

As primeiras irmandades surgidas no país, organizadas em bases de unidade tribal, teriam sido constituídas por africanos, vindos principalmente de Angola, foram aceitas sob tal organização pois acreditava-se, desse modo, poder melhor controlar os escravos[404].

Muitas dessas irmandades, traziam em seus estatutos a "a exigência expressa da afiliação tribal" (Op. cit.: 88) e algumas tinham um homem branco e abastado como tesoureiro. Formadas, no início, exclusivamente por pessoas de uma mesma nação africana as irmandades resistiram muito a aceitar membros de outras tribos e, posteriormente, não africanos (crioulos, mulatos e brancos).

Esse fechamento se justificava, segundo Carneiro, pelo receio de a reunião de etnias distintas "esfriar" a devoção e de os novatos oriundos de outras tribos não respeitarem os princípios determinados pelos fundadores. A posterior aceitação se deu diante da necessidade de preencher vagas e devido à concorrência com as irmandades de crioulos e ao prestígio e riqueza dos novos possíveis sócios (Op. cit.: 89).

Segundo o autor, o fervor pelos "santos pretos", "ou como tal considerados, Ifigênia, Elesbão, Antônio de Catalagirona, Benedito, Edwiges, Antônio de Lourdes e outros" (Op. cit.: 88-89), de orientação católica, espalhou-se como fogo em pólvora pelo país. E tanto os "novos" ou "boçais" (Ibidem.), quanto mulatos e ladinos erigiam altares, igrejas e capelas para sua invocação. À devoção a São Benedito - o mouro siciliano - estão associados tanto os moçambiques, comuns em Minas Gerais, quanto as danças mouriscas européias (Op. cit.: 89).

Os principais atrativos destas irmandades eram a possibilidade de recriação de uma sociabilidade e ludicidade das quais os escravos estavam rotineiramente privados. A realização de procissões e festas ruidosas, danças, "os cortejos de reis do Congo, as cantatas das taieiras, os terços e ladainhas pelas ruas, as bandeiras do

[404] Contudo, a possibilidade de recriação de reinos africanos, por meio das irmandades, em Minas Gerais parece não ter sido sempre exclusivamente simbólica e controlada, válvula de escape de um sistema opressor e escravista. Júnia Furtado assinala o ocorrido de um grande levante de escravos em Vila Rica, antigo nome de Ouro Preto, em 1725, que foi antecipadamente descoberta e reprimida, devido aos "negros de Angola que queriam fosse rei de todos um do seu reino, e os Minas também de que fosse de sua mesma pátria" (Cruz *apud* Furtado, J. F. 1996: 206). Os insurgentes foram punidos com a forca. Alguns anos antes, em 1719, o conde de Assumar relatou ao rei de Portugal um levante de negros contra brancos, previsto para a quinta feira de Endoenças daquele ano, quando os brancos estivessem nas igrejas, e que foi descoberto porque os participantes da revolta não chegaram a um acordo com relação à nação que estaria no comando da ação. Entre os presos encontravam-se "*os chamados Reys das naçõis Mina e Angolla e outros que Costão estavão nomeados Cabos e officiaes da soblevação e suas operaçois*"(Almeyda, Pedro de. (Conde de Assumar) "Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal Sôbre os Quilombolas e Castigo Delles" (Extrahidas do livro de R. de alvarás, ordens, cartas regias e officios do Governo ao Reis - 1709-1721, de fls. 214v. a 219v.) in *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno III, Ouro Preto, Imprensa Official de Minas Geraes, 1898: 263-266).

Rosário e, à moda das do Divino, as folias de São Benedito" (Op. cit.: 90), bem como as eleições dos "reis do Congo, de juízes e juízas de Angola, de governadores de nação, de capatazes de companhias de trabalho, etc." (Ibidem.), o atendimento de necessidades e garantia de sepultamento conferiam às irmandades e seus membros grande prestígio naquele Brasil colonial e escravista.

O papel das irmandades, por sua vez, não foi exclusivamente sacro ou eclesiástico. Particularmente para os africanos e seus descendentes brasileiros, além de atenderem demandas como a de garantia do enterro de seus irmãos, bem como das condições de realização do féretro e sepultamento, as irmandades funcionaram como o único espaço em que era possível garantir a estes a satisfação de preocupações mundanas de toda sorte, garantindo espaços de expressão da individualidade, de possibilidade de liberdade e de participação política (Scarano, J. 1976).

Aliás, de modo geral, o regime do Padroado, que orientou o funcionamento da igreja católica no Brasil e vigorou durante todo o período colonial até o final do império, caracterizou-se, de um lado, pela subordinação da igreja à Coroa e ao poder civil e, de outro, pela presença e participação dominante dos leigos associada a rituais e práticas muito próximos e semelhantes aos cultos do cristianismo medieval.

Essa dimensão medieval das confrarias e irmandades no Brasil colonial garantiu espaço para o convívio entre o catolicismo popular e o catolicismo erudito no interior das igrejas (Souza, L. de M. 1995: 88) e deu às festas, danças e procissões o seu já mencionado caráter barroco.

Essas características do Padroado garantiram, desde o início da colonização portuguesa, no século XVI, até a reforma episcopal promovida pelos bispos brasileiros no século XIX (Azzi, R. Maio/1977), a possibilidade do desenvolvimento do chamado catolicismo popular manifesta através dos cruzeiros, ermidas, irmandades, santuários, romarias, procissões, devoção aos santos e festas (Op. cit.: 125; 127-133).

Em Minas Gerais, a predominância de africanos e seus descendentes, sobre o total da população[405], quando do surgimento dos primeiros arraiais, levou Antonil[406], a defender o uso e a expressão de manifestações de sincretismo religioso[407], a partir da introdução do culto a santos negros e virgens negras.

Segundo Laura de Mello e Souza, a permissão das misturas entre tradições africanas e católicas, iniciativa dos grupos socialmente dominantes, produziu um

---

[405] Se existiu tal predominância no início do século, Eduardo França Paiva enfatiza que poucas décadas adiante, no último quartel do século XVIII, os primeiros censos, "na verdade estimativas baseadas em métodos ainda de cunho pré ou proto estatístico" (Paiva, E. F. 1995: 12), informavam que a maioria da população livre (dois terços) era constituída, também, por pessoas "de cor".

[406] *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* datado, 1711.

[407] "Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estarem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da Capela do Engenho..." (Antonil *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* s. d.: 164 *apud* Souza, L. de M. e 1995: 93).

substrato estético, cultural e religioso original, e foi-se tornando, pouco a pouco, realidade para todos os habitantes das Minas (Souza, L. de M. e 1995: 93-94). Proporcionou espaço para os negros desenvolverem suas próprias manifestações religiosas (Op. cit.: 94) e acabou se expandindo por outras dimensões da vida social, não necessariamente sacras.

Neste sentido, o Triunfo Eucarístico, celebrado em 24 de Maio de 1733, como se verá adiante, foi, provavelmente, uma das representações mais vistosas e explosivas desta gestação.

O tipo de relação que os irmãos estabeleciam com o sagrado era, segundo Boschi, imbuído de um modo de ser que, aliás, deixou suas marcas na arte barroca, ali produzida. Uma religiosidade leiga, com ênfase no culto aos santos, pomposa, festeira e pontilhada de procissões, na qual preocupações mundanas e sociais eram tão importantes quanto as espirituais[408].

Contudo, é preciso, também, olhar as irmandades como unidades que possuíam, pelo menos, duas faces, as quais concorriam no jogo de identidades: a interna e a social, esta mais externa e mais geral. Internamente, como se verá a seguir, não foram poucos os registros casos de conflitos e dissidências entre seus membros que, não raro, produziram novas irmandades, sempre mediados pela cor da pele: brigaram brancos e pretos, divergiram pretos e crioulos, desentenderam-se povos de nações africanas diferentes.

No plano social, externo, tais associações concorriam entre si fazendo uso dos meios e linguagens disponíveis: templos, festas e procissões[409]. Questões de prestígio, neste campo, eram tão relevantes - pois a pompa do féretro era o sinal visível da importância do morto e seu jazigo um emblema de sua memória - que, para poder concorrer com o poder de ordens terceiras de São Francisco e irmandades do Carmo, as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos disseminaram-se pelas Minas e procuraram sempre fortalecer-se, a fim de garantir aos negros bons enterros e boas sepulturas[410], pois cuidar dos enterros dos irmãos era uma das funções principais das irmandades e ordens.

A reforma eclesiástica no Brasil, promovida a partir do século XIX, é apresentada por alguns historiadores como uma das causas mais importantes do enfraquecimento e desaparecimento das irmandades, confrarias e ordens terceiras. Edison Carneiro aponta outra razão para isso.

---

[408] Cf. Boschi, C. C. 1986: 178-179; Azzi, R. Maio/1977: 129-130.

[409] Íris Kantor, tomando por base o estudo de Fritz Teixeira Salles, aponta a coincidência existente entre as características da estratificação social da colônia no auge da mineração, sustentada em fatores étnicos e sociais, e o surgimento de um grande número de irmandades e ordens terceiras, as quais disputavam prestígio mediado pelo desenvolvimento de atividades como as festas, procissões e construção de templos (Kantor, I. 1996: 8).

[410] Sobre o assunto, ver, por exemplo, Boschi, C. C. 1986 e Paiva, E. F. 1995: 153.

Segundo esse autor, o esplendor das irmandades entrou em declínio com a crescente especialização dos escravos, particularmente dos ladinos, aliada à expansão urbana. Estes dois fatores associados abriram aos escravos outras oportunidades, tanto à integração social quanto à compra de suas liberdades. Desse modo, ao desvincularem-se das irmandades, os negros destribalizaram-se e foram, pouco a pouco, integrando-se aos segmentos mais pobres da população urbana[411].

As motivações da reforma eclesiástica assentaram-se, por sua vez, segundo Riolando Azzi, nos esforços empenhados pelos bispos no sentido de uniformizar o culto católico e ampliar o controle da igreja sobre o caráter das manifestações religiosas (Azzi, R. Maio/1977: 126; 136) como decorrência da "questão religiosa", entre o império e a igreja, em 1870, o que atingiu, em cheio, as possibilidade de reprodução das manifestações de religiosidade e cultura populares.

A separação final entre as atribuições e compromissos civis e econômicos entre igreja e estado no país desembocou no enfraquecimento do poder dos leigos e correspondeu, de acordo com o autor, à supressão da maioria das irmandades (Op. cit.: 126; 145).

Azzi afirma que, até então, o regime de Padroado tinha preservado certas características medievais do catolicismo praticado no Brasil ou, em outras palavras, garantira espaço para o caráter lúdico e profano presente nas festas religiosas entremeadas de danças, cortejos e fantasias; a partir daí, os bispos foram, crescentemente, sendo impregnados de idéias referentes à "alta cultura" e à "civilização"[412].

Como conseqüência disso, o alto comando da igreja e as elites começaram a considerar as manifestações religiosas populares, das quais tinham até então participado, como aberrações e deformações (Op. cit.: 134) e sentiram a crescente necessidade de desvincular o caráter popular do erudito, no que dizia respeito às manifestações religiosas, reservando espaços apenas para o segundo. Tais acontecimentos foram simultâneos a uma série de outros que se desenrolaram na Europa e estavam associados, inclusive, ao próprio surgimento dos estudos de folclore.

O enriquecimento e a rivalidade alimentados entre as irmandades, manifestos através de seus templos e procissões (Op. cit.: 132) passaram a ser considerados um aspecto extremamente negativo da religiosidade. Da mesma forma, o grande poder político destas organizações e sua insubordinação frente aos chefes da igreja (Op. cit.: 139).

Uma das conseqüências da reforma eclesiástica foi a restrição do acesso dos leigos aos templos. Seu uso passou a ser exclusivamente religioso e mesmo as reuniões ou as danças, realizadas outrora durante cerimônias religiosas em seu interior, passaram a ser proibidas, eliminando-se, assim, o caráter social e lúdico de

[411] Essa abordagem aparece em Carneiro, E. 1964: 90).

[412] Vale destacar que, se a "questão da civilização" mineira surge no século XVIII, como foi aliás tratada anteriormente, ela está principalmente atrelada às perspectivas interpretativas dos intelectuais e historiadores que se dispuseram a pensar aquela sociedade naquele período, apesar de, como se viu, o conde de Assumar não cansar de chamar de "barbaridades" as ações dos negros que se recusaram à condição de escravos. Já no século XIX ela parece ter atingido dimensões mais extensas.

tais manifestações (Op. cit.: 137-138). Os bispos passaram a perseguir e denunciar expressões como as congadas, cavalhadas, jogos, diversões, refeições e o comércio que se estabelecia em torno de uma comemoração religiosa, acompanhando os eventos (Op. cit.: 138).

Contudo, e apesar de toda movimentação em torno da reforma episcopal, Auguste Saint-Hilaire (1799-1853), observa, no mesmo século XIX, que no Arraial do Tijuco, por ocasião de sua passagem por ali, as irmandades continuavam funcionando, pagando pelos serviços de seus capelães, inclusive as igrejas e irmandades de negros africanos, crioulos e mulatos (Saint-Hilaire, A . 1959: 41-42). A irmandade do Rosário realizava, por sua vez, com pompa, as festas de sua padroeira e seus importantes altares laterais eram ocupados por santos negros (Ibidem).

Além da reforma episcopal, o século XIX foi também o período de penetração de outras religiões no país tais como o protestantismo e o espiritismo. O primeiro, se considerarmos a análise clássica de Max Weber acerca de seu caráter associado ao "desencantamento do mundo", pretendia promover relações com o sagrado desprovidas do aparato comum ao catolicismo medieval. O segundo, nos casos em que se associou aos cultos africanos, abriu novos espaços para africanos e seus descendentes, tornando-se polo de atração para os crentes que organizaram os primeiros templos e terreiros de macumba, umbanda e candomblé (Azzi, R. Maio/1977: 136)[413].

As manifestações culturais negras associadas às irmandades, tais como o congado, o moçambique ou o catopê, contudo, continuam sendo as de maior visibilidade no panorama cultural mineiro, aos olhos dos folcloristas.

Tendo sido perseguidas pela reforma eclesiástica e proibidas pelos padres em várias regiões de Minas, muitos grupos desapareceram. Outros, por sua vez, permaneceram ativos. Atualmente, segundo dados da CMFL existem, no estado, atualmente, organizados na Confederação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais, aproximadamente duzentos grupos.

Dentre os que desapareceram, alguns foram reativados, a partir de iniciativas conjuntas de religiosos interessados em estimular a religiosidade popular, de um lado e os folcloristas, de outro. Em alguns casos, aliás, sacerdote e folclorista são a mesma pessoa.

É neste contexto, pela via da produção folclórica, do estímulo de religiosos e dos incentivos voltados à política cultural e ao turismo, que a religiosidade popular é revalorizada, e procura-se garanti-la e/ou restaurá-la, enquanto continuidade histórica e tradição, frente às manifestações dos séculos XVIII e XIX, associadas às irmandades.

---

[413] Em período recente a igreja católica tem promovido novas tentativas em favor da aproximação da cultura e religiosidade populares. O Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação, na América Latina, constituíram-se em exemplos deste tipo (Azzi, R. Maio de 1977: 147-148). Em Minas Gerais existem religiosos bastante envolvidos com esta questão, alguns deles, inclusive, são folcloristas e estimuladores de manifestações como o congado, a folia de reis, o reinado etc.

Na década de oitenta, Saul Martins, em texto dedicado ao folclore mineiro[414], como não poderia deixar de ser, apresenta uma definição para as manifestações forjadas no interior das irmandades mineiras de "pretos" e "crioulos": os congados e moçambiques.

Martins, seguindo os padrões folclóricos de produção de textos, indica o primeiro registro encontrado sobre o assunto, datado do início do século XVIII e realizado por iniciativa de Antonil, o qual informava "do costume dos negros de criarem reis, juízes e juízas, por ocasião das festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito" (Martins, S. 1982: 39).

As primeiras práticas destas danças, em Minas, são associadas pelo autor à figura, que considera histórica, de Chico Rei e, nesse plano, a festa do congado é definida como a uma "festa de devoção" (Ibidem.) a qual, apesar de ser "um ritual *sagrado*" (Ibidem.), tem fortes associações com aspectos profanos e espalhou-se, devido ao interesse pela devoção ao rosário, mesmo por áreas não mineradoras, tendo sido, inclusive, capaz de transcender à decadência do ouro e do diamante (Ibidem.).

A associação entre a origem do reinado em Minas Gerais e a figura histórica de Chico Rei, aliás, é procedimento freqüentemente observável entre os folcloristas mineiros, como se pode observar, por exemplo, no relato de Angélica de Rezende Garcia (Garcia, A. de R. s. d.: 156-157). A maneira como tais associações aparecem nos registros dos historiadores será tratada adiante, na análise do Chico Rei como um tema específico da produção destes folcloristas.

Segundo as afirmações de Saul Martins, as congadas nasceram no interior das irmandades negras dedicadas à Nossa Senhora do Rosário e, em resumo, as diferenças entre os congos e os moçambiques eram o santo padroeiro escolhido:

> Geralmente, os *congos* escolhiam Santa Efigênia para padroeira, enquanto os *moçambiques* preferiam São Benedito. Ambas as guardas e também as que vieram depois, com outras denominações e peculiaridades, eram todas fundadas sob as graças de Nossa Senhora do Rosário, que lhes mantinha a unidade e coesão. A partir do século passado, ganharam o nome genérico de *congadas*.(Martins, S. 1982: 24-25)

e constituem o que se chama, hoje, de Ciclo do Rosário (Op. cit.: 39), a manifestação folclórica que atinge a maior extensão demográfica e espacial em Minas Gerais.

Sebastião Breguês menciona a existência de duas mil guardas dedicadas ao culto de Nossa Senhora do Rosário "inscritas na Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais, sediada em Belo Horizonte" (Breguês, S. Novembro/1998: 177).

Márcia Clementino procura analisar as dimensões míticas e históricas das origens da festa do Rosário (Clementino, M. Maio/1996). Faz referências tanto à suposta origem histórica do culto do Rosário na vitória dos cristãos sobre os mouros

[414] O Ministério e a Secretaria de Educação e Cultura, associadas à Funarte e ao Instituto Nacional de Folclore patrocinaram, entre as décadas de 70 e 80 publicações dedicadas ao folclore de cada estado da união. Saul Martins foi o responsável pelo volume dedicado ao folclore de Minas Gerais (Martins, S. 1982).

na Batalha de Lepanto em 07 de Outubro de 1571 e que, segundo os crentes, só teria se dado graças à intervenção da santa (Op. cit.: 4); quanto à origem, que considera lendária, que tem, segundo ela, mais sentido para os negros, se encontra registrada no "Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro" e foi observada, também pela pesquisadora, sob inúmeras variações em outras festas do Rosário (Ibidem.):

> Diz a lenda que Nossa Senhora do Rosário apareceu certa época sobre as águas do mar e os caboclos (ou índios civilizados pelos jesuítas) rezaram, cantaram e tocaram seus instrumentos para que a Santa viesse até eles, mas ela não veio.
> Em seguida os marujos empreenderam a mesma tentativa e ela também não atendeu a este chamado.
> Então vieram os negros Catopês e Nossa Senhora do Rosário veio até eles. Assim foi que ela se tornou protetora dos negros e todos os anos, antes da procissão, os dançantes representam esta lenda. (Op. cit.: 4-5).

Em 1988, Saul Martins publicou um texto dedicado exclusivamente ao assunto: *Congado: Família de Sete Irmãos*. Segundo ele mesmo, o "resultado de quarenta e um anos de pesquisa e convivência no meio congadeiro" (Martins, S. Agosto/1994).

Segundo sua perspectiva, o congado é uma manifestação cultural central subdividida em sete partes (os sete irmãos): o candombe, o congo, o moçambique, o catopê, o marujo, o caboclinho, o cavaleiro de São Jorge e o vilão (Ibidem.). O candombe, o congo, o moçambique e o catopê são consideradas, pelo autor, expressões africanas ou crioulas.

O candombe, segundo o autor, é o "ancestral mítico do congado, elo perdido de ligação entre o culto jejê-nagô e o catolicismo rústico" (Ibidem.); o congo é a guarda mais antiga e, bem ao gosto dos folcloristas, Martins aponta o registro mais antigo feito por Antonil em sua viagem a Minas entre 1705-1706; a origem do moçambique, como dito em nota acima, pode ser tanto africana quanto negra mineira, nascida na Vila Rica de Chico Rei e o Catopê "é o índio africano, menos vistoso que o nosso, contudo é mais comunicativo (Ibidem.).

O marujo deve preservar a lembrança da "longa e dolorosa travessia marítima da África para o Brasil" (Ibidem.); o caboclinho é o índio brasileiro assimilado pela confraria de Nossa Senhora do Rosário[415]; o cavaleiro de São Jorge "é o congadeiro montado" (Ibidem.) e o vilão pode ter procedência portuguesa assimilada à manifestações folclóricas brasileiras (Ibidem.).

Assim, as procedências são as clássicas, mas o predomínio, o fator assimilador e aglutinador de todas as manifestações é o negro e é ele que dá sentido à narrativa do conjunto.

De acordo com Martins, nem sempre o congado manifesta-se completo e com todos os seus subgrupos e nem sempre possuiu esta estrutura ampla e tão numerosos participantes. Em outros registros de folcloristas, não é incomum, encontrar-se notas sobre um moçambique, uma marujada ou um caboclinho, bem

[415] "(...) em certos lugares, estes últimos são denominados *tapuios, caiapós, botocudos* ou *caboclos*." (Martins, S. A . 1982: 39).

como de "guardas" ou "ternos", que se manifestam isoladamente, como se verá adiante.

Para fins de análise, o congado é subdividido em quatro partes, segundo critérios que são, ao mesmo tempo, estruturais e funcionais.

(1) Reinado: seu objetivo é reunir as diferentes guardas (congo, moçambique, catopê, marujo, caboclinho, cavalaria de São Jorge e vilão), com suas histórias e seus modos de ser distintos, em torno de dois objetivos comuns: a manutenção da fé e das festas em louvor de Nossa Senhora do Rosário e a união em torno da identidade dos "irmãos de cor" (Ibidem.);

(2) Embaixada: é a parte dramática do Congado e busca expressar homenagem, destemor ou valentia (Ibidem.);

(3) Guardas (corte, banda, terno, batalhão): o autor só faz esta referência mas suponho que, nesse contexto, ele objetiva falar da expressão e dança de cada guarda e

(4) Participação e pertencimento à irmandade de Nossa Senhora do Rosário (Ibidem.).

Domingos Diniz concorda com as concepções de Martins sobre o congado, segundo as quais o ritual sagrado seguia-se acompanhado por elementos profanos. Diniz o concebe como um fenômeno que é, simultaneamente, folclórico e sagrado (Diniz, D. Outubro/1995: 3-4). É esse caráter sagrado, aliás, que, segundo o autor, garante sua unidade pois o congado adquire características peculiares em cada região que se desenvolve (Op. cit.: 2).

Contudo, Diniz se propõe a construir sua própria definição de congado, e, para isso, dispõe de dois autores altamente legitimados em seus registros e reflexões sobre o assunto: Aires da Mata Machado Filho e Saul Martins procurando integrá-las à definição de fato folclórico (Op. cit.: 4).

Primeiro, o faz com relação às características encontradas em Aires da Mata:

> 1) SER POPULAR em oposição ao oficial ou comezinho. O congado é popular por essência. Um saber vulgar que não se aprende nas escolas, nas igrejas, na teologia. 2) DURADOURO e não efêmero. Basta dizer que no início dos anos 1.500 já se registrava o bailado de congo em Recife. Em Minas, desde os albores do séc. XVIII. 3) TRADICIONAL e não transmitido pela escrita e outros meios habituais de comunicação. Transmite-se o congado oralmente de pessoa para pessoa, de geração para geração, ou por imitação. 4) COLETIVO, não individual. O congado ou reinado é, por natureza, coletivo, social. 5) ANÔNIMO e não de autor conhecido. O autor desta manifestação perdeu-se no tempo, caiu no domínio público e continua vivo até hoje. 6) FUNCIONAL, que tem destinação, serventia. O congado tem por serventia a união entre os de cor negra e por destinação a fé, a devoção ao rosário de Maria, a São Benedito.
> Como se vê, o congado é um fato folclórico, sem contudo abdicar de sua importância na cultura popular; sem perder a condição de sagrado." (Ibidem.).

E, em seguida, para Saul Martins:

> Para o folclorista Saul Martins, em *Congado, Família de sete irmãos*, a festa é de devoção, um ritual sagrado, embora profano a ela se associe [sic.] e se constitui em 4 partes: 1) REINADO - O estado de coroa; 2) EMBAIXADA - A parte dramática, a luta entre os embaixadores. Mário de Andrade qualifica o congado como dança dramática; 3) AS

GUARDAS - Candombe, congo, moçambique, catupê (pé), caboclinho, marujo, vilão e cavaleiros de São Jorge (esta em extinção); 4) TODOS OS FIGURANTES - a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. (Ibidem.).

Romeu Sabará, por sua vez, pretende fazer uma descrição estrutural das características gerais do congado dançado em Minas Gerais:

> Em seu ponto alto, pelo menos de acordo com o que verificamos nas principais regiões de nosso Estado, apresenta-se basicamente com cinco conjuntos rituais:
> 1. À frente um "bandeireiro" (carregador de estandarte), levando o estandarte do Congado com efigie do santo protetor do grupo;
> 2. Logo em seguida vão dois "guardas" (conjuntos de dançantes), uma de Congo, outra de Moçambique, ou outros grupos locais ou convidados, cada uma formando duas filas de dançantes - instrumentistas, tendo seus "capitães" (chefes) ao centro, apresentando cada guarda, características próprias quanto às funções rituais, roupas, instrumentos, danças e cantos;
> 3. Atrás do conjunto vem o "reinado" (nobreza ritual), o qual compreende pelo menos um par de reis (um Rei Congo e uma Rainha Conga), tendo cada rei seus "guarda - coroas" (guardiões dos Reis);
> 4. Em volta seguem os devotos e admiradores;
> 5. Sem lugar definido e coordenando o cortejo, vem um "fiscal" (coordenador do desfile) ou mais de um.(Sabará, R. 1997: 10).

Sem pretender discutir a composição da congada, Ulisses Passarelli, propõe outra abordagem. Através da recuperação de vocábulos dominados pelos capitães de congada, em geral homens negros e idosos que exercem papel de liderança em suas comunidades (Passarelli, U. Outubro/1997: 5), como um sinal de *status* e detenção de conhecimento, pretende abordar a preservação de conhecimentos, memória e tradições, no interior desses grupos, a partir de um de seus aspectos, o da reprodução de um vocabulário específico, o "português crioulo":

> mistura do português coloquial com palavras remanescentes de dialetos africanos, mais ou menos deturpadas, corruptelas do português ao modo de falar do negro velho, e ainda gírias e expressões próprias do congadeiro. (Ibidem.).

O autor segue, então, fazendo breves caracterizações de seus informantes e reproduzindo as falas em "português crioulo", frases inteiras ou apenas termos[416]. Um deles, o sr. José do Rosário[417] chama essa linguagem de "fala de 'nêgo véio'" (Ibidem.).

[416] O texto integral encontra-se em anexo.
[417] Zé Carreiro, 62 anos.

Dentre as "gírias congadeiras", coletadas do sr. Luís Santana[418], capitão de congado e catupé, morador da cidade de São João del Rei - MG, encontram-se algumas expressões sobre as quais é interessante chamar a atenção. Algumas delas, segundo o autor, são comuns também na umbanda: "cambono"[419], "mandinga"[420], "saravá"[421] e, em termos comparativos, a mais interessante, a expressão "pula-pula" significa tanto congado quanto umbanda (Ibidem.).

Comparação semelhante, estabelecida por meio de uma relação poética reflexiva entre as entidades máximas de dois grupos étnicos africanos, Zambi e Oxalá, encontra-se no livro de poemas *A Roda do Mundo* (1996) de Edimilson de Almeida Pereira & Pedro Aleixo.

As poesias do primeiro têm inspiração bantu e as do segundo inspiração jeje-iorubana[422]. Ambos escolheram um canto de fundo étnico-religioso para apresentar seus textos, Edimilson, um canto de congado:

> "A roda do mundo é grande
> mas a de Zambi é maior" (Pereira, E. de A. & Aleixo, P. 1996: 12).

Pedro Aleixo, um canto de candomblé:

> "A roda do mundo é grande
> mas a de Oxalá é maior" (Op. cit.: 34).

Segundo, ainda, Passarelli, os termos do "português crioulo", e suas respectivas pronúncias, não são usados exclusivamente pelos capitães de congada. Ao contrário, estão difundidos, pelo uso, na fala de toda população da região, negra ou não. No entanto, é aos capitães que cabe a sua conservação.

O autor cita exemplos de sua recorrência em São João del Rei - MG, onde "muxinga" significa algo que está no centro da cidade, mas também surra; "quicumbi" é como conhecido o cemitério municipal; "caxambu" é tanto um instrumento musical quanto uma localização na zona rural e o campo santo, que está localizado próximo ao mercado do município é conhecido como "caxangá" (Passarelli, U. Outubro/1997: 5).

Mari'Stella Tristão escolhe, por sua vez, o aspecto plástico e visual da congada para realizar sua análise. Observando as congadas mineiras através dessa perspectiva, a autora percebe variantes: "Variando de região para região, cada grupo tem sua particularidade quanto às coreografias e costumes, bem como nos aspectos visuais e plásticos." (Tristão, M. 1980: 15).

Procurando enfatizar os aspectos artísticos presentes na produção dos adereços utilizados na congada, fabricados por seus próprios participantes, a autora não consegue furtar de seus próprios julgamentos de valores, manifestos através de expressões como "se assim se pode dizer" e "com pinturas até bem realizadas":

---

[418] Idade: 67 anos.
[419] Significa companheiro.
[420] Quer dizer feitiço, macumba.
[421] Expressão usada para saudar, cumprimentar.
[422] Cf. Risério, A. in Pereira, E. de A. & Aleixo, P. 1996: 9-10.

> Os figurinos, *se assim se pode dizer*[423], são enriquecidos com extraordinária força criativa enfeitados com muita fita colorida, muita cor, rendas, espelhos, lantejoulas, aljôfar, papéis diversos, laminados, muito brilho para aumentar o efeito visual dentro da representação simbólica. Mantos e corpos de reis com bonitos desenhos bordados a ouro e pedraria, os bastões esculpidos, bandeiras, estandartes *com pinturas até bem realizadas*[424]. Os instrumentos - atabaques, gungas, matracas, até vilas, tudo é criado com muita gente e "fabricado", ou melhor, executado pelos próprios artistas congadeiros em função do ritual folclórico."(Ibidem.)

No contexto do reinado e da congada, a Missa Conga merece atenção especial, enquanto produção e enquanto prática corrente de alguns religiosos e grupos, particularmente em Belo Horizonte e nas regiões vizinhas.

O folclorista Romeu Sabará, nos anos sessenta, observou a existência de semelhanças entre os passos rituais da missa católica e "os costumes dos congadeiros em várias circunstâncias (chegada à casa de alguém, almoço, agradecimento, etc.)" (Ferreira, M. E. Agosto/1995: 69) e, a partir daí, criou uma missa que pretende sintetizar os passos de cada um dos rituais.

Desde então, ela se tornou, segundo os folcloristas mineiros, um "costume", freqüentemente reproduzido, especialmente no interior dos grupos que sofrem influências diretas de religiosos e/ou folcloristas que defendem a legitimidade desta prática como, originalmente, os padres Nereu de Castro e Edeimar Massote[425] e, atualmente, o frei e folclorista Francisco Van der Poel.

Transformada numa das etapas dos rituais festivos de algumas comunidades negras em Minas Gerais, passou a ser celebrada nas comemorações da abolição da escravidão[426], como parte das atividades da Festa do Rosário ou homenagem mortuária[427]. Em certa medida, a Missa Conga simboliza, simultaneamente, a ponte que procurou restaurar a legitimidade das danças dramáticas tradicionalmente negras e a atuação direta dos folcloristas neste processo.

---

[423] Grifos meus.

[424] Grifos meus.

[425] Cf. Moura, A. de P. 1998: 34.

[426] "Quinze guardas de congadeiros de Divinópolis participaram da Missa Conga, celebrada no domingo, 14 de maio, às 16h30m, no Santuário de Santo Antônio, pelo franciscano Frei Leonardo Lucas Pereira ofm, em comemoração da assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel, que aboliu a escravatura no Brasil. Durante o ato religioso foram também lembrados os 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, cuja comemoração ocorrerá em novembro próximo."(Ferreira, M. E. Agosto/1995: 69).

[427] Em Belo Horizonte, no Bairro da Concórdia, em Maio de 1996, a Guarda de Moçambique 13 de Maio de Nossa Senhora do Rosário realizou a 52ª. Festa de Nossa Senhora do Rosário, para comemoração do 108°. ano da Abolição da Escravidão, comandada pela rainha D. Isabel Cassimira das Dores Gasparino. O evento constitui-se do desfile do "Boi-da-manta" pelo Bairro, levantamento do mastro, procissão da bandeira de Santa Efigênia e reunião das Guardas do Rosário. O ritual de entrada na igreja, já mencionado anteriormente, também se repetiu aqui: "Ali o congado entoa cânticos de saudação e o moçambiqueiro declama o "lamento negro". Em seguida, o moçambique cantando, pede licença para entrar no templo. Depois que todas as guardas ocuparam a igreja, realizou-se a "Missa Conga", este ano concelebrada por Frei Chico van der Poel, membro da CMFL." (*CMFL Notícias*, n °. 9, Maio/1996: 1). Na missa, receberam homenagens póstumas a rainha conga,

A Missa Conga é uma manifestação que reúne, no mesmo ritual, as etapas da missa católica e as passagens rituais do congado sobrepostas, assimilando gestos, ritmos, coreografia e cânticos numa expressão comum, "onde os congadeiros respondem a missa com seus cânticos, oferendas e danças" (Moura, A. de P. 1998: 34).

Segundo Antônio de Paiva Moura, essa missa difere das "missas festivas", que costumam ser realizadas em várias regiões de Minas Gerais, como parte integrante do conjunto ritual do reinado. Apesar de celebrada por alguns religiosos, particularmente em Belo Horizonte e região (Ibidem.), a Missa Conga não é reconhecida pela CNBB, nem, por exemplo, pelo clero de Diamantina (Ibidem.) e, desse modo, não é celebrada naquela região.

Nesse sentido, ela recai no mesmo caso da Missa dos Quilombos, composta por Milton Nascimento, que é classificada, pela cúpula da igreja católica, como espetáculo, mas não como ritual católico[428] (Ibidem.).

Ainda no contexto dos reinados do Rosário realizados em Minas Gerais, a região de Diamantina apresenta algumas peculiaridades que se expressam tanto nas narrativas dos folcloristas mineiros sobre as manifestações atuais, quanto nas abordagens históricas relativas ao século XVIII, que precisam sem enfatizadas.

O ponto de contato entre as duas é a forte necessidade em distinguir e separar a Festa do Rosário - dos negros - e a Festa do Divino - dos brancos, bem como os conflitos entre "pretos" e "crioulos", no interior das irmandades.

Diamantina e o circuito de cidades ao seu redor, constituídas em torno da exploração, inicialmente, do ouro e, posteriormente, do diamante, por sua vez, foram, também, insinuantemente marcadas pelas irmandades e suas igrejas.

A Igreja Nossa Senhora do Carmo, em Diamantina, foi a mais rica do lugar. Supostamente construída pelo Contratador João Fernandes de Oliveira[429], o famoso amante da não menos conhecida Xica da Silva[430]. Nesta igreja, o alferes e também músico e compositor José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita[431], atuou como organista[432].

---

criadora da festa, D. Maria Cassimira das Dores e o Pe. Edeimar Massote, organizador das primeiras Missas Congas, incentivador da cultura popular e ex-membro da CMFL (Ibidem.).

[428] A Missa dos Quilombos foi apresentada, na década de oitenta, com a participação de atores e músicos, em Mariana, e contou com a presença e apoio do, então, bispo da diocese, Dom Eugênio Câmara.

[429] Segundo Aires da Mata Machado F °.(1957: 238), Joaquim Felício dos Santos em seu livro *Memórias do Distrito Diamantino* afirma que João Fernandes de Oliveira foi o responsável pela construção da Igreja Nossa Senhora do Carmo sem, no entanto, citar documento algum. O próprio Aires da Mata, por sua vez, prefere aceitar as informações documentais que apontam o Contratador com um dos primeiros membros da irmandade, informam sobre o projeto de construir uma capela para a Ordem do Carmo, mas não indicam a ocorrência de nenhuma divergência entre João Fernandes e os outros irmãos.

[430] Sobre a qual, aliás, nunca encontrei menção na produção folclórica mineira.

[431] As origens e o talento de José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita expressam-se como questão para Curt Lange em dois momentos. Em texto de 1951, Curt Lange afirma que "*no puede establecerse com precisión si fué blanco o mulato*" (Lange, F. C. 1951) mas sente-se suficientemente seguro para afirmar que "*Su música debe haber sido muy apreciada en su época.*" (Op. cit.). Já em texto de 1965 o autor confirma a condição de mulato do músico, provavelmente filho de homem judeu

Aliás, os próprios relatos sobre a trajetória pessoal de Xica da Silva evocam questões interessantes quanto à aceitação dos negros de alta posição social nas igrejas e agremiações religiosas de brancos em Diamantina.

O antigo Arraial do Tijuco possuiu três organizações deste tipo, constituídas exclusivamente por brancos: a Irmandade do Santíssimo Sacramento, a Ordem Terceira do Monte do Carmo e a Ordem Terceira de São Francisco as quais possuíam, em seus estatutos, princípios de "pureza de sangue", "sendo vedada a admissão de pessoas de côr, de irmão com vínculos íntimos com a mulher de côr ou vice-versa, e de judeus" (Lange, F. C. 1965: 46). A Ordem Terceira de São Francisco foi a que primeiro admitiu "gente de côr" entre seus irmãos, entre eles, a própria Francisca da Silva de Oliveira e algumas de suas filhas (Ibidem.).

Quanto às igrejas e irmandades de africanos ou seus descendentes, o folclorista Aires da Mata Machado Filho[433], que se voltou também ao tratamento historiográfico da região, dá conta da existência de um livro em que constam o inventário dos ornamentos da Ermida de Nossa Senhora do Rosário do Arraial do Tijuco registrado em 13 de janeiro de 1733[434], bem como de um termo, datado de 1747, que trata de festas e das condições de construção da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos[435].

---

ou cristão novo com mulher negra, apesar de manifestar que considera os judeus os povos mais racistas. E não deixa de repassar, assim, ao Emerico caracteres que considera "tipicamente judaicos" - certa erudição, ambição social e talento musical: "Devendo ter nascido o nosso compositor, como já temos estabelecido, entre 1740 e 1750, esta segunda hipótese seria mais acertada que a primeira, com maior razão ainda se o pai dêle foi homem de certa cultura histórica e literária. Os dois sobrenomes, porém mais o primeiro que o segundo, são tipicamente judaicos. Sabemos da imigração de considerável número de cristãos novos em Minas, provindos do Reino ou do Nordeste brasileiro. Embora o judeu tenha sido, e ainda seja, o racista mais recalcitrante da história, não teve o menor prejuízo de procriar com negras e certamente foram muitos os nomes de mulatos que levaram sangue judaico e negro nas suas veias, dando ainda um acento maior, hebraico, à sua proverbial ambição de emancipar-se do estrato inferior e até muito escuro, do qual provinham. Prosseguindo com esta tese, chegaríamos à conclusão de que a conjunção da notória vocação musical dos judeus com a não menos intensa que possuem os povos de côr preta, chegaria a manifestar-se em José Joaquim Emerico como uma verdadeira eclosão de gênio. Mas confessamos ao leitor que estas linhas não excedem de uma simples mas justificada especulação."(Lange, F. C. 1965: 53).

[432] Aires da Mata reproduz em *Arraial do Tijuco* informações que obteve de Francisco Curt Lange e procura enfatizar tanto sua admiração pelo pesquisador quanto a relação epistolar que mantém (Machado F°. , A . da M. 1957: 240 - Nota (1)). Curt Lange, por sua vez, manifesta expressamente agradecimentos ao "Dr. Aires da Mata Machado filho, lingüista e historiador" (Lange, F. C. 1951), pela colaboração durante sua estadia em Minas Gerais para realização de pesquisas.

[433] Como se verá adiante, Aires da Mata Machado Filho foi, além de historiador e lingüista, folclorista, fundador da Comissão Mineira de Folclore e seu presidente desde sua fundação (1948) até os anos setenta.

[434] O autor não faz referências precisas à localização deste documento. Há no texto duas notas que recomendam olhar-se os Anexos de n °s. 1 e 2, no entanto, tais anexos não se encontram na segunda edição consultada. Podem, contudo, constar da primeira edição, sob responsabilidade do SPHAN à qual não tive acesso.

[435] Machado F °., A . da M. 1957: 232.

Ainda Aires da Mata[436] faz também referências às igrejas e irmandades do Rosário espalhadas pela região, no Serro, antiga Vila do Príncipe, e em Conceição do Mato Dentro. Segundo, ainda, o autor, o Compromisso da Irmandade do Rosário no Serro data de 1728 e em 1758 já existiam notícias sobre a conclusão da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Vila do Príncipe.

Como em Ouro Preto, as festas do Rosário contavam, na região de Diamantina, com a realização de cerimônia de coroação de rei e rainha "realizada no domingo seguinte ao do Espírito Santo"[437] (Machado F°., A. da M. 1951: 221).

Segundo Curt Lange, através destas festas, a "gente de côr alcançava a mesma ostentação exibida pelas Irmandades brancas, de menor número de integrantes, porém mais ricas. A rivalidade posta em ação nas festas e procissões estendia-se também aos interiores dos templos, não faltando jamais 'excelente música'."(Lange, F. C. 1965: 45-46).

Em Diamantina também existiram uma igreja e irmandade de crioulos a qual Aires da Mata supõe terem surgido em momento posterior à definição dos termos de construção da Capela do Rosário (Machado F °., A . da M. 1951: 247), dado que não há referências de sua existência antes disso. Aliás, supõe que a irmandade dos crioulos surgiu de uma dissidência no interior da irmandade do Rosário registrada, em termo desta, datado de 19 de agosto de 1771.

Além da suposição do autor pode-se observar, também, que o conflito parece ter se dado em base dos critérios de admissão de irmãos, como se verá a seguir. Nos assentamentos do Rosário consta que os crioulos fizeram "*esta Separação indeCorosamente Compalavras menos deSentes dizendo Ser esta hua irmde. de Negros*" (Ibidem.).

Note-se o suposto caráter pejorativo da expressão "negros", nos termos deste documento, ao contrário da autodenominação "pretos". Em outras palavras, os crioulos, forros e nascidos no Brasil, desentenderam-se com os escravos fundadores da irmandade do Rosário, provavelmente de origem africana, e fundaram, então, a Irmandade de Nossa Senhora das Mercês[438] e obtiveram, para seu uso, o altar do Senhor dos Passos, na Capela do Senhor do Bonfim, interinamente e chegaram a fazer pedido de retorno à Capela do Rosário, que lhes foi negado sob o argumento que "*neSesariamente por odio oupor Paixão Senão unirião eaveria entre Elles pretos e aquelles Crioullos Continuadas discordias*" (Ibidem.).

Por sua vez, os estatutos da irmandade dos crioulos procuram enfatizar sua aceitação de "*toda qualidade de PeSsoas, ainda pretos Cativos e naturaes da Costa de Guine, não só porq se porSuadem que aSim devem fazer, Segd° os principios da Religião Catholica, como porque o CompromiSsio da^a irmde. o determina e Recomenda*" (Ibidem.)[439].

---

[436] Machado F °., A . da M. 1957: 275, 278.

[437] O dia do Espírito Santo, ou Pentecostes, era e é até hoje, reservado às procissões das festas do Divino.

[438] Curt Lange também faz menção à Igreja de Nossa Senhora das Mercês correspondente à irmandade dos crioulos (Lange, F. C. 1965: 55).

[439] Contudo, mesmo expressando toda essa abertura frente a diferentes grupos, livres ou escravos, africanos ou brasileiros, os irmãos das Mercês consultaram o Ouvidor, via requerimento, a fim de

À história destas irmandades, e da própria sociedade mineira do século XVIII, estão associadas várias festas e, particularmente, o já mencionado Triunfo Eucarístico (1733) em Ouro Preto e a Festa do Áureo Trono Episcopal[440] (1748), em Diamantina, além de outras como as de São João e *Corpus Christi*[441]. Em conjunto, as duas primeiras marcam e representam, segundo Laura de Mello e Souza (1982: 23), o auge e a decadência das minas. Ela e Affonso Ávila buscaram referências antropológicas para explicar o contexto de relações entre festa e sociedade na Minas Colonial.

Laura de Mello e Souza, ao analisá-las, assimila a idéia da festa manifesta através do exagero e da inversão social, consagrada para carnaval brasileiro, através das análises de Roberto da Matta (1979), como expressão invertida dos papéis sociais, no que diz respeito aos grupos socialmente dominantes e aos grupos socialmente subordinados. Como se verá no capítulo sobre "narrativas folclórico-sociológicas", estas concepção das festas coloniais são reatualizadas na narrativa de Tanya Pitangui de Paula sobre as festas do Rosário e do Divino, em Diamantina.

Segundo Souza, naquelas festas os subordinados eram o centro das atenções e representavam os papéis de reis, rainhas, príncipes e princesas, generais e heróis, trajando roupas brilhantes e coloridas e recebendo aplausos, lisuras e ovações.

Para a historiadora, além da arte e da arquitetura, também as festividades mineiras teriam sido marcadamente barrocas, expressando a opulência das minas e a igualdade social, ambas equivocadas em termos de realidade social, ou, melhor dizendo, invertidas (Souza, L. de M. e 1982: 23; 30).

Affonso Ávila, por sua vez, abordou tais festividades a partir de um outro ângulo. Para este autor, elas foram justamente a expressão da permeabilidade existente entre grupos sociais, a qual teria, aliás, promovido o tipo singular de sociedade, que foi a mineira no oitocentos, forjando o que ele chamou de "circularidade antropológica" (Ávila, A . Janeiro - Abril/1990).

Tal "circularidade antropológica", assimilaria transgressões periódicas e possibilitaria, por exemplo, o fato de os negros, escravos ou forros, terem se especializado numa grande gama de atividades artísticas, um dos elementos que promoviam o congraçamento dos grupos durante as festividades.

Íris Kantor (1996: 10) assinala que, nesse sentido, o conjunto da obra de Affonso Ávila, pretendeu a "formulação de uma 'teoria da festa barroca colonial' "

---

saber se deveriam aceitar africanos da Guiné em sua irmandade e o parecer foi favorável. A festa de Nossa Senhora das Mercês realizava-se a 15 de agosto, data próxima à supra citada dissidência entre pretos e crioulos no interior da Irmandade do Rosário (Machado F °., A . da M. 1957: 221). Seu culto, com a dissolução das irmandades, pode ter sido incorporado ao ciclo do Rosário que, atualmente, se estende de agosto a outubro.

[440] Os festejos do Áureo Trono Episcopal ocorreram em 28 de Novembro de 1748.

[441] Curt Lange faz menção de ter encontrado uma ordem de pagamento, no valor de quarenta oitavas de ouro, feita em 1728 pelo Senado da Câmara de São João d'el Rey ao músico Antônio do Carmo, segundo ele supostamente mulato ou negro, para que se encarregasse da execução de música, com dois coros, nas Festas de São João. Encontrou também, por acaso, um fragmento de papel em que a Igreja do povoado de Vila Nova da Rainha, mais tarde Caeté, em 1733, pagou pela música cantada na "Festa do Corpo de Deus", quando se realizava a festa do Divino, a quantia significativa de cinqüenta oitavas de ouro (Lange, F. C. 1951).

segundo a qual as grandes festividades públicas teriam concorrido, simultaneamente, para a constituição de uma cultura regional singular e para a formação das primeiras manifestações de nacionalidade devido a suas características inter raciais.

Tais características manifestam-se, do mesmo modo, na análise do folclorista Antônio de Paiva Moura:

> Ao nível [sic.] da cidade de Diamantina a Festa do Rosário está intimamente relacionada com a Festa do Divino, que em passado remoto foi quase uma extensão desta, em face da proximidade temporal em que eram realizadas. Na atualidade costumam dizer que a Festa do Rosário é uma segunda Festa do Divino. Os brancos, de modo geral, reagem a tal comparação dizendo que a Festa do Rosário pode ser semelhante a do Divino mas que deve ser essencialmente de pretos. (Moura, A. de P. 1998: 36).

Por outro lado, Antônio de Paiva Moura identifica, em outros municípios da região, a existência de Festas do Rosário realizadas por brancos, como o distrito de Extração, onde a Festa do Rosário estava sendo realizada por brancos, na década de oitenta e, a partir de 1985, tornou-se uma mistura de Festa do Divino e Festa do Rosário, de império, referente à primeira, e reinado, referente à segunda (Op. cit.: 37).

Na cidade de Datas, a Festa do Rosário foi realizada por brancos entre 1962, quando o município emancipou-se, até 1966 (Ibidem.). Depois disso ficou interrompida até 1975 e, quando voltou a ser realizada, o casal de reis foi indicado pelo padre do município. O autor não fornece a informação, mas suponho que o casal era negro (Op. cit.: 37-38).

4.2.2. O Batuque

Ao analisar o papel social da mulher negra liberta em Minas colonial, o historiador Eduardo França Paiva promoveu uma reflexão que procurou entender os seus destinos, entre eles, o de como sobreviver (Paiva, E. F. 1995: 137).

Dentre os casos que analisou, aqueles em que a liberdade foi adquirida por meio e após a morte de seu senhor, expressa em testamento, as do autor conclusões indicam que a possibilidade de inserção social da ex-escrava dependia, inicialmente, de ela possuir outros legados além da própria liberdade - como moradia e bens - caso, porventura, seu senhor também lhe tivesse deixado.

Assim, aquelas que herdassem tais bens poderiam conquistar espaços sociais, apesar dos muitos obstáculos que lhe eram colocados (Op. cit.: 139). Nesse sentido, Paiva assinala as soluções complexas que as pessoas davam quando ocupavam posições sociais ambíguas, apontando inúmeros casos em que mulheres negras libertas foram capazes de, simultaneamente, assimilar e manipular os valores dos brancos:

> Todo esforço despendido era compensado por um padrão de vida menos austero, pelo respeito, mesmo que truncado e pouco profundo, da sociedade em que se encontravam inseridas. Para desvincular-se da antiga submissão, tornaram-se senhoras, para mostrarem-se dignas, buscaram a ascensão econômica, para negarem a desumanização intrínseca ao

> sistema, adaptaram-se pragmaticamente a ele. Adotaram valores dominantes e conservaram tradições africanas, reinventando, assim, o universo cultural brasileiro. As mulheres negras, sobretudo as mães, submeteram-se a um certo código de comportamento social e ocuparam lugar central no que se refere à difusão desse sincrético modo de viver. No seu interior, evidentemente, fundiam-se reproduções e transformações da realidade escravista colonial. Como resultado, microcosmos, como a casa e a rua, em boa medida delineados pela intervenção feminina. (Op. cit.: 154).

Às mulheres negras e livres, que não possuíam outros bens, ou às que eram propriedade de senhores pobres, outro destino era reservado. Foi por meio deste outro lado do mesmo universo social, distante das irmandades e confrarias, constituído por jongos[442], batuques, mineração, prostituição, pequena agricultura, benzimentos, concubinato e pequeno comércio, que Luciano Figueiredo buscou recuperar o papel social e cultural da mulher, particularmente a mulher pobre negra e mulata, nas Minas do século XVIII (Figueiredo, L. 1993: 201).

Neste contexto, se as mulheres brancas estavam condenadas a uma participação bastante restrita, apesar de toda a deferência no tratamento, as forras que possuíram bens, precisaram esforçar-se muito para angariar algumas manifestações de respeito, mas, em contrapartida, conquistaram espaços tanto nas irmandades quanto em situações públicas[443]

Já as mulheres negras e mulatas, forras ou escravas e pobres, constituíram parte significativa da população desprovida de bens das Minas, juntamente com os outros "desclassificados do ouro", os mestiços, os feiticeiros, os pobres, os que dançam o batuque, as que se prostituem, eles constituíram o conjunto dos que estão à margem da civilização (Souza, L. M. e. 1982: 71-75)[444].

Seus destinos encaminharam-nos para o trabalho nas Entradas, nos presídios, nas obras públicas e lavouras, nas polícias privadas, milícias e corpos militares, bem como em direção à abertura de fronteiras e expansão territorial (Ibidem.).

---

[442] O jongo que tem sido ensinado às crianças da comunidade, por Mestre Darcy, em Serrinha - RJ guarda semelhanças com registros feitos por folcloristas mineiros como Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Magalhães Gomes sobre o candombe e a congada. Apesar da classificação profana do jongo, a existência de três tambores que possuem nomes, recebem tratamentos especiais, bem como os pontos cantados em que se faz referência a São Benedito se constituem em pontos de contato entre este e o candombe e a congada.

[443] Cf. Figueiredo, L. 1993: 152, 158-161; Paiva, E. F. 1995: 139.

[444] Para forjar a noção de "desclassificados do ouro", a partir da posição ocupada pelo mulato em Minas, Laura Mello e Souza inspirou-se numa reflexão de Mário de Andrade sobre o Aleijadinho e sobre os mulatos mineiros. Transcrevo a seguir o trecho do texto de Mário que inspirou a autora: "Que os mulatos eram façanhudos, não tem dúvida que sim. Mas eram porém, pelo simples fato de formarem a classe servil numerosa, mas livre. É tantas vezes a classe que desclassifica os homens (...) Os mulatos não eram nem milhores nem piores que os brancos portugueses ou negros africanos. O que eles estavam era numa situação particular, desclassificados por não terem raça mais. Nem eram negros sob o bacalhau escravocrata, nem brancos mandões e donos livres, dotados duma liberdade muito vazia, que não tinha nenhuma espécie de educação, nem meios para se ocupar permanentemente. Não eram escravos mais, não chegavam a ser proletariado, nem nada." (Andrade, M. de "O Aleijadinho" (1928) in *Aspectos das Artes Plásticas no Brasil*, São Paulo, s. d.: 19-20 *apud* Souza, L. M. e 1982: 71 - Nota 65).

Esse segmento da população mineira constituiu, ao lado dos consentidores e blasfemadores, o tipo de acusado predileto das Mesas de Visitação que a igreja, através das inspeções pastorais dos bispos em que se exercia jurisdição eclesiástica, constituiu a fim de ampliar e enrijecer o controle moral na colônia.

Em Minas, segundo Coutinho, tal exercício acentuou-se com a criação da diocese de Mariana em 1745[445] (Coutinho, L. 1993: 143) e um de seus objetivos era o de controlar o crescimento acelerado da população mestiça (Op. cit.: 147; 166).

Em orientação contrária à já mencionada proposta de Antonil, que apontava a importância da tolerância com relação ao sincretismo religioso no Brasil, as Visitações do Santo Ofício, quando remetiam processos a serem julgados por autoridades municipais em Lisboa, foram intolerantes com relação ao sincretismo, às congadas e aos reisados (Algranti, L. M. *apud* Souza, L. de M. 1995: 99-100), aos cultos aos santos, à teatralidade dos cultos, ao grande número de capelas pontilhando as vilas e arraiais.

As mulheres pobres, negras e mulatas, forras ou escravas, constituíram-se, assim, no antagonista social das mulheres "de cor" que acumularam riquezas, deixaram herança e, muitas vezes, assimilaram - por vontade ou estratégia - os valores brancos do grupo dominante, mencionadas anteriormente e estudadas por Eduardo França Paiva. Contudo, para todas elas, pobres ou abastadas, o espaço urbano foi essencial para sua reprodução[446].

Para as mulheres pobres ele correspondia, muitas vezes, à possibilidade de trabalhar em pequenas vendas. Locais de lazer, namoro, festas e batuques, os pequenos comércios eram freqüentados tanto por escravos, quanto por pessoas livres e pobres em seus períodos de descanso.

Os batuques supostamente possibilitavam a manifestação dos amores ilícitos ou a prática da prostituição[447], promovendo curiosas misturas, no mesmo espaço de convívio social, entre capitães do mato, escravos e, até mesmo, senhores brancos[448].

José Ramos Tinhorão afirma o quanto as autoridades consideravam crescente o perigo da participação dos brancos nos batuques negros os quais "incluíam, às vezes não apenas danças rituais, mas também alegres confraternizações raciais" (Tinhorão, J. R. 1988: 39).

---

[445] "(...) Nesse sentido, para coibir atitudes heréticas das populações sob seu amparo espiritual, pelo menos uma vez por ano um 'reverendo visitador', acompanhado de um escrivão, era remetido para percorrer um trajeto que incluísse algumas freguesias. Em cada uma delas, estabelecia-se em uma de suas vilas, de onde organizava a Mesa de Visitação, para dar início ao rito processual da devassa." (Coutinho, L. 1993: 143).

[446] Cf. Paiva, E. F. 1995: 18; Coutinho, L. 1993: 152.

[447] Luís Mott, em *Rosa Egipciaca*, recupera documentos que apontam a prática da prostituição de escravas, através do princípio do "escravo de ganho", pelas famílias, suas proprietárias.

[448] Cf. Souza, L. M. e. 1982: 177-179, 184).

Este autor menciona, por exemplo, Gaspar Pimentel Velho, morador da Freguesia de Santo Antônio do Bom Retiro da Roça Grande, que foi repreendido em 1734 pela justiça real dado "*que em sua casa se dansem os Calhandos [evidentemente uma variante mineira para os calundus]*"[449] (Carrato, J. F. *apud* Tinhorão, J. R. 1988: 87 - Nota 20) e, o pior perigo para os poderes preocupados com a moral, Gaspar Pimentel não somente assentia que "uma escrava sua que por nome não se perca também os costuma dançar" (Ibidem.), mas ele próprio incorria pessoalmente nas "*culpas de consentir as superticiosas danças dos Calhandos e entrar nelas*" (Ibidem.).

O mesmo pesquisador refere-se ainda, à reprimenda que sofreu Capitão-Mor de Vila Rica, em 1758, o por parte do Governador Geral Interino José Antônio Freire de Andrada, por ter prendido "*quatro feitores seus por estes haverem feito hum batuque no seu Oratório*" (Lange, F. C. *apud* Tinhorão, J. R. 1988: 88 - Nota 22)[450]. Segundo o Governador Interino a punição para tal delito cabia às "*Justiças Ecleziasticas, ou Seculares, e não a me, a quem havia mandar castigar*" (Ibidem.).

Outro caso mencionado mediante a iniciativa do juiz ordinário de Paracatu que, em 1763, proibiu a prática do batuque - o "*maldito desenfado*" (Carrato, J. F. *apud* Tinhorão, J. R. 1988: 88 - Nota 23)[451] em sua jurisdição justificando que a :

> (...) notória publicidade das desordens que atualmente acontecem, motivadas da dança a que chamam batuque, que se não pode exercitar sem o concurso de bebidas, e mulheres protestuhidas de que resulta pelas bebidas obrarem com total falta de Juízo, e pelas mulheres os ciúmes, que causam aos seus Amasios, que nenhuma deixa de os ter de que vem a resultar brigas, desordens, ferimentos e ainda talvez Mortes, procedimentos estes tão contrários à paz e sossego dos povos (Ibidem.).

Assim, os batuques eram realizados, nas breves folgas, em domingos ou dias santos, sob os olhos das autoridades ou, protegidos deles, à noite, em pequenas vendas, tavernas ou casas e sempre corriam o risco de serem enquadrados como contravenção, seja pela bebedeira, pelas brigas, pela sensualidade explícita e sexualidade insinuante ou, ainda, por falta de decoro.

---

[449] José Ramos Tinhorão recupera estas informações de um trabalho de José Ferreira Carrato. "A crise dos costumes nas Minas Gerais do século XVIII". Separata da *Revista de Letras* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1962, v. 3, p. 241-242. A fonte de Carrato foi o Livro 3°. das Devassas ou Visitas, do Arquivo Metropolitano de Mariana. Tinhorão, contudo, corrige a conclusão de Carrato, segundo a qual calhandos é uma variante de calundus: "o autor incorre, entretanto, no equívoco de confundir calhando com calhandra nome que os portugueses das Minas, geralmente procedentes do Minho, dão a certa dança, com acompanhamento de viola."(Tinhorão, J. R. 1988: 87-Nota 20).

[450] Documento do Arquivo Público Mineiro transcrito por Lange, Francisco Curt. "As danças coletivas públicas no período colonial brasileiro" *Barroco - Revista de Ensaio e Pesquisa*, Belo Horizonte, n °. 1, 1969: 38-39. Referência utilizada por Tinhorão, J. R. 1988: 88 - Nota 22.

[451] O documento mencionado por Carrato, J. F. em "A crise dos costumes nas Minas Gerais do século XVIII". Separata da *Revista de Letras* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1962, v. 3, p. 241-242 foi o Documento A fls. 31 dos Livros da Comarca de Paracatu, no Livro do Registro Geral das Ordens Régias, conforme, segundo Tinhorão, citação parcial por Carrato, José Ferreira (Tinhorão, J. R. 1988: 88 - Nota 23).

Ao mesmo tempo, não deixavam de se constituir em atividades que promoviam laços de solidariedade entre seus freqüentadores, o que aumentava a desconfiança das autoridades, frente às possibilidades que abriam em favor da organização de revoltas e rebeliões. Contudo, quando tuteladas pelo poder eclesiástico e promovidas pelas irmandades religiosas, as reuniões que incluíam o batuque podiam ser toleradas[452], dado que o controlavam.

Ainda no âmbito das relações entre musicalidade e sociedade, e duas possibilidades de reprodução e continuidade, vale mencionar os cantos de trabalho, especificamente, os cantos de mineração. Francisco Curt Lange atribuiu o conjunto de danças e cancioneiro a que eles pertencem, também a portugueses, indígenas e africanos.

Segundo Lange, os primeiros teriam trazido o acervo folclórico de sua terra natal; dos segundos, seus cantos e danças se emanciparam dos produtores e começaram a atingir o resto da população e os terceiros, africanos ou afro-brasileiros, teriam contribuído com os cantos e danças, o que teria resultado num conjunto musical próprio de Minas Gerais. O riquíssimo tesouro dos cantos de mineração teria sido uma destas heranças (Lange, F. C. 1951).

Nesse campo de investigações existe, também, um trabalho clássico do folclorista Aires da Mata Machado Filho (1985) voltado ao registro dos "vissungos", cantos de mineração utilizados pelos negros na região de Diamantina, feito nos anos trinta e quarenta.

Aliás, o musicólogo alemão vincula diretamente as origens das Minas à música ou, em suas próprias palavras, "o músico ia pisando os calcanhares dos garimpeiros" (Lange, F. C. 1965: 44). Músicos negros, observa. Clarineiros, "pretos hábeis, de grande confiança" (Op. cit.: 44-45), em São João del Rei, indicavam, com seus instrumentos, o início e o fim dos trabalhos.

Os instrumentos de percussão, tambores africanos, por sua vez, estavam "sempre presentes nas procissões de gente de cor, tambores para os quais se traziam do Rio as peles novas para substituir as que estavam gastas!" (Ibidem.). E, a partir destas informações, Curt Lange levanta outras suposições: o que ocorria em São João del Rei não poderia repetir-se no Arraial do Tejuco? Teriam se formado fanfarras constituídas por clarineiros e trombeteiros na Minas colonial? (Ibidem.)

Ainda nesse universo, uma outra manifestação musical registrada correspondia à prática de "música inadequada" nos templos, o que parece ter despertado a ira de alguns sacerdotes, como Fr. Antonio de Guadalupe e seu sucessor Fr. Manuel da Cruz que se queixaram ao rei de Portugal, D. José, mediante o "relaxamento dos costumes" (Lange, F. C. 1951).

Da mesma forma que as manifestações de caráter religioso, expressões de caráter profano, como o batuque, continuam sendo realizadas em Minas e continuam aparecendo nos registros folclóricos.

Contudo, seu volume, frente aos registros sobre manifestações de caráter "folclórico-devocional", como os reinados e suas danças constitutivas, é significativamente menor. Três suposições podem ser arroladas diante desta

[452] Cf, Coutinho, L. 1993: 171.

constatação. Ou a maior legitimidade dos reinados, mesmo considerando os períodos de repressão, garantiu sua preservação ou revitalização nas regiões em que o batuque desapareceu; ou o batuque, apesar de existir enquanto manifestação, não adquiriu, aos olhos dos folcloristas mineiros, a mesma importância que o reinado e, portanto, tem sido menos registrado e menos analisado; ou, por fim, sua expansão para além dos limites das populações que os produziam através da influência que tiveram em outros ritmos musicais, o que teria diluído sua especificidade.

Este último aspecto, aliás, é evidenciado pelo folclorista mineiro Nelson de Senna. Segundo o autor, as influências musicais africanas não só estão presentes em todos os ritmos brasileiros, como ganharam o mundo:

> A musica popular brasileira, inspirada em grande parte pelos themas e tôadas da gente africana, ahi está conquistando applausos, dentro e fóra do paiz, (...) já os salões de Lisbôa, ha mais de cem annos, escutavam as nossas "modinhas" e *lundús*, pela voz quente do celebre cantor muláto Padre SOUZA CALDAS. (Senna, N. de 1938: 38).

Por outro lado, um dos trabalhos de maior alcance panorâmico sobre várias expressões musicais e coreográficas mineiras profanas, escrito na década de quarenta, é *Nossos Avós Contavam e Cantavam* da folclorista, musicista e educadora Angélica de Rezende Garcia.

Ali, o tratamento que autora dedica às expressões lúdicas e profanas não está concentrado em desenterrar origens, apesar de ter, como pressuposto, a concorrência das "três etnias" (Garcia, A. de R. s. d.: 13) para a formação da "raça brasileira" (Ibidem.). Sua abordagem destoa da produção folclórica contemporânea, também, por dar maior ênfase à dimensão profana da cultura popular mineira, ao invés da dimensão sagrada, para a qual converge a parte mais significativa dos trabalhos dos folcloristas, particularmente aqueles que tratam de questões referentes às populações negras ou de manifestações culturais cujas origens estão associadas às populações africanas ou negras.

A autora busca, dentro das possibilidades, "fontes puras", ou seja, informantes de primeira mão (Op. cit.: 9), mas reconhece o potencial dinâmico de transformação do folclore: "As adaptações são tão engenhosas que o folclore se vai modificando parcialmente." (Ibidem.).

Desse modo, seus registros, que se estendem por cantigas, jongos, músicas para mutirão, missas, cantos religiosos, cantigas de rede (para transportar defunto), rodas e cirandas, acalantos e chegam às músicas usadas em algumas festas tradicionais, procuram dar conta, indiscriminadamente, tanto de músicas e canções que pararam de ser executadas, quanto das que eram reproduzidas com vitalidade quando terminou seus registros.

Por outro lado, a definição do que seja o batuque é, segundo procura demonstrar Domingos Diniz, um assunto controverso. Citando estudiosos de música e folclore, procura demonstrar as dimensões do debate, que conta com aqueles que defendem a evidência das origens africanas[453] e se estende desde as concepções que o apontam como uma denominação genérica, com ênfase para os ritmos marcados por percussão[454] até os que concebem como denominação específica, seja de um ritmo do período colonial[455], seja de uma dança específica, cuja incidência, em Minas, restringe-se a regiões determinadas[456]

Diniz atribui ao lundu origem africana, apresentando as variações conhecidas de seu nome "lundum", "londu" e "londum", trazido pelos bantu, particularmente os provenientes de Angola[457]. Reconhece-lhe o caráter profano e informa que, no século XVIII[458], ele era largamente praticado[459].

Este autor distingue, ainda, o "lundu canção" do "lundu dança". O primeiro encontrou seu auge no século XVIII e "dominou a corte brasileira, foi para Portugal, dominou a sociedade lisboeta e voltou para o Brasil" (Diniz, D. Agosto/1996: 36). O segundo, de maior vitalidade, também teve sua glória na corte carioca e espalhou-se para a periferia. Daí "migrou-se para o interior do país, onde resiste apesar de tudo" (Ibidem.).

A similaridade do lundu com outras danças latino americanas como a "zamacueca" praticada no Peru colonial que, posteriormente, passou a chamar-se "marinera", a "cueca" chilena, a "zamba" argentina e o "bambuco" colombiano é também recuperada, por Domingos Diniz, de comparações estabelecidas por Curt Lange (Op. cit.: 38).

Saul Martins, em contrapartida, não faz referências à qualquer origem africana das danças conhecidas como "batuque" e "lundu". Segundo o autor, atualmente elas só são praticadas em zonas rurais, durante festas, particularmente o reisado, a folia de reis, por populações que vivem nos vales dos rios Concha e Pandeiros, noroeste de Minas[460].

Em breve descrição, Martins nos informa que ambas as danças são realizadas no centro de uma roda. O batuque é dançado em duplas, geralmente um casal e que o lundu é uma dança em que apenas uma das pessoas se exibe. Os instrumentos que acompanham o batuque são viola, pandeiro, caixas e sanfona e a música do lundu é constituída "apenas [de] membranofones de percussão direta ou indireta" (Ibidem.).

---

[453] Antenor Nascentes e Caldas Aulete *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 35.
[454] Edison Carneiro, José Ramos Tinhorão, Oneyda Alvarenga *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 35.
[455] Francisco Curt Lange *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 35.
[456] Saul Martins *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 35.
[457] Luís da Câmara Cascudo *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 35.
[458] O lundu é referido em carta, do século XVIII, de D. José Cunha Grã Athayde e Mello ao governo português. Ele aparece, também, nas "Cartas Chilenas" de Tomáz Antônio Gonzaga (Bruno Kiefer. *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 35).
[459] Diniz, D. Agosto/1996: 35.
[460] Martins, S. 1982: 31.

O batuque e o lundu, dançados pelos membros das folias, "após a cantiga de louvação a Deus-menino" (Ibidem.) e servem para a agradecer a esmola dada pelo dono da casa visitada ou a cachaça de boa qualidade distribuída aos foliões.

> (...) o lundu, com a picardia e engodo dos casais, sapateando, rodopiando e enquanto cantam cantigas hilariantes e picantes, puxadas por repiques alucinados das caixas e a marcação dengosa das violas, tudo cadenciado com palmas bem fortes. É quando a alma se abre de vez para extravasar toda a alegria da noite/folia."(Melo, J. N. Agosto/1996: 87).

O folclorista Saul Martins procura, aliás, enfatizar que, apesar de ocorrerem no mesmo contexto, o sagrado e o profano, ou seja, a folia de reis, de um lado e o lundu e o batuque, de outro, ocupam espaços distintos. Para demonstrar isso mune-se de um recurso temporal: "O sagrado e o profano não se misturam, mas se sucedem, um ao outro, depois de uma pausa até certo ponto longa." (Martins, S. 1982: 31)

O mapa de distribuição do lundu, elaborado por Domingos Diniz, é mais extenso que o de Saul Martins e, segundo o primeiro, mesmo sua prática, não se restringe ao período em que se pratica a folia de reis, apesar de ser muito comum nesse tempo.

De acordo com Diniz, em Minas, dança-se lundu na região metropolitana de Belo Horizonte, onde se pode encontrar o "lundu de vara"[461], no oeste do estado (Divinópolis e Bom Despacho), às margens do rio das Velhas (Jequitibá, Baldim) e no norte, particularmente nas barrancas do rio São Francisco (Diniz, D. Agosto/1996: 36-37).

O autor descreve o lundu dançado na sua região de origem, Pirapora:

> Na região de Pirapora, dança-se o lundu com freqüência. Faz-se uma grande roda, em cujo centro o dançador se apresenta sapateando. Os passos são improvisados. Chamam esse improviso de "passagem". Os dançadores se revezam entre os participantes - homens, mulheres e crianças - que cantam e batem palmas ao som da caixa, viola, violão, cavaquinho, pandeiro, rabeca. Os pastorinhos, mascarados e vestes coloridas, personagens da folia de reis, dão uma bela demonstração do lundu. Amansam o burro. Isto é: colocam uma garrafa de pinga no meio do salão. Em torno dela sapateiam, agacham, floreiam. Dão pulos e repulos como um burro brabo. Com os joelhos apanham a garrafa, continuam dançando. Finalmente distribuem a pinga a todos os foliões. (Ibidem.)

Menciona, ainda, uma variante do lundu[462], conhecida na região do São Francisco, entre os municípios de Pirapora a Manga, chamado "rio abaixo" ou "décima do rio abaixo", muito pouco conhecido. Suas características centrais lembram outras narrativas, comuns no sul dos EUA, que narram pactos de violeiros de *blues* com o demônio, a fim de se tornarem grandes músicos:

---

[461] "No bairro Padre Eustáquio, em Belo Horizonte, a folia dança o lundu de vara. Põe-se a vara deitada no chão e os reis dançam saltitando. Um de cada vez. No final, os três juntos."(Diniz, D. Agosto/1996: 36-37).

[462] Diniz reproduz uma comparação entre o "solo de viola do rio abaixo" e um "lundu cantado pela folia de Vital, ao som da viola e caixa" realizado, a seu pedido, pelo cantor, compositor e barranqueiro do rio São Francisco, Marku Ribas: "Curiosas são as diferenças intencionais provocadas pelos músicos

São estrofes de 10 versos cantados em ritmo de lundu, onde se conta a lenda do capeta que desceu o rio num caco de cuia ou numa canoa furada. O capeta se apresenta em forma de um violeiro. Excelente violeiro. Tanto que os violeiros o invocam e fazem pacto com ele para serem tão bons tocadores de viola quanto o capeta. Este nunca fala o nome de Deus. Muito menos o de Nossa Senhora. Ao ouvir o nome da Mãe Santíssima ou do Bom Jesus da Lapa, o bicho dá um estouro e desaparece. Ficando apenas o fartum. (Op. cit.: 38).

Segundo Diniz, praticamente inexistem registros sobre o "rio abaixo" por causa do tabu que constituído ao seu redor[463], pois acredita-se que o violeiro que reproduzi-lo, morre logo em seguida (Ibidem.).

No norte de Minas e no Vale do Jequitinhonha, encontra-se outra dança, muito comum, semelhante ao lundu nos aspectos coreográficos, que é o coco. As letras se constituem em versos de sete sílabas, sendo a quadra sua forma mais tradicional, apesar de encontrar-se, também, sextilhas e septilhas (Azevedo, T. Agosto/1996: 158).

As letras do coco são conhecidas "de cor" e, segundo Téo Azevedo, funcionam como uma espécie de pasquim ("piscuim") ou um "cordel mineiro" (Ibidem.). Entre elas, há o "Coco de Rio Preto", que é a "História de um negro escravo que fez miséria nesse mundo" (Ibidem.).

Outra possível variante do lundu, o "carneiro", aparece nos registros de Saul Martins e Domingos Diniz vinculada à mesma região mineira: o vale do São Francisco, para Martins, os municípios de Pirapora, São Romão e São Francisco (Martins, S. 1982: 31) e, para Diniz, o alto médio São Francisco, entre Pirapora e Januária (Diniz, D. Agosto/1996: 39).

O carneiro seria uma variante da umbigada (Ibidem.), e, conforme suposição de Martins, seus movimentos surgiram em substituição à umbigada, propriamente dita, devido à pressões religiosas contra seu conteúdo erótico (Martins, S. 1982: 31).

---

entre o lundu tocado na viola para se ouvir e o lundu com viola e caixa cantado para se dançar. Quando só com a viola - rio abaixo - é quase um 'pedal'. Sustenta-se uma nota grave, dando-nos a impressão de que ali está o tempo forte, enquanto o dedilhado faz o solo. Já com a caixa, a viola é 'rasgueada', ritmando firme o contagiante lundu sem a preocupação do 'pedal'."(Diniz, D. Agosto/1996: 38).

[463] Segundo, ainda, Diniz, o folclorista João Naves de Melo publicou o único trabalho conhecido sobre o "rio abaixo" no jornal da cidade de São Francisco: "O próprio Naves nos conta que fez uma gravação dos versos com três violeiros. Quinze dias depois, um deles morreu. Nós conseguimos gravar apenas um solo de viola do rio abaixo com o violeiro Justino, no Gerais do Formoso, em Pirapora. Fizemos tudo para o Justino cantar os versos. Em vão. João Naves informa que, em conversa com o mestre Aires da Mata Machado Filho, este lhe dissera haver colhido alguns versos. Contudo, não chegou a publicá-los."(Diniz, D. Agosto/1996: 38).

Seu nome[464], segundo o autor, advém do movimento principal da dança, a "marrada", ou seja, a imitação do movimento de dois carneiros enfrentando-se, em luta, mas, "não é com a cabeça que ela se da, mas ombro a ombro, entre os dois dançadores. Estes se colocam ao centro do circulo formado pela roda de assistentes e co-participantes. Exceção do par que dança, todos os outros cantam e batem palmas, ou tocam instrumentos" (Ibidem.):

> O terreiro treme. Um caboclo salta para dentro, pulando forte, gingando, forçando o peso do corpo numa perna enquanto a outra fica livre para a marcação ritmada acompanhando as caixas; olê olê carneiro dê. Logo uma mulher já o rodeia, na mesma volúpia. Encontram-se no meio do terreiro, rodopiam, erguem uma perna, empinam o corpo para frente de leve, armam o golpe e, no bater forte da caixa, desferem a terrível marrada, dando-se de costas, um no outro. Não chegam a se chocar, mas a simulação, com a batida forte do pé no terreiro, o repique da caixa e a cadência dos versos, tem-se a impressão que estouram os ossos numa arremetida violenta que lembra a cabeçada (marrada) de dois carneiros em selvagem briga.: (Melo, J. N. *apud* Diniz, D. Agosto/1996: 39).

Domingos Diniz explica o ritmo e coreografia do carneiro:

> O ritmo do carneiro é "presto", "prestíssimo", ao som da caixa, do pandeiro e palmas. Feita a grande roda, dois dançadores pulam no centro e rodopiam, batem forte com o pé no chão e se encontram. De leve, encosta-se um braço no ombro do outro e vice-versa. Os dançadores vão se sucedendo. Há outra forma coreográfica. Faz-se a grande roda e todos dançam ao mesmo tempo, cantando e batendo palmas. (Diniz, D. Agosto/1996: 40),

bem como a maneira de fazer o carneiro parar:

> Quando a roda do carneiro está pegando fogo e se quer fazê-la parar, é só jogar uma cruz de palha de palmeira benta no domingo de ramos. Pode-se também jogar pimenta seca. É um tal de coçar. Não há quem continue a dançar. (...)(Op. cit.: 40).

O caxambu[465], por sua vez, é descrito como uma variação do jongo, de origem sul-africana, trazido pela cultura banto e observável, em Minas Gerais, no município de Ponte Nova e região (Martins, S. 1982: 32).

Outro registro, desta vez uma "dança de negros da região de Campos (Rio de Janeiro) e no Sul de Minas Gerais, sem ser de origem africana" (Ellmerich, L. *apud* Diniz, D. 1998: 25), o "gambá" ou "extravagância" é encontrado no município de Pirapora e região (Diniz, D. Agosto/1998: 25).

---

[464] "Mário de Andrade, em seu Dicionário Musical Brasileiro (obra póstuma) registra o verbete 'carneirada' como provável dança das margens do São Francisco". (Diniz, D. Agosto/1996: 39).

[465] Em Serrinha - RJ, *Caxambu* é o nome de um dos três tambores usados para marcar o ritmo do jongo.

4.2.3. Candomblé e Umbanda

O candomblé e a umbanda aparecem, nos textos dos folcloristas mineiros, mais como contraponto, do que como tema, pois, freqüentemente, são inseridos num contexto comparativo com a congada ou com outras formas de religiosidade popular[466].

Para refletir sobre os "benditos que falam do corpo do santo" (Poel, F. V. d. Agosto/1996: 84), Van der Poel estabelece paralelos entre as várias formas que assume a importância do corpo na cultura popular, num largo espectro que vai das salas de milagres às das de mulheres para São Gonçalo, a fim de obter fertilidade, e se estendem aos cultos afro-brasileiros com a incorporação dos orixás (Ibidem.).

Do mesmo modo, ao refletir sobre o valor do canto religioso popular, o autor o indica, tanto nas congadas, folias, moçambiques, catopês e tantos outros, quanto no candomblé e na umbanda, onde o canto se rende às funções de "descer, chegar e abençoar ou ir embora e despedir", são cantos "de encontrar-se com" Deus (Poel, F. V. d. Agosto/1995: 39).

O único texto encontrado, que trata especificamente da umbanda, foi produzido por Maria José de Souza, e se refere às práticas religiosas no município de Poços de Caldas - MG. Sua análise concentra-se num aspecto bastante peculiar da organização dos terreiros: ao contrário do que ocorre com o candomblé, particularmente na Bahia, a chefia dos terreiros em Poços de Caldas não só é masculina, como os homens são radicalmente contrários ao desenvolvimento das lideranças femininas (Souza, M. J. de. Novembro/1997: 125).

A interpretação que a autora dá ao fato passa pela atribuição da adesão à herança ocidental ou à herança africana, por parte dos grupos. A adesão à primeira aponta para a herança ocidental e, à segunda, para a herança africana:

> Pelo que parece, a mulher, que historicamente vinha sendo mantida numa posição subalterna na sociedade ocidental, assim também, era colocada nas casas de Umbanda, mantendo situação diferenciada apenas nas casas que não possuíam esta herança e sim a africana o exemplo da "Casa de Mina". (...)
> O terreiro de Orlanda traz as características mais tradicionais, se aproximando dos cultos mais fechados da tradição africana e a mãe é mais exigente quanto à fundamentação do ritual e resistente às mudanças. Tanto Dona Orlanda como Dona Orfelina Conceição traçam severas críticas contra os outros terreiros, cujos chefes e filhos não estariam preparados dentro da lei para trabalharem e tratarem dos santos (Op. cit.: 125-127).

Na análise de um fenômeno religioso específico do sul de Minas - os ternos de congo Xangô/Agodô e de Ogum Guerreiro - a autora traz contribuições interessantes e, sob alguns aspectos, divergentes das concepções apresentadas anteriormente sobre a congada em Minas Gerais.

A abordagem da autora observa um desenvolvimento peculiar da congada na região concentrando suas observações nos acontecimentos históricos e seus sujeitos,

---

[466] Para a comparação da congada com outras formas de religiosidade, particularmente às que remetem a origens africanas, ver Tristão, M. 1980; Martins, S. 1982 e Poel, F. V. d. Agosto/1995, Agosto/1996.

na memória e nos rituais e observando a ocorrência de uma fusão entre umbanda e congado (Souza, M. J. de Outubro/1995: 6).

Os ternos de congo, bem como o seus sentidos para a coletividade que os reproduzem, são, aos olhos da autora, expressão da tradição, do sincretismo, da consciência.

Ao contrário da maior parte dos folcloristas, que analisa e classifica a congada como uma manifestação simultaneamente sagrada e profana, expressão de criação da religiosidade popular[467], Maria José de Souza a classifica como "expressão profana da cultura mineira", paralela à religião oficial, que, associada (num retorno) à umbanda, "religiosidade de raiz", adquiriu novos e mais profundos sentidos, especificamente, para o "povo de São Jerônimo".[468]

4.2.4. Chico Rei, Zumbi e Aleijadinho

Novamente, para tratar destes três personagens que se transformaram em temas importantes na produção dos folcloristas mineiros, o recurso às abordagens e fontes históricas pode fornecer elementos importantes.

Em Ouro Preto, a construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz foram obras de uma "irmandade de pretos" (Delamare, A. 1955: 37) a qual, segundo autores como Carlos Góis[469] e Diogo de Vasconcelos[470], estaria associada a iniciativas de Chico Rei[471].

No entanto, apesar de vincular a origem do reinado em Minas Gerais à Chico Rei, do mesmo modo que as menções já citadas dos folcloristas Saul Martins, Angélica de Rezende Garcia, Lúcia Machado Almeida e Maria José de Souza, Delamare estabelece uma ponte incomum àquelas. Segundo o autor, a festa do "reinado" era realizada no dia 06 de Janeiro, ou seja, no "Dia de Reis" que, atualmente, é consagrado ao "reisado", ou seja, às folias de reis[472]:

---

[467] Martins, S. A Agosto/1994; Pereira, E. A . Agosto/1997 e Brandão, C. R. Julho/1997, entre os citados anteriormente.

[468] "O 'povo de São Jerônimo', sincretizado: tradição do congo e da Umbanda, carrega garbosamente a espada que pertenceu ao ancestral ilustre. Esta espada simboliza a força da presença do negro na história brasileira e, tanto dona Orfelina, como dona Orlanda fundamentam esta consciência e a deixam como herança aos netos e bisnetos como uma expressiva representatividade da Raça, nesse fenômeno novo da cultura mineira da congada, expressão profana realizada paralela à festa religiosa oficial em união/retorno com a religiosidade de raiz, conhecida como Umbanda, numa proposição para a sociedade e para a cultura do futuro."(Souza, M. J. de. Outubro/1995B: 7).

[469] Carlos Góis foi um professor do Ginásio Mineiro, membro da Academia de Letras de Belo Horizonte e autor do livro *Histórias da Terra Mineira* (Delamare, A . 1955: 33; 40).

[470] Diogo de Vasconcelos, em *História Antiga das Minas Gerais*.

[471] É curioso assinalar que Alcibiades Delamare, ao destacar as virtudes e feitos de Chico Rei, procura fazê-lo enfatizando suas empresas e distinguindo-o, como grande líder, de um quilombola, ou seja, Chico Rei seria um homem da ordem, que jogava segundo as regras da sociedade escravista e não alguém que pretendia subvertê-las: "É que Chico-Rei não foi jamais um "*quilômbola*". Mas um tipo admirável de organizador. Espécimen raro de condutor de homens. Figura dominadora de multidões. Verdadeiro gênio de sua raça!" (Delamare, A . 1955: 45).

[472] Ver reprodução do quadro elaborado por Romeu Sabará, em Anexo.

> No dia 6 de janeiro de cada ano, o rei, a rainha e os príncipes, vestidos a caráter, eram conduzidos processionalmente à igreja, onde se cantava solene missa em ação de graças. Finda a cerimônia religiosa, saíam os soberanos, seguidos de sua côrte e súditos, em luzido cortejo pelas ruas da cidade, exibindo-se em danças características da Guiné, ao som de instrumentos musicais indígenas (Op. cit.: 43).

Apesar desssa divergência, Delamare indica que a associação da "irmandade de pretos" da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz com Chico Rei implicava, também, para ela, a atribuição da compra de alforrias. Segundo Delamare, esta Irmandade do Rosário manteve este procedimento, mesmo durante o estabelecimento de proibições de compra de liberdade de escravos, por parte de Portugal, até a abolição da escravidão (Op. cit.: 45).

Aliás, Minas Gerais foi a província em que ocorreu o maior número de manumissões da Colônia, e mais, sua rede urbana conseguia não só absorver os libertos da província como recebia, também, alforriados de outras regiões (Paiva, E. F. 18).

A irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz irmãos negros, quanto brancos, o que, segundo o autor, "constrangia a maioria dos pretos" (Delamare, A . 1955: 45), de modo que, em 1740, eclodiu um conflito entre uns e outros, membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz. Como resultado, os brancos teriam saído da irmandade e construído, para eles, a capela de Nossa Senhora do Parto (Op. cit.: 29).

A igreja de Nossa Senhora do Rosário foi pintada internamente por Athayde e seus altares laterais são, quase exclusivamente, consagrados aos santos pretos: Ifigênia, Elesbão, Benedito e outros (Op. cit.: 73). Foi ela, aliás, que serviu de matriz provisória no período de 1731 a 1733 e foi de lá que saiu o Santíssimo, em 24 de maio de 1733, numa grande festa que ficou conhecida como o Triunfo Eucarístico, para ser depositado na Matriz do Pilar, registrada por Simão Ferreira Machado em 1734, a pedido dos "Irmãos Pretos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário" (Op. cit.: 74).

Definitivamente marcantes no processo ritual de translado teriam sido as embaixadas[473], procissões e cortejos esplêndidos de negros tocando, cantando e dançando o Congo[474] para prestigiar a fé numa festa mais mundana do que espiritual (Souza, L. de M. e 1982), na qual jovens mulatos interpretaram uma dança dos índios Carijó e músicos mulatos tocaram instrumentos de sopro[475].

---

[473] Mário de Andrade (Andrade, M. de. Tomo 2 1959: 41-41) assinala a preferência pelas embaixadas nas danças dramáticas de "fundo racial", negras ou de "assunto africano" e, para isso, toma como exemplo o Triunfo Eucarístico de Ouro Preto.

[474] Ver Meyer, M. 1993: 163-164.

[475] Durante os festejos do Triunfo Eucarístico, além dos cortejos e procissões acima mencionados, foram, por exemplo, apresentadas as peças de teatro *El Secreto a voces*, *El Principe* ou *El magico prodigioso* e *El amo criado*, de Calderón de la Barca (Duarte, R. H. 1995: 108), o que só reforça os indícios das possibilidades de convívio entre as expressões estéticas classificadas como eruditas e populares, naquele contexto.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCUL

No entanto, além desta mencionada, Ouro Preto deve ter possuído, ainda, outra irmandade do Rosário dos pretos, denominada Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, que deve ter-se constituído, originalmente, em 1716[476].(Franco, A . A . de M. 1980: 26-27), cujos irmãos também elegiam, todo ano, seguindo normas de seu estatuto, um rei e uma rainha: "Soberanos de qualquer nação, mas sempre pretos" (Op. cit.: 27)[477].

Essa irmandade de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto aceitava brancos em seus quadros. Segundo Afonso Arinos, provavelmente em cargos administrativos, mas estes não tinham direito a voto e nem o próprio membro, nem seus parentes próximos, tinham direito, quando morressem, à entrada do féretro na igreja do Rosário, nem à assistência da irmandade para a sepultura (Op. cit.: 27). Os irmãos negros e seus parentes, ao contrário, tinham tais direitos assegurados[478], o que remete, novamente, à importância dos ritos funerários para esses grupos e o papel das irmandades em favor de garanti-los[479].

É nesse contexto colonial de irmandades de negros do Rosário em Ouro Preto, voltadas para a aquisição de alforrias, escolhendo reis e rainhas negros para seus rituais, procissões e festas, participando ativamente de eventos marcantes para a sociedade ouropretana que é possível observar, por um certo ângulo, a introdução da figura de Chico Rei como central naquele contexto e, ao mesmo tempo como o criador dos reinados mineiros, o ex-escravo que adquiriu a própria liberdade e a de outros negros e se inseriu naquela ordem social.

Chico Rei é identificado, pelo folclorista Saul Martins, com o ancestral mineiro dos cultos e danças, hoje associados ao congado e ao moçambique, bem

---

[476] Delamare também reproduz a informação de Furtado de Menezes, segundo a qual a irmandade teria tido em 1716 "seus estatutos aprovados e confirmados pelo Bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei Francisco de S. Jerônimo" (Delamare, A . 1955: 76-77). No entanto, segundo o autor, os documentos originais desapareceram e após novo processo "perante o Vigário da Vara, dr. Amaro Gomes de Oliveira, foi o novo "compromisso" homologado pelo Bispo Dom Frei Manoel da Cruz" (Op. cit.: 77) em 24 de dezembro de 1750 e em 29 de julho de 1773 o Bispo Dom José "ratificando a erecção da "Irmandade dos Pretos do Rosário", após sua aprovação no anterior "compromisso" da Ordem." (Op. cit.: 77).

[477] "Haverá nesta Irmandade um Rei e uma Rainha, ambos pretos de qualquer nação que sejam, os quais serão eleitos todos os anos em mesa a mais votos, e serão obrigados a assistir com o seu estado as festividades de Nossa Senhora, e mais Santos, acompanhando no último dia a Procissão atrás do Pálio" (Transcrito por Dalamare, A . 1955: 77-78).

[478] "Ordenamos e havemos por bem que todos os brancos nesta irmandade servirem de Protetor. Escrivão e Tesoureiro fiquem sendo Irmãos desta Irmandade, e gozando de tôdas as graças, e indulgências, a ela concedidas, e de todos os sufrágios, e obras mereditórias que fizer, para o que assinarão têrmo, e pagarão anual como os mais Irmãos, porém não pagarão entrada, atendendo ao trabalho que têm em zelar, e administrar esta Irmandade, e seus bens com declaração porém que não terão voto em mesa, mais que no tempo em que servirem de oficiais dela nem a Irmandade será obrigada a entrar nem acompanhar sua mulher, filhos, se casados forem, só sim, sendo êstes Irmãos: Porém aos filhos do matrimônio dos nossos Irmãos pretos os acompanhará a Irmandade e lhes dará sepultura, estando abaixo do pátrio poder, mas não se lhes farão sufrágios". (Transcrito por Delamare, A . 1955: 78).

[479] Uma reflexão sobre a importância das homenagens póstumas, realizadas pela CMFL, pode ser encontrada adiante, nesse capítulo.

como dos cultos a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, a partir do que "reza a tradição" (Martins, S. 1982: 24).

Segundo o autor, o grupo de negros escravizados que ele ajudou a alforriar, foi devoto de Nossa Senhora do Rosário, construiu-lhe um templo, fundou uma irmandade e inaugurou o culto à Santa Efigênia. Do mesmo modo, Chico Rei e aqueles que a ele se juntaram são associados, também, à ordem social:

> Foi uma apoteose o reinado do Chico Rei no Brasil.
> Grandeza e opulência que não custaram ao branco sequer um vintém e nem trouxeram aborrecimentos aos governantes, porque tais negros eram ordeiros, alegres e fraternos. Gozavam de merecida estima na comunidade. Educavam bem os filhos, criando-os no trabalho, ensinando-lhes a ser virtuosos pela pratica da virtude, à sombra da igreja.
> Decorridos alguns anos, também os bons escravos, coma necessária licença dos respectivos senhores, se associavam àquelas festas, principalmente em outubro, em honra a Nossa Senhora do Rosário. Tal concessão valia como prêmio aos melhores, dava-lhes prestigio tomar parte no grupo de Chico Rei. (Ibidem.)

Obteve a amizade de padres que lhe possibilitaram a fundação de uma guarda de congos "da qual participavam todos os negros forros de sua grei, do sexo masculino" (Op. cit.: 24-25) e, como um rei, Chico Rei realizava uma procissão dominical, acompanhado da família real e suas mucamas (Ibidem.) e prenunciado pelos congos "agaloados, ostentando variadas insígnias, tocando instrumentos de origem africana e dançando na rua sem parar" (Ibidem.).

Atrás, seguia "o séquito formado por cerca de quarenta negros, de um e outro sexo, ricamente vestidos. As mulheres usavam miçangas e fartura de jóias e tinham cabelos empoados de ouro, os quais eram lavados na pia de água benta, após a missa, de lá removendo o precioso metal, que ficava depositado no fundo da pia para a Irmandade" (Ibidem.).

Segundo Martins, com o passar do tempo, as guardas de congos multiplicaram-se por Minas, "ao mesmo tempo em que a fama de Chico Rei aumentava" (Ibidem.):

> Geralmente, os *congos* escolhiam Santa Efigênia para padroeira, enquanto os *moçambiques* preferiam São Benedito. Ambas as guardas e também as que vieram depois, com outras denominações e peculiaridades, eram todas fundadas sob as graças de Nossa Senhora do Rosário, que lhes mantinha a unidade e coesão. A partir do século passado, ganharam o nome genérico de *congadas*. (Ibidem.)

Lúcia Machado Almeida, reforça a perspectiva de Saul Martins, segundo a qual a memória sobre a trajetória de Chico Rei sobreviveu graças à tradição oral e recupera as referências que Afonso Arinos fez sobre ele. A partir delas, a autor afirma que, sem saber, Chico Rei tornou-se, pela iniciativa em comprar sua própria alforria, a de seu filho e de seus companheiros, "o primeiro líder abolicionista do Brasil" (Almeida, L. M. de. 1980: 33-35), que reconstitui uma espécie de corte, como a que tivera na África, que sobrevivia graças a exploração de uma mina de ouro chamada "Encardideira".

No entanto, ao contrário de Saul Martins, que estabelece uma ponte direta entre o congado, o moçambique e os ternos de congos que acompanhavam a corte de Chico Rei, Lúcia não reconhece tais práticas como sendo as mesmas conhece em Minas Gerais. Prefere manter a música, os cantos, os ritmos, a dança e os instrumentos no plano do estrangeiro e exótico:

> (...) nos dias de festa, saía à rua espetacularmente vestido de rei, acompanhado da segunda esposa - a rainha - e do filho em seus trajes reais. Conta-se que dançavam exóticos ritmos ao som de músicas em sua língua nativa, acompanhados por instrumentos africanos" (Op. cit.).

O tema de Chico Rei aparece, já na década de noventa, nas referências da folclorista Maria José de Souza, numa perspectiva diferenciada das esboçadas por Saul Martins e Lúcia Machado Almeida. Aqui, sua figura é recuperada, enquanto mito e história, a fim de render-lhe homenagem e estabelecer uma ponte entre Ouro Preto e Poços de Caldas, através da identidade negra (Souza, M. J. Outubro/1995: 5), recuperando-lhes os sentidos políticos e de valorização da "cultura negra".

"Chico Rei - Centro de Cultura Afro Brasileira" é o nome de uma entidade criada, em Poços de Caldas na década de sessenta, com o objetivo de orientar os jovens do município e, segundo a autora, seu idealizador, o sr. Mário Benedicto Costa, juntamente com as famílias que a fundaram, iniciou "a maior empreitada em Poços de Caldas para o resgate da identidade negra" (Ibidem.).

Nascida das iniciativas em valor de valorizar a "cultura do negro", através das atividades ligadas à festa de São Benedito, a entidade procura resgatar a cultura e a identidade negras a fim de produzir uma "consciência" que se canalize em direção a uma "ação política na Comunidade" (Ibidem.) e, desse modo, segundo a autora, está envolvida em todas as atividades do "fazer cultural negro" (Ibidem.), em Poços de Caldas.

Dentre elas, gostaria de destacar, as iniciativas do "Chico Rei" em favor de promover um trabalho "com intelectuais negros do país buscando unificar um modelo de pensamento e de metodologia para o trabalho intelectual/científico do pesquisador negro" (Ibidem.), o que corresponde, em última instância, ao incentivo de uma produção intelectual orientada por uma perspectiva inspirada num viés étnico-cultural.

A figura de Zumbi dos Palmares, por sua vez, remete, historicamente à luta promovida pelos quilombos e, no contexto atual, às lutas e reconstrução de sua memória, pela via do movimento negro. Nesse sentido, a recuperação da memória de Zumbi por parte dos folcloristas mineiros indica um diálogo que merece ser enfatizado.

A história de Minas Gerais, como todas as regiões do país marcadas pela concentração de escravos, também está marcada pela presença de quilombos ou mocambos, os quais precisavam ser combatidos e eliminados, do mesmo modo que as práticas associadas à feitiçaria[480].

---

[480] Para maiores informações sobre os processos contra práticas de bruxaria em Minas Gerais, ver Souza, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Cia. das Letras, 1995.

A longo prazo, no entanto, Edison Carneiro defende que os quilombos foram um processo importante de assimilação dos negros à nacionalidade pois consistiram numa "síntese dialética" (Carneiro, E. 1964: 35) de "luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valôres africanos" (Ibidem.).

Este fenômeno, a existência de africanos e seus descendentes que se recusavam à condição de escravidão, rebelavam-se, fugiam e se reuniam em grupos a fim de proteger-se e sobreviver, parece ter se estendido por todo o século XVIII e o risco de sua existência e seu crescimento demográfico, como se verá a seguir, eram constantemente associados ao surgimento de um similar ao Quilombo de Palmares nas Minas Gerais, o que pode sugerir que os contingentes de pessoas aquilombadas, não exclusivamente negras[481], eram consideráveis para a época.

No início do século XVIII (1718-1719), por exemplo, o temido e poderoso Conde de Assumar escreveu cartas ao rei de Portugal a fim de retratar a situação dos negros colônia mineradora e sugerir soluções para os problemas que identificava[482].

Em carta de 13 de Julho de 1718, chamam a atenção, em sua narrativa, os detalhes com que descreve os bandos e suas ações, sempre associadas à barbárie, de um lado, e sua indignação diante das atitudes que considera atrevidas mesmos, de outro:

> *Como os negros fogidos são m.tos, cada dia estão Rebentando por diversas p.tes, e confiadam.te se atrevem não só a infestar as estradas e os q andão por ellas, mas aos q.' Habitão nos Sitios e Rossas ainda visinhos as Villas, levando lhes de casa não so ouro e mantiment.os, mas couzas de menos importancia e mais volume, porq.' para tudo toma luar o seu atrevim.to, juntando se em quadrilhas de vinte e trinta e quar.ta armados e defendidos das armas, com que fogem a seus S.res e que apanhão aos passagr.os, e parece-me de tanta importancia esta matr.a que della pode depender a conservação ou Ruina deste paiz* (...)[483].

---

[481] O conde de Assumar chama de índios aos habitantes dos quilombos, e não é possível saber se ele se refere a ameríndios ou africanos e seus descendentes: os "indios dispersos, e q.' pertencessem a adm. ão de outras Aldeas, as quais os devia mandar recolher, e como em ex. am desta ordem os d. os Indios se devião restituhir as Aldeas, a que pertencião assim o observou o d °. meu antecessor, e se seguio ficar sem estabeleci.to . A Aldea intentada, por q.' como não havia outros Indios, q.' a pudessem habitar, ficou frustrada a tenção do d °. meu antecessor, e por consequencia Sem Remedio (...)" (*Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno III, Ouro Preto, Imprensa Official de Minas Geraes, 1898: 263-266).

[482] Almeyda, Pedro de. (Conde de Assumar) "Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal Sôbre os Quilombolas e Castigo Delles" (Extrahidas do livro de R. de alvarás, ordens, cartas regias e officios do Governo ao Reis - 1709-1721, de fls. 214v. a 219v.) in *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno III, Ouro Preto, Imprensa Official de Minas Geraes, 1898: 263-266.

[483] *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno III, Ouro Preto, Imprensa Official de Minas Geraes, 1898: 263-266.

Em 16 de Junho de 1746 Gomes Freire de Audrada [sic.] enviou um pedido para o Senado da Câmara de Vila Rica com a finalidade de ser aprovado pelos vereadores e demais oficiais[484], a fim de justificar a realização de uma batedura de quilombos na Capitania, juntamente com o orçamento referente aos gastos previstos para tal iniciativa.

Suas justificativas para tal empreendimento assentavam-se em:

(1) As iniciativas anteriores contra os quilombos que se distribuíam pela região que vai "*de S. João de El-Rey, e em pte. desta, os negros aquilombados, no grde. Campo e Serras q.' ha entre esta Capp.nia e a Com.ca de Goyázes*"[485] não foram eficazes, pelo contrário, os quilombos cresceram e a população, amedrontada, estava abandonando as regiões circunvizinhas aos mesmos;

(2) Tais quilombos, além de promoverem "*perniciozissimos estragos, executados tão barbaramente*"[486] possuíam "*Rey e Rainha, a q.m rendem obediencia, com fortaleza, cautelas e petrechos táis q.e se entende pertendem defenderce, e concervarse*"[487];

(3) Os quilombos cresciam por adesão de novas pessoas ou por rapto, "*levão lotes inteiros de negros, huns por vontade, e outros sem ella*",

(4) Ele representa a ameaça do surgimento de outro Quilombo de Palmares, "*passando a nossa tolerancia adeante veremos sem duvida o cazo sucedido nos Pálmares de Pern.co*"[488] e

(5) O sofrimento dos que eram molestados pelos negros aquilombados, "*dos mizeraveis a q.e não só tais negros tem levado os escravos, mas insultando-lhe suas Familias lhes roubarão, sem deixar-lhe húa camiza*"[489].

Em 1759, o senhor José Antonio Freire Andrade enviou uma carta ao Senado da Câmara de Vila do Príncipe na qual relata os acontecimentos referidos ao capitão Bertolomeu Bueno do Prado que partira daquela comarca acompanhado por quatrocentos homens a fim de debelar quilombos[490].

---

[484] "Expedição mandada fazer por Gomes Freire Audrada para bater os Quilombos" - 1746 (Documento avulso existente no arquivo), publicado na *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno VIII, Fasciculos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 619-621.

[485] *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno VIII, Fasciculos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 619-621.

[486] *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno VIII, Fasciculos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 619-621.

[487] *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno VIII, Fasciculos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 619-621.

[488] *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno VIII, Fasciculos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 619-621.

[489] *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno VIII, Fasciculos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 619-621.

[490] Memórias Municipais - Serro "Batedura de Quilombos" (Arquivo da Camara Municipal da Villa do Principe hoje Cidade do Serro, fl. 185v.s do Livro 2 °. De Registro de Cartas, ordens e bandos) in *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno VIII, Fascículos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 383-384.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO

Em sua trajetória estes homens enfrentaram-se com o "*quilombo do campo grande*"[491], foram em seguida "*em hum citio chamado o Andaial*[492] *ahonde matou vinte e cinco negros e prendeu vinte*"[493] daí o grupo de batedores seguiu para "*a cerca da Marcella* [e] *atacou outro quilombo aonde os que se puderam contar foram quarenta e nove o numero dos presos athé agora me pareçe não pasa de se senta*"[494]. Quando a carta foi escrita seguiam "*na deligencia de dar em outros quilombos que tem noticia para as partes do Sapucahy*"[495].

É o caráter de resistência dos quilombos contra a escravidão que é recuperado pela folclorista Maria José de Souza, num jogo de referências em que Zumbi dos Palmares alia-se ao já mencionado Chico Rei.

Zumbi aparece, no texto de Maria José de Souza, numa perspectiva semelhante à de Chico Rei, através de uma poesia dedicada a ele, "Zumbi vive em cada um de nós" (Souza, M. J. de. Outubro/1995: 5). Ali, a memória de Zumbi é recuperada tanto como motivação emocional, quanto como motivação racional e costura uma identidade negra comum, em que a ênfase não está dada, pelo menos aqui, na origem africana ou no sofrimento decorrente da escravização, mas nos esforços em favor da liberdade e da rejeição do cativeiro:

ZUMBI...
ZUMBI DOS PALMARES
VIVE DENTRO DE CADA UM DE NÓS
EM CADA UM DE NÓS
FAZ ARDER O CORAÇÃO

ZUMBI...
ZUMBI DOS PALMARES
O ARDOR DO CORAÇÃO
ILUMINA O CÉREBRO NEGRO

ZUMBI...
ZUMBI DOS PALMARES
O CÉREBRO NEGRO
É LUZ DA SUA LUZ

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTR
SEÇÃO CIRCULANT

[491] *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno VIII, Fascículos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 383-384.
[492] Em *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, o folclorista Aires da Mata Machado Filho realizou seu trabalho de pesquisa sobre os "vissungos" - cantos de trabalho - reproduzidos pela população de descendência africana moradora em um distrito de Diamantina que possuiu um quilombo o "Quartel do Indaiá curioso povoado a nove quilômetros de São João da Chapada" (Machado F °., A . da M. 1985: 57). Além da proximidade entre o Serro e Diamantina, existem semelhanças entre os nomes Andaial e Indaiá. Seriam referentes ao mesmo quilombo?
[493] *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno VIII, Fascículos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 383-384.
[494] *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno VIII, Fascículos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 383-384.
[495] *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno VIII, Fascículos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 383-384.

a fim de possibilitar e enfatizar a recuperação e defesa das possibilidades de expressão de uma memória negra tão forte quanto perene:

ZUMBI...
ZUMBI DOS PALMARES
A SUA LUZ ILUMINA
O CAMINHO DA LIBERTAÇÃO

ZUMBI...
ZUMBI DOS PALMARES
RECEBA DE NÓS O GRITO
DOS TREZENTOS ANOS
QUE MARCAM O INÍCIO
DA SUA IMORTALIDADE (Ibidem.)

Já a recuperação da figura de Zumbi pelo folclorista e antropólogo Zanoni Neves, se dá por caminhos ligados às junções existentes entre a produção de conhecimento e os grupos socialmente dominantes, através de referências à oposição entre a "história oficial", a "história das elites" e a "história dos vencidos".

A primeira, segundo o autor, faz referências à princesa Isabel, "que ocupou hegemonicamente todos os espaços em nossos compêndios escolares, relegando a segundo plano o perfil combativo de Zumbi" (Neves, Z. Janeiro/1996: 2). A segunda, por sua vez, aponta para a recuperação da memória de Zumbi, a partir das comemorações referentes aos trezentos anos de sua imortalidade e deve servir "para afirmar a identidade cultural do povo negro e mostrar quem é o grande herói nacional do Brasil" (Ibidem.).

Nesse sentido, a recuperação da memória de Zumbi corresponde, aos olhos do autor, a um marco, que pode significar o início da superação de um "preconceito racial e/ou ojeriza aos movimentos libertários" que se esforçaram em minimizar sua importância.

E as dimensões dessas possibilidades são extensas, fazendo o autor dimensionar, de maneira incomum, os limites da negritude, que passa, então, a incluir "negros e mestiços (inclusive morenos)" (Ibidem.) e a viabilizar uma identidade de modo que, "no futuro, o líder de Palmares ocupará a sua verdadeira dimensão como símbolo, exemplo e guia no contexto sócio-cultural do negro brasileiro" (Ibidem.).

Posição oposta ocupa, sobre esse assunto, Wilson de Lima Bastos. Esse autor propõe uma reflexão sobre as situações do negro escravo e do negro liberto e expressa um certo incômodo diante do movimento que pretende substituir as honras dedicadas à Princesa Isabel para Zumbi dos Palmares:

> Agora, no preciso momento em que se comemora o centenário da abolição, que se façam reflexões e discussões sobre a situação do negro escravo e do negro liberto. O lado positivo e o lado negativo do modo como foi feita a libertação através da Lei Áurea. Também é necessário que se faça uma reflexão sobre o significado da campanha, hoje, dos próprios negros relativamente à data de 13 de maio, em que negam louvores à princesa Regente Dona Isabel, com transferência das honras para o seu líder, transformado em símbolo, *Zumbi*. (Bastos, W. de L. 1995: 61).

Por fim, o Aleijadinho é a outra figura que compõe a tríade de referências temáticas dos folcloristas, centrada na perspectiva dos personagens históricos e/ou míticos transformados em ícones, intelectuais, políticos ou simbólicos no contexto do tratamento das populações de origem africana em Minas Gerais.

Representado como "mulato", produto de uma fusão biológica, cultural e estética (Martins, S. 1982: 10), ao contrário dos outros dois - Chico Rei e Zumbi -, dos quais, freqüentemente, a origem africana é enfatizada, Antônio Francisco Lisboa, meio português, meio africano, surge como um motivo de orgulho devido à sua obra inclusa num âmbito que pode ser o da cultura erudita: "o *mulatismo* (...) foi a glória do barroco mineiro e teve no mulato Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, sua figura máxima" (Ibidem.).

O "mulato genial que esculpiria imagens de espantosa força" (Almeida, L. M. de. 1980: 32), tem sua importância reforçada, pela folclorista Lúcia Machado de Almeida, que as destaca do contexto e dimensão locais e as coloca num contexto artístico universalizado: "Andre Malraux citaria em seu livro '*Le Musée Imaginaire de la Sculpture Mondiale*', como uma das obras mais importantes na História da Arte Universal".

No entanto, dentre as abordagens dos folcloristas mineiros analisados, apenas Antônio de Paiva Moura destaca a dimensão popular da obra de Aleijadinho: "Na escultura, intensidade de expressão, inspiração popular, emoções violentas e muita dramaticidade, como em "Passos da Paixão" de Aleijadinho, em Congonhas."(Moura, A. de P. Agosto/1977: 48).

Em certo sentido, e apesar da pequena divergência de Moura, Antônio Francisco Lisboa e, em menor medida, Athayde, Mestre Piranga[496] e os músicos e compositores descobertos por Francisco Curt Lange[497], compõem no universo delimitado pelas narrativas dos folcloristas mineiros: uma legião de mulatos artistas, detentores de conhecimentos atribuídos ao universo erudito, inspirados no universo estético e simbólico do barroco e que parecem ocupar, hoje, neste contexto narrativo, o lugar de fiel da balança, entre a resistência cultural negra simbolizada por Chico Rei e a resistência política negra, simbolizada por Zumbi dos Palmares.

---

[496] Em termos da produção em arquitetura e escultura em Minas colonial, além do próprio Aleijadinho (1730? - 1814?), podemos mencionar Mestre Piranga. O primeiro, de acordo com Alcibiades Delamare, "filho do mestre carapina português Manoel Francisco da Costa Lisboa com uma escrava africana de nome Isabel" (Delamare, A . 1955: 115) nasceu no interior de uma família de artistas e construtores: seu irmão Félix, que foi sacerdote, esculpiu um conjunto de entalhes em jacarandá que encontra-se na Igreja de São Francisco em Ouro Preto[496], seu tio - o arquiteto Antônio Francisco Pombal - e seu pai - Manoel Francisco da Costa Lisboa -, executaram a Matriz da Conceição de Antônio Dias, na mesma cidade (Op. cit.: 111). O segundo, conhecido como Mestre Piranga, entalhador e escultor, contemporâneo de Aleijadinho, cujos nome e história são desconhecidos, recebeu este nome devido à cidade e arredores em que foram encontradas suas obras, as quais ainda conservam sua função original, ou seja, encontram-se em lugares sacros. A pesquisadora e restauradora Mara Solange Fantini ressalta três aspectos relevantes deste artista, que podem ser enfocados para se pensar a extensão destes fenômenos: (1) Sua obra associa-se a uma escola, que ela chama Escola do Mestre Piranga; (2) Algumas de suas peças encontram-se em igrejas importantes, como a de São Francisco em Mariana, onde está sepultado o pintor Athayde e (3) Há, segundo

4.2.5. Saci e Lobisomem

O Saci manifesta-se mais freqüentemente que o lobisomem na narrativa dos folcloristas mineiros. Ele aparece representado no "redemoinho, remoinho ou rodamoinho" (Ferreira, M. C. Novembro/1998: 131-132), "uma briga de ventos", um "encontro de dois sopros desocupados" (Ibidem.). Ali, "o Saci-Pererê, o pequeno duende negro e unípede, com cachimbo na boca e gorro vermelho" (Ibidem.) age, "pulando, no bojo dos ventos desencontrados, imprime-lhes um movimento circular e ascencional, levando tudo o que estiver em seu caminho" (Ibidem.).

Para fazer afastarem-se os rodamoinhos é preciso desenhar no chão uma estrela de seis pontas, sinal de Salomão, fazer uma cruz ou cruzar os polegares (Ibidem.).

A abordagem literária, particularmente a obra de Monteiro Lobato, é o caminho escolhido por Francisco Lázaro da Silva para aproximar-se do Saci. O processo de construção da criatura aponta o quanto Lobato foi responsável pela

---

Solange Fantini, singularidades na obra do Mestre Piranga que diferenciam sua estética da do Aleijadinho (Santana, J. C. 28 de Junho de 1997).

[497] Francisco Curt Lange observou, com relação à prática de tais atividades, que no Arraial do Tijuco, a partir da segunda metade do oitocentos, além do grande contingente de escravos, havia um número significativo de africanos e crioulos alforriados, bem como, e principalmente, de mulatos livres que se dedicavam a diversas profissões urbanas, desde as mais humildes às mais especializadas como a música, a arquitetura e a escultura. Curt Lange chamou a esse fenômeno de "mulatismo nos ofícios e nas artes aplicadas ao culto" (Lange, F. C. 1965: 35-36). Afirmou, por essa razão, e pelo significativo intercurso sexual entre negros e brancos na capitania, que era perfeitamente possível enxergar um europeu num mulato mineiro do século XVIII. Este pesquisador partiu da suposição que nas Minas predominavam os preconceitos materiais sobre os sociais, do mesmo modo que o já citado Wilson de Lima Bastos (1995), de modo que a ascensão social permitia aos sujeitos manipularem a intensidade de sua cor (Lange, F. C. 1951) à medida em que ascendiam socialmente. Os "desclassificados do ouro", como os chamou Laura de Mello e Souza (1982), também foram identificados por Francisco Curt Lange: "(...) *Los* pes-rapados, *es decir, los descalzos, por más puros de sangre que fuesen, quedabem socialmente em pie de igualdad com negros y pardos. Entre éstos y la nobleza se encontraban los* sem nome, *o sea, los portugueses que carecían de apellido y se distinguían apenas por la adopción de los derivados de la localidad donde habían nacido.*" (Lange, F. C. 1951: s. n.). Íris Kantor (1996: 7-8) observa a mesma fluidez, mobilidade social e tolerância com os negros registradas na historiografia sobre Minas Gerais. Tal manipulação teria se tornado mais viável para o mulato, "*producto de la unión entre portugués y africana era um europeo em su lengua, religión, hábitos y mentalidad*" (Op. cit.). Neste sentido, Curt Lange afirma que, quando iniciou suas pesquisas, precisou abandonar as hipóteses originais que apontavam o triângulo Mariana - Sabará, São João d'El Rey - São José d'El Rey - Pitanguy e o Arraial do Tejuco como os prováveis centros musicais da Comarca, devido à extensão muito mais larga de incidência musical na Comarca. Descobriu, assim, que "em todos aquêles povoados a música estêve presente como manifestação indispensável, formando parte dum círculo artístico completo."(Lange, F. C. 1965: 42). Ainda nesta linha de argumentação, uma outra atividade desenvolvida por estes músicos "de côr", e destacada pelo pesquisador, teria sido o ensino desta arte aos membros das famílias mais afortunadas do Tejuco que pretendiam, por exemplo, aprender os valores e comportamentos da corte: boas maneiras, letras, danças e música "trazidos de longínquos centros de refinamento" ou produzidos ali segundo aqueles moldes, como é o caso das duas últimas (Op. cit.: 36-37). Professores de dança mulatos teriam ocupado, segundo Curt Lange (Ibidem.) lugar de tradicional destaque em toda América Ibérica.

cristalização de um mito[498], delineando "em definitivo a aparência física do endiabrado moleque" (Silva, L. F. da. Agosto/1998: 53), e tendo sido o pioneiro nessa empreitada pois, suas "formas ainda em estado cósmico nenhum artista procurou fixar" (Ibidem.).

Mas, mesmo tendo sido fixado por Lobato, a figura do Saci encontra-se, segundo Silva, ameaçada de desaparecimento em "dias de ruas iluminadas e êxodo rural" (Ibidem.), pois o Saci é produto do medo, do medo do escuro e das criações que esse medo provocou nas populações indígenas e africanas (Op. cit.: 59).

No texto de Angélica de Rezende Garcia, as histórias sobre o Saci-Pererê aparecem como recursos, usados pelos mais velhos, para a educação e socialização infantil e, de certo modo, informam, pela perspectiva de Garcia, um pouco do comportamento da época: "Hoje, estou convencida de que as crianças de antigamente eram mais teimosas e dessa maneira, à custa do pavor, nossas amas conseguiam delas uma certa obediência." (Garcia, A. de R. s. d.: 134). A suposta "eficácia" do procedimento, no entanto, não absolve as histórias. Elas são concebidas pela autora como tolice, particularmente por serem inverossímeis:

> Quanta tolice, quanta crença absurda! O engraçado é que os fatos[499] só aconteciam à noite, impressionando as crianças e até os adultos. (Ibidem.).

Até a década de quarenta, o levantamento realizado pela autora, baseado em narrativas orais, não aponta, segundo ela, indícios de padronização do Saci. Pelo contrário, sua ênfase sinaliza na direção da transformação, da existência de várias versões de domínio público, passíveis de mudanças de acordo com os "tempos" e os "meios" (Ibidem.). Por outro lado, as versões por ela registradas não são distintas da que se tornou clássica, pelas mãos de Lobato (Op. cit.: 134; 146).

Monteiro Lobato desejou desempenhar, no Brasil do século XX, papel semelhante aos folcloristas e coletores de contos de fadas europeus do século XIX, produzindo um "fabulário" nacional.

A rejeição de Lobato ao romantismo brasileiro e, especialmente, à sua vertente indianista, do mesmo modo que os folcloristas nacionais, desde sua origem, como já ficou expresso em Silvio Romero, levou-o a concentrar-se na valorização de duas vertentes da cultura popular: a branca ibérica e a dos descendentes dos africanos. O Brasil de Lobato era constituído de duas raças, até que os milagres

---

[498] "Logo a redação foi-se enchendo (no bom sentido) com uma enxurrada de respostas provindas principalmente dos leitores de Minas, Rio e São Paulo. Todas desencontradas, é claro, mas preciosas. Uns afirmavam que o moleque tinha duas pernas, outros diziam que tinha uma perna só; uns o chamavam de Pererê, outros, de Saperê [Fausto Teixeira registrará a forma "Saci Sá Pereira", um menininho, escuro de uma só perna, de olhos gateados]; uns sustentavam que era banguela, outros se encantavam com a alvura de seus dentes; uns lhe atribuíam o tamanho de um menino de doze anos, outros juravam que ele regulava em estatura com o próprio Monteiro, uns lhe impingiam barba de bode e pé caprino, outros lhe punham rabo e unhas de tamanduá; uns o descreviam preto como azeviche e outros o pintavam cor de ouro..." (Silva, L. F. da. Agosto/1998: 57-58)

[499] Os "fatos", aos quais a autora se refere, dizem respeito às histórias de mula sem cabeça, lobisomem e casas assombradas, que, segundo seus registros, costumavam ter testemunhas (Garcia, A. de R. s. d.: 134).

científicos possam transformar os mestiços de branco e índio, os Jecas Tatu, em novos homens (Op. cit.: 55).

Mais "moderno" que os folcloristas europeus, ao invés de visitar seus informantes e fazer-lhes repetir suas histórias, incansavelmente, a fim de tomar notas e reescrevê-las[500] (Warner, M. 1999), Lobato, para construir o que Silva chamou de "Saci-conceito, em sua essência aristotélica", "nocional, nacional" (Silva, L. F. da. Agosto/1998: 57-58), solicitou aos seus leitores do jornal que respondessem um questionário e recebeu "uma enxurrada de respostas provindas principalmente dos leitores de Minas, Rio e São Paulo" (Ibidem.) e, desse modo, introduziu um "método científico na investigação do fenômeno, o que o leva a inovar também no plano da metodologia dos estudos folclóricos." (Ibidem.).

Mais interessante, no entanto, do que pensar a figura isolada do Saci, é olhá-lo no contexto da construção específica do negro enquanto tema, à luz da criação de Lobato e de Francisco Lázaro da Silva, o folclorista mineiro que interpreta Lobato.

Tanto Tia Anastácia quanto Tio Barnabé, ambos negros e idosos, aparecem como os personagens, narradores e depositários do saber e das histórias atribuídas à sabedoria popular (Op. cit.: 55) no *Sítio do Picapau Amarelo*. É o Tio Barnabé quem apresenta a Pedrinho os segredos do Saci.

Os negros constituem-se, naquele contexto, em bastiões da memória, ao lado dos brancos, portadores do progresso e da civilização, os dois grupos vivendo em harmonia cooperativa. Ao constituir essa unidade, Lobato, de um só golpe, pretendeu eliminar os resquícios do indianismo romântico presentes no folclore e expressar sua concepção de país. Segundo suas concepções, são os descendentes dos portugueses e dos africanos que formam a sociedade brasileira (Op. cit.: 61).

> "O Saci vive setenta e sete anos, ao fim dos quais transforma-se em cogumelo, em urupê. Assim, o urupê nada mais é do que uma carcaça de saci, um ser vegetativo, que não canta, que não dança, que não ri. O urupê não tem memória, sua memória alienou-se, o negro é que a detém. O Saci é Peri, o urupê é cadáver de saci." ... o caboclo [é] considerado o mata-pau da terra, constritor e parasitário, aliado do sapé e da samambaia, um homem baldio, inadaptável à civilização"[501]. Como seu ancestral, o Saci não pratica grandes maleficios; só pratica a queimada extensiva e outras ignorâncias danosas a si próprios e à Mãe-Terra. O progresso se encarrega de erradicar o caboclo. (Ibidem.).

Maria do Carmo Tafuri Paniago retoma o mito do Saci, por sua vez, para transformá-lo num ícone, no símbolo da "Comissão Viçosense de Folclore e Cultura Popular" (Paniago, M. do C. T. Agosto/1998: 113).

Ao fazê-lo, a autora descreve uma trajetória, distinta da de Lázaro Francisco da Silva. Após recuperar e apresentar várias interpretações correntes sobre o Saci, a de Souza Carneiro, apresentado por Renato de Souza Queiroz, segundo a qual o Saci é uma versão nacional de um mito africano, o "Dudu-Calunga", "meninote preto, perneta e zarolho" (Op. cit.: 112) ou do "Gunucô", "fantasma africano, protetor das

[500] Warner (1999) registra, inclusive, casos em que a história contada era dada como pagamento pelo atendimento médico, quando o profissional de saúde interessava-se, também, por narrativas populares.
[501] Azevedo, C. L., Camargos, M., Sacchetta, W. *Monteiro Lobato, furacão na Botocúndia*, São Paulo, Senac, 1997: 54.

matas" (Ibidem.), que a autora considera muito semelhante ao "Curupira", associados ao mito português do "Pesadelo" (Ibidem.).

A concepção da autora sobre o Saci, no entanto, aproxima-se da de Alceu Maynard Araújo, segundo a qual o Saci seria o "mito síntese" "das 'três raças' geradoras da alma nacional" (Op. cit.: 113), "uma verdadeira amálgama de influências indígenas, africanas e portuguesas" (Ibidem.).

O Lobisomem, em contrapartida, aparece na análise de histórias coletas por Maria José de Souza, em Poços de Caldas, como o oposto da síntese: é o pária, o excluído, a alteridade indesejada.

Por outro lado, a autora observa que o informante posiciona-se, frente à história que relata, como alguém que acredita em sua existência (Souza, M. J. de. Agosto/1987: 31). A autora não associa sua figura nem às tradições indígenas, nem às tradições africanas, mas a "mitos de origem européia" (Ibidem.).

Contudo, e apesar da associação com a mitologia européia, a autora apresenta relatos correntes no sertão nordestino, segundo os quais, ele é associado ao homossexual e ao negro, devido às denominações "quibungo" ou "quibundo" que recebe e à gíria popular "lobisomem" ser utilizada para denominar homossexuais:

> Compete aqui a observação de que quibundo é a expressão em que se designa um dos dialetos dos negros de Angola e ao aplicá-la na designação do lobisomem se mostra como uma proposta discriminatória primeiro contra o negro e segundo contra o homossexual. (Ibidem.)

A autora menciona, ainda, um caso, de um homem, mestiço de negro e índio, conhecido de sua família que recebeu a alcunha de lobisomem, um homem solitário e de passado desconhecido, que se acreditava ter vindo de "fora":

> Zé Lampião ou "Boca Rica", era um misto de índio com negro, tinha todos os dentes de ouro e dizia ser natural de Mato Grosso, mas não passava de um mineiro aqui do Sul mesmo. Ele trabalhava como guarda em casas de pessoas que viajavam, como profissão fazia gamelas e pilões com muito esmero. Tinha cabelo comprido e gostava de fazer mistério sobre a sua pessoa, que era muito estranha. A criançada lhe tinha muito medo. Na década de sessenta, comentou-se muito na cidade sobre o lobisomem e, devido à profissão estranha deste amigo de minha família, ele foi assim identificado por algumas pessoas. Ele não foi cangaceiro, mas mantinha com orgulho essa alcunha e também dizia que já havia matado por dinheiro; cada homem morto correspondia a cada dente de ouro da sua boca, dizia. (Souza, M. J. de Agosto/1987: 34).

Entretanto, mesmo diante das evidências, por ela mesma apontadas, não desponta uma reflexão sobre as razões que as denominações de raiz africana apontam, simultaneamente, para dois dos grupos sociais passíveis de preconceito, os homossexuais e os negros.

Por outro lado, o próprio caso relatado, aponta para a associação entre o lobisomem e um mestiço de dois grupos socialmente subalternos: negros e índios. Ou seja, apesar de européia, a lenda assinala os que são da terra e, particularmente, aqueles a serem segregados[502].

Já os relatos apresentados por Angélica de Rezende Garcia (Garcia, A. de R. s. d.: 134) sobre o Lobisomem, em Minas, não trazem detalhes suficientes, que pudessem permitir qualquer interpretação que viesse a aproximá-los dos de Souza. Aparentemente, os dois casos relatados versam sobre pessoas integradas às comunidades onde fazem suas aparições.

4.2.6. Homenagens Póstumas

Os temas que se referem às homenagens póstumas, expressas em textos de circulação no meio folclórico mineiro, merecem atenção especial, seja pelo espaço que ocupam nos meios de divulgação da CMFL, seja por algumas características daqueles a que se dirigem. Além dos folcloristas falecidos, encontram-se, também, homenagens, com o objetivo de marcar os rituais funerários e expressar pesar, dirigidos a artistas populares, particularmente os artistas das congadas, moçambiques e folias de reis.

Saul Martins, por exemplo, menciona as iniciativas da "Associação dos Congados de Minas Gerais" em favor da criação de um "Museu do Negro", como um momento propício para se homenagear o falecido capitão-mor Edson Tomás dos Santos, traçando, aliás, uma linhagem que parte de Chico Rei e chega ao homenageado:

> (...) maior vulto da congada em Minas Gerais nos últimos tempos (...), uma réplica de Chico Rei. Homem de valor extraordinário, possuidor de memória privilegiada, ele cantava no dialeto angolês e dançava com animação. Ninguém como Edson empunhou com fé viva e capacidade o bastão de comando das festas em louvor à Nossa Senhora do Rosário dos Pretos." (Martins, S. 1982: 25).

Vale destacar a menção ao bastão empunhado pelo capitão-mor Edson, como seu símbolo de comando e os respectivos esforços em favor de sua preservação. Esse caso não é exceção, mas regra[503].

O próprio acervo do já mencionado Museu de Folclore "Saul Martins" é composto, além das peças artísticas e de uso cotidiano, por um conjunto de elementos peculiar: espadas, apitos, bastões, faixas para a cintura, cinturões, bonés, rosários de membros dos ternos de congados mineiros, provenientes de vários municípios, geralmente capitães, foram doados e encontram-se em exposição.

---

[502] Outra interpretação possível, aponta para as recorrências mitológicas que identificam o estrangeiro, do qual não se conhece a origem, às vezes, como herói, às vezes, como pária.

[503] O antropólogo Antonio Carlos Serrano relatou-me que, em visita a grupos de congado, no estado de Minas Gerais, encontrou os bastões de capitães falecidos preservados e reverenciados pelo grupo, o que o faz supor que esse procedimento corresponda à memória de práticas banto tradicionais voltadas ao culto dos ancestrais.

Este espaço, disposto pelos folcloristas mineiros, voltado para a preservação e a exposição da memória destes congadeiros e moçambiqueiros falecidos integra-se, aqui, simultaneamente, às homenagens prestadas pela CMFL aos artistas populares e aos cultos à memória dos antepassados, tal como prescrevem as tradições bantu, através da garantia de um lugar de respeito ao objeto que representava o sujeito e que, após a sua morte, torna-se uma espécie de sua epifania.

O tema da morte de um membro desses grupos reaparece em abordagem de Márcia Clementino, na qual ela procura avaliar o sentido e a força que adquiriu para os negros pobres e escravos o fato de as irmandades garantirem-lhes rituais funerários e um enterro digno, ao analisar a festa do Rosário realizada no município do Serro, cujo compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi assinado no ano de 1728[504], mas a autora se refere a existência de notícias esparsas de agrupamentos de negros naquela região, que ela supõe de caráter extra oficial e que remontam a 1716 (Maio/1996: 4).

Assim, de um ponto de vista histórico, a autora afirma que, compreender a festa, significa compreender a visão de mundo do negro escravo, pois ela faz parte das estratégias que ele construiu a partir de um conjunto de condições comuns: a cor da pele, a condição de escravidão e a vida de privações que se colocavam em oposição aos brancos que, por sua vez, estavam associados ao poder.

Neste contexto, teria cabido às irmandades o papel de elemento aglutinador de brancos, negros e pardos em torno da invocação de um santo e a partir dos critérios de cor da pele e condição social (Op. cit.: 7).

Seu desenvolvimento teria desembocado, como se viu, no surgimento de enorme número de irmandades de homens pretos, dedicadas ao culto de Nossa Senhora do Rosário, e bastião da resistência frente aos senhores de escravos e à igreja católica, à medida que seu intuito original de promover a cristianização dos negros e integrá-los em situação social subordinada ao mundo dos brancos não alcançou pleno sucesso não atingiu pleno sucesso. Segundo a autora, muito mais do que um espaço de submissão, as irmandades de negros e suas festas do Rosário constituíram-se num movimento de inversão social, uma recuperação de suas tradições africanas sincretizadas ao Novo Mundo:

> A Confraria seria nesta medida, e a pesquisa da Festa do Rosário do Serro já o demonstra, um lugar que na verdade ajuda a manter padrões culturais africanos ao criar elos entre os iguais. Assim ela não cristianiza, mas sincretiza; não impõe os valores e os gostos dos brancos, pois quando esta permite, com a intenção de neutralizá-los, que se assente nas mesas das irmandades, um rei e uma rainha ainda que com realiza [sic.] dada e não de fato, é para estes que se voltam a reverência e o respeito do preto. *Quando a irmandade assegura um lugar santo para enterrar os irmãos mortos, ela bem que poderia estar oferecendo, aos olhos do negro, uma possibilidade de voltar à terra mãe e a seus antepassados por quem prestam culto*[505]. (...) E ainda mais, trazendo em sua alma africana, uma forte tradição de santos, muito provavelmente ele não encontrou dificuldades em se devotar à Santa do Rosário que bem poderia estar representando algo de profundamente seu.(Op. cit.: 7).

[504] "Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Freguesia de Conceyção da Villa do Principe do Serro Frio no Anno de 1728".
[505] Grifos meus.

Ainda no terreno de reflexão sobre algumas celebrações religiosas de domínio popular, inclusive as funerárias, o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (Junho/1997) propõe-se a analisar alguns componentes que indica como essenciais a estas manifestações, presentes nos cultos dos negros mineiros ao Rosário e São Benedito, marcados, em primeiro lugar, por sua longa duração (Op. cit.: 11) e mediados por uma espécie de fusão de saberes e fé, aos olhos do autor (Op. cit.: 12).

A manifestação se estrutura através da alternância da prece, do canto, do gesto e da dança misturados e preconizados pelos crentes, paramentados por vestimentas e instrumentos especialmente devotados à ocasião, a qual, entre outras coisas, é também uma comilança (Op. cit.: 11).

Segundo Brandão, marcam estes momentos as formas e recursos artísticos desenvolvidos no grupo, dispostos de forma a produzir efeitos de beleza e exagero, como se dá com a duração temporal do evento e com a comida (Op. cit.: 12). Outra característica marcante destas manifestações seria a não interdição da diversão no contexto de devoção, e mesmo do luto. Ou seja, o catolicismo rústico assimila e harmoniza a alegria com o sagrado de modo que nem o "arrependimento", nem o "pesar" diante de um morto, nem a presença do "poder majestoso e terrível do sagrado" podem suprimi-la (Ibidem.):

> Sem pudor algum os negros congos e moçambiques dizem que fazem, ao mesmo tempo, uma "devoção" e uma "diversão". E um sentido se dá pelo outro. Porque, afinal, se "Deus é bom", por que não festejá-lo com uma demorada alegria? E, se inocentemente tudo o que "Ele fez é belo", por que não devolver a Ele, entre todos, uma pequena e inocente festa cercada da arte de uma rústica, partilhada, generosa e ingênua beleza? (Ibidem.).

A referência da festa na ocasião da morte reaparece em Domingos Diniz. Sua homenagem póstuma a Guidinha, foliona de reis, devota de São Francisco, consiste na descrição da festa, preparada no céu para recebê-la:

> Montou num cometa de uma calda [sic.] enorme e se mandou para o céu. E a festa continua e vai continuar. Guidinha é só alegria. Brinca com um, faz vênia paa Nossa Senhora. Dá um beliscão na barriga de um anjo. Conta casos da terra. Dança para os Santos Reis. Marca quadrilha para São João e Santo Antônio. Conta pra São Pedro, o pescador, as estórias do caboclo d'água. Ensina pra ele os melhores pesqueiros do São Francisco." (Diniz, D. Abril/1997: 6)

e da festa, realizada na terra, para homenageá-la:

> Cantos e choros se misturam. Soluços de emoção e de dor.
> A voz de Marku Ribas sobe uma oitava e todos o acompanham. Cantos de igreja, oração de São Francisco, marchinhas de carnaval, sambas e lundus, seresta.
> Ela, Guidinha, vai à frente. Carregada, mas impávida, alegre, rindo. Sonhando.
> Todos entoam os versos dos congadeiros de Nossa Senhora do Rosário (Ibidem.)

A homenagem póstuma dedicada à D. Lerinda, "primeira dama do lundu" (Diniz, D. Dezembro/1998: 4), nascida em Pirapora - MG informa-nos: D. Lerinda não morreu, encantou-se. Domingos Diniz, o mesmo autor da homenagem à

Guidinha, transforma, do mesmo modo, a morte numa possibilidade de D. Lerinda, que lhe ajudou em suas pesquisas confirmando versos do lundu e do carneiro citados por Guimarães Rosa e fornecendo, ainda, outras variantes ao folclorista, como um encontro ou reencontro, um deslocamento da festa para outro lugar:

> Está no céu, onde dança para toda a corte celeste, sob os aplausos de Ranulfo, Manoel Cabrito, Topêo, sêo Cabrito velho, sêo Inácio, sêo Hederaldo, Pedro Camila, Agostinho Baiano, Justino, Bemerval, Roque e tantos outros com os quais d. Lerinda dançou em sua vida. Ela, a primeira dama do lundu, está dançando o gamba, o "polista", o "guaiano", o carneiro e o lundu. Guimarães Rosa, cigarro na boca, tudo anota em sua cadernetinha (Op. cit.).

O relato de Tacyana Arce[506], por sua vez, tratando especificamente dos ritos funerários de D. Cecília Alves Gomes, a Cecília Preta, rainha da Federação Mineira dos Congados de Nossa Senhora do Rosário, traz outros elementos à questão. A autora procurou reproduzir, simultaneamente, as dimensões rituais e sociais do ocorrido.

Ao mesmo tempo em que apresenta uma breve biografia de Dona Cecília, registra as condições de falecimento e sepultamento, descreve a cerimônia de Descoroamento da Rainha depois da qual seus manto, coroa e cetro foram-lhe retirados, porque pertencem à Nossa Senhora do Rosário e não podem ser enterrados com ela, e doados para o Museu da Cultura de Sete Lagoas, cidade onde morou e faleceu, a seu pedido (Arce, T. Fevereiro/1997: 1).

Por outro lado, assinala a presença de centenas de pessoas, os cheiros de arruda, cravo e velas, o som dos tambores tocando '*a grave*', o sofrimento pela morte e a comemoração pela nova rainha, coroada.

A história de vida desta mulher, segundo Arce, foi pautada pelas premissas, valores e determinações do congado, divulgando sua fé e sua arte[507]. Mais do que isso, toda rainha deve ser negra, casada e católica praticante, sagrada à Nossa Senhora do Rosário. Deixar o catolicismo ou abandonar o marido por outro derrubam uma rainha e ela perde sua coroa. Sua majestade é vitalícia e hereditária. Nos casos em que nenhuma de suas filhas quiser herdar sua posição, os capitães da guarda do congado reúnem-se sob invocação do Espírito Santo e sorteiam o nome de uma das mulheres do grupo que atenda às condições de ser rainha (Op. cit.: 1).

---

[506] Texto reproduzido pela CMFL, originalmente publicado no jornal *O Estado de Minas* de 07/02/97 - Caderno Gerais.

[507] "(...) Aos 86 anos, mãe de 22 filhos, todos adotivos, e avó de quase cem netos, a rainha foi sepultada às 18h de ontem, sob um clima de profunda tristeza, no cemitério Santa Luzia, em Sete Lagoas. O congado mineiro perdeu uma de suas mais expressivas divulgadoras. Cecília Preta foi coroada rainha da Guarda de Sete Lagoas em 1942. Em 1968 foi coroada vice-rainha da Federação, durante a 1 Festa Internacional do Folclore do Brasil, em Brasília. Pouco depois, com a morte da rainha Maria Casimiro, Dona Cecília Preta tornou-se a reverenciada majestade, que percorreu o mundo divulgando a fé afro-brasileira. Em 1989 ela esteve na França, durante os festejos do bicentenário da Revolução Francesa. Na famosa gruta de Lourdes, local consagrado depois da aparição de Nossa Senhora, Cecília Preta realizou uma missa conga, encantando os franceses." (Arce, T. Fevereiro/1997: 1).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

A importância desses registros assenta-se sobre dois aspectos: o primeiro, a vitalidade dos sentidos, práticas sociais e tradições no que diz respeito à definição de conduta da majestade do congado pois, pelo menos um dos aspectos de sua obediência, a fé no catolicismo, remonta, certamente, ao período colonial.

O segundo, a não escolha, por parte da autora, de uma abordagem que enfatizasse a perspectiva do controle social das populações de origem africana, através do congado.

Para lembrar dois exemplos, já mencionados, Mário de Andrade (1959) e Roger Bastide (1974) enfatizaram os mecanismos de controle das populações negras, concentrando-se mais nos súditos do que na majestade, através dos reinados e da ação dos reis e rainhas.

Seja pela legitimidade que adquiriam, seja possibilidade de acesso às informações sobre os escravos, seja por sua capacidade de controlá-los ou acalmá-los, segundo as vontades e necessidades dos senhores, os cargos de reis e rainhas negros foram concebidos por Andrade e Bastide como mecanismos de garantia do controle das populações negras no Brasil, em favor de interesses dos senhores e da igreja católica.

Tatyana Arce não fez essa opção, preferiu buscar os sentidos internos dos rituais para a população que os realiza, e não os contextos sociais em que se desenvolvem e, desse modo, concentra-se em descrever os sentidos, os gestos, os sentimentos que envolvem o grupo durante o cortejo e a homenagem fúnebre e a passagem do cargo de rainha da congada para outra mulher.

Em contrapartida, a ênfase na obediência a critérios de conduta morais e religiosos remonta, em certa medida, à análise já mencionada de Eduardo França Paiva, com relação à assimilação de valores da sociedade branca por parte das mulheres negras, particularmente, as libertas, como um mecanismo simultâneo de integração, incorporação e manipulação de valores do grupo dirigente por parte daqueles que se encontravam nas fronteiras dos grupos sociais, como as mulheres negras, livres e proprietárias de alguns bens.

Outro exemplo de homenagem póstuma dedicada a um longevo congadeiro, o sr. Anibal Amaro, que não foi rei, mas capitão de catupé, é uma contrapartida interessante do caso da rainha, pois não aponta a existência dos mesmos rígidos controles de conduta.

O sr. Anibal nasceu escravo, em 1877, fugiu da senzala e manteve-se clandestino mesmo após a abolição. Saiu da clandestinidade para trabalhar na estrada de ferro e depois nos correios, casou-se duas vezes, teve vários filhos e, segundo Mário Eustáquio Ferreira, participou dos reinados por 109 anos dos seus 119 anos de idade, o que significa que ele participou de reinados, mesmo durante o período em que ficou escondido (Ferreira, M. E. Novembro/1996: 7): "Durante 109 anos, "Sô" Anibal participava ativamente das festas de Congado nas cidades onde morou. Em Divinópolis, onde residia há vários anos, tinha posição destacada como capitão de terno de catupé." (Ibidem.).

Ou seja, ao contrário das regras rígidas a serem seguidas pelas rainhas do congado, o sr. Anibal, apesar de haver descumprido "normas de conduta" na relação

senhor-escravo fugindo e mantendo-se escondido, não perdeu a possibilidade de exercer seu papel de capitão.

Essa informação, se vinculada à de Ulisses Passarelli de que são os capitães da congada os guardiães do "dialeto crioulo", pode levar-nos a suspeitar que, talvez, reis, rainhas e capitães contemporâneos sejam, em alguma medida, herdeiros de papéis sociais diferenciados desempenhados por seus sucessores no período da escravidão, considerando que os dados referentes à suas condutas refletem trajetórias diferenciadas, umas enquanto guardiãs de preceitos católicos e outras enquanto depositários de uma memória dos antepassados africanos.

Para finalizar, gostaria, ainda, de refletir sobre um caso particular de homenagem póstuma dupla, dirigida, simultaneamente, a um padre-folclorista e a uma rainha conga.

A "Festa de Nossa Senhora do Rosário", realizada no período de 1°. a 13 de Maio de 1996 em Belo Horizonte, teve duas funções centrais: comemorar os "108 anos da Abolição da Escravatura no Brasil"(*CMFL Notícias*, n °. 9, Maio/1996:1) e os 52 anos da Festa de Nossa Senhora do Rosário e, ao mesmo tempo, homenagear os mortos, "Dona Maria Cassimira das Dores, rainha conga e criadora da festa e o Padre Edeimar Massote, ex-membro da CMFL, incentivador e defensor destas festividades e organizador das primeiras missas congas"(Ibidem.).

As comemorações constituíram-se de novena, desfile do "boi-da-manta" pelo bairro da Concórdia (Belo Horizonte - MG), "procissão da bandeira de Santa Efigênia, levantamento de mastro e reunião das guardas" (Ibidem.).:

> O ponto alto da festa, como acontece todos os anos, ocorreu com a chegada das guardas à porta da igreja fechada. Ali o congado entoa cânticos de saudação e o moçambiqueiro declama o "lamento negro". Em seguida, o moçambique cantando, pede licença para entrar no templo. Depois que todas as guardas ocuparam a igreja, realizou-se a "Missa Conga", este ano celebrada por Frei Chico Van der Poel, membro da CMFL. (Ibidem.).

O que se tem aqui?

Em primeiro lugar, o caráter ritual do evento perpassa cada uma de suas etapas. A encenção do moçambique diante das portas fechadas da igreja e a solicitação de licença para entrar parecem ser referências fortes às perseguições e proibições da presença de moçambiques, congados, catopês e similares nas igrejas católicas após a reforma episcopal, iniciada no século XIX. A mediação de sacerdotes-folcloristas, neste caso, tanto o Pe. Edeimar Massote quanto Frei Chico Van der Poel, imbuídos de uma prática evangélica pautada na valorização e defesa da cultura popular e mediada pela "opção preferencial pelos pobres" dirigida em favor da "religiosidade popular" (Poel, F. V. d. Junho/1998: 5).

A mescla de elementos da tradição católica com outros da cultura popular possibilita que convivam, no interior do mesmo evento, a novena e a procissão; o desfile do "boi-da-manta", o "levantamento do mastro", a "reunião das guardas" diante da porta fechada da igreja para entoar o "lamento negro" e pedir licença para entrar, lembrando as proibições eclesiásticas. Licença concedida, as guardas ocupam a igreja e realiza-se uma "Missa Conga".

Neste caso específico, há outro elemento importante: a festa, o ritual e a missa têm também o objetivo de lembrar os mortos, antepassados, fundadores, mortos ilustres: Dona Maria Cassimira das Dores, além de rainha conga, foi a criadora da festa e o Padre Edeimar Massote foi o organizador das primeiras "Missas Congas".

Suas realizações estão na base das atividades que reúnem esta comunidade no presente e, ao homenageá-los na morte, podem estar fazendo algo que remonta às lembranças tradições culturais africanas, para as quais a reverência aos ancestrais é um ponto central.

4.3. Tempo: Historicidade, Continuidades e Descontinuidades

Os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos. (Guimarães Rosa)

Segundo Raoul Girardet, os períodos preferenciais para surgimento de mitologias políticas correspondem a situações de profunda crise e/ou alteração da ordem social. O mito político, segundo o autor, pode ser olhado como "expressão de uma inquietação social, manifestação de medo ou de desnorteamento coletivo" (Girardet, R. 1987: 62).

Tal mito está, também, travestido de objetividade científica, na medida em que a cientificidade é um dos alicerces da modernidade, ao mesmo tempo em que, expresso através da narrativa mítica, aceita a fluidez, as contradições de seus contornos, o polimorfismo e a ambigüidade tal como os mitos tradicionais.

Devido a essas características, aliás, é possível aproximar o tratamento que Girardet dá às mitologias políticas do tratamento de Kuper dá as idéias: seu funcionamento pode ser observado como uma alternativa para a combinação sutil de permanências e transformações.

Esta perspectiva da mitologia aplicada ao discurso político pode ser uma chave eficaz para se pensar as maneiras pelas quais as narrativas dos folcloristas mineiros equacionam o tempo, sob vários aspectos, considerando seu projeto e seus temas, particularmente no tratamento das manifestações culturais associadas às populações de origem africana.

Pierre Sanchis argumenta que o caminho, ou a chave temática, mais adequados para se compreender as expressões culturais das populações negras de Minas Gerais, hoje, é sua religiosidade.

Como se viu no capítulo anterior, particularmente os aspectos dessa religiosidade que fazem parte das narrativas dos folcloristas, remetem em certa medida às irmandades, festas e cultos aos santos negros, têm raízes históricas que coincidem com o período do auge da mineração, com o barroco, com o regime de padroado, com as comemorações do "Áureo Trono Episcopal" e do "Triunfo Eucarístico", com as vendas, o lundu e o batuque, ou seja, trazem referências da organização sócio-cultural na Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX, mas também insinuam elementos tanto da memória africana quanto da intervenção direta de folcloristas e religiosos mineiros.

Considerando tais referências, as narrativas produzidas pelos folcloristas mineiros podem ser analisadas, a partir de parâmetros de tempo, com relação a três perspectivas: o ritmo, a temporalidade e a historicidade.

Para abordar a primeira perspectiva, a noção de Paul Ricoeur (1968: 8) do "parentesco de ritmo" é interessante pois permite observar as narrativas em conjunto, observando semelhanças no modo como as idéias se encadeiam em sua construção, mesmo que a ênfase, as influências intelectuais ou o tema não sejam exatamente os mesmos. Sob esse aspecto, minha suposição é que, em boa medida, a identidade, a recorrência dos temas e a interação coletiva, reunida em torno da CMFL, são responsáveis pela construção desse parentesco.

A preocupação recorrente em registrar as origens históricas das manifestações, o primeiro relato conhecido sobre elas, a ênfase em sua antigüidade, a legitimidade das primeiras referências feitas por folcloristas sobre o assunto fornecem às narrativas um ritmo que ressoa suas semelhanças.

> Várias e vastas são as danças folclóricas no Brasil. Ocupar-nos-emos das danças do lundu e do carneiro. Esta, pouco conhecida, pelo menos com este nome. Aquela, de grande incidência, desde o século XVIII, em formas de canção e dança. Ambas de origem africana. Ambas em forma de batuque. Ambas profanas. (Diniz, D. Agosto/1996: 35)

> A relação entre folclore e teatro é bastante estreita e remonta a muitos séculos. A origem do teatro é de natureza popular e ao mesmo tempo religiosa, como a *"Commédia dell'Arte"* italiana e a Tragédia Grega. (Trópia, L. F. V. Agosto/1995: 51).

> No Folclore, onde os mitos e as lendas freqüentemente assumem a forma de narrativas, pode-se observar um grande número daqueles que, por meio delas, tentam explicar a origem das coisas, dos animais, dos vegetais, dos acidentes geográficos, e fatos e personagens, entre outros, e nelas sempre intervêm o sobrenatural e as forças irreais.(Paniago, M. do C. T. Agosto/1996: 115)

> Segundo citação de Mário de Andrade, "o jesuíta Antônio Pires dá notícia de que em 1552 os negros-africanos de Pernambuco estavam reunidos numa confraria do Rosário e se praticavam na terra procissões exclusivamente compostos e homens de cor." Câmara Cascudo fala da coroação de reis de congo em 1674, na Igreja Nossa Senhora do Rosário no Recife."(Diniz, D. Agosto/1987: 39).

No fundo, a cadência desse ritmo narrativo é tributária, de um lado, da própria necessidade de se reafirmar as características definidoras das manifestações folclóricas: a popularidade, a antigüidade, a espontaneidade e, de outro, do reconhecimento da legitimidade do discurso dos antepassados folcloristas enquanto uma produção intelectual portadora de valor.

A temporalidade das narrativas está também, de certo modo, atrelada à reafirmação da antigüidade das manifestações folclóricas, mas de acordo com um aspecto distinto do ritmo.

É a concentração na descrição do fenômeno folclórico, seguindo certos padrões narrativos que dá ao leitor a sensação de moto contínuo, mesmo quando o autor se atém a parâmetros históricos e sociais, o que implica na utilização das noções referentes às transformações.

Ou seja, são raríssimos os casos em que a passagem do tempo adquire valor expressivo e interfere nas manifestações folclóricas, de modo a deixar nelas suas marcas, pois são as suas características estruturais que são enfatizadas e mudanças ou transformações tais como a substituição da imagem do santo por um painel, a realização de uma dança dramática no campus universitário ao invés de no terreno da capela, a fusão das Festas do Rosário e do Divino que costumam ser claramente demarcadas e diferenciadas, etc. ou têm sua importância reduzida, ou nem são mencionadas.

> Nas narrativas encontradas sobre o lobisomem, realidade e fantasia se fundam na caracterização do seu mito. Aqueles que acreditam na sua existência afirmam, na sua certeza, que estiveram cara a cara com o bicho.
> Análises sobre o tema são pouco conhecidas, mas muito se tem escrito sobre licantropia na Europa. No Brasil, o lobisomem não se encontra relacionado com o indígena ou com o negro, daí poder situá-lo entre os mitos de origem européia. (Souza, M. J. de. Agosto/1987: 31)

> Segundo Saul Martins e Domingos Diniz (aulas ministradas no Curso de Pós-Graduação, especialização em Folclore e Cultura Popular, BH. Jun/1988) e Águeda M. C. Kallas, a Folia do Divino foi instituída pela Rainha D. Isabel, esposa do rei Dom Diniz, quando da construção da Igreja do Espírito Santo em Alencar (Portugal). Propagando-se por várias cidades, como também pelas colônias, chegou ao Brasil no século XVI, com o nome de Império do Divino. (Neves, M. A. Agosto/1998: 96)

Por fim, a historicidade que pode ser encarada quase como uma conseqüência dessa noção de "temporalidade estática" ou, melhor dizendo, de não passagem do tempo, pelo menos não de modo a transformar o que é essencial.

Nesse sentido, se o tempo não transforma o que está no âmago das manifestações populares, toda história transcorrida entre as primeiras expressões populares em Minas Gerais no período colonial não transformou reinados ou batuques, a ponto de distanciarem-nos a ponto de fazerem-nos perder suas essências.

Os folcloristas mineiros reconhecem que as manifestações folclóricas desaparecem, mas aos seus olhos, naquelas que sobrevivem, subsiste algo intrínseco, inerte ao tempo, de modo que a transposição do passado para o presente, na narrativa, pode ser feita sem mediações:

> Em Minas, precisamente em Diamantina onde era grande a opressão da Coroa sobre os garimpeiros que viviam em clima de temor e desconfiança, podemos identificar duas festas que funcionavam como renovação e ressurreição. São elas as festas do Rosário e do Divino, realizadas até os dias de hoje e ainda populares. A festa mais importante da irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Tijuco é o reinado dos pretos do Rosário. Um rei e uma rainha são eleitos. Economizam durante todo o ano para os trajes e doces para o povo após a procissão. Nesta festa, estão presentes a marujada, ou catopês, danças importadas da África durante o tráfico de escravos. A festa do Rosário é a celebração dos mitos de origem e magnificação dos pretos diante da religião branca. O poder é invertido, mas expressa-se na religião cristã de forma ambígua. (De Paula, T. P. de Novembro/1997: 180)

> Até hoje, quase trezentos anos decorridos, a tradição das festas permanece, as congadas se manifestam com pujança, e o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos conserva o antigo esplendor. Ao ver o cortejo passar na rua, sobretudo nas cidades históricas, tem-se a impressão de que o tempo recuou, volta-se mentalmente ao ano de 1750 para se homenagear Chico Rei vivo, de corpo presente. (Martins, S. 1982: 25).

Contudo, permanência de valores e valores legitimamente reproduzidos no presente, pela via da tradição, configuram-se, através das perspectivas de Tião Rocha, Tanya Pitangui de Paula, Edimilson de Almeida Pereira e Núbia de Almeida Magalhães Gomes, em enfoques diferentes destes anteriormente indicados.

Estes pesquisadores têm em comum o fato de terem assimilado, em suas abordagens, os pontos de vista defendidos por Clifford Geertz frente à realização de

uma antropologia interpretativa e, particularmente, frente à ênfase nas interfaces entre indivíduo e coletivo.

Segundo Tião Rocha, seriam permanentes os valores repassados pela "cultura erudita", que ele equivale ao que chama de "cultura acadêmica" (Rocha, S. 1996: 21):

> (...) que é a maneira de viver de um indivíduo (ou grupo social) orientada, dirigida ou, até mesmo, imposta por uma instituição (Estado, Escola ou Igreja, por exemplo). Seus valores são dirigidos e, em geral, permanentes. (Ibidem.).

Em contrapartida, a "cultura popular" ou "cultura folclórica":

> (...) é a maneira de viver de um indivíduo (ou grupo social) não dirigida por qualquer instituição (como Estado, Escola ou Igreja) e, nem tão pouco, de caráter temporário ou modismo (como Rádio, TVs, Jornais, etc.), mas aprendida e difundida pela tradição - permanente e dinâmica - fruto da vivência diária, familiar e comunitária, no tempo e no espaço (Ibidem.).

Note-se que o autor não distingue as dimensões individual e social, frente ao que chama "vivência" de várias facetas da cultura e atribui, simultaneamente, os caracteres de permanência e dinamicidade à tradição repassada pela via da cultura popular, pois a "tradição", ela mesma, é concebida como "(...) o acervo de soluções e respostas, saberes e fazeres humanos herdados e doados entre as gerações" (Op. cit.: 9).

A "cultura acadêmica", por sua vez, que aparece associada às instituições, está associada a diferentes graus de coerção. A grande distância estabelecida entre estas duas formas da cultura, ressoa, em certa medida na avaliação que Romeu Sabará faz com relação à ausência de trabalhos acadêmicos sobre folclore e cultura popular, especialmente sobre as manifestações associadas à religiosidade negra em Minas Gerais.

Tanya Pitangui de Paula, por sua vez, enfatiza os movimentos de ressurreição e renovação que se encontram latentes nas festas do Rosário e do Divino realizadas atualmente em Diamantina. Elas estabelecem uma ponte com o passado, através delas ele é revisitado ciclicamente e tem seus sentidos atualizados por meio do ritual. Através destas festas o povo, hoje, inverte os papéis sociais, do mesmo modo que os moradores do Arraial do Tijuco no século XVIII, enquanto indivíduos e enquanto sujeito social, mas adapta seus sentidos (de Paula, T. P. Novembro/1997: 180-181).

Já Edimilson de Almeida Pereira e Núbia de Almeida Magalhães Gomes, enfatizam a atualidade das tradições para os mineiros pela via da manutenção de sua identidade, já que tal identidade é tributária da história e da sociedade que o gerou (Pereira, E. de A. e Gomes, N. P. de M. Novembro/1995: 5), enquanto indivíduo e enquanto membro de uma comunidade.

Partindo de outro ponto Romeu Sabará sinaliza a ausência de trabalhos sobre o congado, em parte, pelas suposições dos intelectuais que constituíram o ramo de

estudos acadêmicos sobre o negro no Brasil, que apontavam para seu iminente desaparecimento.

Segundo o autor, o desinteresse acadêmico sobre o congado mineiro estaria pautado em três tipos de preconceito: o primeiro de ordem acadêmico-científica, o segundo fundado no preconceito contra as manifestações populares, termo que, nesse caso, o autor evita preferindo a expressão "aspectos festivos-religiosos da sociedade" e o último baseado no preconceito contra os temas afro-brasileiros, em especial os referidos a Minas Gerais:

> Este desinteresse acadêmico-científico pelo Congado pode ser interpretado como extensão e confluência de três modalidades de preconceitos acadêmico-científicos; um primeiro, contra os estudos de folclore, sendo que o Congado vem sendo tratado quase que exclusivamente por folclorista; um segundo, contra aspectos festivos-religiosos da sociedade, quando o Congado assim deve ser visto, como já frisamos; e um último, contra os temas afro-brasileiros, principalmente em Minas Gerais quando o Congado e um desses. (Sabará, R. 1997: 31).

E procura comprovar esse preconceito apontando o pequeno número de trabalhos existentes sobre o assunto:

> Por mais estranho que pareça, ainda que a presença dos negros em Minas Gerais tenha sido relevante, os estudos da questão, pelo menos de maneira sistemática, reduzem-se a uns cinco livros escritos e uns tantos artigos esparsos, o que torna difícil a realização de uma síntese sobre a questão. Um artigo de Édison CARNEIRO constituiu o trabalho mais geral sobre o assunto o (CARNEIRO, 1956). Estudos mais recentes nos permitem dizer que esta fase esta sendo superada. (Op. cit.: 102).

A ausência de estudos sobre o tema que o autor pretende desenvolver - a reprodução do congado no interior de uma população que classifica como camponesa, mais especificamente, o grupo conhecido como os Arturos, que vive em Contagem - MG - é também atribuída ao que chama "viés regionalista dos estudos afro-brasileiros" que teria proporcionado a concentração dos estudos na Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo:

> Por viés regionalista dos estudos Afro-brasileiros, queremos entender a tendência de generalizar para o país, estudos regionais do negro, como sói acontecer no fato de se priorizar o contexto histórico da Bahia e Pernambuco, no nordeste e de São Paulo e Rio de Janeiro, no sudeste. Ao lado deste e também não menos pernicioso para os estudos afro-brasileiros e o que temos cunhado como viés urbanicista dos estudos afro-brasileiros. Com este, queremos nos referir a tendência de priorizar os estudos do negro no contexto urbano em detrimento do negro no contexto rural. Estamos empenhados ultimamente em dissertar sobre a extensão desta problemática, mas, não no presente momento e espaço. (Op. cit.: 57 - nota 5)

Em contrapartida ao quadro delineado por Sabará, os folcloristas mineiros não se furtam em reconhecer no congado a mais expressiva manifestação de cultura popular mineira, identificada em sua vitalidade e extensão e que, segundo o autor, mantém-se praticamente inalterada, salvo em alguns casos, onde o congado sobre

influência da *mass media* sofre o que Martins define através da expressão forte "abastardamento".

Este autor, contudo, não desconsidera a legitimidade das possíveis transformações históricas que possam influenciar as formas de expressão do congado. No entanto, distingue as transformações que considera legítimas das mudanças ilegítimas. As transformações legítimas dizem respeito aos padrões de variação regionais e àquelas cuja mudança se dá no sentido da manutenção da coesão do grupo. As mudanças ilegítimas são aquelas que, pretendendo ser atualizações, são arremedos ou imitações de outras manifestações descambando em "descaracterização grosseira do modelo tradicional" (Martins, S. 1994).

Domingos Diniz, do mesmo modo, reconhece na congada a manifestação "folclórico-devocional"[508] de maior extensão em Minas atualmente:

> O congado se espalhou por todas as regiões do Brasil[509]. Cada qual com suas peculiaridades, suas variantes. Homogênea, contudo, na essência, na fé, no sagrado.
> Em Minas, o congado é uma das manifestações folclórico-devocionais de maior incidência. Seguindo-se as folias de Santos Reis. (Diniz, D. Outubro/1995: 2).

O sentido de se apontar aqui para a história, com o intuito de pensar as relações temporais presentes nas narrativas dos folcloristas mineiros sobre as populações descendentes de africanos naquele estado, assenta-se sobre a suposição de que existem três tipos de continuidade temática entre os registros feitos sobre esse período, particularmente com relação a relações sociais e expressões culturais de populações negras, e a produção dos folcloristas.

Desse modo, apesar dos contatos raramente manifestos entre os dois grupos de produtores de conhecimento, seja nos discursos de historiadores, seja nos discursos de folcloristas, a comparação entre ambos possibilitou-me a antevisão de continuidades possíveis entre ambos e, sobre elas, pretendo proceder algumas análises considerando, simultaneamente, as narrativas dos folcloristas e os dados históricos sobre os mesmos temas ou temas correlatos.

A primeira continuidade expressa-se no plano cultural e corresponde à permanência da prática de danças, cortejos, festejos e procissões, além do culto a virgens e santos negros, semelhantes às praticadas no período, seja em termos nominais, seja em termos de conteúdo.

Ainda nesse plano, a permanência do reinado associada à forte significação que possui para as pessoas que o realizam, do mesmo modo que os seus sentidos

---

[508] "(...) Há manifesta tendência entre os estudiosos do assunto e até os congadeiros em não considerarem o congado como um fato folclórico. Os mais ortodoxos apoiam-se no fato de se tratar de uma manifestação sagrada. Outros, acham que o termo 'folclore' está por demais gasto e de uso pejorativo. De fato há muitos equívocos quanto ao emprego do vocábulo. Primeiro, por ser a palavra híbrida - formada de palavras de duas línguas diferentes; segundo, os termos que lhe servem de apoio - 'cultura' e 'povo' - também são de grande extensão e de menor compreensão. Ambos levam a equívocos.
Por ser sagrado o fato não deixa de ser folclórico e, por ser folclórico, não deixa de ser sagrado."(Diniz, D. Outubro/1995: 3-4).

[509] O autor defende a hipótese de que a origem do congado é africana.

sociais, é também elemento comum arrolado tanto nas abordagens historiográficas quanto nas folclóricas.

A segunda corresponde ao plano ritual e está associada ao tipo de religiosidade atribuída aos grupos de mineiros descendentes de africanos, que alguns consideram inspirada, em certa medida, em formas de expressão do catolicismo medieval e/ou em rituais da tradição africana e que segue, em alguns períodos proibida e, em outros, estimulada pelos padres da igreja católica, e aparece, simultaneamente, nos registros de historiadores e folcloristas.

Por fim, o plano mítico diz respeito a duas dimensões. De um lado, às fusões operadas pelos folcloristas na atribuição de aspectos míticos ou históricos a personagens associados, de algum modo, ao auge da exploração mineradora, como se observa nos casos dos já mencionados Chico Rei e Aleijadinho.

De outro, no estabelecimento de continuidades, que também não fogem às fusões dos aspectos mítico e histórico, mas que apontam para as interpretações que vêem procuram destacar em manifestações como o congado, o reinado ou o moçambique fatores que correspondem a processos de reatualização de sentidos para as populações que as realizam, e que apontam, simultaneamente, para dimensões míticas e históricas, no sentido antropológico.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

4.4. Contextos

> Muita gente acha que está pensando quando simplesmente está rearrumando seus preconceitos. (William James).

Observando-se o conjunto da produção analisada, tanto a circunscrita à CMFL, quanto a referida àqueles não folcloristas que, de algum modo, estão associados à Comissão, seja por publicarem seus textos nos periódicos da CMFL, seja por desenvolverem atividades em comum com os folcloristas mineiros, pode-se, sem dúvida, identificar alguns padrões de tratamento dos fenômenos que possuem aspectos estruturais e históricos comuns.

Por exemplo, é possível encontrar na construção destes textos, um certo padrão comum, uma forma que estabelece a ordem e a seqüência de apresentação dos argumentos, mesmo considerando as distinções estabelecidas pelos formatos narrativos distintos, identificados por essa pesquisa.

Do ponto de vista estrutural, pode-se notar uma convergência para determinados fatores constitutivos de sua produção intelectual, principalmente no que diz respeito à escolha temática, referida sempre às manifestações classificadas no âmbito da cultura popular e predominantemente obedientes às características tradicionalmente atribuídas ao "fato folclórico" e também, contemporaneamente, à "manifestação folclórica" ou à "representação folclórica".

Ou seja, há consenso em torno do reconhecimento da existência do fenômeno, bem como de sua classificação. Esta última, apesar de não gozar do consentimento geral quanto à classificação restrita de folclore, aceita, de bom grado, os parâmetros referentes à classificação dos fenômenos como cultura popular.

Nesse sentido, características do fenômeno, tais como o anonimato, a generalidade e tradição, já apresentados anteriormente, podem até ser questionados parcialmente, mas nunca são totalmente excluídos, destruídos ou recusados.

Em contrapartida, os parâmetros históricos, bem como o tratamento aplicado à historicidade das manifestações folclóricas, observáveis na construção narrativa dos folcloristas convergem para uma certa sintonia com suas respectivas áreas de formação acadêmica, de um lado, e para os procedimentos de pesquisa e postura adotados diante das populações estudadas. Por exemplo, é possível observar-se influências marxistas sobre folcloristas historiadores e folcloristas sociólogos, influências de Antônio Gramsci sobre folcloristas filósofos, influências de Pierre Bourdieu e Émile Durkheim sobre folcloristas literatos, influências de Clifford Geertz sobre folcloristas antropólogos e folcloristas psicólogos sociais.

As suposições sobre a fusão e convívio destas tendências de abordagem, distintas, mas reunidas, sustentam-se no casamento que os folcloristas pretendem manter entre a reprodução de um *ethos* do folclore, legítimo e atualizado como uma forma de produção de conhecimento, aliado a uma permeabilidade relativa de sua produção às influências e tendências presentes também nas ciências sociais e humanas.

A compreensão de tal configuração, ao mesmo tempo una e plural, constituída por folcloristas, artistas e folcloristas que são artistas, e que se

desnaturalizou à medida em que os limites e identidade de cada disciplina foram sendo constituídos e a produção folclórica foi sendo institucionalizada num processo de reivindicação do reconhecimento de sua cientificidade, terá de levar em conta três aspectos:

(1) Os processos e movimentos históricos mais gerais;

(2) A dinâmica de funcionamento das outras instituições às quais os folcloristas estão vinculados, tais como universidades, igreja católica, organizações não governamentais, setor público, iniciativa privada etc. e

(3) As escolhas intelectuais dos folcloristas frente aos temas de pesquisa e ao modo de abordá-los, também aqui, observados a partir de sua interface com os folcloristas que dedicaram parte de sua atenção aos estudos sobre as populações mineiras de origem africana.

Evidentemente, é preciso considerar que o deslocamento da abordagem para parâmetros coletivos implicará, aqui, em produzir, no plano da análise, uma tipologia dos folcloristas mineiros.

Como ocorre com todos os modelos, as características que a constituem não se manifestam ao mesmo tempo, nem com a mesma intensidade para cada narrativa produzida. O "tipo ideal", como bem demonstrou Max Weber, não é um fenômeno histórico ou social mas um agregado das características mais fortes e incidentes selecionadas de um conjunto de fenômenos e, portanto, pouco diz sobre suas nuances, mas diz muito sobre seus perfis.

A elaboração de uma tipologia resultou em ferramenta poderosa em favor do agrupamento das narrativas folclóricas, tendo tornado possível sua observação a partir de elementos aglutinadores no interior do conjunto, entre eles, pontos de partida baseados em concepções mais relativistas da cultura popular, de um lado, e os baseados em pressupostos dualistas calcados nas idéias de erudito X popular, ilustrado X grosseiro, primitivo X desenvolvido etc., de outro. Ou, ainda, por exemplo, os textos que levam em conta a capacidade do folclore em estabelecer parâmetros de igualdade entre aqueles que dele participam, à revelia das desigualdades sociais existentes, frente àqueles que adotam a perspectiva da desigualdade social como um princípio.

As narrativas são construídas sobre pressupostos para os quais concorrem valores e representações. Ao mesmo tempo em que desenham os contornos e expressam os conteúdos do que é narrado, são, em certa medida, a manifestação dos narradores, de seu tempo, dos valores correntes, dos parâmetros intelectuais e do contexto em que são produzidas.

A posição adotada pelo narrador, frente ao que é narrado, aponta, também, para fatores importantes na constituição da narrativa, pois permite identificar as construções em que o narrador é parte do contexto social em que elas se produzem e reproduzem, quanto aquelas em que o narrador é um sujeito externo, que narra o que observa ou se apropria da narração de outrem para produzir a sua própria.

No primeiro caso, o narrador pode ser o bardo, o *griot*, o poeta popular, o repentista, o portador da memória coletiva, o contador de histórias, o responsável pela guarda das letras de músicas cantadas por um grupo, o depositário de uma linguagem secreta que, ao mesmo tempo em que reproduz o patrimônio cultural de

seu grupo, contribui com suas versões, acrescenta, retira e altera elementos. Aqui, a narrativa produzida pode transformar-se em matéria-prima e, a partir dela, intelectuais e artistas podem constituir outras narrativas.

No segundo caso, o narrador é, mais comumente, o folclorista, o cientista social ou o artista. De todos estes, ao artista costuma-se permitir uma maior possibilidade dos usos da licença poética na construção de sua narrativa a partir de outras e, talvez, a maior diferença entre este e os membros do primeiro conjunto, resida no fato que, do artista, se esperem explicações sobre os sentidos de sua obra e, comumente, mas não sempre, sua origem social é diferenciada dos primeiros.

Do cientista social e, mesmo do folclorista, costuma-se esperar um registro pautado pelo controle da criatividade e obediente, na produção do texto, com relação a alguns parâmetros próprios às respectivas formas de produção do conhecimento.

De fato, no entanto, de alguma maneira, todos recriam o que lhes chegou às mãos, aos olhos e aos ouvidos. O que introduz particularidades à narrativa, nestas situações, não é o fato de elas serem moduladas por interpretações, mas os pressupostos que concorreram na produção de sentidos.

No caso da transmissão oral, como bem assinala Claude Lévi-Strauss sobre as metamorfoses do mito, as variações ocorrem pela via narrativa. No segundo caso, alteram-se alguns fatores associados à sua reprodução e transmissão: dá-se a passagem da forma oral para a escrita e a narrativa migra, do meio sócio-cultural que a produziu, para outros meios, alcançando outras formas de comunicação e outros espaços sociais.

Edward P. Thompson (1998) assinala que nem sempre a passagem da oralidade à escrita corresponde a uma "tradução/traição" dos interesses daqueles que produziram a narrativa oral pois, mesmo quando a alfabetização chega aos produtores das narrativas orais, a narrativa escrita pode vir a submeter-se ao formato da oralidade e não, ao contrário, formatar a segunda a partir dos padrões da primeira[510]. E, para o caso brasileiro, talvez, o cordel seja um bom exemplo disso.

No entanto, é importante lembrar que, tanto para o folclorista, quanto para o cientista social, mesmo considerando o alinhamento do folclorista à condição de intelectual orgânico, a passagem da narrativa oral para a escrita costuma obedecer normas de construção dos registros que correspondem a padrões razoavelmente bem definidos, o que implica em, pelo menos, alterações formais da narrativa oral.

Com o intuito de analisar as narrativas produzidas por folcloristas mineiros sobre as populações mineiras de origem africana é importante recuperar algumas questões e correntes de pensamento, adotadas, adaptadas, abandonas ou repudiadas, a fim de contextualizar, localizar e delimitar pressupostos, debates e questões

[510] "As práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes. As tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares. Sempre que a tradição oral é suplementada pela alfabetização crescente, os produtos impressos de maior circulação - brochuras com baladas populares, almanaques, panfletos, coletâneas de "últimas palavras" e relatos anedóticos de crimes - tendem a se sujeitar a expectativas da cultura oral, em vez de desafiá-las com novas opções." (Thompson, E. P. 1998: 18).

fundamentais para a compreensão de suas características, sua dinâmica, sua forma e seus conteúdos.

4.4.1. Transformações e Permanências

A idéia do ponto de convergência pode ser, no intuito de se observar as transformações ocorridas nas concepções dos folcloristas mineiros, uma referência bastante fértil para reflexão sobre as transformações e permanências que operam no contexto narrativo. Tomando-o como ponto de partida, a produção folclórica sobre os descendentes de africanos em Minas Gerais pode ser olhada através da trajetória desenhada pelo pensamento folclórico no Brasil e, simultaneamente, a partir da constituição dos estudos sobre o negro no país. Cruzando estas perspectivas será possível tanto enfatizar as peculiaridades da produção dos folcloristas brasileiros frente aos europeus, quanto apontar os meandros do diálogo estabelecido entre folcloristas e cientistas sociais, no que se refere ao tratamento intelectual dado àquelas populações e suas conseqüências.

O ponto de convergência permite problematizar um conjunto de questões de amplo espectro que vai, desde a forma peculiar através da qual a intelectualidade brasileira produziu para si uma posição própria frente às origens européias das matrizes de seu pensamento, relacionando, de modo diverso do original, as noções de *Kultur* e *civilization* e produzindo uma postura que procurou compor-se a partir da apropriação de elementos das duas, a fim de equacionar o caso da sociedade e cultura do país, até a invisibilidade aparente das abordagens sobre populações de origem africana em Minas Gerais na composição do território intelectual do debate sobre raça no país.

A origem da narrativa folclórica na Europa partilha, de certa maneira, um contexto comum com a origem das ciências sociais, mormente, a antropologia. Voltando suas faces, simultaneamente, para o interior e para o exterior do continente os pensadores interessados em registrar e/ou decifrar o humano, além de determinarem os contornos das identidades dos europeus, construíram duas outras alteridades: uma interna, sustentada pelas desigualdades sociais e, crescentemente, culturais e a outra externa, sustentada pela distância e pelo exotismo.

Se, de um lado, a alteridade, posicionada fora da Europa, serviu, como seria previsível do ponto de vista antropológico, para a produção de curiosidade e mudança de parâmetros no pensamento; de outro, o encontro com variedades de seres portadores de formatos, simultaneamente, semelhantes, plurais e distintos entre si e dos europeus, que foram lenta e dolorosamente sendo considerados humanos, levou os europeus a reativarem energicamente seus mecanismos etnocêntricos, a fim de classificar o Outro, a partir de concepções que só muito recentemente deixaram de colocar a Europa e os europeus como referências centrais do pensamento científico ocidental.

A sucessão, convivência ou conflito entre as tendências universalista e localista tornou-se, assim, uma marca do processo de construção do pensamento ocidental sobre a condição humana (Kuper, A. 1999).

Apesar das direções distintas, e aparentemente opostas, a interface do pensamento voltada aos "não europeus" e a interface voltada ao "povo" no interior da própria Europa precederam, para os europeus, os primeiros e incertos passos de um longo caminho traçado em direção a uma necessária ampliação dos limites e das características do conjunto, até então concebido, como a Humanidade, proporcionados pela inusitada consciência da descoberta de sua alteridade.

O interesse pela alteridade transformou os "não europeus", num primeiro momento, em modelos da humanidade "não corrompidos", ao contrário dos europeus[511]; e, num segundo, em bárbaros e selvagens, que deveriam ser trazidos à civilização pelas mãos dos europeus[512].

---

[511] Os filósofos do Iluminismo (Pelto, J. P. 1984: 27; Poirier, J. 1981: 7-11), como John Locke, Montesquieu, Diderot, Voltaire, Condorcet, Turgot e Jean Jacques Rousseau (Todorov, T. 1993: 29-30), além de Herder (Said, E. W. 1990: 127) e Vico (Wilson, E. 1993: 9) foram intensa e extensamente influenciados pelos relatos de viagem. A estes abriram-se, com os registros resultantes das grandes navegações, duas possibilidades. A primeira, predominante, consistiu na observação da própria Europa a partir de parâmetros distintos o que resultou, em alguns casos, na proposição de uma crítica sustentada nos registros das soluções dadas à sociedade pela cultura de outros povos, em outros lugares do mundo. A segunda, que ali ainda era um protótipo e só se tornaria autônoma com o advento da antropologia moderna, concentrou-se no debate sobre os pressupostos universais da humanidade. Ambas influenciaram profundamente o que viemos a chamar de ciências do homem.

[512] O período que Eric Hobsbawn denominou "Era dos Impérios" estende-se de 1874 até 1914. Em sua caracterização, há quatro aspectos relevantes para as reflexões a seguir: (1) Nesse período, o imperialismo europeu, do tipo colonial, estendeu-se por todo mundo com exceção da própria Europa e do continente americano, onde o imperialismo inglês indireto se realizava através do braço norte americano. Assim, sob a égide do imperialismo, todo o planeta foi dividido e tornado domínio ou possessão, direta ou indireta, da Grã-Bretanha, França, Alemanha, Itália, Holanda, Bélgica, EUA, Japão, Portugal ou Espanha (Hobsbawn, E. J. 1998: 88-89); (2) Dos pontos de vista político e econômico, particularmente na África, mas também nas outras regiões, este movimento foi impulsionado pela "pressão de grupos econômicos específicos - notadamente os associados ao comércio ultramarino e às indústrias que usavam matérias-primas ultramarinas" (Op. cit. : 114), a tecnologia e o avanço da civilização ocidental precisavam do exótico - as matérias-primas que existiam em abundância fora da Europa e EUA (Op. cit.: 96); (3) Uma das promessas de fundo desta impulsão, em direção à extensão de domínios fora da Europa, foi o incremento do nacionalismo europeu, que avançou de modo dramático e peculiar no período (Op. cit.: 203) e (4) No plano da cultura, a expansão do imperialismo desdobrou-se em aspectos emocionais, ideológicos, patrióticos e raciais (Op. cit.: 95) os quais, ao estenderem-se pelas colônias forjaram um processo de ocidentalização e de criação de elites políticas, intelectuais e artísticas nas colônias voltadas para os padrões ocidentais (Op. cit.: 114). Dentre as várias conseqüências deste largo espectro de fenômenos, vale destacar duas. De um lado, o fato de que, no contexto imperialista, os que não eram nem europeus nem norte-americanos passaram a ser concebidos, vistos e tratados como "inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados, ou mesmo infantis" e eram representados como objetos perfeitos de conquista, pois destinados a se converterem à "única verdadeira civilização" (Op. cit.: 118). Mesmo as populações indígenas da América, tão idealizadas e valorizadas por filósofos e humanistas entre os séculos XVI e XVIII, passaram, no século XIX, tornaram-se "povos primitivos" e passaram a ser classificadas no mesmo imenso conjunto dos não brancos. De outro lado, o imperialismo levou à confrontação as minorias de brancos, incrustadas em outros continentes, com populações negras, pardas e amarelas. Essa confrontação, segundo Hobsbawn, gerou, para os brancos, conseqüências sociais antagônicas,

A defesa do folclore, enquanto uma das facetas de expressão da *Kultur*, encaminhou os estudiosos e eruditos alemães em direção aos registros da cultura popular, vista como uma atividade que lhes permitiria, no contexto de unificação do estado, acessar os sentimentos mais profundos de pertencimento à coletividade, remetendo-os às origens culturais da nação e aos fundamentos da tradição.

Essa perspectiva influenciou, fortemente, folcloristas mineiros que adotaram o enfoque, em certa medida dominante, segundo o qual o folclore é uma manifestação cultural que também lhe diz respeito e da qual, também, fazem parte, ou, pelo menos, que o folclore é universal, não faz distinções étnicas ou de classe e que, o momento de sua expressão pode suprimir diferenças sociais e culturais, constituindo-se, inclusive, na possibilidade de inversão social momentânea. Entre as expressões que chamei de "narrativas socialmente engajadas" e, em menor expressão, nas "narrativas folclórico-sociológicas", é possível encontrar tal orientação.

Um aspecto dessa configuração evidencia-se, também, através de uma postura semelhante de identificação do folclorista com o produtor do folclore, mas tem origem distinta pois é tributária dos desenvolvimentos de uma vertente marxista no interior do pensamento folclórico, a qual busca promover uma identificação e um compromisso entre o intelectual e o popular, de modo a concentrar os esforços do primeiro em favor da proteção, reprodução e promoção do segundo.

Além do romantismo e do nacionalismo, também a suposição, tributária dos mesmos, de que as pesquisas em folclore poderiam viabilizar a descoberta de aspectos ancestrais sobre as raças européias reorientou atitudes de maior simpatia e preferência pelo povo por parte dos estudiosos de folclore e promoveu a concentração da atenção destes intelectuais, não só no que lhes era imediato, mas também no que lhes era contemporâneo.

O aspecto do romantismo, voltado para a valorização do saber popular e expresso, em especial, pelo interesse na coleta e realização de registros baseados na literatura popular, remodelou os antigos interesses dos eruditos pelo *folk*, de modo a promover uma empatia mais ampla entre o estudioso da cultura e o popular, pesquisador e objeto.

Em contrapartida, a perspectiva, em que a noção de *civilization* é parâmetro dominante e serve para posicionar o observador, influencia, ainda hoje, as narrativas que chamei de "narrativas folclóricas", para o caso mineiro. Ela introduz uma dualidade que coloca o folclore ou a cultura popular no lado oposto à ciência, à civilização e à modernidade. Por outro lado, o folclorista, enquanto intelectual e portador do conhecimento científico é identificado com a civilização.

Diga-se de passagem, tal postura não deixa de remeter tais "narrativas folclóricas" à postura de Marcel Mauss referida por Adam Kuper segundo a qual era necessário distinguir as representações populares das expressões da civilização:

---

mas complementares: a certeza de sua vulnerabilidade, enquanto brancos, diante da maioria demográfica e a crença em sua suposta superioridade, expressa através da luta e do crédito da vitória do mais apto (Op. cit.: 123).

> In a companion paper, delivered at the same seminar under the title "Les Civilisations: Élements et formes", the sociologist Marcel mauss outlined the conception of civilization that he and Emile Durkheim had expounded for many years in the *Anné Sociologique*. He passed quickly over what he termed vulgar usages, in phrases such as French civilization, or Buddhist or Islamic civilization. What was at issue in these cases was particular modes of thought, specific casts of mind, for which he preferred to use the word ***mentalité***. Nor should civilization be restricted to mean only the arts, or be equated with *Kultur*, in the sense of cultivation. These were folk representations, of no scientific value. (Kuper, A. 1999: 27).

Aqueles que adotam essa forma narrativa acabam, quase sempre, por posicionar-se num plano distinto do daqueles que produzem as manifestações folclóricas, pois seus parâmetros culturais, em certa medida, tributários da idéia da ignorância popular frente ao conhecimento científico, não vêem a cultura popular como algo que seja também seu, mas como produto de uma alteridade, o que lhes permite classificá-la como crendice ou superstição, imprimindo uma postura não relativista na análise e, em certa medida, promovendo um distanciamento entre a cultura do folclorista e a cultura produzida pelo povo, entre o erudito e o popular.

Esse distanciamento, que aparece como uma incongruência frente à já mencionada identidade do folclorista mineiro com o popular, construída em várias frentes, não é identificada como incoerência no meio folclórico.

Em outras palavras, mesmo os folcloristas que adotam explicitamente a postura de identificação pessoal profunda com a cultura popular produzem narrativas do tipo "folclórico", estabelecendo, em algum momento, vínculos entre algum aspecto da cultura popular e as "culturas primitivas" sem, aparentemente, sentirem-se em contradição.

Uma postura que aponta em direção distinta desta, corresponde à adoção do relativismo desenvolvido no interior do pensamento antropológico como tributário de um enfoque universalista do pensamento, que reconhece a humanidade como um conjunto universal, mas plural, frente ao qual a melhor postura científica é a do reconhecimento e respeito às diferenças.

No contexto da produção narrativa folclórica, o relativismo ressoa, com mais ênfase, nas "narrativas folclórico-sociológicas" e nas "narrativas folclóricas engajadas", particularmente aquelas mais afeitas ao discurso antropológico. Nenhuma delas abandona a *Kultur* como um valor central da abordagem, concebida como um princípio partilhado tanto pelos folcloristas, quanto pelos segmentos populares. Contudo, para as "narrativas folclórico-sociológicas" a *Kultur*, aproxima-se da expressão universal da cultura popular, cuja localidade é possível registrar e analisar fazendo-se uso de instrumental fornecido pelas ciências sociais. Já para as "narrativas engajadas" a noção de *Kultur* combina-se com as possibilidades de identificação política e de transformação social, denúncia das desigualdades sociais e do racismo.

As possibilidades de convívio combinado entre a dinâmica engendrada pela reprodução da *Kultur*, no próprio contexto alemão, e o relativismo, bem como os princípios do idealismo, do historicismo, do estilo hermenêutico de análise e daquilo que, atualmente, entendemos por identidade política são engendradas, segundo Adam Kuper, pela via das afinidades eletivas (Op. cit.: 10).

As noções de *Kultur* e *civilization* como parâmetros de pensamento e produtoras de sentidos intelectuais, as influências do romantismo sobre os folcloristas mineiros, a necessidade do uso da crítica e dos recursos científicos para o tratamento do folclore propostos por Silvio Romero, da revalorização da cultura popular pela inciativa dos modernistas, bem como a influências de correntes da antropologia, tais como o evolucionismo e o culturalismo, este último, particularmente nas versões de Arthur Ramos e Gilberto Freyre, bem como os esforços da intelectualidade brasileira no sentido de definir o lugar do negro na sociedade nacional, foram elementos identificados como parâmetros recorrentes e centrais para a produção intelectual das narrativas dos folcloristas, acerca das populações mineiras de origem africana.

Por não se tratarem de noções produzidas em contexto contemporâneo, sua aplicabilidade, vitalidade e permanência podem ser equacionadas pela via de sua capacidade de se atualizarem e continuarem produzindo sentidos.

Kultur e *civilization*, como se tem visto, foram termos intercambiáveis e negociáveis no horizonte dos projetos de identidade para o Brasil e serviram, freqüentemente, aos esforços dos intelectuais, em termos do equacionamento do país enquanto nação. Por outro lado, o repúdio ideológico ao romantismo e a adesão aos ideais modernistas, por parte dos folcloristas mineiros, não se constituem, necessariamente, em parâmetros rígidos de pensamento, o que significa que tais elementos são renegociados, e suas influências fundem-se em novos contextos políticos, como o produzido pelo movimento negro a partir da década de oitenta, ou em novos contextos intelectuais, como o da forte influência de autores como Clifford Geertz.

Por fim, apesar da recorrência freqüente dos folcloristas mineiros às origens da cultura e da sociedade, fundamentadas na "fusão das três raças", possuir dominância relativa na definição dos pontos de partida para a construção das narrativas, isso não é um axioma, o que significa que um conjunto representativo da produção folclórica desdobra-se em direção contrária. Ou seja, é possível identificar uma busca da "africanidade" nas manifestações culturais, que se desdobra tanto numa tendência atualizada por influências da antropologia contemporânea, fundada em referenciais étnicos e/ou na valorização da origem africana das manifestações, por meio dos caminhos adotados pelo movimento negro; quanto na insistência de uma perspectiva que aponta para uma certa "inferioridade cultural" dos elementos indígenas ou africanos da cultura, ressoando um certo evolucionismo cultural.

Ainda pela via das permanências, as narrativas produzidas pelos folcloristas mineiros expressam possibilidades de se encontrar ressonâncias das três correntes que, em certo sentido, servem-lhes como referenciais - o barroco, o romantismo e o modernismo - como influências e permanências que sobrevivem, fora do contexto histórico que as produziu, enquanto inspiração e motivação, forma, perspectiva e linguagem.

Além de polêmica, a iniciativa em fazer uma abordagem desse tipo, é, evidentemente, perigosa e pode levar a falsas conclusões. No entanto, não deixa de ser provocante pensar, à luz das narrativas dos folcloristas mineiros, o quanto e

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

como cada uma destas tradições intelectuais se faz presente ali e, nesse sentido, pode ser interessante arriscar algumas suposições.

Muitos são contrários a essa espécie de transposição defendendo a manutenção das relações diretas entre contextos históricos e as idéias neles produzidas, mesmo quando procuram enfocar exclusivamente as idéias e sua dinâmica.

No entanto, justamente por ter enfatizado, até aqui, a perspectiva que aponta no sentido da transformação das idéias, suponho ser importante, enfatizá-las, no âmbito dos contextos de produção, pela perspectiva da estrutura e das permanências, observando-lhes semelhanças e analogias.

Cumpre acrescentar que, do mesmo modo que as transformações, as permanências, no plano das idéias, são encaradas aqui enquanto tendências gerais e, evidentemente, a observação da trajetória intelectual de cada folclorista pode indicar divergências com relação a elas.

No entanto, em conjunto, observando as noções de temporalidade correntes, os temas escolhidos, as influências intelectuais identificadas e mesmo o projeto e a identidade assumidos pelos folcloristas, suponho ser possível arriscar a existência de permanências, manifestas enquanto influências intelectuais.

A tradição barroca fundamenta-se no privilégio da forma. O barroco é marcado pela supressão da expressão do sujeito canalizado em favor da expressão do objeto. Atingir a perfeição, por meio do uso do engenho, do intelecto, é o ideal do artista barroco. Sua subjetividade não se manifesta através de uma criatividade supostamente única e exclusiva, mas através de sua capacidade de atingir a excelência, ou a completude, copiando ou reinventando fórmulas e modelos consagrados.

Do mesmo modo que a modernista, a estética barroca é conceitual. Esmera-se na explicitação dos conflitos, dos antagonismos, dos opostos, sem, contudo, dispor-se a solucioná-los:

> "(...) Como a arte clássica, o barroco aspira a dominar o objeto não pelo equilíbrio, mas pela exasperação das contradições. Assim é ao mesmo tempo romântico e clássico, como o vanguardismo. É vertigem e imobilidade - salto congelado." (Paz, O . 1998: 85).

A estética barroca chega tardiamente ao Brasil, mas chega a Minas Gerais no auge dos ciclos do ouro e do diamante e contamina toda a sociedade. Barrocas não são exclusivamente as esculturas de Aleijadinho em Congonhas do Preto e Mariana, a arquitetura, os painéis de Athaíde, a música composta e executada pelos artistas mulatos cujas obras foram descobertas por Francisco Curt Lange ou, mesmo, como observa Antônio de Paiva Moura, o "extraordinário conjunto de obras que surgiu dos recursos da técnica e da criatividade de Vieira Servas, Aroucas, Aleijadinho e outros." (Moura, A. de P. Agosto/1977: 48).

Do mesmo modo que Affonso Ávila e Laura de Mello e Souza, como indicado em Capítulos anteriores, suponho que barrocas também foram as festas e as danças engendradas e reproduzidas em Minas colonial, não só porque se deram em sincronismo com o período identificado com o barroco mineiro, mas porque

partilharam as concepções filosóficas da estética barroca: a intensificação das dimensões lúdicas, visuais e sensoriais, atrelada uma religiosidade marcada por fortes elementos medievais, como a festa na rua, a teatralidade, a coreografia, a encenção e a indistinção entre o erudito e o popular. Esses elementos revivem, aos olhos dos folcloristas, nas danças dramáticas como a congada, o moçambique, o catopê.

Como se viu, na perspectiva dos folcloristas mineiros, há uma linha de continuidade e semelhança, quase sem interrupções, que se estende de suas supostas origens nas cidades mineradoras do século XVIII até os grupos remanescentes contemporâneos.

Para muitos, aliás, as transformações do reinado, se houveram, não foram suficientes para diferenciar as danças do presente das danças coloniais, salvo os casos em que as transformações resultaram em deformações, mas nestes nem se reconhece a legitimidade de manifestação folclórica.

As danças realizadas por negros, sejam os da corte de Chico Rei, sejam os que comemoraram o translado do "Triunfo Eucarístico" mantém-se, segundo estes intelectuais, praticamente intactas e guardam muitas semelhanças com as danças realizadas por negros, hoje, em Minas Gerais, e assim deve ser. Ou seja, em certa medida, enquanto objetos dos folcloristas, tais manifestações são, ainda hoje, manifestações barrocas.

Ao repudiar as possíveis transformações históricas que, porventura, tenham ocorrido, por considerá-las espúrias ou deformantes, a legitimidade da congada, do moçambique e do catopê consiste, para os folcloristas, em continuarem barrocas, expressões culturais contemporâneas, mas fiéis às primeiras manifestações artísticas consideradas, como o próprio barroco produzido aqui, manifestações artísticas genuinamente brasileiras.

Segundo os registros produzidos pelos pesquisadores consultados, pôde-se observar que a maioria esmagadora dos artistas oitocentistas mineiros não eram brancos. No mesmo período, os artistas das danças dramáticas, cantores, instrumentistas, compositores, bailarinos, eram negros. Os arquitetos, escultores, pintores, músicos eruditos e compositores, eram mulatos. Em outras palavras, tanto os artistas "populares" quanto os "eruditos", se quisermos usar categorias presentes nas narrativas de um grupo de folcloristas mineiros, não eram brancos.

A obra, resultado dos esforços do artista barroco, sobrepõe-se a ele mesmo. Metaforicamente, quem transcende é a obra, não o autor. Talvez seja esse aspecto do barroco que permaneceu como influência forte na construção que o folclorista mineiro faz das manifestações negras, enquanto objeto.

Associada aos pressupostos construídos no interior da própria história da abordagem folclórica brasileira, a perspectiva barroca se atualiza influenciando um certo olhar, que parte do folclorista, em direção à dança dramática, transformada em objeto, fazendo com que o primeiro veja na segunda, predominantemente a sua arte, a sua forma de expressão.

Não que o folclorista despreze a existência humana do artista, ou sua subjetividade, ou sua dimensão coletiva, mas é devido a evidência do objeto, da manifestação folclórica, e não por qualquer outro motivo que artista e folclorista se

conhecem, se encontram, interagem e constituem um universo de interesses comuns, o universo do folclore.

Essa perspectiva ganha ênfase, se ousarmos um pouco mais nesse jogo de semelhanças e permanências, e pensarmos o quanto o culturalismo, particularmente aquele assimilado por Arthur Ramos e já mencionado aqui, o qual pode ter sido capaz de influenciar a sustentação dessa concepção a-histórica das danças dramáticas das populações afro-brasileiras em Minas, permitindo a apresentação de uma suposição tão ousada quanto a de sugerir que, do ponto de vista dos folcloristas, as danças barrocas e as danças dramáticas contemporâneas são, estruturalmente, a mesma dança.

Mas, se o barroco pode influenciar o olhar dos folcloristas mineiros sobre seu objeto, o romantismo pode fornecer referências importantes para a definição de seus próprios parâmetros, o que corresponde, em última instância, ao delineamento das possibilidades e limites do folclorista, enquanto tal, na produção do conhecimento.

O romantismo, como se viu, ocupa uma posição ambígua entre os folcloristas no Brasil. Se, de um lado, suas influências concorreram para transformações significativas nos perfis do folclore e dos folcloristas na Europa do século XIX, particularmente com relação à empatia pelo popular, cultura popular e pela busca do "espírito do povo"; de outro, como se viu, constantemente aqui, os folcloristas brasileiros o repudiaram na constituição de sua identidade.

Contudo, a riqueza, o ineditismo e a originalidade dos relatos dos românticos-viajantes, particularmente os que produziram material sobre Minas Gerais, não deixam de exercer alguma sedução sobre os folcloristas, malgrado seu tratamento e deferências intelectuais diferenciados, frente às populações indígenas e de descendência africana.

No entanto, apesar destas evidências, suponho que as permanências mais profundas do romantismo na produção intelectual dos folcloristas mineiros estejam, menos aí, na utlização dos relatos de viajantes, e mais no âmbito de influências que se manifestam, não na identidade, mas no projeto; não em sua utilização como fontes, mas na adoção de suas posturas, teórica e metodologicamente atualizadas, frente a seus objetos de reflexão.

Desse modo, pode-se constatar que, mesmo repudiando os ideais intelectuais e políticos do romantismo, são os folcloristas mineiros, do mesmo modo que Mário de Andrade[513], aqueles que irão concretizar e dar consistência ao projeto romântico, realizando-o em Minas. São eles os responsáveis pela recuperação, registro e reprodução da cultura popular, a fim de fornecer lastros para sua própria identidade como folcloristas e para a identidade mineira, esse é o seu projeto.

---

[513] Neste sentido, e apesar de ser um "moderno", foi o próprio Mário de Andrade quem tomou para si, e realizou em parte, o projeto romântico de "busca de fontes primitivas da cultura de um povo em via de se constituir em nação" (Gomes Jr., G. S. 1998: 24-25)[513]. À medida em que supunha ser possível encontrar o caráter nacional na história, o autor voltou-se ao séculos XVII e XVIII - o período colonial - por enxergar aí o momento em que "se engendrou a nação e se estabeleceram alguns elementos permanentes de nossa maneira de ser - confirmada por seus estudos sobre o folclore e a música em particular" (Avancini, J. A . 1994: 47-48).

De um ponto de vista indutivo, talvez seja possível identificar ressonâncias distantes do romantismo na produção dos folcloristas mineiros pela via das influências de Max Weber[514], sobre o pensamento de Clifford Geertz[515], especialmente por sua produção anterior a 1973.

Especialmente em "Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura", que é uma espécie de carta de intenções acerca de suas orientações teórico-metodológicas, Geertz assume uma filiação explícita com relação a Max Weber[516].

No entanto, provavelmente, a influência mais forte do romantismo sobre a narrativa dos folcloristas não esteja nas relações intelectuais entre Geertz e Weber, mas na ênfase dada ao sujeito, especificamente o sujeito-autor.

Na abordagem dos folcloristas mineiros, a importância do sujeito assenta-se em seu papel central na reprodução da cultura, no caso, da cultura popular. E a ênfase na subjetividade, diga-se de passagem, concentra-se, nestes casos, mais no folclorista do que nos artistas populares, seja enquanto interventores a favor do folclore, seja na liberdade que o folclorista, enquanto autor, dá a si mesmo em favor da expressão de sua subjetividade, através do texto, característica, aliás, também marcante nos textos dos modernistas brasileiros.

É aí, seja por meio da ênfase na dimensão interpretativa da abordagem folclórica inspirada na antropologia, seja mediante a possibilidade de expressão de

---

[514] Max Weber foi um dos herdeiros de matrizes filosóficas e intelectuais como as de Kant, Hegel e do romantismo alemão, seja como discípulo, seja como crítico. Sua socialização se deu numa Alemanha em que a noção de cultura correspondia a um sentimento de pertencimento ativo, próprio daqueles que partilhavam do "espírito alemão", apreendido e sistematizado no sentido de possibilitar a constituição de um Estado moderno a partir de Hegel. Não bastava, neste sentido, ser alemão mas era necessário, sempre, fazer algo para a constituição e o engrandecimento da cultura alemã, Weber nasceu no auge da legitimidade da concepção de *Kultur* entre os alemães (Elias, N. 1994). Neste sentido, Weber nasceu num contexto social em que partilhar uma cultura implicava em representá-la individualmente e, não só isso, demandava a ação individual no sentido da elaboração do todo: da cultura alemã, do povo alemão, do estado alemão. Some-se a isso, todo o sentido e a força do romantismo alemão, já no século XIX, que irá apontar para a supremacia do indivíduo e do espírito.

[515] Segundo J. Galaty e J. Leavitt (1992: 190-196), esse sentido particular da noção de cultura, assumida pelos alemães, deve parte de seu sucesso ao romantismo que defendia a via do espírito em oposição as explicações materialistas. E é aí que se pode depreender um aspecto singular das relações de Weber frente a esse segmento particular da noção de cultura e, concomitantemente, suas relações com a antropologia (Bonte, P. et Izard, M. 1992: 743-744): "(...) O projeto intelectual de Weber pode ser chamado de antropológico num sentido amplo: ele se esforça, com efeito, em dar conta da singularidade da civilização ocidental, colocando-a em perspectiva frente a outras formas de civilização, e, ao mesmo tempo, comparar os tipos mais diferentes de economia, direito, político e de experiência religiosa na elaboração de um sistema conceptual unificado." [Tradução Livre] (Bonte, P. et Izard, M. *Dictionaire de l'etnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992: 743-744).

[516] "O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao constituir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma explicação."(Geertz, C. 1978: 15).

sentimentos e pontos de vista, que o romantismo se manifesta na construção da narrativa dos folcloristas mineiros. Provocativamente, vale lembrar a afirmação de Otávio Paz, segundo a qual, "(...)o romantismo está condenado a redescobrir o barroquismo.(Paz, O . 1998: 85).

Dentre os movimentos de vanguarda do século XX, por sua vez, especificamente o modernismo, no caso brasileiro, particularmente em sua primeira fase, jogou dois papéis importantíssimos frente ao perfil assumido pelos folcloristas mineiros.

O primeiro, que serviu de programa de ação para toda uma geração, consistiu na recuperação do popular, no reencontro do artista e do intelectual com o povo a favor da reinvenção do país. Esse posicionamento, que havia se constituído em projeto dos românticos, realizou-se, parcialmente, por meio dos autores modernistas (Gomes Jr., G. S. 1998: 24-25), coincidindo com a efervescência nacionalista dos anos trinta.

O segundo, diz respeito à empatia relativa existente entre modernos e barrocos (Op. cit.: 20) que, no Brasil, expressou-se pelo trabalho de Mário de Andrade na constituição de uma corrente sólida de investigação da arte barroca (Op. cit.: 24), que constituiu-se paralelamente, e com largas semelhanças com relação aos seus estudos sobre o folclore, conforme tratado anteriormente.

Para além das já mencionadas influências do modernismo sobre a postura intelectual dos folcloristas mineiros, no âmbito das permanências, uma certa característica antropofágica, na produção dos contextos narrativos, não está totalmente ausente. Essa capacidade de assimilar, manifesta particularmente com relação às abordagens teóricas produzidas fora dos limites do universo folclórico, indica que os folcloristas são capazes, não só de assimilar, como, muitas vezes, como seu viu, de transformar.

Essa "antropofagia intelectual" possibilita a incorporação de uma série de elementos, como se viu nas discussões sobre as influências intelectuais existentes entre os folcloristas mineiros e sobre sua condição de híbridos, que se estende desde a inspiração e incorporação de elementos da cultura popular para realizar um trabalho de cunho artístico até a assimilação de orientações teórico-metodológicas das ciências sociais, passando pelo diálogo com setores como a educação, o turismo e a política cultural com fins de atuação e intervenção em favor da preservação, divulgação, registro e reprodução do folclore e dos artistas populares.

4.5. Narrativas Folclóricas

Uma boa definição do que se entende aqui por "narrativa folclórica" manifesta-se nas observações do folclorista mineiro Antônio de Paiva Moura sobre as abordagens de Manoel Querino:

> Com relação ao elemento africano os estudiosos brasileiros ocuparam-se na investigação e classificação dos fenômenos culturais para salientar as suas origens. Julgavam ou justificavam os fatos a partir da beleza de um evento ou espetáculo e não pelo seu significado social, a exemplo do trabalho de Manoel Raimundo Querino no livro "Costumes africanos no Brasil". Narra a capoeira como uma atividade unicamente lúdica sem dar a ela o menor sentido social ou estético. (Moura, A. de P. Agosto/1987: 49).

Moura refere-se aqui ao final do século XIX, um período em que boa parte da intelectualidade brasileira funcionava fora dos limites tanto das instituições acadêmicas, quanto das instituições folclóricas. Simultaneamente, como era para Manoel Querino, o folclore então se constituía em mais uma das áreas do conhecimento por onde se podia circular, mesmo sem formação específica, do mesmo modo como a história, ou as letras.

A crítica, dirigida por Moura a Querino, pauta-se na ausência de preocupações sociais e estéticas na abordagem do segundo. Sua ênfase nos aspectos, referidos à ludicidade ou beleza, e o enfoque exclusivo no evento, no espetáculo seriam seus pontos frágeis.

Ao fazer tais questionamentos Paiva traz à tona dois elementos importantes para se pensar em duas frentes da produção de conhecimento dos folcloristas: a que pretende transformar os aspectos sociais em que se dá a manifestação folclórica em elementos centrais, que eu chamei adiante de "narrativa socialmente engajada" e a que centraliza sua atenção no fenômeno folclórico exclusivamente, que chamei de "narrativa folclórica".

A opção em dar esse nome a esse tipo de narrativa reside no fato de ela ser, formalmente, a que mais se aproxima da narrativa folclórica tornada ideal pela CNFL, quando de sua institucionalização, nos anos quarenta.

Em linhas gerais, sua preocupação central é descrever o "fato folclórico", dando pouca, ou nenhuma ênfase às questões sociais a ele associadas, direta ou indiretamente. Em outras palavras, a narrativa folclórica constitui-se, necessariamente, sobre o eixo que implica em, simultaneamente, reconhecer se o fenômeno em questão possui as características necessárias para ser classificado como "fato folclórico": a "aceitação coletiva", o caráter "essencialmente popular" e, não necessariamente, o "anonimato" (CFB 1951, Capítulo 1: 3)[517] e, por outro lado, descrevê-lo.

---

[517] A "aceitação coletiva", o caráter "essencialmente popular", "tradicionalidade", a "dinamicidade" e a "funcionalidade" (CFB 1995, Capítulo 1: 2) são os elementos definidores do folclore, para os folcloristas brasileiros, nos anos 90.

Há um formato padrão, elaborado a partir de uma apresentação genérica e enxuta da manifestação, que remete a um modelo estrutural clássico da mesma, razoavelmente bem conhecido por todos.

Nesses casos, o relato do folclorista não traz nada novo ou específico, apenas reafirma e reedita uma informação corrente. Esses textos são, geralmente, produto de uma observação superficial em que o folclorista presenciou apenas a dança da congada, a coroação dos reis do Rosário, a apresentação da folia de reis e não o "antes" e o "depois", não esteve presente observando o "tempo cotidiano" do grupo a fim de ter elementos para compreender o "tempo ritual".

Em outros termos, não realizou um "trabalho de campo", mas atrelou a experiência de espectador a um conhecimento acumulado ao longo de sua própria experiência de vida e sua narrativa mostra-se comprometida mais com a permanência da manifestação folclórica do que com o grupo que a reproduz.

Entretanto, a adoção do sistema de classificação, que se apresenta aqui, para as narrativas não implica em estender, mecanicamente, um posicionamento simétrico e fixo correspondente ao seu autor. De fato, na maioria dos casos, o mesmo autor produz narrativas que se encaixam em tanto na categoria "narrativa folclórica" quanto na "narrativa socialmente engajada" pois ambas são, atualmente, duas formas de expressão de grande apelo aos folcloristas e, sem que isso seja contraditório, é possível encontrar, na produção do mesmo sujeito, as duas formas narrativas.

Ao mesmo tempo, é comum encontrar, nas narrativas do tipo "folclórico", uma preocupação da definição da origem do fenômeno e/ou com a identificação do primeiro, ou mais antigo, registro conhecido sobre o assunto. Talvez, ainda, por seu caráter, e pelos esforços do autor em demonstrar aspectos como a "aceitação coletiva" ou a "tradicionalidade" de uma ocorrência folclórica, é possível identificar, mais freqüentemente nesse tipo de narrativa folclórica do que em outras, a menção a folcloristas de gerações anteriores, geralmente brasileiros, cujo trabalho é reconhecido e legitimado no meio folclórico. Vale ressaltar, também, que a citação dos "mestres" está muito mais associada à sua utilização como fonte de dados ou definições, do que como uma inspiração no modo de proceder frente à construção da narrativa, de abordar o "fato folclórico" ou de analisá-lo.

Outra característica observável na narrativa de tipo folclórico é a ocorrência de textos cujo objetivo é, exclusivamente, registrar um fenômeno. Feito o registro, nesse tipo de narrativa, são muito raras as iniciativas que se propoõem a analisá-lo, compará-lo ou interpretá-lo.

A releitura recente da "Carta do Folclore Brasileiro" recomenda que a prática do folclorista deve ser direcionada em favor dos "agrupamentos estudados, objetivando também a auto-valorização do portador e do seu grupo quanto à relevância de cada expressão, a ser preservada e transmitida às novas gerações" (Op. cit., Capítulo 2: 3).

Essa recomendação, apesar de seu caráter francamente favorável ao posicionamento do folclorista, não apenas no sentido de preservar a manifestação folclórica mas também no sentido de garantir a reprodução do grupo que a produz, não implica na necessidade de o folclorista construir sua abordagem do fato

folclórico a partir de uma perspectiva social, mas enfatiza a necessidade de o folclorista tomar partido em favor da manifestação folclórica, de sua expressão e de sua reprodução.

Desse modo, a "narrativa folclórica" não é algo do passado para os folcloristas mineiros nem se encontra excluída do leque de possibilidades da produção intelectual dos folcloristas contemporâneos, mesmo considerando as influências intelectuais de outras áreas do conhecimento e a adoção de posturas políticas em favor de grupos socialmente excluídos que se desdobram em outros estilos narrativos, como se verá nos capítulos a seguir.

A especificidade da narrativa folclórica reside em seu enfoque concentrado no "fato folclórico", propriamente dito, onde o que importa é, fundamentalmente, a recuperação, o registro e o fenômeno e não as condições sociais que o produziram ou ameaçam sua reprodução, a existência de conflitos explícitos ou subjacentes. Ou seja, desigualdades sociais, conflitos raciais, de classe ou gênero, por exemplo, não fazem parte desse horizonte narrativo.

A fim de observar o modo como se constituem as narrativas folclóricas clássicas, sobre o negro, produzidas pelos folcloristas mineiros, foram selecionados alguns textos a partir de sua premissa principal, a ênfase no "fato folclórico".

Considerando o recorte dessa pesquisa, que procurou sempre observar a maneira como o negro aparece nas abordagens dos folcloristas mineiros, pode-se identificar, nas narrativas clássicas, uma entrada peculiar, aliás já exaustivamente mencionada, que é a entrada clássica, do mito das três raças fundadoras da nação, como base original para o surgimento das manifestações folclóricas.

Nossos Avós Contavam e Cantavam, de Angélica de Rezende Garcia, é um bom exemplo de "narrativa folclórica", tal como é concebida aqui. Esse largo compêndio, misto de memória, coleta e contribuições de outros folcloristas, escrito nos anos trinta, traz a marca da formação musical de sua autora, bem como do "clima" da época no meio folclórico favorável às abordagens voltadas para as expressões musicais e coreográficas do povo, e é um exemplo significativo dos elementos identificados como definidores da "narrativa folclórica".

O procedimento: a coleta e organização de "fatos, contos, modinhas, coretos e cantigas de roda (...)"(Renault, A. *apud* Garcia, A. de R. s. d.: 3) a "serviço de elevada categoria à conservação e aos estudos do 'folk-lore'" (Ibidem.).

O pressuposto é a concorrência de índios, negros e portugueses na constituição da "raça brasileira" (Garcia, A. de R. s. d.: 13)[518] e, mesmo sendo o povo brasileiro sofrido, carente e desprovido de "civilização" (Op. cit.: 15), intrinsecamente bom, apesar "cercado de mil perigos e vícios" (Ibidem.), não deixa de ser capaz de produzir algo belo.

Sendo bom o povo, a escravidão foi suavizada (Op. cit.: 17), salvo os excessos dos senhores cruéis, e o folclore brasileiro, profundamente musical, é fruto

[518] "Em casa dêsse povo hospitaleiro e bom, digno de veneração e respeito, que necessita tanto de amparo para vencer, já pela precariedade da saúde, já pelo grande atraso em que vive, sofrendo cheio de fé, temendo a Deus, sòzinho no deserto sem o bafejo da civilização e confiado em suas próprias forças. Cercado de mil perigos e vícios, sobram-lhe ainda momentos para contar, cantar dizendo o que sente, sempre com uma piada de crítica ou observação.(...)" (Garcia, A. de R. s. d.: 15).

dos "gritos" dos índios, dos "gemidos" dos africanos e da "melodia" dos portugueses:

> (...) Tanto concorreu essa música de além-mar para o nosso folclore, misturando-se aos gritos guerreiros dos índios, à melodia apaixonada dos portuguêses e aos gemidos nostálgicos dos africanos, que daí resultou a cantiga popular da nossa gente. (Op. cit.: 16).

Em contrapartida, a apresentação cuidadosa de danças e cantos praticados pelos negros mineiros, acompanhada de informações sobre as situações em que são realizadas, as letras e melodias das músicas se constitui numa rica fonte de informações.

Sem preocupar-se em identificar origens, raramente apontando procedências africanas, o texto apresenta um amplo repertório de informações em que o "fato folclórico" está em foco e as análises e/ou interpretações a ele referente são praticamente ausentes, salvo alguns comentários, quase pessoais, inocentes, efusivos, nostálgicos, quase sempre memorialísticos.

Desse modo o jongo, "dança característica dos colonos de origem africana" (Op. cit.: 20), é descrito como uma manifestação musical que faz parte do passado da autora e de seu informante[519], através da qual os escravos tinham espaço para fazer críticas ao seu senhor, às suas condições de vida, usando linguagem velada (Ibidem.).

Ao som de três tambores, que possuíam nomes próprios e eram afinados durante toda a noite no calor de uma fogueira, os jongos tratavam do trabalho (Op. cit.: 22), da abolição da escravidão (Ibidem.), do patrão mau pagador (Op. cit.: 23), dos animais da fazenda (Ibidem.), da alimentação fraca e escassa servida aos escravos (Op. cit.: 24), do mau administrador (Op. cit.: 24-25), do aniversário das filhas do dono da fazenda (Op. cit.: 25-26) ou da crítica ao menino negro que quer cantar o jongo mas desafina (Op. cit.: Ibidem.).

Note-se que, ao contrário da orientação da abordagem das "narrativas folclórico-sociológicas", que têm interpretado a incidência destes três tambores nomeados e associado o tratamento que recebem às tradições bantu, a autora não faz a mesma ponte: a preocupação com a busca de africanismos, corrente nos anos quarenta, período em que publicou sua pesquisa, não se manifestou neste trabalho.

---

[519] A autora não fornece com muita clareza a identidade de seus informantes.

O carnaval acompanhado pelo ritmo dos três tambores nomeados (Op. cit.: 29-30), os ritos de encomendação das almas (Op. cit.: 33), as canções de transportar defuntos em bangüês, cantadas por negros e mulatos, os quais não se furtavam de dar uma surra no defunto, caso ele estivesse muito pesado devido aos seus pecados e precisasse ser aliviado (Op. cit.: 35-36), as almas protetoras dos escravos maltratados (Op. cit.: 38), as cantigas de trabalho (Op. cit.: 68-71), o côco (Op. cit.: 76), as danças dos velhos negros que acompanhavam os festejos do Rosário ou do Divino (Op. cit.: 86-87), o batuque com umbigada (Op. cit.: 100), o lundu[520] (Op. cit.: 102-106) e o zum-zum, uma espécie de coreto à moda africana (Op. cit.: 126) desfilam aos olhos do leitor, as brechas preenchidas pelas memórias da própria autora.

Ao contrário de muitos de seus contemporâneos e sucessores, que elegeram e elegem o reinado, e mais especificamente a congada, como a mais extensa manifestação folclórica das populações mineiras de origem africana, os registros de Angélica de Rezende Garcia estendem-se a uma larga gama de manifestações, sacras ou profanas, lúdicas ou contritas.

Em período recente, o formato das "narrativas folclóricas" continua válido e orienta parcela significativa da produção dos folcloristas mineiros.

Mari'Stella Tristão, ao tratar das relações entre artes plásticas e folclore (1980) revela alguns elementos relevantes para pensarmos sobre suas concepções acerca de dois tipos de manifestação originários de populações negras: de um lado, a umbanda e candomblé, de outro, o congado.

O congado é classificado pela autora como uma manifestação estético religiosa, mas apenas umbanda e candomblé são expressões de "crendices". Por outro lado, a observação sobre a "força" que as artes plásticas encontram no congado poderia ser contestada por pesquisadores do candomblé e da umbanda. Sendo assim, em que sustentam os fundamentos dessas afirmações?

Ao falar do congado a autora nos informa tanto sobre sua grande incidência e variabilidade em Minas Gerais, quanto sobre a familiaridade que os mineiros têm com relação a ele. Apresenta o congado em suas variações coreográficas, de costumes, "nos aspectos visuais e plásticos" de grupo para grupo, de região para região. Faz, também, referências ao seu fausto, à sua riqueza e ao seu trabalho em produzir todos os seus adereços e instrumentos:

> Os figurinos, se assim se pode dizer, são enriquecidos com extraordinária força criativa enfeitados com muita fita colorida, muita cor, rendas, espelhos, lantejoulas, aljôfar, papéis diversos, laminados, muito brilho para aumentar o efeito visual dentro da representação simbólica. Mantos e corpos de reis com bonitos desenhos bordados a ouro e pedraria, os bastões esculpidos, bandeiras, estandartes com pinturas até bem realizadas. Os instrumentos - atabaques, gungas, matracas, até vilas, tudo e criado com muita gente e "fabricado", ou melhor, executado pelos próprios artistas congadeiros em função do ritual folclórico.(Tristão, M. 1980: 15).

[520] Segundo Angélica de Rezende Garcia o lundu, do mesmo modo que o jongo, elege como um de seus temas prediletos a crítica cotidiana (Garcia, A. de R. s. d. : 102-103).

"Congado ou Reinado de Nossa Senhora do Rosário" de Domingos Diniz, publicado aproximadamente quarenta anos depois da pesquisa de Garcia, começa apresentando todos os elementos de uma narrativa folclórica e termina como uma narrativa socialmente engajada, aliás, um procedimento narrativo observável, freqüentemente, nos textos desse folclorista. Ali, o primeiro passo do autor é definir o congado para, então, repassar e reforçar os dados referentes à sua origem africana, posteriormente mesclada com as culturas portuguesa e indígena (Diniz, D. Agosto/1987: 39).

Mário de Andrade e Luís da Câmara Cascudo são convocados para indicar datas e locais das primeiras confraria do Rosário, igreja de Nossa Senhora do Rosário e coroação de reis do congo (Ibidem.).

Por outro lado, a abordagem do folclorista e antropólogo mineiro Saul Martins, formado num contexto em que a configuração do domínio dos estudos sobre o negro no Brasil já havia adquirido identidade e a definição dos limites entre a CNFL e as universidades brasileiras já tinha alcançado o grau da institucionalização é marcada, frente ao debate sobre os parâmetros dos caracteres "negro" ou "africano" das manifestações folclóricas mineiras, pela postura do consenso.

Martins não é um defensor contumaz da existência de "africanismos", observáveis no folclore de Minas, como evidências de resíduos culturais, ao modo de Arthur Ramos; nem um defensor da idéia de que a memória africana tenha desaparecido completamente do mesmo folclore, de modo que as tradições culturais expressas pelos descendentes de africanos sejas subproduto artificial da cultura, ao modo de Roger Bastide.

Segundo suas perspectivas, que aliás têm larga influência sobre os folcloristas mineiros nesse aspecto, no interior do conjunto das manifestações folclóricas observáveis em Minas Gerais, pode-se encontrar referências tanto africanas quanto resultados da fusão das três raças, com predomínio negro.

Esse conjunto, no entanto, referido, ou a manifestações sem conotação religiosa, como o lundu ou o carneiro; ou a manifestações que contam com o catolicismo como uma de suas influências fortes, como o culto aos santos negros, a congada, o moçambique e o catopê; é constantemente distinguido das manifestações denominadas, por Martins e outros folcloristas, como "afro-brasileiras", o candomblé e a umbanda.

O autor associa o caxambu[521] à etnia bantu, mas não estabelece relações entre as congadas[522] e qualquer etnia africana. Nesse contexto, contudo, uma de suas afirmações mais interessantes refere-se à sua justificativa contra a introdução da macumba no conjunto dos cultos populares, devido ao caráter "maléfico" que ela assume no estado:

---

[521] "De origem sul-africana, cultura banto, o caxambu é uma variação do jongo, ainda freqüente em Ponte Nova e cercanias." (Martins, S. A . 1982: 32) Cumpre notar que o autor, neste mesmo trabalho, faz referências ao batuque, ao lundu e ao carneiro (Op. cit.: 31) sem mencionar suas raízes negras.

[522] "A congada é uma festa de devoção, um ritual sagrado, embora o profano a ela se associe com pujança. (...). Todas as referidas guardas ou unidades formam a Congada, que é a denominação

> Não se inclui a macumba no quadro de referência, porque em Minas ela assume um subgrupo indesejável, realizada por indivíduos que desconhecem o código de ética e, em suas práticas clandestinas, recorrem à intervenção de quiumbas ou exus-pagãos, entidades que não conseguiram evoluir, por isso vivem no espaço físico inferior, entre os elementais da terra, da água, do fogo e do ar. São rebeldes, debochados e vingativos. Bebem marafa e sangue de franga da carne preta. (Martins, S. A . 1982: 47)

Podem ser destacados do volume dedicado ao estado de Minas Gerais da série *Folclore Brasileiro*[523], escrito por Saul Martins, dois tipos de referência relevantes para se pensar o tratamento dado pelo autor com relação aos aspectos que classifica como "negros" ou "africanos" no interior de um certo conjunto no interior das manifestações culturais mineiras. Um deles é o próprio substrato histórico-cultural que constitui o folclore mineiro e o outro são as manifestações referidas às populações e/ou tradições culturais negras no Estado.

Martins dá os primeiros passos de sua argumentação pisando sobre o caminho clássico segundo o qual as minas são a origem da concentração humana e da constituição do estado.

As promessas de encontrar suas riquezas atraíram inicialmente homens paulistas - os bandeirantes - e homens portugueses. O primeiro veio com intenção de enriquecer e retornar ao lar, o segundo tendeu a fixar-se, estabelecer-se e constituir família. Suas primeiras parceiras sexuais foram as índias e depois as negras e a ênfase da análise recai menos nas idéias de conflito, relações de poder, etnocídio, filhos ilegítimos ou de pais ausentes e mais nas referências do grande número de uniões sem casamento e da "simbiose" cultural na formação dos filhos mestiços e na qual tanto grupos humanos quanto saberes sobreviveram ao choque e foram capazes de repassar suas heranças, numa mistura simultaneamente biológica, estética e cultural:

> Na simbiose, primeiro com a cunhã, depois com a negra escrava, tornada esposa, a troca de valores foi realmente notável. Os filhos aprendiam com a mãe, além do vernáculo, as primeiras experiências em nível adaptativo. Mais tarde, com o pai ou na escola, as crianças apreendiam a falar português, a escrever e contar e as informações mais significativas, na época, da civilização luso-cristã. (Op. cit.: 9).

Em contrapartida, dentre todos, segundo Martins, a maior contribuição ao folclore mineiro advém dos negros escravizados:

> A influência do negro foi maior, e bastante diversificada. A escravidão roubou-lhe o convívio com a cultura original. Viu-se, de um momento para outro, obrigado a entender seus senhores e lidar com irmãos de cor, de procedências e costumes distintos. Apesar de tais obstáculos, e também dos preconceitos sociais, a contribuição do negro se fixou na vida mineira através do garimpo, na cozinha, de seus atabaques e zabumbas, do batuque e do lundu, de suas crenças e superstições. (Ibidem.).

---

genérica da grande família coreográfica em torno de Nossa Senhora do Rosário e dos Santos Pretos."(Martins, S. A . 1982: 39-40).

[523] Publicada pelo MEC - Ministério da Educação e Cultura, INF - Instituto Nacional de Folclore e Funarte em 1982.

O ponto de vista de Saul Martins em *Congado: Família de Sete Irmãos* não desconsidera a legitimidade das possíveis transformações históricas que possam influenciar as formas de expressão do congado. No entanto, distingue as transformações que considera legítimas das mudanças ilegítimas. As transformações legítimas dizem respeito aos padrões de variação regionais e àquelas cuja mudança se dá no sentido da manutenção da coesão do grupo. As mudanças ilegítimas são aquelas que, pretendendo ser atualizações, são arremedos ou imitações de outras manifestações descambando em "descaracterização grosseira do modelo tradicional" (Martins, S. 1994: 1).

Apesar da apresentação de índices, pelo autor, que poderiam vincular o congado diretamente às populações negras: a periodicidade ligada geralmente às festas do Ciclo do Rosário (do princípio de agosto a 07 de Outubro, o dia da santa padroeira); o pertencimento de todos os seus membros às irmandades do Rosário; as referências aos rei e rainha negros (reinado) e à princesa Isabel e os debates em torno das origens africanas ou negras mineiras do congo[524].

Suponho que a concepção do congado, expressa pelo autor enquanto um conjunto de sete grupos que executam sete coreografias próprias, está atravessada pela idéia de que ele seria mais uma das expressões da síntese cultural das três raças originárias do Brasil: o negro, o branco e o índio, do que uma manifestação tomada pelas populações negras mineiras como expressão ritual de sua identidade e/ou religiosidade.

Segundo sua perspectiva, o congado é uma manifestação cultural central subdividida em sete partes (os sete irmãos): o candombe, o congo, o moçambique, o catopê, o marujo, o caboclinho, o cavaleiro de São Jorge e o vilão (Ibidem.).

O candombe, o congo, o moçambique e o catopê são classificados como as expressões mais fortemente "africanas" ou "crioulas". O candombe é o "ancestral mítico do congado, elo perdido de ligação entre o culto jejê-nagô e o catolicismo rústico" (Ibidem.); o congo é a guarda mais antiga, estando, por isso, mais próxima da memória das práticas africanas.

Bem ao gosto das narrativa folclórica, Martins aponta o registro mais antigo feito por Antonil em sua viagem a Minas entre 1705-1706; a origem do moçambique, como dito em nota acima, pode ser tanto africana quanto negra mineira, nascida na Vila Rica de Chico Rei e o catopê "é o índio africano, menos vistoso que o nosso, contudo é mais comunicativo (Ibidem.).

---

[524] "Após o congo, irmão mais velho da grande família coreográfica, nasceu o **moçambique**. Com respeito à sua origem, as opiniões são desencontradas: para uns, veio pronto da África Negra e se integrou ao Congado, no Brasil; para outros, no entanto, ele é crioulo, nascido aqui mesmo, na antiga Vila Rica, freguesia de Santa Efigênia. De toda a Irmandade, foi o grupo que mais se expandiu em Minas Gerais. Teria sido o preferido de Chico Rei, que lhe deu prestígio nacional." (Martins, S. A . Agosto/1994).

O marujo tem a obrigação de preservar a lembrança da "longa e dolorosa travessia marítima da África para o Brasil" (Ibidem.); o caboclinho é o índio brasileiro assimilado pela confraria de Nossa Senhora do Rosário[525]; o cavaleiro de São Jorge "é o congadeiro montado" (Ibidem.) e o Vilão pode ter procedência portuguesa assimilada à manifestações folclóricas brasileiras (Ibidem.).

Assim, as procedências são as clássicas, mas o predomínio, o fator assimilador e aglutinador de todas as manifestações é o negro e é ele que dá sentido à narrativa do conjunto.

Nem sempre o congado manifesta-se completo e com todos os seus subgrupos e nem sempre possuiu esta estrutura ampla e tão numerosos participantes. Em outros registros de folcloristas, não é incomum, encontrar-se notas sobre um moçambique, uma marujada ou um caboclinho, enquanto "guardas" ou "ternos", que se organizam e apresentam isoladamente.

Do mesmo modo como o já mencionado relato de Saul Martins sobre a congada, a narrativa de Diniz vincula o negro Chico Rei às origens das festas do reinado em Minas Gerais e apresenta o modo como essa dança dramática costuma estruturar-se, através de guardas, ternos ou cortes de "candombe, moçambique, congo, marujo, catopé, caboclinho, vilão e do estado da coroa" (Diniz, D. Agosto/1987: 40).

Desse ponto em diante a narrativa de Diniz assume outros rumos. Passa a tratar das transformações sofridas pelo congado no Brasil num contexto temporal, a partir de uma perspectiva de aculturação das raízes africanas originais com elementos indígenas e africanos, em que vai perdendo suas conotações políticas e acentuando suas conotações religiosas, dirigidas, a partir do século XIX, para as lutas abolicionistas (Op. cit.: 39-40).

No contexto contemporâneo, urbano, em cidades de médio e grande porte, as pessoas vão assimilando novos comportamentos, "vão de ônibus, ou de carro, de suas casas até o local da festa, onde os reis e rainhas vestem suas roupas características e se integram ao grupo" (Op. cit.: 40), para manter vivos seus ritos e as tradições.

E outras transformações ocorreram também na constituição étnica e de gênero dos congados e aceitam-se, hoje, até reis brancos e mulheres nos moçambiques, guarda na qual lhes era vetada a participação (Op. cit.: 40-41).

Contudo, no caso da participação dos brancos, ela implica em respeitar os laços comunitários do grupo, bem como as diferenças sociais e econômicas existentes entre os novos ingressantes e os congadeiros, só é permitida a participação daquele que não interferir (Ibidem.).

Por fim, vêm à tona as questões acerca das dificuldades econômicas dos congadeiros em oposição à beleza de suas manifestações e a defesa da possibilidade dessas populações organizarem-se "não apenas em torno de manifestações lúdicas e devocionais, mas para se organizarem como classe, como gente, como pessoa humana." (Op. cit.: 41).

---

[525] "(...) em certos lugares, estes últimos são denominados tapuios, caiapós, botocudos ou caboclos." (Martins, S. A . 1982: 39).

Em "Congado: Uma manifestação Folclórico-Devocional"[526], do mesmo autor, o movimento da narrativa é inverso: inicia com a denúncia da violência destruidora da escravidão sobre sociedades e sujeitos, mas encaminha a idéia da cultura como elemento resistente e como forma de resistência e, a partir daí, se desenvolve sobre uma estrutura narrativa folclórica clássica (Diniz, D. Outubro/1995).

O ponto de partida é uma reconstituição panorâmica das nações africanas no século XVI, fundamentada numa perspectiva relativista que procura colocá-las em pé de igualdade com outros povos seus contemporâneos:

> (...)Como em todos os povos da época, as nações negras tinham seu estado de poder, seus reis, rainhas, generais e capitães. Possuíam suas línguas, seus costumes, suas crenças, seus mitos. Cuidavam da terra. Havia até quem cuidasse da mineração, da fundição do ferro, do ouro e outros metais. (Op. cit.: 3).

Contudo os mecanismos de elaboração desse relativismo merecem ser destacados, pois não têm, como argumento central, a justificativa dos sentidos da sociedade e cultura em si mesmos, mas remetem, em grande medida, a comparações implícitas com a política ("seu estado de poder, seus reis, rainhas"), o exército ("generais e capitães"), as atividades econômicas, como a agricultura ("Cuidavam da terra") e a tecnologia ("da mineração, da fundição do ferro, do ouro e outros metais") ocidentais, retirando a valorização pela peculiaridade e deslocando-a para o pressuposto da semelhança.

O fundamento da brutalidade da escravidão reside, por sua vez, na animalização e coisificação das pessoas capturadas (Ibidem.), afastadas de sua terra e de seu povo. Contudo, de modo semelhante às concepções de Arthur Ramos, é a cultura o fator mais resistente, e foi ela que permitiu a sobrevivência dos negros:

> (...) Arrancaram-lhes a terra, a liberdade, até a própria vida. Difícil foi tirarem-lhes a cultura. (Ibidem.).

Contudo, a cultura em questão não é um produto exclusivamente forjado pelas tradições africanas, mas é o resultado da presença cristã, pois "frades dominicanos e franciscanos já haviam levado o rosário de Maria à África" (Ibidem.). Desse modo, junto com as pessoas escravizadas foi trazida uma "cultura negra", "o congado ou reinado de Nossa Senhora do Rosário" (Ibidem.) que, estruturada no Brasil num conjunto de sete grupos de danças acabou sendo a expressão das três raças:

> Observemos que no congado estão expressas as três fontes básicas da formação da cultura brasileira. Africana - candombe, congo, moçambique e catupê. Portuguesa - vilão e Cavaleiros de S. Jorge. Indígena - os caboclinhos."(Op. cit.: 4).

[526] Texto originalmente publicado no jornal "Zumbi: 300 Anos, Agora". Oliveira, 9 de setembro de 1995. Promoção: Universidade do Estado de Minas Gerais - Secretaria do Estado da Cultura de Minas Gerais - Prefeitura Municipal de Oliveira - Casa de Cultura Carlos Chagas - Associação dos Congadeiros de Oliveira - Programa "Memória e Identidade Regional" - UEMG - INESP.

Por outro lado, a confraternização entre raças não significa confraternização social e redução das desigualdades. Por isso, mesmo assim, a escravidão continua:

> Cativeiro ainda existe neste final do 2°. milênio da era cristã. (Op. cit.: 3)

Mas é a expressão da cultura, através da devoção, que permite a resistência em condições adversas. Tal resistência, contudo, não se inscreve em costumes não-cristãos, mas numa África cristianizada.

O congado é, então, tratado com a deferência devida a uma das manifestações folclóricas de maior incidência em Minas Gerais (Op. cit.: 2), com a aceitação de suas possíveis variantes e o enfoque da unidade garantida pela manutenção de sua "essência, na fé, no sagrado" (Ibidem.).

Todos os esforços voltam-se, simultaneamente, para comprovar seu caráter folclórico, na verdade "folclórico-devocional" (Ibidem.) através de comparações com as definições de folclore presentes em Aires da Mata Machado Filho e Saul Martins (Op. cit.: 4), e para a valorização do folclore, enquanto tal.

O registro de um congado específico, realizado em Oliveira - MG, vem acompanhado do reconhecimento das diferenças raciais e desigualdades sociais, mediando a participação maciça da população, que, no entanto, se confraterniza em torno da "fé no Rosário de Maria" (Ibidem.), por meio de uma festa de inversão social:

> Os ritmos contagiam e todo mundo balança e tresbalança o corpo, como os próprios congadeiros. Dá-se a festa no princípio de setembro. Os congadeiros e brincadores deixam de lado, por um instante, suas condições de oprimidos, de excluídos e se projetam como reis e rainhas, príncipes e princesas, generais e capitães, alferes e brincadores. O mais importante para eles: filhos devotos e amados de Nossa senhora do Rosário.
> Confundem-se e se confraternizam o sagrado, o profano, o lúdico. A ancestralidade de um povo que, cada vez, se torna mais viva, mais atuante. (Ibidem.)

"Folia do Divino de São Bartolomeu", de Maria Agripina Neves, se constitui em outra construção narrativa centrada nas referências ao tema religiosidade e contatos inter-étnicos, mas deixa de explicitar as relações de aliança e conflito, justamente em função do modelo narrativo escolhido.

O distrito de São Bartolomeu, "atravessado pelo Rio das Velhas e situado a poucos quilômetros da cidade de Ouro Preto" (Neves, M. A. Agosto/1998: 95), tem sua história associada à mineração, à escravidão, à realização de festas populares e a uma fama de produzir doces maravilhosos.

Contudo, a questão central ali, é a origem do culto a São Bartolomeu e de sua respectiva folia. Ficamos sabendo da construção de uma capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário, a santa negra de devoção dos negros, logo que o povoado se formou (Ibidem.).

No entanto, do mesmo modo como as história de aparecimento em rios de imagens de virgens negras, como Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de

Guadalupe, apareceu, às margens do rio das Velhas, uma imagem de São Bartolomeu, o que levou a população a construir-lhe uma ermida (Ibidem.).

Acontece que caíram raios na ermida, ela incendiou-se e os habitantes, que moravam em suas proximidades, resolveram mudar-se dali para o centro do arraial, porque começaram a acreditar que aquele lugar estava amaldiçoado. Em seu deslocamento reencontraram a imagem de São Bartolomeu, no meio da lama, e a levaram para a capela do Rosário, com o objetivo de construir uma igreja para o santo tão cheio de simbolismo[527], e depois demolir a capela.

O texto fala da reação de uma irmandade contra a construção, a qual suponho ser a irmandade do Rosário, pois a autora não faz menções nominais, "mas após várias contendas resolve ceder desde que se mantenha parte da capela já existente."(Ibidem.).

Daí, surgiu na região, a folia do divino de São Bartolomeu, há, aproximadamente, duzentos anos (Op. cit.: 96). A folia do divino, é de origem portuguesa, como assinala a própria autora, a partir de referências a outros folcloristas, como Saul Martins e Domingos Diniz[528] e, como já referido anteriormente, é uma festa religiosa realizada predominantemente por brancos e para brancos.

Todos esses elementos parecem apontar para a ocorrência de um conflito, no passado, entre negros e brancos, travado no domínio da legitimidade de suas crenças e seus santos, com aparente predomínio dos segundos. No entanto, a narrativa não trata desse assunto.

Em contrapartida, assinala transformações observadas na folia do divino de São Bartolomeu, com relação às suas raízes portuguesas, que bem podem ser acomodações e adaptações de interesses distintos, entre os devotos de Nossa Senhora do Rosário e São Bartolomeu, frente ao modo de executar o ritual, particularmente a dança:

> (...)Não sabemos ao certo quando e como começou, mas sabemos que o objetivo e as características eram os mesmos daquela de Portugal, com exceção da dança: em São Bartolomeu os foliões somente tocam e cantam para pedir esmolas, agradecer e despedir. (Ibidem.).

A autora remete-se às características peculiares do ritmo, que "lembra o dos congados e o baião" (Op. cit.: 97), mas não há, em nenhum momento, referências à

[527] "Reza uma lenda que, em períodos de guerra, era costume do governo recrutar voluntários para defesa das terras conquistadas, e num desses recrutamentos um homem com um enorme facão impediu que os recrutadores adentrassem o distrito, o que só fez aumentar a crença no santo como protetor do local, já que o mesmo traz em sua mão um facão."(Neves, M. A. Agosto/1998: 95).

[528] "Segundo Saul Martins e Domingos Diniz (aulas ministradas no Curso de Pós-Graduação, especialização em Folclore e Cultura Popular, BH. Jun/1988) e Águeda M. C. Kallas, a Folia do Divino foi instituída pela Rainha D. Isabel, esposa do rei Dom Diniz, quando da construção da Igreja do Espirito Santo em Alencar (Portugal). Propagando-se por várias cidades, como também pelas colônias, chegou ao Brasil no século XVI, com o nome de Império do Divino."(Neves, M. A. Agosto/1998: 96).

constituição étnica dos membros da folia, deles só ficamos sabendo que são trabalhadores rurais (Op. cit.: 96).

Outra narrativa fortemente inspirada no modelo folclórico para abordar o congado pode ser observada em "O Congado em Lafaiete" de Sebastião Breguês, particularmente por seu caráter descritivo. Mas um de seus elementos mais interessantes é a ênfase no convívio entre o novo e o antigo nas práticas culturais. O texto trata do surgimento de "novas tradições folclóricas" ou, nos termos de Van Gennep, que aliás não é citado, do "folclore nascente" (Vilhena, L. R. 1997: 161) ao lado da preservação de antigos costumes.

> Em Conselheiro Lafaiete, cidade que tem sua origem histórica na extração mineral, e por isto recebeu grande contingente de negros, os grupos são antigos e guardam a nostalgia de sua época de glória (Breguês, S. Novembro/1998: 177-178).

Nesse caso, a novidade não está na manifestação folclórica, em si, pois se trata do congado, mas na introdução de algumas inovações no modo de fazê-la.

O texto enfoca o "Encontro Anual de Congado", organizado pelo Diretório Regional de Congado e pela Prefeitura Municipal de Conselheiro Lafaiete - MG e que, em 1998, congregou trinta guardas de congado da região de Paraopeba, cuja data de ocorrência não tem, em princípio, nenhum sentido simbólico ou ritual. É o décimo oitavo encontro do gênero e ocorre em julho, não em agosto que é o mês do folclore, nem em outubro que é o mês do rosário, nem em qualquer outra data comemorativa do calendário católico referido aos santos negros (Op. cit.: 177).

Frente a outras datas em que foi possível observar a realização de congadas em Minas Gerais, poder-se-ia acrescentar, ainda, outras duas que não coincidem com a data do encontro em questão: maio, por conta da abolição da escravatura e novembro devido ao "Dia Mundial da Consciência Negra" associado a Zumbi dos Palmares, apesar de algumas dessas datas serem, tradicionalmente, comemoradas pelos congadeiros da região.

A estruturação do congado em torno do culto aos santos negros, cuja grande difusão em Minas é novamente mencionada, associa-se, em Conselheiro Lafaiete, segundo o autor, às atividades de extração mineral no século XVIII e à concentração de um grande contingente de população negra escravizada que atuou nesse setor produtivo e construiu, em 1774, a Igreja de Nossa Senhora da Passagem de Queluz, onde são feitas as festas tradicionais dos congadeiros, como as dos santos negros Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Antônio Preto e Santa Efigênia ou o 13 de maio (Op. cit.: 177-178).

Contudo, inovações, como o hasteamento de bandeiras, o almoço congadeiro e a missa conga, praticadas nas comemorações do "Dia do Folclore" em Lafaiete são tratadas, já, como aspectos "típicos" ou "tradicionais" da festa, e convivem com elementos mais antigos, como a presença das autoridades política e eclesiástica, e são tratados com a mesma deferência:

> A festa do Congado, no domingo, 20 de julho último, começou bem cedo em Lafaiete, lá pelas seis da manhã. A Guarda principal buscou os reis do Congo logo cedo, dançando e cantando com seus instrumentos. As guardas participantes do evento se reuniram em torno

dos Reis e dançaram. No programa de domingo, as guardas participaram do hasteamento das bandeiras do Brasil, Minas e Conselheiro Lafaiete, às 9 h, em frente à Prefeitura Municipal. Depois foram recepcionadas pelo prefeito Vicente Faria, que ofereceu o almoço típico de congadeiro: arroz, feijão, macarrão e um pedaço de frango frito. O encerramento foi com a tradicional Missa Conga, às 17 h, e que pela primeira vez foi celebrada pelo bispo Dom Luciano Mendes de Almeida, na igreja do Bom Pastor."(p. 178).

As narrativas folclóricas sobre populações mineiras descendentes de africanos não se restringem, contudo, ao âmbito das "danças dramáticas". Apesar da já mencionada migração do enfoque do folclorista brasileiro do terreno da literatura oral, inaugurado por Silvio Romero, para o da música, preferido por Mário de Andrade e, posteriormente, para o folguedo, eleito por Amadeu Amaral (Vilhena, L. R. 1997), é possível encontrar, no interior da produção dos folcloristas mineiros, ainda hoje, um volume significativo de textos voltados exclusivamente para o tratamento dos aspectos orais do folclore que, segundo a classificação pertencem ao conjunto dos folguedos, e que se encaixam, de modo bastante adaptado, na categoria "narrativa folclórica".

Três textos de autoria do folclorista Moacyr Costa Ferreira: "Metereologia Folclórica" (Novembro/1998), "Astronomia Folclórica" (Agosto/1998) e "Cantigas de Ninar" (Agosto/1996) são exemplos típicos de uma abordagem concentrada exclusivamente em cada um dos fatos folclóricos.

Estes textos, escolhidos propositalmente por fazerem menção às contribuições africanas na constituição destes fenômenos, têm, como característica forte, o caráter descritivo e a ausência de exercícios analíticos. Entretanto, discretamente, a narrativa expressa o reconhecimento do valor contido no saber registrado, através de expressões como: "As cantigas de ninar são encantadoras manifestações poético-musicais populares, geralmente chamadas acalantos (traduzem o ato de acalantar)."(Ferreira, M. C. Agosto/1996: 130).

As "Cantigas de Ninar" não são tratadas como um resultado fusionado de três raças, mas são fenômenos identificados tanto entre povos europeus, quanto entre povos indígenas e descendentes de africanos[529]. No entanto, as transcrições de alguns acalantos recolhidos em Minas Gerais, pelo próprio autor ou por outros folcloristas, remetem, exclusivamente, a entidades ou seres mitológicos negros e/ou de origem africana: o "tutu-marambaia"[530], o "Zumbi"[531] e o "Saci" são descritas como criaturas sobrenaturais, cuja função é assustar ou conter e controlar o comportamento infantil, como pode notar-se a seguir:

---

[529] "Na sua maioria, nossos acalantos são de origem portuguesa, se bem que muitos foram inspirados na Grécia e na Itália antigas, como também, trazidos da África, pelos negros. Ainda, entre nossos indígenas, como observa Câmara Cascudo, 'temos a afirmativa reveladora da ocorrência de cantigas de ninar de extrema doçura.' "(Ferreira, M. C. Agosto/1996: 130).

[530] "O tutu ou tutu-marambaia e outros da mesma família, são de origem africana, naturalizados brasileiros e muito usados na Bahia, onde se encarna no porco-do-mato."(Ferreira, M. C. Agosto/1996: 132 - Nota 19).

[531] "Zumbi é um duende, espectro ou fantasma, também utilizado para espantar crianças. É, muitas vezes, confundido com o saci."(Ferreira, M. C. Agosto/1996: 135 - Nota 20). O autor não faz menção alguma à semelhança de nomes entre essa criatura e o líder negro do quilombo de Palmares.

Tutu, vai-te embora,
deixa o meu filhinho,
ele já está dormindo
aqui no seu bercinho. (Op. cit.: 132)

ou ainda:

Dorme filhinho,
Zumbi está no terreiro,
ele está querendo
puxar o travesseiro.[532](Op. cit.: 135)

Não é possível saber, por meio das narrativas, qual a cor da pele dessas criaturas assustadoras, nem a abrangência do uso dessas cantigas de ninar, se elas são de domínio geral ou se são reproduzidas apenas em determinados estratos sociais ou grupos com características étnicas definidas. Considerando-se sua origem africana, pode-se supor que sejam negros na pele, já que são africanos no nome. Entretanto, não é possível saber se eles servem para assustar crianças negras, crianças brancas ou crianças de qualquer cor.

"Astronomia Folclórica" (Agosto/1998), por sua vez, apresenta um saber popular - as fases da lua e os sentidos que lhe são atribuídos - como sendo uma herança, portuguesa, indígena e africana.

Já em "Metereologia Folclórica" (Novembro/1998), observa-se, novamente, o inventário dos saberes: o fenômeno metereológico é descrito a partir de seus nomes e definições populares, as causas que lhe são atribuídas, bem como as formas de evitá-los, afastá-los ou dissipá-los. Ali, o Saci Pererê reaparece como conhecido causador de redemoinhos nas regiões sul e central do país (Op. cit.: 131-132), mas, novamente, não ficamos sabendo.

"Arranjos Populares" de Wilson de Lima Bastos (Agosto/1987) é um texto curioso. Lembra muito um registro de Mário de Andrade sobre as distorções sofridas pela língua portuguesa, particularmente quando falada por pessoas que não tiveram acesso à instrução formal.

Os comentários muito eruditos e nada relativistas, no sentido antropológico, feitos por Mário de Andrade, sobre a forma adotada pela linguagem nos cantos populares, alinham o autor com atitude e postura incomuns ao seu perfil intelectual, aproximando-o, de certo modo, dos já mencionados eruditos e folcloristas europeus. Apesar da preocupação com o registro fonético rigoroso das falas de um congo, tal como manifestas pelos sujeitos que o realizam, seu juízo de valores aponta para transformações na linguagem que atestam a "deformação pelo uso popular" e a tendência de perda do sentido:

> (...) A dialogação popular, feita de textos tradicionais já muito deformados pelo uso, se torna bastante obscura. Aos rogos do príncipe seu filho, o rei do Congo concebe a vida ao Embaixador e lhe permite dizer sua embaixada. E então o Embaixador recita corajosamente:

[532] Coletada por Lindolfo Gomes (cf. Ferreira, M. C. Agosto/1996: 135).

'Que participa meu munarca pra vóis, Empèrado? Si vóis num mandare ritirá vossa tropa que lá se acha im campo, hé-de tê uã grande perca! Teu palacio hé-de nadá im sangue, e tua corôa fóra da cabeça, e teu Ministro passá no fio de meu cutelo!' (Andrade, M. de. Tomo 2, 1959: 30, Nota*).

A dificuldade do povo com a língua portuguesa, essa estrangeira, já foi apontada como uma das prováveis razões que encaminhou a abordagem de Mário de Andrade para os sons, ritmos e coreografias (Vilhena, L. R. 1997).

Em "Arranjos Populares", do mesmo modo, a narrativa se constrói sobre a percepção da ocorrência de readaptação de palavras e expressões pelas pessoas, mas as conclusões sobre isso vacilam entre a "deturpação":

(...) Aos poucos, o povo, pelo uso errado de palavras e conceitos, vai contribuindo para a deturpação de uma série de fatos." (Bastos, W. de L. Agosto/1987: 43)

e a recriação, reelaboração da linguagem:

Chega-se à conclusão de que o povo é um artista que vai comunicando a tudo que o impressiona formas novas e diferentes conforme o seu grau de percepção.(Ibidem.).

O exemplo utilizado para ilustrar essa situação a narrativa reproduz uma recriação de um cântico religioso, o "*Tatum Ergo*", referido à consagração do Santíssimo Sacramento durante o ritual de missa católico, coletado em Viçosa - MG:

Tanto nêgo,
Tanta gente
Lava o pé da Rita aí...
Toma dela o documento,
Toma dela e joga aí...(Op. cit.: 44).

Considerando o caráter exclusivamente descritivo desse tipo de narrativa, não são tratados os aspectos exclusivamente profanos da forma apresentada cantada, ou a maneira pela qual essa letra se generalizou. O texto não configura posturas corretivas ou repressoras em favor da alteração do canto popular à forma canônica, no entanto, não deixa de atribuir, ao "popular", uma certa ignorância ingênua.

Em "Poesia religiosa na tradição oral", Francisco Van der Poel procura destacar o quanto a religiosidade popular aceita uma boa dose de humor e rejeita o moralismo oficial, mesmo em versos utilizados em ocasiões especificamente religiosas, como esses:

(...)
Senhor rei, senhora rainha,/
guarda para mim o sobrecu da galinha.// (Tamborzeiros na festa de N. Sra. Do Rosário)"(Poel, F. V. d. Agosto/1995: 36-37).

Contudo, a maior parte do texto concentra-se, exclusivamente, em registrar situações e contextos em que o canto religioso popular pode ser observado,

enunciando uma ampla gama que se estende dos vários usos do catolicismo popular até os cultos afro-brasileiros (Op. cit.: 37).

A preocupação em catalogar, registrar e socializar informações e fontes aparece, novamente, em outro texto do mesmo autor "Cronologia da Devoção de N. Sra. do Rosário Entre os Bantos na África, em Portugal e no Brasil, nos Séculos XV-XVII", dessa vez com a preocupação em demonstrar, através da menção de textos e documentos, as relações entre a presença do cristianismo, particularmente o culto do Rosário, entre os povos bantu na África e as populações negras, escravizadas em Portugal e no Brasil, a fim de que "seja respeitada a experiência religiosa dos bantos nesta história" (Poel, F. v. D. Agosto/1999: 60).

Da seqüência cronológica, que se estende de 1415 a 1697, além da referência a datas precedentes e complementares posteriores, os elos de ligação, implícitos, entre as datas, parecem pretender conectar a introdução do culto ao Rosário, na África e, posteriormente, no Brasil, à história, à política, à escravidão e às alianças e conflitos entre as sociedades em questão.

As irmandades, que surgem, no século XIII na Europa, a fim de libertar portugueses cristãos que haviam sido escravizados no norte de África, por mouros (Op. cit.: 61) são o início de uma seqüência de acontecimentos arrolados que, do modo como estão dispostos, fazem pensar em quanto a oposição simbólica, presente nos congados, em que dançam/lutam cristãos contra mouros pode ser expressão da memória do período em que a ocupação portuguesa da Guiné, em 1446, "indicava a terra dos negros em oposição à terra dos mouros no norte da África" (Op. cit.: 62), ocupação esta associada, simultaneamente, à expansão dos domínios portugueses na África bantu (Congo, Moçambique, Cabo Verde e Angola), à instituição da empresa escravista e à expansão do culto ao rosário, que acabou se desenvolvendo juntamente com as irmandades de homens pretos.

Ainda no plano dos usos e formas adquiridos pela linguagem, existem narrativas com outra ênfase, voltadas aos provérbios e adivinhas. Em ambos os casos, o texto costuma estruturar-se em favor da apresentação do material coletado. Do mesmo modo, ambos trazem enunciados que poderiam ser considerados ofensivos a vários grupos sociais, inclusive ao negro. No entanto, o objetivo dos autores é, exclusivamente, registrar as ocorrências, que, de seus pontos de vista, não implicam em maiores conseqüências para aqueles aos quais se dirigem.

Em "Vozes do saber das gentes", Antonio Henrique Weitzel afirma: "Por uma questão de fidelidade científica de pesquisador, registrei todos os provérbios coletados, inclusive os que se referem, de forma burlesca, à mulher (...), ao negro[533] (...), ao pobre (...) e aos gentílicos" (Weitzel, A. H. Agosto/1998: 21), mas é a abordagem que pretende registrar simplesmente o fenômeno folclórico, que o abstém de se aventurar pela análise desse material, em qualquer sentido: "A meu ver, não passam de chistes sem propósito ofensivo." (Ibidem.).

O mesmo pode ser observado em "Adivinhas no reino do futebol":

36. Qual a diferença que existe entre um jogador de cor e um macaco?

[533] "Negro comendo com branco, a comida é do negro.", "Negro não namora, embirra." (Weitzel, A. H., Agosto/1998: 21).

R. É só deixar os dois embaixo de uma árvore. O que subir primeiro é o macaco. (Rossato, J. C. Agosto/1998: 43)[534].

Narrativas concisas como "O côco", "O Gamba" e "Folia-de-Reis", produzidas por autores distintos, Téo Azevedo, Domingos Diniz e João Naves de Melo, todas muito curtas, quase notas, sinalizam, de modo semelhante às adivinhas e provérbios, a iniciativa dos folcloristas em favor de registrar uma ocorrência folclórica, mesmo que os dados disponíveis, ou apresentados, sejam mínimos e que o registro se constitua, apenas, de uma descrição sucinta, a fim de aquele saber ou prática não se perca.

"O côco" (Azevedo, T. Agosto/1996), por exemplo, é composto de duas partes. Na primeira, informações sobre a distribuição espacial da dança em Minas, e descrição brevíssima de sua família musical, "se assemelha ao Lundu" (Op. cit.: 158), de sua base coreográfica, instrumental e da estrutura de suas letras(Ibidem). Na segunda, uma concisa lista dos temas mais comuns sobre os quais tratam as letras do coco.

Por outro lado, a presença do lundu, propriamente dito, ou da catira, danças profanas que acompanham uma prática referida ao sagrado, a folia-de-reis, e que parecem justamente servir para enfatizar seu caráter, é registrada em "Folia-de-reis":

> Saudação feita, vem o agrado ao dono da casa: uma catira, a dança do quatro - quando os homens revelam sua habilidade motora, trocando de lugares, brandindo instrumentos que passam zunindo rentes às suas cabeças, enquanto desfiam histórias locais, quase sempre de bichos e paixão - ou o lundu, com a picardia e engodo dos casais, sapateando, rodopiando e enquanto cantam cantigas hilariantes e picantes, puxadas por repiques alucinados das caixas e a marcação dengosa das violas, tudo cadenciado com palmas bem fortes. É quando a alma se abre de vez para extravasar toda a alegria da noite/folia. (Melo, J. N. de. Agosto/1996: 87).

"O Gamba" (Diniz, D. Agosto/1998), por sua vez, é uma narrativa que se constitui em discretíssima tentativa de associação entre duas danças: uma registrada por Luis Ellmerich, de origem africana, e executada na região de Campos - RJ e no sul de Minas Gerais, acompanhada de versos cantados que se referem ao gambá animal, e a outra o gamba que Diniz observou em Pirapora (Op. cit.: 25).

"O lundu e o carneiro", também escrito por Domingos Diniz (Agosto/1996), é outro tipo de narrativa folclórica, mais longa e detalhada, que, por sua vez, se enquadra no padrão da busca das origens dos fenômenos, da apresentação de seus nomes conhecidos, das definições existentes e de seu registro.

Preocupado em determinar as origens desse tipo de expressão, o autor aponta a origem bantu do lundu e do carneiro, a partir de Luís da Câmara Cascudo (Diniz, D. Agosto/1996: 35) e busca referências em Elmerich para indicar que o gamba é uma dança praticada por negros, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais (Diniz, D. Agosto/1998: 25) mas não tem origens na África, dançada a partir de duas fileiras opostas, a letra da música faz referências ao animal - gamba (Ibidem.).

[534] Coletado em Votuporanga - SP.

Lundu e carneiro são classificadas pelo autor como danças folclóricas profanas, que têm ritmo de batuque. O lundu[535], que pode ser lundu canção ou lundu dança (Diniz, D. Agosto/1996: 36) é amplamente conhecido, desde o século XVIII. Para demonstrar seu alcance, Diniz recupera informações de Oneyda Alvarenga, segundo as quais ele "a primeira forma de música negra que a sociedade brasileira aceitou", contudo, não problematiza as distinções existentes entre a "música negra" e a "dança africana", anteriormente classificada.

Já o carneiro tem reconhecimento restrito com este nome (Op. cit.: 35). No entanto, é no exercício de definição do termo batuque sem aderir, necessariamente, a nenhum deles, mas com o intuito de demonstrá-los, o que manifesta a preocupação do autor com a erudição.

Diniz cita, lado a lado, folcloristas e estudiosos de cultura popular, conhecidos em âmbito nacional e internacional, a fim de desenhar-lhe um espectro de definições[536].

Uma outra versão do procedimento da busca das origens na narrativa folclórica pode ser observada em "Síntese da manifestação folclórica do município de Vespasiano", que identifica uma espécie de "vocação folclórica" na própria origem histórica do município, sede do "Museu de Folclore Saul Martins":

> Quanto folclore não registrado, aconteceu dentro e fora daquelas senzalas, de onde se ouviam cantos, gemidos de dor e saudades da terra abruptamente abandonada.
> Do sincretismo da fé com a religião reinante, nasceu toda a riqueza das manifestações folclóricas do Arraial do Capão que, em 1894, teve o seu nome mudado para Vespasiano, em homenagem ao engenheiro da via férrea local."(Fagundes, G. E. Novembro/1997: 8)

e que parece ter determinado uma aceitação efusiva das pessoas em favor dos grupos e das práticas que foram surgindo, como o congado:

> Em meados dos anos 30, para aqui vieram João Lúcio e o Capitão Carambola com suas devoções à Nossa Senhora do Rosário. A cidade eclodiu de alegria com as cores, o ritmo e a harmonia das festas das irmandades do Congo. (Ibidem.)

---

[535] "Muitas são as variantes da palavra lundu: lundum, landu, londu, landum."(Diniz, D. Agosto/1996: 35).

[536] "O conceito de batuque é um tanto controverso. Antenor Nascentes o dá como dos negros do Congo e de Angola. Acha, porém, que o étimo é português. Caldas Aulete diz que o termo é genérico às danças de negros da África. Para Edison Carneiro, aplica-se ao conjunto de sons produzidos por instrumentos de percussão, em especial, e considerados desarmônicos ou ensurdecedores. Batuque, diz José Ramos Tinhorão, aplica-se também a todos os ritmos produzidos à base de percussão. Já Oneyda Alvarenga fala: 'A palavra batuque deixou de designar uma dança particular, tornando-se, como o samba, nome genérico de determinadas coreografias ou danças apoiadas em forte instrumental de percussão.' Saul Martins tem o batuque como dança específica. Assim o descreve: 'Marcada por instrumentos de percussão, a dança se desenvolve no centro de uma roda, no terreiro, em ritmo aceso e prolongado (...) Diversas vezes assistimos a batuques na região mineira do Rio São Francisco, Cochá, Pardo e Urucuia, em cujos lugares essa dança negra ainda se realiza. Nessa área, o instrumento usado é a caixa. Por vezes inclui-se também a sanfona.' Francisco Curt Lange também considera o batuque dança específica no período colonial. Frei Chico colheu mais de mil batuques na região do Jequitinhonha." (Diniz, D. Agosto/1996: 35).

ou o boi da manta:

> Na fazenda do Barreiro, dos balaios de cana-de-açúcar, das matas [sic.] de secar rapadura e dos chifres e rabos dos bois abatidos, nasceu o Boi-da-manta - uma das mais belas tradições que motivam o povo nas ruas, com a sua chita, seu brilho, sua música, seu bailado e sua alegria, antecipando o luxo e a criatividade dos dias de Momo. (Ibidem.)

O conjunto de textos, escritos por Maria do Carmo Tafuri Paniago, voltados às dimensões terapêuticas e mágicas da medicina popular: "Visão Antropológica das Plantas Medicinais e Cultura Popular" (Agosto/1996) e "Universo Mágico-Religioso" (Novembro/1997) é outro bom exemplo de como a preocupação com a origem dos fenômenos pode se manifestar numa narrativa folclórica e do quanto, apesar da franca adesão dos folcloristas às posturas fundadas no relativismo cultural, particularmente na constituição das narrativas clássicas, aparecem noções como "arcaico", "primitivo", "superstições" e "crendices" delimitando territórios e diferenças entre o Outro, o portador da cultura popular, e o intelectual, que sobre ele se debruça.

Em "Visão Antropológica das Plantas Medicinais e Cultura Popular" (Agosto/1996) a preocupação com as origens visa definir ou tratar de um objeto de reflexão. No entanto, às vezes, esse procedimento aparece associado com o estabelecimento dos contornos assumidos por determinadas áreas do conhecimento e seus ramos. Ou seja, é como se, em certa medida, o fenômeno e o conhecimento produzido sobre ele, estivessem atrelados um ao outro.

Por exemplo, para delimitar uma perspectiva antropológica do uso de plantas medicinais no âmbito da cultura popular, a narrativa se inicia com uma definição, da antropologia, propriamente dita.

O ponto de partida é a etimologia do termo, resultante num tipo de conhecimento a ser aplicado ao estudo do homem enquanto totalidade, e dividido entre antropologia física, de um lado, e as antropologias social e cultural do outro. Para as duas últimas, a distinção estaria no fato de que a primeira se ocupa "do estudo do homem cultural, do homem 'fazedor de cultura'" (Paniago, M. do C. T. Agosto/1996: 113) e a outra está voltada para o "o homem social e de suas inter-relações com outros homens em diversos grupos" (Ibidem.).

A preocupação com as origens da "medicina rústica" encaminha a narrativa para as classificações que têm referências nas noções de "povos primitivos" e "povos arcaicos" e, em algum momento, elas parecem fundir para definir o mesmo tipo de grupamento humano, distinto apenas pelo momento histórico ao qual sua vida está associada.

Da mesma forma, a idéia de "povos primitivos", aos quais é associada uma "medicina rústica" aparece, não só como objeto da antropologia, mas também, de certa forma, a disciplina é colocada como tributária dos campos de conhecimento que, na linha cronológica da sociedade ocidental, foram analisados por outras ciências e constituíram a própria história de seu desenvolvimento, para que possa, assim, desvendar e analisar a vida dos "primitivos":

> No capítulo das curas, da medicina rústica, das plantas medicinais, da preocupação com a doença e a saúde, a Antropologia vai buscar na vida dos primitivos, a gênese de tudo o que hoje já constitui objeto das Ciências Físicas e Biológicas, da Filosofia e das demais ciências. (Op. cit.: 114).

Em outras palavras, é como se a etnobiologia ou a etnoastronomia fossem formas de saber que estivessem na origem da biologia e da astronomia modernas e, nesse sentido, os "povos primitivos" encontrariam-se, em certa medida, vivendo no passado, apesar de serem nossos contemporâneos.

Do mesmo modo, os saberes que produziram e produzem são concebidos como formas arcaicas do próprio conhecimento ocidental. Além disso, em nenhum momento, há referências à aplicabilidade do conhecimento antropológico a populações que não sejam "primitivas", "arcaicas" ou "populares".

Por outro lado, a origem apontada para o uso de práticas mágicas ou fitoterápicas, pela autora, incide sobre um ponto coincidente com os relatos das origens míticas de "populações arcaicas" como os gregos e romanos e nos registros folclóricos (Op. cit.: 115).

A ponte entre estes universos distintos estaria na crença comum da possibilidade da cura, a partir de um complexo de práticas, que associaria elementos de poderes curativos e práticas mágico-religiosas associado ao "tempo de origem" (Mircea Eliade) do mundo ou do grupo. Ou seja, do mesmo modo que as "populações arcaicas", os praticantes da medicina popular retornam à origem da sociedade e do conhecimento, através de suas práticas e rituais, e é daí que retiram a confiança no restabelecimento frente às doenças.

Para gregos e romanos o sentido para tais usos encontrariam-se em suas cosmogonias e, para o folclore, nos mitos e lendas em que o saber popular procura apontar origens de plantas, animais, acidentes naturais ou fenômenos sobrenaturais (Ibidem.). Através das narrativas, faladas ou cantadas, é possível remeter-se a essa origem e reencontrar-se com seu poder criador e regenerador:

> Percebe-se que nestes cânticos mágicos com fins medicinais, o mito da origem dos medicamentos está sempre integrado ao mito cosmogônico.
> São lendas dos tempos míticos e enfatizam o papel essencial do Tempo de Origem, que é considerado um tempo "forte" justamente porque é tido como receptáculo de uma nova criação. O regresso à origem, que permite reviver o tempo em que as coisas se manifestam pela primeira vez, constitui uma experiência fundamental nas sociedades arcaicas. (Ibidem.).

Estabelecida a analogia entre as práticas das "sociedades arcaicas" e o "saber popular", bem como as supostas bases para sua eficácia, é introduzida uma tipologia da "Medicina Popular" desenvolvida pelo folclorista Alceu Maynard Araújo, dividida em: "Medicina Mágica", "Medicina Religiosa" e "Medicina Empírica" (Op. cit.: 116).

Das três, a "Medicina Empírica", baseada no emprego de plantas medicinais, é a mais largamente usada pelas parcelas mais pobres da população brasileira e teve suas origens nos conhecimentos curativos de populações indígenas e negras e cujo saber, é colocado, por Paniago, no plano não-científico da "magia", do "misticismo", das "superstições" e "crendices":

> Também os negros trouxeram-nos, com sua cultura, o aproveitamento de vegetais e plantas medicinais por eles conhecidos. Esse legado junto ao legado indígena fez das plantas um capítulo importante de nosso folclore, pois os rituais de cura, ainda hoje, estão quase sempre impregnados de magia, misticismo, superstições e crendices. (Op. cit.: 116-117).

Uma preocupação, da mesma autora, com o objetivo de dar contornos mais precisos à noção de magia aparece em "Universo Mágico-Religioso" (Paniago, M. do C. T. Novembro/1997). Do mesmo modo que a anterior, o ponto de partida é a gênese do fenômeno. Contudo, aqui, ele vem acrescido de uma outra perspectiva, a magia é concebida como um elemento integrante de culturas ameríndias, africanas e minorias étnicas, no interior das quais, pressupõe, possui ampla capacidade de difusão:

> Amplamente difundida em épocas e tempos diversos, a magia viu a gênese dos tempos míticos, do "tempo-de-origem", receptáculo de uma nova criação; caminhou com o homem nos tempos bíblicos; participou da antigüidade clássica, com a mitologia grega; perpassou a Idade Média com seus "sabaat", com seus demônios, súcubos e íncubos que viviam em concumbinato [sic.]com feiticeiros e feiticeiras; conviveu com a queima de bruxas em fogueiras e tornou-se parte integrante de variadas culturas: ameríndias, negras, minorias étnicas e outras.
>
> Infiltrou-se na religião e tornou-se peça importante nos rituais da religiosidade popular e das culturas mágicas, visualizando e atualizando traços, complexos e áreas culturais numa enorme gama de manifestações e práticas mágico-religiosas que mediatizam o relacionamento do homem com o sobrenatural. (Op. cit.: 122-123).

A associação da magia com as minorias encaminha a folclorista para uma outra associação, desta vez, entre magia e folclore, a qual se sustenta pela identificação da primeira com as características clássicas utilizadas para definição do segundo (Ibidem).

Ou seja, em certa medida, essa cadeia de associações, se associada ao seu ponto de partida, aponta para a associação entre folclore e aspectos "primitivos" ou "ancestrais" da cultura e aponta para uma concepção da cultura popular, particularmente aquela herdada ou reproduzida por "minorias étnicas" pautada numa escala de produção de saberes e conhecimentos.

4.6. Narrativas Folclóricas Engajadas

> As contas do meu Rosário
> São balas de artilharia... (Folclore brasileiro)[537]

> A devoção do Rosário não admite neutralidades: Se o rezais, sois amigo; se não o rezais, sois inimigo... (Padre Antônio Vieira - 1663)[538]

A narrativa dos folcloristas mineiros é sempre comprometida, mesmo que seja exclusivamente com a manifestação folclórica, como se viu. Esta característica imprime um ritmo comum às narrativas, o ritmo do comprometimento com uma causa, seja ela preservar o folclore, enquanto manifestação e enquanto produção intelectual; alcançar legitimidade científica pela via da produção folclórica ou defender populações subalternas portadoras de saberes.

A adoção de pressupostos sociológicos e antropológicos ampliou a percepção de que as manifestações culturais são parte integrada às próprias condições de reprodução das populações de modo a ampliar as preocupações dos folcloristas brasileiros e, para essa caso específico, os mineiros, no sentido da necessidade de reflexão sobre as condições sociais dos artistas e/ou produtores de cultura popular. Os fundadores da CNFL tinham originalmente, por sua vez, a atenção mais concentrada, exclusivamente, no "fato folclórico".

Não se pode afirmar que as preocupações sociais sejam expressas nas narrativas de todos os membros da CMFL. Contudo, pode-se observar que elas correspondem a uma perspectiva insinuante e significativa a ponto de constituir uma certa unidade narrativa. Nesse sentido, pode-se observar nestes textos dos folcloristas mineiros menções às dificuldades econômicas ou a marginalização social dos sujeitos pesquisados, de modo que a manifestação folclórica pode passar a ser vista pelo enfoque da resistência cultural ou da reprodução da identidade do grupo que a produz.

O texto abaixo, de Antônio Paiva Moura reproduz a necessidade de se dar importância às questões sociais e chama de "folclorofilia" as abordagens que se descomprometem de enfatizá-las:

> Não é preciso repetir o óbvio do estado caótico em que se encontram as sociedades do terceiro mundo, mergulhadas na pobreza, na injustiça, na crueldade, no despojamento de suas culturas e ideologias. Diante disso, o refúgio nas coisas da natureza, o amor pelos traços culturais enraizados nas sociedades pré-capitalistas; nas alterações de produção artesanal e agrícola formam os ingredientes da ideologia burguesa a que chamamos de folclorofilia. (Moura, A. P. Agosto/1987: 50).

O viés social da abordagem folclórica mineira contemporânea afina-se, por sua vez, tanto com as propostas de "Salvaguarda do Folclore" manifestas pela

---

[537] *Apud* Maurício, Milene Antonieta Coutinho "Os donos das Festas" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, no. 17, Belo Horizonte, Agosto de 1996.

[538] *Apud* Maurício, Milene Antonieta Coutinho "Os donos das Festas" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, no. 17, Belo Horizonte, Agosto de 1996.

UNESCO, amplamente assimiladas pelos folcloristas mineiros, senão individualmente por cada um, ao menos no âmbito institucional pela CMFL, quanto com uma possibilidade modernizada de intervenção social viabilizada pelas ONGs e pelos projetos e convênios desenvolvidos por instituições públicas e privadas concentrados nas áreas de educação e turismo.

As "narrativas folclóricas engajadas", produzidas pelos folcloristas mineiros, sobre as manifestações populares negras ocupam, desse modo, a outra extremidade do espectro, frente às "narrativas folclóricas" e, justamente por esse motivo, como já se viu, é possível encontrar narrativas bipartidas, em que a primeira parte obedece aos padrões da "narrativa folclórica" e a conclusão se encaminha para o engajamento, que significa, em última instância, não só passar a considerar os aspectos sociais do contexto em que a manifestação folclórica em questão se desenvolve, como também, e necessariamente, tomar partido das populações que a reproduzem, enquanto excluídos sociais: seja por racismo, seja por pobreza, seja por serem trabalhadores rurais ou moradores das periferias.

Estas duas tendências, a "narrativa folclórica engajada" e a "narrativa folclórica" não são excludentes no tecido narrativo produzido pelos folcloristas mineiros contemporâneos. Pelo contrário, convivem. Mas quais seriam as justificativas que sustentam o convívio de abordagens distintas?

Minha suposição está diretamente ligada às transformações ocorridas no interior do agrupamento dos folcloristas, seja pelas alterações ocorridas nos perfis de seus membros, seja pelas transformações quanto ao que seja o papel do folclorista, bem como as maneiras pelas quais ambos padrões de modificação são assimilados, ou não.

Como já se viu anteriormente, a partir das observações de Luís Rodolfo Vilhena (1997), apesar de todos os esforços dirigidos em favor da preservação do folclore, o "movimento folclórico brasileiro", pelo menos até 1964, enfatizava que sua abordagem intelectual deveria concentrar-se, exclusivamente, no "fato folclórico" e, segundo essas prerrogativas, muito se produziu no país.

Contudo, nas últimas décadas, pelo menos com relação à CMFL, é possível observar um número cada vez maior de folcloristas que, não só defende uma abordagem folclórica pautada na ênfase na observação dos aspectos sociais dos fenômenos, o que não significa, necessariamente, engajamento ou sensibilização para questões de cunho social, mas associa esse procedimento à tomada de posição, não só a favor da preservação do folclore mas em favor das populações que produzem uma identidade, uma cultura e um conjunto de relações sociais, em que a manifestação folclórica é um de seus aspectos.

Desse modo, além de ocuparem a posição de intelectuais orgânicos frente ao folclore e à cultura popular produzidos em Minas Gerais, por meio de uma produção engajada, as narrativas assumem uma ênfase das questões sociais, denunciando o preconceito e anunciando a preocupação com o destino dos sujeitos.

Essa opção intelectual é bastante enfatizada na homenagem póstuma feita por Domingos Diniz a Núbia de Almeida Pereira Magalhães Gomes (Diniz, D. Agosto/1995), que destaca, de um lado, sua capacidade intelectual e suas possibilidades acadêmicas:

> Núbia, de rara inteligência, de vasta erudição, de fértil talento criativo e mais a disciplina científica, poderia ter seguido os caminhos da Lingüística, da Filologia, da Crítica Literária. Ter ido para a Europa ou Estados Unidos e voltar ostentando luminoso Ph.D. (Op. cit.: 7)

e, de outro, seu interesse em estudar os humildes:

> Nada disso a seduziu. Para seu mestrado em Lingüística e Filologia Românica, na UFRJ, foi buscar as pérolas da fala dos humildes e sofridos pescadores profissionais das barrancas dos rios São Francisco e Jequitinhonha, ao invés de colher o fruto maduro em autores consagrados.(Ibidem.).

Estas duas características de Núbia constituíram, segundo a perspectiva de Diniz, influenciaram sua escolha em estudar o "ethos" de seu povo: "O "*Ethos*" dos congadeiros, dos foliões de Santos Reis, dos artesãos, dos benzedores, das brincadeiras e brinquedos infantis, das danças e dos cantos. O universo simbólico do povo." (Ibidem.) e em irmanar-se com ele, juntamente com seu companheiro de pesquisas Edimilson de Almeida Pereira (Ibidem.).

O fundamento dessa iniciativa não estaria num modismo acadêmico ou numa atração pelo exótico, mas na percepção que a cultura popular tradicional é um valor "para um povo, para uma nação" (Ibidem.) e, nesse sentido, Núbia passa a seguir os "passos dos mestres"[539] e a ocupar um lugar entre os folcloristas.

Em conjunto, a produção de Gomes e Pereira, move-se entre as "narrativas engajadas" e as "narrativas sociológicas" e concentra-se, particularmente, nos temas da religiosidade popular[540].

Em "A educação pela festa" de Edimilson de Almeida Pereira observa-se uma grande ênfase na especificidade e peculiaridade dos grupos em questão, mas que, elemento marcante de suas narrativas, transcende para a idéia de nação, seja pela perspectiva social, seja pela perspectiva étnica.

Seu ponto de partida são os conflitos sociais de gama variada[541], as identidades distintas, as peculiaridades étnicas e de liderança que se manifestam, no âmbito da cultura popular, mediados pela expressão do sagrado.

---

[539] "João Ribeiro, Renato Almeida, Mário de Andrade, Luis da Câmara Cascudo, Aires da Mata Machado Filho e Saul Martins" (Diniz, D. Agosto/1995: 7).

[540] Gomes, Núbia Pereira de Magalhães (*In memorian*) & Pereira, Edimilson de Almeida. "Terço da Lola: Liderança Religiosa de Leigos" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °.18, Novembro/1998; Pereira, Edimilson de Almeida & Gomes, Núbia Pereira de Magalhães. "Ô Cumbi! Ele vem! Projeto Minas & Mineiros em Jequitibá" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 3, Novembro/95. (Artigo publicado originalmente no jornal Tribuna da Tarde, Juiz de Fora, terça-feira, 30 de abril de 1991 - Caderno TT2, p. 3); Pereira, Edimilson de Almeida & Gomes, Núbia Pereira de Magalhães. *Assim se benze em Minas Gerais*, Juiz de Fora, UFJF/Mazza Edições, 1989; Gomes, Núbia Pereira de Magalhães & Pereira, Edimilson de Almeida. *Negras Raízes Mineiras: Os Arturos*, Juiz de Fora, Ed. UFJF, 1988; Gomes, Núbia Pereira de Magalhães & Pereira, Edimilson de Almeida *Arturos: Olhos do Rosário*, Belo Horizonte, Mazza Edições, 1990.

[541] Essa concepção de Edmilson encontra referência positiva em Pierre Sanchis.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCU

Nesse contexto, são capazes de promover a socialização, aglutinação e atualização da identidade coletiva de um grupo que é autônomo, sujeito e gerente de si (Pereira, E. de A . Agosto/1997: 6)[542], mas desembocam na necessidade nacional de produção de consciência dos menos favorecidos:

> A festa funciona como tempo e espaço em que os menos favorecidos formulam sua ideologia de contra-resposta à opressão. Na festa os negros se revitalizam ao compreender que são professores e alunos da história social de seu país e que podem e devem, buscar o desvelamento da linguagem velada da discriminação." (Ibidem.).

O congado, especificamente, é interpretado, a partir da festa e de seus cantos, e, é destes últimos que o autor destaca as manifestações dos congadeiros, como momento e expressão da resistência negra, espaço para afirmação política e denúncia da violência, contexto para a produção ideológica de uma resposta ao racismo e à "igualdade racial à moda brasileira" (Ibidem.):

> No instante da festa os devotos são informados sobre as condições tensas em que viveram e vivem as comunidades negras e pobres do país. Diante disso, os cantos sugerem a adoção de atitudes de resistência, que tenham por objetivo reivindicar a cidadania e os direitos dos menos favorecidos (...) (Ibidem.).

O embate estabelecido entre a cavalhada e a congada é um dos pontos conclusivos, do já citado, "Folclorofilia e Romantismo" de Antônio de Paiva Moura sobre a razão e o sentido do ofício do folclorista.

A cavalhada, manifestação tradicionalmente de brancos, e a congada, manifestação tradicionalmente de negros, são colocadas frente a frente para enfatizar questões sociais, conflitos raciais e as possibilidades de reprodução de cada uma dessas manifestações folclóricas, enquanto espetáculos ou enquanto cultura.

Segundo Sebastião Breguês, a cavalhada nasceu como um evento suntuoso, popularizado em Minas a partir do século XVIII, do qual participavam senhores de terra apresentando seus animais de montaria ricamente adornados. Atualmente, no entanto, a cavalhada, ao contrário da congada, é realizada em poucas cidades mineiras (Breguês, S. G. Agosto/1987: 20)

Quatro anos depois de a cavalhada de São José de Honório Bicalho desaparecer, a cavalhada de São Jorge foi fundada para desfilar na Festa do Rosário realizada em Nova Lima - MG. Por ser a festa de sua padroeira, os congados dançaram na praça da cidade durante o dia inteiro em 1984 (Moura, A. de P. Agosto/1987: 51), aparentemente, sem chamar atenção. O maior público só

---

[542] "O conflito decorre da distribuição de autoridade, traduzindo na festa as tensões entre as lideranças populares (um capitão de Congado X outro capitão, um mestre de Folia X outro) e entre grupos econômica e etnicamente diferenciados (pobres X ricos, negros X brancos). Na busca de uma hegemonia local ou mais ampla, os grupos se defrontam na festa recebida como herança dos ancestrais e preservada como tradição veiculadora de uma determinada ordem social (...)" (Pereira, E. de A . Agosto/1997: 6).

apareceu para assistir a cavalhada e superlotou o lugar. Diante do fato, o folclorista foi a campo perguntar às pessoas sobre o ocorrido:

> (...) Muitos foram enfáticos ao dizer que a cavalhada havia dado vida à festa e que ninguém queria mais ver congada. Na verdade os congados não estavam aparelhados para funcionar como espetáculo como as cavalhadas. Estas foram introduzidas na festa com o claro objetivo de atrair o público e agradar em termos visual e estético. Atendia aos apelos do apego aos eventos folclóricos como algo fantástico ou memorável, alegre e feliz. (Ibidem.).

Em Rio Piracicaba - MG a festa do Rosário realizava-se, tradicionalmente, com o predomínio das apresentações dos grupos de congada. Em 1985, a rainha branca da festa resolveu intervir frente ao predomínio negro, restringiu os grupos de congados e convidou um grupo de cavalhada de outro município para apresentar-se e "O público ficou convencido de que nada havia perdido com a substituição."(Ibidem.).

Um pouco mais de dez anos depois de feitas as observações de Antônio de Paiva Moura sobre a situação dos congadeiros em Nova Lima e Rio Piracicaba, a jornalista Márcia Siqueira[543] aborda o tema da retomada e valorização da congada numa comunidade negra de Belo Horizonte - MG.

Ali, o congado, "uma dança de origem africana herdada dos escravos e que vem sendo preservada graças à devoção de gente simples (Siqueira, M. Outubro/1997: 1), realizado no Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Homens e das Mulheres Livres, concentra guardas congas do interior e da capital e, segundo um de seus organizadores, seu objetivo é "integrar brancos e negros através da religião" (Ibidem.).

O formato assumido pelo evento, que é realizado desde 1980, assimilou uma série de elementos novos, associados tanto à própria história recente do congado, quanto aos esforços políticos em favor da superação do racismo.

Um desses elementos é a ritualização das proibições que a igreja católica promoveu com a reforma eclesiástica, que incluíam a restrição ao congado:

> Ponto alto do dia foi a missa conga. As guardas se concentraram próximo à igreja, à espera que o padre Djalma Pereira Dâmaso abrisse a porta. Este é um momento especial para os devotos, quando as cores e as batidas fortes de tambores invadem o prédio simples e ainda inacabado. (...)
> De acordo com o padre Djalma Ferreira Dâmaso, o evento renova a tradição dos Congados, proibidos pela Igreja Católica durante muitos anos. (Ibidem.).

A intervenção do religioso, em favor da superação do preconceito racial através da recuperação e valorização de um ritual marcadamente negro, que conta, inclusive, com a releitura da carta de alforria, é explícita:

---

[543] O texto da jornalista Márcia Siqueira "O Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Homens e das Mulheres Livres da comunidade do Bairro Nova Cintra, de Belo Horizonte" foi originalmente publicado no jornal *Estado de Minas* do dia 28/10/96 - Caderno Gerais e, posteriormente, apareceu no *CMFL Notícias*, no. 14, Outubro/1996.

> Envolvendo o povo nas pesquisas e nos preparativos da festa, o pároco acredita, ainda, ser possível superar o racismo e a discriminação contra os congadeiros, instalados nesse período. *"Em 16 anos de festa, já conseguimos superar cerca de 80% do preconceito que havia na comunidade"*[544] avalia. (Ibidem.)

Um outro texto jornalístico, "Missa crioula lembra o patrono do Congado" de Sandra Kiefer[545], dessa vez enfocando a festa do reinado de São Benedito realizada no bairro de Olho d'Água, Belo Horizonte, que voltou a ser realizada no mesmo ano que a festa do Rosário mencionada acima, aponta, do mesmo modo, a retomada ritual da memória da abolição:

> Nesta data, os seguidores do congado comemoram alegremente a libertação dos escravos e louvam à Nossa Senhora do Rosário. *"Tava dormindo/Sinhazinha me chamou/Alevanta nêgo/Cativeiro já acabou"* , cantaram os congadeiros, passando de casa em casa e chamando para a alvorada festiva, que teve início às 5 horas (Kiefer, S. Maio/1997: 2).

A festa, interpretada aqui como um produto do sincretismo e um mecanismo de perpetuação da cultura afrobrasileira:

> Perpetuando a cultura afrobrasileira, os adeptos enfeitam-se com vestimentas e adereços próprios e tocam instrumentos como tambores e caxixis, trazendo uma espécie de chocalho atado à perna. Os capitães vestem uniforme azul e branco (cores do manto de Nossa Senhora), e portam turbante, espada e um rosário no pescoço. Os reis e rainhas trazem coroas, manto e faixas de condecoração. (Ibidem.)

possui, pelo menos, três semelhanças estrutuais com a anterior: o ritual de solicitação das guardas para entrar na igreja, que aqui parece ter um sentido distinto; a realização de uma missa voltada para a celebração das tradições negras dentro do catolicismo, que aqui é a missa crioula, ao invés da missa conga:

> Depois da caminhada pelo bairro os congadeiros se reúnem na missa crioula, que representa o sincretismo entre o Congado e a Igreja Católica. Para relembrar o passado - quando os negros apenas levavam os senhores de escravo e ficavam esperando na porta da igreja - os congadeiros pedem licença ao padre para entrar. E se tornam os donos da missa, toda celebrada com os cantos típicos. (Ibidem.)

e o objetivo de enfrentar o preconceito e eliminar a discriminação social e econômica:

> As tradições remontam ao século XVI. O sentido das comemorações mudou: os negros não pedem mais a libertação da escravatura, mas o fim da discriminação social e econômica da raça. "Antigamente eram as senzalas, hoje são as vilas e favelas. Cobramos melhorias para os nossos bairros", assinalou o capitão-mor e presidente da Guarda de Moçambique de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário Arlindo Francisco da Silva. (Ibidem.)

---

[544] Grifos no original.

[545] Originalmente publicado no jornal *Estado de Minas* em 26/05/1997 e, posteriormente, republicado no *CMFL Notícias* no. 21, Maio/1997.

Ao fazer uma breve descrição da festa e de seus participantes[546], a autora desenvolve a idéia de que tal manifestação funciona como perpetuação da cultura brasileira, permeada pela memória da escravidão e marcada pelo sincretismo religioso. Estes elementos são observados a partir da dança do congado, com seus instrumentos, vestimentas e adereços, cujos integrantes, para celebrar a missa conga no interior da igreja católica, pedem permissão para entrar, relembrando a escravidão, quando não lhes era permitida a entrada no templo.

Ainda nesta mesma linha de abordagem, procura enfatizar tanto a continuidade destas tradições antigas quanto a reivindicação atualizada dos negros em favor do fim das discriminações sociais e econômicas: "(...)"Antigamente eram as senzalas, hoje são as vilas e favelas. Cobramos melhorias para os nossos bairros", assinalou o capitão-mor e presidente da Guarda de Moçambique de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário Arlindo Francisco da Silva." (Ibidem.).

Outro caso de registro das iniciativas em favor da "recuperação" da prática do reinado, no interior de uma comunidade, é registrado no texto "O Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Homens e das Mulheres Livres da comunidade do Bairro Nova Cintra, de Belo Horizonte (...)" escrito pela jornalista Márcia Siqueira.

Segundo a autora, os festejos começam antes, logo cedo queimam-se fogos e executa-se uma leitura da "Carta de Alforria". Só à tarde os congadeiros saem em procissão pelas ruas do bairro até chegarem à igreja. Há, contudo, dois elementos do ritual considerados os mais importantes.

Um, a lembrança do período em que o congado estava proibido pela igreja católica representada pela concentração das guardas do lado de fora da igreja à espera de que o padre abra a porta e, admitidos, entram com suas vestes e adereços coloridos, tocando seus tambores. O outro, é a missa conga realizada já no interior do templo (Siqueira, M. Outubro/1996: 1).

A iniciativa de recuperar o Congado na paróquia de São Tarcísio foi do Pe. Djalma Ferreira Dâmaso, que procurou envolver sua comunidade na preparação das festas e nas pesquisas, a fim de recuperar a tradição.

> História e fé dão a tônica de festas como a que movimentou o final de semana da paróquia de São Tarcísio, no Nova Cintra. De acordo com o padre Djalma Ferreira Dâmaso, o evento renova a tradição dos Congados, proibidos pela Igreja Católica durante muitos anos. Envolvendo o povo nas pesquisas e nos preparativos da festa, o pároco acredita, ainda, ser possível superar o racismo e a discriminação contra os congadeiros, instalados nesse período. (Ibidem.).

Márcio Almeida propõe uma análise da Festa do Congo realizada no município de Oliveira, no ano em que ela completou 170 anos: 1996. Desde seu surgimento em 1826 está vinculada a uma irmandade do Rosário (Almeida, M. Setembro/1996: 7).

---

[546] "Perpetuando a cultura afrobrasileira, os adeptos enfeitam-se com vestimentas e adereços próprios e tocam instrumentos como tambores e caxixis, trazendo uma espécie de chocalho atado à perna. Os capitães vestem uniforme azul e branco (cores do manto de Nossa Senhora), e portam turbante, espada e um rosário no pescoço. Os reis e rainhas trazem coroas, manto e faixas de condecoração." (Kiefer, S. Maio/1997: 2).

Este caso, ao contrário da esmagadora maioria registrada aqui, corresponde à longevidade de um grupo de congado que não é remanescente da mineração, mas sim do período da produção cafeeira e, para destacá-lo o autor busca referências no folclorista Saul Martins, que enfatiza suas riqueza e beleza rítmica e visual e no historiador L. Gonzaga da Fonseca para quem aquele congado "reflete de modo vivo e dinâmico a forte influência afro-negra na formação colonizadora rural e contemporânea" (Ibidem.).

No entanto, sua análise apresenta particularidades com relação à abordagem folclórica clássica. Segundo Almeida, a exclusão social do negro e o preconceito com relação aos negros e ao congado trazem consigo os riscos de aculturação e, em última, instância, de ameaça à peculiar expressão cultural que ele é. Assim, segundo a perspectiva do autor, apesar de atrelados à sua condição histórica, e correndo todos os riscos advindos de uma condição social subalterna, os negros de Oliveira conseguem fazer de seu Congado um foco de resistência cultural[547].

Neste sentido, o autor defende a perspectiva de que o surgimento da Congada, e sua reprodução, são, além do aspecto positivo da resistência, um legado cultural genuíno (Ibidem.) que se constituiriam em dois níveis estruturais "conformando uma evidência da antropologia sincrética"[sic.](Ibidem.): de um lado, o Congado funciona como "manifestação mítico-religiosa" que assimila santos, catolicismo e heranças africanas.

De outro, é expressão "artístico-cultural" à medida que implica a produção de "coreografia, os ritmos, os instrumentos, a indumentária, o repertório oral" (Ibidem.). As duas dimensões, segundo o autor, que se refere aqui ao antropólogo e folclorista Zanoni Roque Neves, especificam a passagem da condição de escravo para assalariado e dizem respeito, sempre, a um conjunto básico de idéias traduzidas e especificadas numa "área geográfica-cultural" que se constituem em foco de resistência para o grupo (Op. cit.: 7-8).

Construindo estes pressupostos analíticos o autor pretende aproximar-se das idéias de Massimo Canevacci[548] e propõe o que chama de "identidade locacional" como arauto e estratégia contra a globalização e suas conseqüências (Op. cit.: 8).

Uma interpretação possível quanto ao posicionamento dos folcloristas diante da mídia e de outros agentes sociais, como a escola e as instituições religiosas,

[547] "Contudo, está a festa de N. S. do Rosário sujeita à descaracterização e os congadeiros à marginalização social. Mantidos sob o prisma de preconceitos étnico-racial, da manipulação como mão-de-obra barata, artificialismos, mítica, com superficialidades empíricas e condicionamentos, os congadeiros, entretanto, resistem culturalmente. Ainda que limitados, em nível histórico, à dialética da questão da usura, do exótico, da subserviência e ao processo de aculturação da negritude, impõem-se, em contrapartida, no exercício da cidadania e dão o exemplo de afirmação política e de reinvindicação de direitos." (Almeida, M. Setembro/1996: 7).

[548] "Esta tese vai de encontro [sic.] à do antropólogo Massimo Canevacci que, classificando o construtivismo das hibridações culturais brasileiras, encontrou no sincretismo uma arma poderosa contra a dominação. Segundo Canevacci, o sincretismo religioso significou, no Brasil, uma forma de resistência das populações de origem indígena e africana, que tinham de camuflar as próprias raízes culturais e religiosas e transformá-las em algo que compusesse uma fachada de religião católica, preservadas as raízes e as formas de ver a vida próprias da religiosidade original africana."(Almeida, M. Setembro/1996: 8).

frente às tradições e manifestações religiosas populares, pode ser observada em "Chegança...!" de Francisco Van der Poel e Lélia Coelho Frota.

O enfoque associa a religiosidade popular e suas manifestações aos pobres, define-as como "saber dos pobres" (Poel, F. v. D. & Frota, L. C. Agosto/1998: 36), e procura denunciar a desvalorização a que estão submetidas, seja por parte das igrejas pentecostais, seja por parte do movimento carismático católico, seja pela TV ou pela escola, "que não incorporam por exemplo uma folia dos santos reis, rezas de benzedeiras, nem a experiência religiosa de negros e índios" (Ibidem.).

Do mesmo modo como ocorre em outros textos de Poel, há uma linha que divide as religiões afro-brasileiras, de um lado, e a religiosidade popular que recebeu influências de tradições africanas, de outro. Sabe-se que o autor reconhece o valor de ambas, no entanto, sugere que são diferentes, trata as segundas a partir da familiaridade e as primeiras a partir de uma posição que sugere estar esperando para saber mais e entender melhor:

> Abordamos aqui, pela sua importância, as religiões afro-brasileiras, mas sem intenção exaustiva, uma vez que existem ainda contradições entre os seus estudiosos, não sendo tarefa deste trabalho resolvê-las. A título de um exemplo, lembramos a variedade das entidades sobrenaturais e a dificuldade de nomeá-las, já que inúmeros grupos as cultuam com nomes diferenciados. Há Nanã Burucu e Anemburoquê. E como se não bastasse isso, é possível encontrar para um mesmo nome de orixá diferentes grafias, que resultam da ótica e da formação de cada autor.(Op. cit.: 39).

Francisco Van der Poel distingue, em suas análises, as manifestações de cunho religioso-cultural como o candomblé e a umbanda, que considera afro-brasileiros, do candombe, moçambique e congada que são acomodados no conjunto maior que, suponho, o autor concebe como sendo formas de expressão da cultura popular em Minas, diga-se, de passagem, associadas, em maior ou menor medida, como é o caso do candombe, ao cristianismo.

Aparentemente não há nenhum critério de classificação consciente mas o autor, sistematicamente, separa em dois grupos, em todas as reflexões que transformou em textos, as tradições religiosas de origem africana, cujo critério pode ser, por exemplo, a origem dos primeiros num contexto mais afastado da igreja Católica e a dos segundos como um resultado direto de sua intervenção.

Assim, o corpo adquire importância nos rituais populares quando "Violeiros fazem vênia na festa da Santa Cruz, mulheres dançam para São Gonçalo, as salas de milagres (= ex-votos) estão cheias de pernas, peitos, cabeças de cera. Nos cultos afro-brasileiros, dançam os próprios orixás. Dizemos estas coisas aqui para imaginarmos um pouco o universo popular a que pertencem os preciosos benditos que falam do corpo do santo." (Poel, F. v. D. Agosto/1996: 84).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Imbuído destas questões o autor trata da religiosidade popular a partir da perspectiva do corpo (Poel, F. V. d. Agosto/1995) bem como do humor e poesia presentes na religiosidade popular e manifestos em diversos cantos específicos para inúmeras ocasiões[549] (Poel, F. V. d. Agosto/1996), em oposição à religião oficial, inclusive nas religiões de origem africana como a umbanda e o candomblé.

Contudo, apesar de conceber que, tanto o congado quanto os cultos afro-brasileiros remetem à memória da África e da escravidão e que é preciso descobrir as relações existentes entre a religião popular e a religião oficial, preservando e valorizando a primeira (Poel, F. V. d. Junho/1998: 5), o candomblé e a umbanda são manifestações qualitativamente distintas da religiosidade popular e do congado, são referências estranhas, distantes, menos conhecidas

O papel da mídia e de autoridades políticas em favor da desvalorização ou mau uso do termo folclore, e o necessário posicionamento contra isso, se manifestam, também, numa carta de Domingos Diniz enviada à CMFL.

Segundo Diniz, seja "por ignorância ou má fé" (Diniz, D. Julho/1996: 4), fazendo suas as palavras de Saul Martins, Diniz afirma a necessidade de se posicionar contrariamente, pois "(...) Os equívocos, o besteirol, que se perpetuam sobre FOLCLORE, chegam às raias do inaceitável." (Ibidem.), "Para isso há que se juntarem folcloristas, as comissões estaduais e a Nacional e todos que se interessem pelo assunto."(Ibidem.).

Frente a esse conjunto de problemas, o autor sinaliza, particularmente com relação ao congado e o moçambique, atitudes que considera repreensíveis, promovidas por prefeituras, professores e até mesmo folcloristas:

> Prefeituras promovem concurso de guardas de congado como se fosse escola de samba; professores perpetram absurdos nas chamadas pesquisas escolares no mês de agosto. Até folcloristas levam guardas de congo e moçambique a boates. Tudo em nome de preservar e resgatar a nossa cultura (Ibidem.).

---

[549] "O canto religioso popular propriamente dito existe de muitas maneiras: Benditos de penitência em tempo de seca; Cantos de romaria; Cantos de pedição de esmola pelos cegos; Cantos de encomendação das Almas; Excelências para o defunto e cantos de louvor-de-anjo; Nas festas há o terço cantado, a ladainha e a Salve Rainha; Cantos para carregar o mastro e outros para levantá-lo; Benditos dos santos populares; Cantos de beijar o santo; de abrir e depois fechar o oratório; Músicas para saudar uma igreja e o cruzeiro cantadas por foliões e dançantes da festa do rosário; Músicas de pastorinhas e folias dos santos Reis no tempo de Natal; Folias de São Sebastião ainda em janeiro; Muitas músicas para a quaresma e Semana Santa; Folias e outras músicas da festa do Divino; Em maio, agosto e outubro há os cantos do Candombe, Moçambique e Congado; Não queremos esquecer de lembrar aqui a riqueza religiosa dos cantos dos cultos afro-brasileiros. Além disso há os Romances e os folhetos de cordel especificamente religiosos: Por ex. Anúncio da Paixão."(Poel, F. v. D. Agosto/1995: 37).

Dois outros textos de Domingos Diniz, já analisados anteriormente no plano das "narrativas folclóricas" apresentam aspectos que permitem enquadrá-los também enquanto "narrativas folclóricas engajadas". Sob esse aspecto, segundo a perspectiva de Domingos Diniz o traço dominante do congado é a resistência cultural, baseada num suporte negro que reinventou tradições africanas cristianizadas. Para o autor, o congado não está em vias de desaparecimento, ao contrário, adapta-se, à medida em que as cidades crescem, adaptando, inclusive, aspectos do ritual[550] às novas condições.

"Congado: Uma manifestação Folclórico-Devocional" (Outubro/1995) e "Congado ou Reinado de Nossa Senhora do Rosário" (Agosto/1987), são textos que se complementam, em certa medida, mas, em contrapartida, apontam para conclusões um tanto quanto distintas. Em ambos, Diniz, como sói acontecer, busca as origens da congada e as encontra nas regiões africanas sob influência de missionários dominicanos e franciscanos. Ali, no século XVI foi introduzido o culto ao Rosário e à Virgem Maria. Segundo o autor, inicialmente, os missionários usavam rosas como contas - daí o nome "Rosário" - que foram, depois, substituídas pelos "lifás", ou as nozes de uma palmeira chamada "Okipé" (Diniz, D. Agosto/1987: 39).

À medida em que as sociedades organizadas africanas, organizadas em reinos e unidades culturais peculiares produtoras de saberes[551], foram atingidas pela brutalidade e desagregação social resultantes da escravidão, seus membros degredados, desprovidos aqui de humanidade, integridade e liberdade, aferraram-se à sua cultura: "(...) Arrancaram-lhes a terra, a liberdade, até a própria vida. Difícil foi tirarem-lhes a cultura."(Diniz, D. Outubro/1995: 3). E ainda hoje, segundo o autor, apesar da Abolição, ainda subsistem muitas formas de cativeiro e o Congado, ou Reinado, continua sendo uma forma de sobrevivência e resistência cultural[552].

---

[550] "É do ritual da festa de reinado, as guardas puxarem as coroas em pontos diversos da cidade, para o local onde se realiza a festa. Em cidades pequenas, onde as distâncias são curtas não há problema. É até bonito ver as guardas de MOÇAMBIQUE, CONGO, COTAUPÉ, MARUJO, VILÃO se espalharem pelas ruas e becos com suas fardas coloridas, com seus ritmos, com seus bailados, puxando coroas, trazendo reis e rainhas" (Diniz, D. Outubro/1995: 3).

Nas cidades grandes, como Belo Horizonte, Contagem, Divinópolis, já fica mais difícil, pois as distâncias são enormes. Então, o que se faz: as rainhas, os reis ou as pessoas que vão oferecer coroas em pagamento de promessas, simplesmente vão de ônibus, ou de carro, de suas casas até o local da festa, onde os reis e rainhas vestem suas roupas características e se integram ao grupo.

Isto não quebra em nada a tradição nem os ritos. É apenas uma exigência da vida urbana moderna."(Diniz, D. Agosto/1987: 40-41).

[551] "Muitas eram as nações negras da África, no século XVI. Como em todos os povos da época, as nações negras tinham seu estado de poder, seus reis, rainhas, generais e capitães. Possuíam suas línguas, seus costumes, suas crenças, seus mitos. Cuidavam da terra. Havia até quem cuidasse da mineração, da fundição do ferro, do ouro e outros metais. " (Diniz, D. Outubro/1995: 3).

[552] "Foi justamente apoiados nesta cultura que os negros conseguiram sobreviver, em terras do Brasil, a todas as formas de cativeiro. Cativeiro ainda existente neste final do 2°. milênio da era cristã, mascarado de novas formas. Um dos mais fortes exemplos da cultura negra é o congado ou reinado de Nossa Senhora do Rosário. " (Diniz, D. Outubro/1995: 3).

Ao mesmo tempo, ainda com relação à preocupação com as origens, Diniz preocupa-se em apontar as origens da congada no Brasil, em referência tomada a Mário de Andrade:

> Segundo citação de Mário de Andrade, "o jesuíta Antônio Pires dá notícia de que em 1552 os negros-africanos de Pernambuco estavam reunidos numa confraria do Rosário e se praticavam na terra procissões exclusivamente compostos e homens de cor." Câmara Cascudo fala da coroação de reis de congo em 1674, na Igreja Nossa Senhora do Rosário no Recife.(Diniz, D. Agosto/1987: 39).

A origem do congado em Minas Gerais situa-se, segundo o autor, em Vila Rica, a partir da fundação da irmandade do Rosário em 1711 (Op. cit.: 39) e é atribuída pelo autor a Chico Rei, que não questiona quaisquer possíveis dimensões míticas do personagem, procedimento, aliás, também adotado por Saul Martins (1982).

Em paridade com sua antigüidade está sua expansão pelo território brasileiro. O congado, que é uma das "manifestações folclórico-devocionais" de maior amplitude em Minas, justamente por ser manifestação cultural, adquiriu características próprias para cada grupo, à medida em que se expandiu (Outubro/1995: 2), de um lado, e manteve-se homogêneo quanto à sua essência e seus sentidos com relação à fé e ao sagrado (Op. cit.: 2). Neste processo, duas grandes alterações foram destacadas pelo autor: a aceitação da participação de mulheres e de brancos, de qualquer condição social, desde que se integrem à comunidade (Diniz, D. Agosto/1987: 39-40):

> Um mundo de cores, ritmo, coreografia, simbologia mística, simulacro da guerra, régulos-africanos, reis, rainhas, príncipes, princesas, embaixadores, capitães, soldados. (Op. cit.: 39).

No entanto, apesar de reconhecer os fundamentos de fé e sagrado no congado, Diniz não deixa de defender a classificação do congado como manifestação folclórica, diante tanto de estudiosos quanto de congadeiros, e advoga em favor da simultaneidade das características folclóricas e sagradas do mesmo.

Ao mesmo tempo, fazendo isso, explicita uma defesa do folclore, em sentido geral, contra seu desgaste e os equívocos de aplicação[553]. A dimensão funcional do congado, enquanto folclore, define-se, segundo o autor, porque: "O congado tem por serventia a união entre os de cor negra e por destinação a fé, a devoção ao rosário de Maria, a São Benedito." (Outubro/1995: 4), ou seja, o congado é proveniente da África, mas é um culto cristão.

---

[553] "(...) Há manifesta tendência entre os estudiosos do assunto e até os congadeiros em não considerarem o congado como um fato folclórico. Os mais ortodoxos apoiam-se no fato de se tratar de uma manifestação sagrada. Outros, acham que o termo "folclore" está por demais gasto e de uso pejorativo. De fato há muitos equívocos quanto ao emprego do vocábulo. Primeiro, por ser a palavra híbrida - formada de palavras de duas línguas diferentes; segundo, os termos que lhe servem de apoio - 'cultura' e 'povo'- também são de grande extensão e de menor compreensão. Ambos levam a equívocos. (Diniz, D. Outubro/1995: 3-4).

Por fim, as conclusões de seus dois textos sobre a congada apontam para diferenças sutis com relação aos mecanismos culturais que produziram-na. Em seu texto mais antigo (Agosto/1987) o autor aponta para duas direções: de um lado, a crescente predominância de aspectos devocionais e religiosos na manifestação e uma perda gradual de suas conotações políticas , observável pela diluição da dramaticidade das lutas entre mouros e cristãos ou entre reis africanos.

De outro, um processo de aculturação com elementos indígenas e portugueses, tendendo a um sincretismo de conteúdo "místico-mágico-religioso", que determinou o perfil contemporâneo da manifestação (Diniz, D. Agosto/1987: 39-40).

Em seu texto mais recente (Outubro/1995), o mesmo autor recupera as "três fontes básicas da cultura brasileira": a africana, a portuguesa e a indígena para apontar a visibilidade de sua manifestação no congado. A cultura africana se expressaria através do candombe, do congo, do coçambique e do catupê; a portuguesa através do vilão e dos cavaleiros de São Jorge e a indígena através dos caboclinhos (Op. cit.: 4).

O que chama a atenção, nesta concepção de Diniz, é que, por essa perspectiva, o congado é uma expressão da reunião de cada cultura sem, necessariamente, significar fusão ou sincretismo das mesmas. Ou seja, a estrutura do congado, tal como apresentada, garante a manutenção dos limites entre as respectivas identidades, pois cada uma das partes de sua estrutura vincula-se a uma tradição cultural particular.

Em comum às duas conclusões, a idéia de que o congado é uma expressão cultural de populações que, freqüentemente, vivem em condições precárias, quando não, de miséria (Diniz, D. Agosto/1987: 41) e que, para além da expressão cultural, precisam ter condições de organizar-se "como classe, como gente, como pessoa humana" (Ibidem.).

Na segunda abordagem, o momento de expressão e manifestação do Congado, e neste caso Diniz está falando do município de Oliveira - MG, tem um sentido de integração inter-classes e inter-racial e funciona como possibilidade de expressão social dos excluídos, num contexto em que a devoção do Rosário iguala a todos e renova a memória ancestral:

> Os ritmos contagiam e todo mundo balança e tresbalança o corpo, como os próprios congadeiros. Dá-se a festa no princípio de setembro. Os congadeiros e brincadores deixam de lado, por um instante, suas condições de oprimidos, de excluídos e se projetam como reis e rainhas, príncipes e princesas, generais e capitães, alferes e brincadores. O mais importante para eles: filhos devotos e amados de Nossa senhora do Rosário.
> Confundem-se e se confraternizam o sagrado, o profano, o lúdico. A ancestralidade de um povo que, cada vez, se torna mais viva, mais atuante. (Diniz, D. Outubro/1995: 4).

O já citado educador Rubem Alves também promove uma reflexão que aponta para a necessidade do comprometimento com as populações responsáveis pela reprodução da cultura popular.

Refletindo sobre a institucionalização da "Semana do Folclore", procura vincular o folclore ao patrimônio cultural e concebe este último, não só como algo

"vivo e dinâmico" (Alves, R. Agosto/1995: 63), mas também como um complexo constituído, também, por "traços ou fazeres culturais" (Ibidem.). Desse modo, tanto o todo - o patrimônio cultural - quanto a parte - o folclore - são "marcas históricas da resistência dos povos oprimidos no processo secular de dominação" (Ibidem.).

Os pressupostos da argumentação sustentam-se na idéia de que os "vencidos da história", mesmo aqueles que desapareceram por genocídio ou etnocídio, deixaram suas marcas na cultura:

> Por sua vez, aqueles que acabaram dizimados - pelas doenças ou pelas armas do colonizador - , souberam também, através da cultura, deixar a sua marca na História e no tempo, como o símbolo mais vivo de suas lutas e resistências às forças opressoras.
> Não há como os povos vencedores de ontem negarem hoje na sua língua, na sua mesa, nas suas vestes, na música que os fazem sonhar, nos cânticos que alegram seus corações, na dança que os seduz e no seu folclore - , a influência marcante, como presença viva e pulsante, dos povos que no passado dominaram e tentaram destruir. (Ibidem.)

O folclore, desse modo concebido, significa, para o autor, uma forma de "resistência cultural", de "expressão da vivência e dos sentimentos das classes, povos ou grupos sociais subalternos" (Op. cit.: 65), ou, seja lá como "intelectuais ou entendidos" (Ibidem.) o classifiquem ou definam.

Os textos produzidos por Maria José de Souza, a Tita, classificados no interior do conjunto das "narrativas socialmente engajadas", no contexto intelectual da CMFL, apresentam alguns elementos distintivos relativos, principalmente, à explicitação da ocorrência de manifestações culturais negras que se encontram fora dos limites geralmente definidos para o folclore mineiro, de um lado, e à preocupação constante em vincular tais manifestações às tradições culturais afro-brasileiras, leia-se umbanda e candomblé, de outro.

Do ponto de vista do sistema classificatório adotado para análise das narrativas dos folcloristas mineiros, os textos dessa autora se encontram entre aqueles que são bastante afinados com o formato das "narrativas folclóricas", mas desenvolvem-se em direções que os aproximam das "narrativas engajadas", considerando que dizem, freqüentemente respeito a questões e encaminhamentos do Movimento Negro de Poços de Caldas - MG, no qual a autora é membro atuante.

O tratamento dado à capoeira (Souza, M. J. de Outubro/1995A: 6), por exemplo, parte, simultaneamente, da discussão sobre a origem do termo[554], da origem histórica da prática da capoeira e do fato de ela ter surgido, inicialmente, entre povos bantu (Ibidem.). E sua conclusão aponta para a capoeira como um símbolo da identidade nacional, "um dos maiores símbolos da alma brasileira" (Ibidem.), o que aponta, em certa medida, para os índices da nação mestiça.

---

[554] "A palavra capoeira continua em debate quanto a sua origem. Pode estar ligada e fazer referência aos vendedores de capões (frangos castrados) nas feiras ou aos negros que moravam fora da cidade ou no mato (caa - em linguagem indígena). A palavra não importa, mas o que se sabe é que os vendedores de capões eram negros que viviam fora das vilas e cidades. Nas matas, imitando os animais como os galos de briga, os gatos, os macacos, os bois, os cavalos, os teius, os jacarés, os pássaros que lhes ofereciam os primeiros modelos de golpes para a luta."(Souza, M. J. de Outubro: 1995A: 6).

Contudo, o que é diferente é o tema. A capoeira, de um lado, não se encontra entre os temas mais abordados pelos folcloristas mineiros e, em contrapartida, é um dos ícones negros da brasilidade, mas não da mineiridade.

Nesse sentido, a identificação promovida entre a trajetória descrita pelo "povo de São Jerônimo" (Poços de Caldas - MG) na produção de uma tradição fundada no sincretismo e na ênfase da consciência e representatividade do negro, a partir da fusão entre a "cultura mineira da congada" e a "umbanda" aponta para um desenvolvimento peculiar das relações entre a congada e a umbanda, até então insuspeita (Souza, M. J. de. Outubro/1995: 7).

Mas, mais incomum ainda, é a concepção manifesta da congada como uma expressão profana e da umbanda como "religiosidade de raiz" na produção do terno de Xangô/Agodô e Ogum Guerreiro:

> O "povo de São Jerônimo", sincretizado: tradição do congo e da Umbanda, carrega garbosamente a espada que pertenceu ao ancestral ilustre. Esta espada simboliza a força da presença do negro na história brasileira e, tanto dona Orfelina, como dona Orlanda fundamentam esta consciência e a deixam como herança aos netos e bisnetos como uma expressiva representatividade da Raça, nesse fenômeno novo da cultura mineira da congada, expressão profana realizada paralela à festa religiosa oficial em união/retorno com a religiosidade de raiz, conhecida como Umbanda, numa proposição para a sociedade e para a cultura do futuro. (Ibidem.).

As pontes estabelecidas vinculam, desse modo, o congo e a umbanda a uma unidade, não local, mas nacional do negro, como parte da "alma afro brasileira":

> A nossa yalorishá faleceu em 1990, mas a cultura que cultivou com tanta devoção sobreviverá séculos e séculos na alimentação da alma afro brasileira (Op. cit.: 6).

"Mulher e Hierarquia no Terreiro de Umbanda", de mesma autoria (Souza, M. J. de. Novembro/1997), por sua vez, enfoca exclusivamente a dimensão dos cultos afro-brasileiros. No entanto, não só é uma narrativa sobre a luta pela chefia nos terrenos de umbanda em Poços de Caldas - MG fundamentada no gênero, mas também se encaminha no sentido de apontar relações entre poder e gênero, nacionalidade e africanidade.

Ao recuperar a origem da umbanda em Poços de Caldas, identifica aí os dois homens que a fundaram e sua posição categórica contra a chefia feminina, baseada, ou no argumento da fraqueza do corpo feminino diante do universo mágico por ser aquele periodicamente "aberto" pela menstruação o que o torna vulnerável, ou no caráter "negativo" da condição feminina[555]. No entanto, e apesar disso, ambos não tiveram filhos e, com sua morte, suas esposas assumiram os terreiros como "mães pequenas".

---

[555] João Avelino de Melo (trouxe a Umbanda para Poços em 1947), fundador e chefe do Centro Espírita Nossa Senhora Auxiliadora, e Antônio Vieitas, Pai de Santo do Centro Espírita Nossa Senhora da Glória (ambos já falecidos) eram bastante categóricos. O primeira dizia que mulher não podia ser chefe de terreiro "porque ela é fraca, tem o corpo aberto todo mês (menstruação) e quando está assim não pode oficiar". O segundo dizia que "a mulher é negativa e não pode ser mãe de santo, só pode chegar até mãe pequena". Nenhum dos dois tiveram filhos preparados para o exercício da

Em contrapartida, os terreiros de candomblé locais contam com a liderança feminina, associada aqui ao candomblé praticado na Bahia, à herança africana e à tradição do congado[556], ao contrário da liderança masculina associada não somente à herança ocidental mas, também, ao papel social subalterno atribuído ao gênero feminino:

> Pelo que parece, a mulher, que historicamente vinha sendo mantida numa posição subalterna na sociedade ocidental, assim também, era colocada nas casas de Umbanda, mantendo situação diferenciada apenas nas casas que não possuíam esta herança e sim a africana o exemplo da "Casa de Mina". (Souza, M. J. de. Novembro/1997: 125-126).

A intermediação com a África, mediada pela Bahia, aponta uma identificação diferenciada das outras narrativas de folcloristas mineiros, cujo foco não está voltado nem para o folclore produzido em Minas, nem para as populações negras mineiras, que se encontram em condições socialmente subalternas, mas para uma identidade negra voltada para as raízes africanas.

Na prática, é o "Centro de Cultura Afro Brasileira Chico Rei" o espaço onde se procura viabilizar esse projeto. Aqui, o "rei do congo que viveu em Ouro Preto no século XVIII, cuja vida, realidade e mito se confundem na ritualização do Reinado dos Congos de Nossa Senhora do Rosário" (Souza, M. J. de Outubro/1995E: 5), é homenageado dando seu nome a um clube, fundado por Mário Benedito da Costa "(o Presidente Perpétuo da entidade)" (Ibidem.) em Poços de Caldas em 26/Setembro/1963 com a finalidade de organizar as famílias negras do município e dar orientação a seus jovens (Ibidem.).

A ponte entre o líder de Ouro Preto e o clube é "o resgate da identidade negra" (Ibidem.). Os atributos do clube são a "valorização da cultura do negro", o encaminhamento da identidade na busca de consciência e a militância voltada para a "ação política na Comunidade" (Ibidem.) e suas atividades continuam concentradas nas crianças, adolescentes e jovens, apesar de atuar, também, em outros setores.

A proposta do "Centro de Cultura Afro Brasileira Chico Rei" (Poços de Caldas - MG) apresenta, "no plano da educação" (Souza, M. J. de. Outubro/1995C: 7), consiste numa iniciativa em favor do alargamento dos horizontes e associação dos negros, no Brasil e no mundo, através de um modelo teórico de pensamento negro, que oriente sua *práxis* (Ibidem.)[557].

---

chefia da casa e na de João Avelino quem ficou com a responsabilidade foi Dora, um espécie de mãe pequena e na casa de "seu Toninho", a sua esposa Dona Déia, que era a mãe pequena, assumiu todo o compromisso de santo. (Souza, M. J. de. Novembro/1997: 125).

[556] São as mesmas D. Orfelina e D. Orlanda da Conceição as lideranças do "povo de São Jerônimo" citado nos dois textos (Souza, M. J. de Outubro/1995 e Novembro/1997).

[557] "O Centro de Cultura Afro Brasileira Chico Rei tem participado efetivamente de diversos encontros culturais e educativos. Em educação participou, a convite, de encontros da Fundação Carlos Chagas, em São Paulo; da Fundação João Pinheiro em Belo Horizonte; da Universidade Estadual de São José do Rio Preto, da Universidade Federal de São Carlos; da Associação de Professores Negros de São Paulo; dos intelectuais e pesquisadores negros de São Paulo; da Conferência Brasileira para o Progresso da Ciência e outros e, atualmente, está junto ao grupo que procura encontrar um modelo teórico de pensamento negro. Está se caminhando junto com a praxis do negro no Brasil e no mundo."(Souza, M. J. de Outubro/1995C: 7).

Em 1988, este Centro de Cultura procurava mobilizar intelectuais negros a fim de criar uma metodologia para o pesquisador negro: "Atualmente trabalha com intelectuais negros do país buscando unificar um modelo de pensamento e de metodologia para o trabalho intelectual/científico do pesquisador negro" (Souza, M. J. de. Outubro/1995E: 5).

A narrativa de Souza sobre as manifestações folclóricas afro-brasileiras em Poços de Caldas, como se viu, é construída sobre as bases do comprometimento pessoal e da necessidade da ação social e, do ponto de vista da construção da narrativa, oscila entre a "narrativa folclórica" e a "narrativa engajada".

No entanto, a mesma autora, ao abordar as folias-de-reis, uma manifestação cultural não associada diretamente às populações negras, apesar do nome de seu texto "Cultura de Resistência: Hoje é Dia de Santos Reis", elabora uma reflexão totalmente concentrada no "fato folclórico", voltada para a abordagem de sua generalidade e obediente ao padrão da "narrativa folclórica": origem, caracterização, descrição das vestimentas, música e coreografia.

Observando o conjunto das "narrativas engajadas" sobre os descendentes de africanos em Minas Gerais pode-se depreender, pelo menos, duas orientações. Uma delas de enfoque humanista, em alguns casos, marxista, aponta para as repercussões nefastas das desigualdades sociais e segregação sobre a reprodução da cultura popular e sobre as populações.

A outra indica uma vinculação do discurso com bandeiras desfraldadas pelo movimento negro no Brasil, particularmente após a década de 80, o que implica o estabelecimento de identidades não com a mineiridade, a mineirice, a identidade mineira ou a religiosidade tradicional, mas sim com as raízes afro-brasileiras, seja as expressas pelo viés religioso, como a umbanda e o candomblé, seja pela manifestação através de práticas lúdicas e profanas, como a capoeira.

4.7. Narrativas Folclórico-Sociológicas

Constituem-se, em "narrativas folclórico-sociológicas", no âmbito da produção folclórica mineira, aquelas que não obedecem aos padrões marcantes da "narrativa folclórica", com seu enfoque concentrada na manifestação folclórica *tout court*, mas também não possuem o tom comprometido com a denúncia das condições sociais em que vivem os portadores de folclore, presente nas "narrativas socialmente engajadas".

Nas "narrativas folclórico-sociológicas" o folclore é o tema da abordagem, mas está sempre relacionado à sociedade onde se reproduz, é concebido como um dos aspectos do próprio tecido social e nunca é tratado como um fenômeno em si, mas como um fenômeno inter-relacionado a outros.

Um pressuposto freqüentemente presente nesse tipo de narrativa consiste na concepção que o folclore é um patrimônio coletivo e social, e não um meio de expressão exclusivo das classes populares.

Ao mesmo tempo, não se costuma observar, no discurso, um posicionamento explícito em favor das classes subalternas, nem dos grupos dominantes, provavelmente, porque essas narrativas se constituem sobre o pressuposto das análises sociais em que o conflitos e diferenças não são negados, mas fazem parte do meio onde se constróem e reproduzem as manifestações folclóricas, tomadas como um dos aspectos da cultura.

Nos casos em que o registro capta o caráter etnográfico do detalhe, resultado de um contato prolongado, no qual emergem fatores como a segregação, o preconceito, as dificuldades econômicas, as relações de parentesco, os conflitos internos e externos, a socialização das crianças, a memória da escravidão e o congado, o moçambique, o lundu, o catopê, o batuque aparecem entremeados com as épocas de plantio e colheitas, aí, então, o texto escapa dos padrões, sai da generalização e, ao registrar especificidades, traz elementos desconhecidos, porque restritos a determinado grupo ou determinada população.

Ao procurar questões comuns a esse conjunto de narrativas, é possível encontrar uma, que é central, à medida em que está associada às possibilidades de reprodução ou desaparecimento das manifestações culturais associadas às populações negras, que pretendem analisar.

Inicialmente, serão apresentadas as abordagens que vêem as unidades formadas por esses grupos humanos, e seus respectivos saberes, como fenômenos em vias de desaparecimento e, no caso específico do trabalho de Aires da Mata Machado Filho, essa postura é coerente com um certo consenso intelectual, que perdurou até aproximadamente os anos sessenta, e que pressupunha o desaparecimento de todas expressões tradicionais da cultura, diante do movimento implacável da civilização. Em seguida, virão as que promovem suas observações a partir da perspectiva da vitalidade e da capacidade de reprodução dos grupos e de suas manifestações, principalmente, porque elas continuam tendo sentido para aqueles que as realizam.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO

As concepções de folclore veiculadas por Aires da Mata Machado Filho, por exemplo, desassociam-no da condição de tributário exclusivo das classes populares (Machado F °., A . da M. Set./Dez 1967: 255).

O folclore é, aliás, assimilado por esse autor, sem reservas, à dinâmica e às transformações sociais, que não o ameaçam, mas o reformulam, do mesmo modo como fazem com toda a sociedade. Ele observa, por exemplo, o quanto meios de comunicação e de transporte, ao mesmo tempo em que promovem transformações nas manifestações folclóricas, em consonância às mudanças observáveis, por todas as ciências sociais e humanas, em todas as dimensões da sociedade.

Assim, para Aires da Mata (Machado F °., A . da M. Set./Dez 1967: 255), a modernidade, o "aceleramento da história" (Ibidem.) não significam ameaças ao folclore mas, sim, talvez, a expressão da "própria natureza das coisas e mesmo da própria natureza humana" (Ibidem.).

O trabalho de Aires da Mata, publicado sob o nome *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, levou dez anos para ser concluído (1928-1938). A pesquisa foi realizada em São João da Chapada, povoação satélite do município de Diamantina - MG, tendo como enfoque central as cantigas de trabalho, usadas outrora na mineração - os "*vissungos*"[558] - e o "folclore da mineração" (F°. Machado, A. da M. 1985: 13; 15).

Apesar do uso da categoria "negro", o autor está muito preocupado com a busca de "africanismos", como quase todos os intelectuais de sua geração que se voltaram para esse assunto.

Com o intuito de comprovar a procedência bantu da população de Quartel do Indaiá, região próxima a Diamantina - MG, Aires da Mata extrai alguns elementos: a cestaria (Op. cit.: 57)[559], a moradia em forma de cafua (Op. cit.: 58-59)[560], o totemismo do boi (Op. cit.: 61-71)[561] e procura associá-los às referências de Arthur Ramos, o que o leva a considerar estes aspectos sobrevivências africanas de tradição bantu, e o encaminha para o equívoco comum aos intelectuais que buscaram encontrar sobrevivências africanas, a partir da distinção e separação de aspectos desconectados do contexto social seguida da comparação à práticas africanas: a associação mecânica entre um fenômeno aparente, de um lado, e a permanência e reprodução da memória ou a existência de características intrínsecas e indeléveis nas populações negras, de outro, desprovida de seu contexto social.

---

[558] Segundo Aires da Mata Machado F °. (1985: 65) os "*vissungos*" são cantos de trabalho cuja "tradução sumária" é "fundamento" e tiveram grande importância na preservação da língua materna dos negros que os cantavam (Op. cit.: 117). "Pelo geral, dividem-se os vissungos em boiado, que é o solo, tirado pelo mestre sem acompanhamento nenhum, e o dobrado, que é a resposta dos outros em coro, às vezes com acompanhamento de ruídos feitos com os próprios instrumentos usados na tarefa." (Op. cit.: 65).

[559] Particularmente aquela voltada para manufatura de cestos, balaios, peneiras, esteiras a partir de taquaras (Machado F °., A . da M. 1985: 57-58)

[560] A cafua assemelha-se ao mocambo, construção observável em quilombos como Palmares e no nordeste brasileiro, quando os negros tiveram oportunidade de construir suas próprias casas. Entre os bantos, é uma casa retangular com paredes de barro cobertas de colmo; no nordeste, as paredes são de barro batido cobertas de palha e no Quartel do Indaiá as paredes de barro são cobertas de capim ou de

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Suas conclusões apontam em duas direções: de um lado, a comprovação científica da resistência cultural das populações negras mineiras tão legítima quanto as observadas na Bahia pois ficou registrado que existe um "dialeto crioulo[562] de negros bantos" (Op. cit.: 14)[563] de modo que "de agora em diante, já não cabe dizer que somente existiu, no Brasil, o dialeto dos negros nagôs na Bahia" (Ibidem.).

De outro, a influência decisiva do negro sobre os "usos, crendices e costumes" da região (Op. cit.: 15) e a contribuição dos bantos às práticas culturais e linguagem, nas regiões onde se fixaram seus descendentes como São João da Chapada, outras localidades de Minas ou o Vale do Paraíba (Op. cit.: 118-119).

Vale destacar que esta influência é tratada pelo autor como um processo, e não como um fenômeno idílico ou metafísico, segundo ele, a predominância de populações de origem banto nessa região de mineração, sua insistência no uso dos cantos de trabalho e o uso da língua para comunicação levou feitores e vigias a aprenderem fragmentos da língua para se comunicarem com os escravos e para os fiscalizarem (Op. cit.: 118) e acabou garantindo, em parte, sua reprodução por certo tempo.

Ou seja, por fim, é sobre a identificação da ocorrência de manifestações culturais que remetem às tradições bantu que Aires da Mata procura justificar, não só a existência de manifestações de origem africana em Minas Gerais, como a importância em estudá-las, a fim de integrar o conhecimento acumulado em favor do delineamento da identidade nacional.

As interlocuções e influências intelectuais marcantes neste trabalho são, entre os brasileiros, Nina Rodrigues (como um adversário respeitado) e Arthur Ramos (como influência intelectual) e, entre os estrangeiros, particularmente Lévy-Bhrül (Op. cit.: 71). São evidentes os esforços em comprovar a predominância banto na região (Op. cit.: 25-26), cujas análises se colocam em debate com as de Nina Rodrigues, em especial, frente à defesa do patrimônio banto frente à aclamada predominância da herança cultural nagô no Brasil[564], pelo próprio Nina.

A dinâmica de trabalho adotada difere um pouco do trabalho de campo, tal como conhecemos, mas se aproxima da prática pesquisa em certas correntes da lingüística e do folclore.

---

palmeira de coqueiro Indaiá. À época da pesquisa o autor encontrou também o mesmo tipo de construção com a substituição da cobertura original por telhas (Machado F °., A . da M. 1985: 58-59).

[561] As referências à existência de um totemismo do boi, provavelmente de origem africana, transmutado e manifesto na cultura popular brasileira aparece em abordagens de folcloristas como Luís da Câmara Cascudo (1978 e Mário de Andrade (1959).

[562] Não há esclarecimentos por parte do autor sobre o sentido do termo "crioulo". No entanto, considerando a classificação humana, que vigorou por muito tempo no país, talvez a expressão se refira a algo nascido no Brasil, entre os negros de origem africana: "...os pretos forros, filhos do País, chamados crioulos, que não são também boa fazenda..." (Saavedra, Basílio Teixeira de, "Informação da capitania de Minas Gerais" (1805), *Revista do Arquivo Público Mineiro*, II, 1897: 677 *apud* Souza, L. M. e 1982: 143 - nota 11).

[563] Ver também Machado F °., A .da M. 1985: 118.

[564] "(Nina Rodrigues, por causa de seu unilateralismo, que o levava a quase só admitir, entre nós, influência dos negros nagôs, deixou de identificar uma cerimônia a Cabula, cuja descrição lhe fora fornecida pela eminante prelado D. João Correia Neri." (Machado F °., A . da M. 1985: 90)

Este levantamento, feito com a colaboração de Araújo Sobrinho, constituiu-se em trabalho de recuperação e registro dos "vissungos", bem como de vocabulário e gramática da "língua de benguela" (Op. cit.: 13) e concentrou-se na relação do pesquisador com uns poucos informantes, às vezes um único, seguida de uma espécie de *surveys* pela região, acompanhado da perspectiva do desaparecimento iminente deste saber, considerando a morte dos velhos e o desconhecimento dos jovens. O material levantado é associado, para análise, a uma recuperação da história econômica e social da região, a partir do ciclo de mineração de diamantes, que teve início do século XVIII.

A exploração das minas do Tijuco, a partir de 1831 Diamantina, proporcionou o surgimento de vários tipos sociais. Além dos "contratadores", o rigoroso controle da exploração do diamante por parte da coroa portuguesa não impediu o surgimento de "garimpeiros" que, não tendo acesso aos contratos[565], realizavam mineração clandestina. os quais não tardaram a tornar-se solidários com os negros fugidos da escravidão, os "quilombolas": estes "fora da lei" por exclusão social buscavam burlar o controle e explorar as minas furtivamente (Op. cit.: 18-20).

Aires da Mata não faz alusões às características étnicas dos "garimpeiros" mas, considerando as informações que ele apresenta posteriormente sobre os negros livres e ricos da região, que não pareciam estar vinculados aos quilombos, é de se supor que haviam entre os "garimpeiros" tanto brancos quanto negros livres e mulatos. Já o "capangueiro" era um pequeno comerciante que comprava do "garimpeiro" e do "quilombola" o produto da mineração ilegal e lhes garantia proteção (Op. cit.: 20-21).

O processo de concentração humana em São João da Chapada foi marcado pelo início do esgotamento das lavras de Diamantina e pela descoberta de jazidas ali. Foram os "garimpeiros" os primeiros a encontrar as riquezas e "de negros as primeiras casas do arraial" (Op. cit.: 25), negros livres possuidores de escravos (Op. cit.: 26).

Um dos maiores proprietários do jovem arraial de São João da Chapada foi Felipe Mina ou Felipe Neri de Souza, o qual construiu a primeira capela e cuja concepção acerca de si é uma expressão significativa das profundas relações entre cor e condição sócio-econômica no Brasil:

> Esse preto singular era senhor de numerosos escravos e tinha-se na conta de branco. Quando castigava os seus negros, dizem que costumava advertir: "Agora num vai dizê qui branco é mau." O "branco", no caso, era ele próprio...(Ibidem.).

Apesar de não deixar explícito, Aires da Mata dá indícios de que estas informações chegaram-lhe através de tradição oral. Contudo, ele não se pergunta sobre as razões sociais e os sentidos que garantiram a permanência dessa fala através do tempo. Ou seja, porquê a história do homem negro, livre e rico que se

[565] Os contratos, "por arrematação em hasta pública", permitiam a exploração das minas mediante o uso de escravos, cuja limitação numérica estabelecida pela Intendência quase nunca era respeitada, mediante pagamento de capitação anual (Machado F. °, A . da M. 1985: 18). Os beneficiários dos contratos era os "contratadores".

sentia branco e punia seus escravos continua sendo contada, sendo verídica ou não, o que, neste contexto, que é o que menos importa.

Em contrapartida, o autor destaca, através do registro de práticas, realizações e eventos dos senhores negros e brancos, o quanto os negros desejaram paridade social com os senhores brancos e o quanto os brancos, que foram posteriormente se instalando ali, os repudiaram (Op. cit.: 28). Para isso ele faz referência a dois aspectos: o "coreto", uma festa típica do Distrito Diamantino e as capelas.

O "coreto", segundo o autor, é uma "reunião para beber, cantando..." (Op. cit.: 26). No texto, são reproduzidas tanto o que era cantado na casa de Felipe Mina[566] quanto o que, em sua época, cantava-se "nos coretos de gente de qualidade", que parecem estar aqui em oposição aos coretos realizados pelos negros, e cuja "característica dominante é o sabor lusitano" (Op. cit.: 27). Uma delas, aliás, tornou-se parte do panteão de músicas populares brasileiras, símbolo do estado de Minas Gerais[567]. E o que se dá a entender é que estes grupos não se confraternizavam.

Quanto às capelas, o Sr. Felisberto Ferreira Brant, um dos mais ricos exploradores de diamantes da região, construiu a sua própria, ao lado de sua casa e bem distante da primeira, construída por Felipe Mina. Aqui também o pesquisador não faz referências à cor da pele do Sr. Brant mas, suponho, ele era branco. Aliás, segundo Aires da Mata, os moradores brancos construíram suas casas longe do arraial, que era ocupado predominantemente por negros (Op. cit.: 28).

Apesar de o autor afirmar que "Em São João da Chapada, a bem dizer, só existe uma classe social, que é a dos mineradores" (Op. cit.: 35), deixando de mencionar os escravos que, se não podem ser considerados uma classe social *strictu sensu*, não podem ser desconsiderados enquanto parcela significativa da sociedade.

---

566 *"Oia como bebe*
Êsse povo do Brasi
Inxuga um garafom
Mai depressa q'um funi.
M'ia santa Catarina
Santa de cabelo lôro
É uma santa milagrêra
Qui mora ni pé de môro". (Machado F. °, A . da M. 1985: 26)

567 *"Como pode o peixe vivo*
Viver fora da água fria?
Como poderei viver,
Como poderei viver,
Sem a tua, sem a tua,
Sem a tua companhia?

Os pastores desta aldeia
Já me fazem zombaria,
Por me ver assim chorando (bis)
Sem a tua, sem tua,
Sem a tua companhia?" (Machado F.°, A . da M. 1985: 27)

A sensação que fica é a de que, além da diferenciação sócio-econômica entre os negros, pautada pelas condições de livre ou escravo, e o correspondente esforço dos negros livres em se equipararem aos brancos ricos.

Os negros ricos, apesar de procurarem diferenciar-se dos negros pobres, segundo o autor, não eram vistos pelos brancos como seus iguais, em que pesem todas as considerações de autores de várias tendências, do quanto as sociedades que se basearam na mineração, no Brasil, tenderam a estabelecer uma igualdade social maior (Ibidem.).

A narrativa de Machado Filho é recheada de registros e informações sobre práticas da cultura popular, da magia e da religiosidade popular correntes na região no período de sua pesquisa e é aí, talvez, que se concentram os elementos mais ricos de seu trabalho com relação aos interesses desta pesquisa.

O pesquisador nos informa que existiram seis quilombos circundando São João da Chapada: Caiambolas, Maquemba, o quilombo de Antônio Moange (próximo ao córrego da Formiga), o quilombo que ficava perto do morro Macumbá, o quilombo que ficava na Madalena e o quilombo que ficava nos terrenos da fazenda de Bezerra (Op. cit.: 57).

Dados sobre sua localização associados aos relatos da tradição popular fizeram o autor supor que dos dois primeiros quilombos procede a população do povoado de Quartel do Indaiá a nove quilômetros de São João da Chapada (Ibidem.).

As preocupações centrais do autor, quanto ao Quartel do Indaiá, serão a comprovação da existência de uma tradição bantu entre seus moradores, numa concepção atrelada à importância da busca dos "africanismos" no Brasil inspirada em Arthur Ramos, e a abordagem dos aspectos ligados à feitiçaria, magia e religião.

Segundo Aires da Mata, toda a população de São João da Chapada inclinava-se a acreditar em feitiçaria à época da pesquisa. Essa força do misticismo é atribuída, simultaneamente, à insinuante presença negra que, segundo o autor, induziria à crença em feitiçaria, e à predominância da mineração, que induziria à superstição (Op. cit.: 55-56). Mas, temidos mesmo, eram os feiticeiros ("caquis") que vivam no Quartel do Indaiá e a eles se atribuíam as mortes violentas ou misteriosas (Op. cit.: 48). Os feiticeiros, acreditava-se, tinham grande poder e, cria-se, eram capazes de aproximar ou separar casais e famílias, trazer fortuna ou extingui-la (Op. cit.: 49). Havia, contudo possibilidades de controle social através de uma fórmula capaz de anular a ação do feiticeiro ou tirar-lhe o poder mágico (Op. cit.: 50).

É interessante destacar dois fatores históricos que se associam às referências feitas pelo autor à população negra do Quartel do Indaiá, associando-as à feitiçaria e à violência. O primeiro, já mencionado, refere-se às possibilidades de haver existido um quilombo justamente ali.

O outro, as práticas mágicas e de cura realizadas pelos negros daquela região remontam aos registros feitos pela historiadora Laura de Mello e Souza[568], sobre a repressão e as devassas realizadas em Minas contra estas populações. Segundo, a autora, no século XVIII, em Minas Gerais devem ter se concentrado e ocorrido o maior número de conflitos entre senhores e escravos mediados por magia e feitiçaria (Souza, L. de M. 1995: 210) e foi provavelmente ali, também, no mesmo período, em que o temido e pouco conhecido calundu[569] mais cedo se generalizou (Bastide, R. *apud* Souza, L. de M. 1995: 264-265).

O juízo de valor do autor sobre o Quartel do Indaiá não é, de modo algum, neutro e ressoa às categorias evolucionistas de classificação:

> Longo tempo viveu o lugar em estado de quase selvageria. Hoje tem uma escola. Continua, porém, composta quase exclusivamente de negros a sua população. (Machado F°., A. da M. : 57).

Em contrapartida, o procedimento aplicado à língua e à análise das cantigas de trabalho na mineração e aos "vissungos" é mais matizado e diferenciado[570]. Os "vissungos", cuja letra refere-se ora à mineração, à região de Diamantina, aos quilombos e ora à reminiscências africanas estão coladas aos rituais, à contagem do tempo (Op. cit.: 74-76); à determinação do ritmo em atividades variadas (Op. cit.: 79; 88; 89;91-95) e ao cotidiano da população e, por isso, ganham cor e sentido.

E, o que é mais interessante, à medida em que apresenta a análise dos "vissungos" e os integra à vida dos cantadores, o discurso do pesquisador parece gradativamente adquirir um tom que dilui seu próprio etnocentrismo: reconhece o sentido religioso do canto na madrugada (Op. cit.: 66; 73-74); vê engenho na

---

[568] Segundo Laura de Mello e Souza, as práticas de cura, magia e feitiçaria se davam, em muitas ocasiões, no interior dos batuques e, às vezes, a feitiçaria atribuída às mulheres associava-se à prostituição (Souza, L. M. e 1982: 186) ou à ampliação da capacidade de sedução de homens e mulheres, através da produção de filtros amorosos, estendo a possibilidade das temidas uniões ilícitas. No entanto, a feitiçaria não teria sido prática exclusiva do gênero feminino. Os homens em Minas também foram muitas vezes acusados de feitiçaria e, segundo a historiadora, seu número deve ter predominado sobre o das mulheres, devido à existência de grande número de acusações sobre eles (Op. cit.: 185-186). Em trabalho posterior, a historiadora localizou uma série de documentos que apontam para processos de acusação de práticas em Minas Gerais, os quais foram classificados em: curas mágicas (Souza, L. M. e 1995: 169), curas de quebranto (Op. cit.: 179), benzimentos (Op. cit.: 185), feitiços para provocar danos ou mortes (Op. cit.: 194; 196), infanticídio e uso de crianças para fazer feitiços (Op. cit.: 203), práticas de feitiçaria de escravos contra seus senhores (Op. cit.: 204-206), confecção de filtros amorosos e cartas de tocar, as quais permitiam ao seu portador, homem ou mulher, tornar-se sedutor ou sedutora irresistível. (Op. cit.: 229), realização de encantos amorosos (Op. cit.: 240), invocações do diabo (Op. cit.: 250), cessão dos filhos ao diabo (Op. cit.: 254) e realização de pacto com o demônio (Op. cit. : 254-255).

[569] As esparsas referências ao calundu apresentam-no como um ritual, no qual negros se concentravam para realizar danças e batuques, curas e feitiçarias. Em alguns casos, os negros "calundureiros" foram acusados de invocar defuntos ou demônios, praticar adivinhações, encontrar objetos perdidos ou ter fortuna na lavoura ou em caçadas. Em outros há registros do uso de atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas como instrumentos ou de realização de oferta de alimento a um deus. Chegou-se até a chamar os calundus de "quilombos" ou "mocambos" (Souza, L. de M. 1995:264-266).

[570] Aires da Mata apresenta, no final do livro, um "Vocabulário do dialeto crioulo sanjoanense" e uma lista de "Vestígios do dialeto crioulo no linguajar local".

"multa" segundo a qual era exigido algo de cada trabalhador que chegasse atrasado à lavra, e, quando paga a exigência, o agradecimento era emitido através de "danças, ritmo de carumbés e enxadas" (Op. cit.: 66; 76-79); fala da intransigência de alguns patrões contra os "vissungos" no tempo da escravidão e o fato de, depois da abolição, os negros só quererem trabalhar com patrões que permitissem os cantos (Op. cit.: 66) e, por fim, reconhece a necessidade e o sentido dos cantos de trabalho, apresentando exemplos de outras sociedades em que os cantos acompanham o trabalho (Ibidem.).

Wilson de Lima Bastos, apesar de não ser membro da CMFL como os outros, já publicou texto em periódicos da Comissão e é um intelectual mineiro preocupado em tratar a questão da raça. Em *Raça Idioma Cultura (racismo)* (1995), pretende fazer uma análise geral do tema e refere-se em raríssimas ocasiões à escravidão em Minas Gerais, bem como à presença de populações negras no Estado e suas peculiaridades. Seu ponto de partida é a análise das relações existentes entre grupos humanos, organizados sob a égide de Estados soberanos, partilhando língua e cultura. Sua referência intelectual mais evidente, Pedro Calmon.

Indica a origem do racismo não no pensamento ocidental como fazem Adam Kuper (1996), Leon Poliakov (1974), Edward Said (1990, 1995) e Tzvetan Todorov (1993), mas na noção do antigo estado teocrático judaico, segundo a qual, os judeus, vendo-se como o povo escolhido, constituíram parâmetros de desigualdade no conjunto da humanidade, a partir dos parâmetros estado - nação - religião.

Os índices escolhidos por Lima Bastos para identificar o racismo são os vínculos peculiares que a religião (Deus) e a nação (Estado) podem estabelecer, segundo ele, mediados por interesses e relações de poder[571].

No entanto, por desconsiderar particularidades históricas sob a noção abrangente da idéia de racismo e por sua preocupação legítima em demonstrar sua atualidade, acaba por tornar equivalentes o genocídio nazista aos conflitos raciais atuais nos Estados Unidos (Bastos, W. de L. 1995: 9, 31), discussão que poderia ser problematizada com maiores possibilidades se fosse acrescida da noção e das implicações referentes às idéias de etnia e etnocentrismo. Diga-se, de passagem, que o autor só fará referência ao etnocentrismo quase no final deste livro à definição que Emílio Willems faz do termo (Op. cit.: 78-80), aderindo à mesma.

Os usos e sentidos que o próprio Lima Bastos dá à noção de raça em sua abordagem são múltiplos: às vezes, raça adquire um caráter biológico, às vezes o sentido de etnia (o sentido, não o termo), sem deixar claros os limites entre elas[572].

---

[571] Lima Bastos identifica em Campanella a defesa da idéia de supremacia de um povo para cada período histórico com argumentos de superioridade racial fazendo-o, simultaneamente, para a Espanha e para a França dois (mas não aprofunda a análise) de um autor que defende a supremacia de um povo em determinado período (Campanella), mas o faz, em seu período, simultaneamente para a Espanha e para a França. Perdeu uma boa oportunidade de mostrar como os próprios interesses pessoais dos intelectuais podem concorrer para construir (ou sustentar) a supremacia de determinado Estado ou de determinado grupo social. (Cf. Bastos, W. de L. 1995: 11).

[572] Os exemplos dados pelo autor de usos da palavra raça, em sentido figurado, também não esclarecem muito a questão: "No sentido figurado, a palavra é usada com mais largueza e liberdade, podendo-se falar em raça de caluniadores, de tartufos, de víboras ou, ainda, raça de políticos, de militares, de comerciantes etc. (Bastos, W. de L. 1995: 15).

Ao mesmo tempo, o autor posiciona-se contra a idéia de existência de "raças puras" e a favor da noção do "caldeamento de raças" e culturas desde a origem da espécie humana[573] (Op. cit.: 15), sem abandonar a idéia de que, determinados povos, em contextos definidos exercem uma certa superioridade (Op. cit.: 16) que, suponho, poderia ser traduzida em termos do Difusionismo da Antropologia Cultural Americana, associada à combinação de fatores físicos, intelectuais e morais dos grupos humanos (Op. cit.: 12, 27) com um certo determinismo geográfico (Op. cit.: 12)[574].

Seguindo esta lógica de argumentação o autor manifesta-se contrária às idéias de decadência atribuídas à mestiçagem (Op. cit.: 28) e às defesas de prerrogativas sobre o "sangue puro" (Op. cit.: 29). Como Gilberto Freyre, volta às idéias de superioridade, destacando tal característica no mulato brasileiro e em todos os povos miscigenados (Op. cit.: 30)[575] e, contrariamente, como Nina Rodrigues, não descarta as possibilidades desviantes dos mesmos mestiços (Op. cit.: 30)[576].

Em contexto contemporâneo, o autor atribui a reprodução do racismo a fatores como "idade, influência dos pais, influência de outros grupos, personalidade preconceituosa, cultura, educação, ideologia, política, religião" (Op. cit.: 18) sustentados, em geral, por desigualdades sociais profundas (Op. cit.: 25) e aponta o "ecumenismo universal", inspirado em princípios religiosos, como a supressão do preconceito em todas suas formas[577]. A ascensão social também desempenharia um papel fundamental neste processo, inclusive no Brasil (Op. cit.: 32, 64, 70), à medida em que, segundo suas concepções, iguais condições econômicas e sociais atenuam o que chama de "negritude"[578] e ampliam os limites da democracia.

---

[573] Apesar não fazer referência nominal a Franz Boas, o substrato destas idéias, em particular, parece bastante associado às do antropólogo de Colúmbia.

[574] "Nem sempre diferenças físicas determinam, precisamente, diferenças intelectuais ou morais. Do mesmo modo que se distingue um branco de um preto, distingue-se-os de um amarelo, entretanto, se é possível falar-se de uma superioridade, em termos de civilização, de brancos sobre negros, já não se pode falar de brancos sobre amarelos. Então, há que convir, não há superioridade de raça como tal mas superioridades decorrentes do complexo emaranhado de fatores diversos que deram, ao longo do tempo, oportunidades diferentes aos numerosos povos, no que influi consideravelmente o meio físico." (Bastos, W. de L. 1995: 12).

[575] "Como se percebe, há muitas discriminações em torno dos mestiços, considerados em todo o mundo como cidadãos de segunda classe. Todavia, no Brasil, o mulato, muitas vezes, excele [sic.] em qualidades positivas os não mestiços." (Bastos, W. de L. 1995: 30).

[576] "(...) Será que, como afirmam, transviados, malandros, vagabundos e prostitutas encontram-se em maior incidência entre mestiços do que entre as raças denominadas puras? Tais conclusões não podem ser feitas de modo apressado, como geralmente o são, mas devem ser o resultado de uma longa vivência de observação participante, sendo de se considerar que, ao mesmo tempo, em demorada observação, não se poderia o mesmo observador estar num e noutro grupo, numa e noutra cultura. É evidente que, em casos como os que ora examinamos, há outras variáveis que não podem nem devem ficar à margem, entre estas a grande influência do meio físico e, também, do meio social, incidindo, de modo tão perceptível sobre o comportamento dos indivíduos e dos grupos aos quais pertencem." (Bastos, W. de L. 1995: 30). Impossível deixar de observar a crítica sutil aos limites da Pesquisa Participante e aos "mergulhos" dos antropólogos em seus trabalhos de campo.

[577] "O que se vem esperando ardentemente, no tempo do ecumenismo universal, quando tantas fronteiras já se abriram à compreensão humana, superando-se obstáculos e domesticando-se

Com relação à presença negra em Minas Gerais, o enfoque do autor volta-se para as irmandades de negros libertos (que se formaram, também, em outros pontos do país) com os objetivos de organizar o culto à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e de "obtenção de fundos, com o fim da libertação de seus companheiros" (Op. cit.: 60).

No contexto nacional, Bastos concentra suas observações nas influências culturais de origem africana que se deram no convívio diário com os brancos, segundo o autor, devido à sua presença doméstica através das cozinheiras, negros de recado, amas, mucamas e companheiros de brinquedo[579] (Op. cit.: 62) associada a uma "mestiçagem interna e externa" (Op. cit.: 62) principalmente no nordeste açucareiro e nas minas.

O sincretismo cultural brasileiro, segundo o autor, constituiu-se de modo que o negro é gerador, ator e receptor do mesmo (Op. cit.: 63). Em sua vertente africana, deu-se entre distintas culturas africanas - "do Banto, do Jeje, do Nagô, dos Sudaneses (Op. cit.: 62) - e os aspectos destacados por Bastos concentram-se nas manifestações folclóricas: "regime alimentar, técnicas de trabalho, práticas terapêuticas, música, cantos, danças, Instrumental de música e ritmo, acalantos ou canções de ninar, folguedos de diversos tipos, sincretismo religioso, crendices, superstições etc." (Op. cit.: 62).

A Comunidade Negra dos Arturos - O Drama de um Campesinato Negro (1997), de Romeu Sabará, apresenta-se e estrutura-se, inicialmente, como uma "narrativa folclórica" mas, à medida em que se afasta da abordagem das danças dramáticas realizadas pela comunidade negra dos Arturos e aproxima o grupo que está estudando de uma definição de campesinato, aproxima-se, também, de uma narrativa sociológica.

Seu ponto de partida é analisar os significados das festas associadas às populações e tradições religiosas negras em Minas Gerais "Festas do Rosário, Festas de São Benedito, Reinados do Rosário, Congados, Congadas, Congos, Moçambiques e outras denominações" (Sabará, R. 1997: 7), mas acaba desembocando, não nessa análise, mas numa perspectiva, segundo a qual, os produtores destas festas em Minas são, predominantemente, camponeses negros, em vias de desaparecimento.

Após apresentar uma definição geral, que conta "basicamente com cinco conjuntos rituais" do congado (Op. cit.: 10), e que, segundo o autor, podem ser observadas "nas principais regiões de nosso Estado" (Ibidem.), seguida de um quadro geral de classificação do que chama de "cultura tradicional mineira", reduzido a apenas três "Sistemas de Religiosidade Popular": os Impérios do Divino, os Reisados (folias de reis) e os Reinados (congados) (Op. cit.: 14); a narrativa

---

resistências, é que se ponha de lado, no concerto da humanidade, o preconceito de raça, voltando-se a atenção, com seriedade e amor, para a dignidade espiritual da pessoa humana, presente em cada homem, pois que feito à imagem e semelhança de Deus." (Bastos, W. de L. 1995: 26).

[578] "Está mais que evidenciado que quando o negro se torna detentor de bens econômicos, ou sobe na esfera intelectual e profissional, perde bastante de sua negritude e passa a gozar de regalias que os outros irmãos na cor não possuem." (Bastos, W. de L. 1995: 32).

[579] Há referências à freqüência destas relações e de seu valor para os folcloristas no Capítulo 3.

desemboca numa breve história das relações que o antigo Curral del Rey, atual Belo Horizonte, estabeleceu com as regiões mineradoras, o que, segundo suas perspectivas, permitiu a difusão do congado, que acabou se fixando nas periferias, onde foram morar as populações negras, e foi capaz de se reproduzir na presença ou ausência das irmandades:

> O Congado surgiu em Minas Gerais, nos inícios do século XVIII, concomitantemente com as grandes cidades históricas, até mesmo na antiga capital do estado - Ouro Preto - , sempre à sombra das Irmandades de N. S. do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Era um fenômeno comum às antigas cidades históricas que viriam a compor a atual Grande Belo Horizonte, abrangendo Sabará, Caeté, Nova Lima, Raposos, Santa Luzia, Contagem e outras cidades mais. Com a mudança de capital para o antigo Curral Del Rey, município de Sabará, na travessia do século XX, o Congado veio e cresceu com a Grande Belo Horizonte, desvinculado ou não de Irmandades Religiosas, principalmente nos bairros periféricos e até mesmo nas favelas.(Op. cit.: 16).

Seguem-se, daí, breves reflexões sobre o "desinteresse acadêmico-científico pelo Congado" (Op. cit.: 31), sobre a constituição do território dos estudos afro-brasileiros (Op. cit.: 57), sobre os estudos de comunidade no Brasil.

Daí vem a proposta de definir a população sobre a qual pretende refletir - os Arturos - como uma comunidade negra rural, que precisa ser analisada num contexto que inclua a sociedade regional, o que, segundo a perspectiva do autor, corresponde a um deslocamento de responsabilidades administrativas:

> No caso específico da comunidade negra dos Arturos, sobre a qual falaremos mais a frente, contrapunha a uma sociedade local representada pelo município de Contagem. Em sua trajetória histórica, vem ela do Império, atravessando a República Velha para chegar aos dias atuais. Contagem, antes, pertencente a Sabará, com a mudança da Capital de Ouro Preto para Belo Horizonte, no início da segunda década do século, o seu destino passou a girar em torno da Grande Belo Horizonte. (Op. cit.: 80).

Tal população camponesa, negra e mineira, teria sido forjada a partir dos quilombos e de "comunidades camponesas livres, fruto de alforrias de escravos" (Op. cit.: 102) e se espalhado por Minas Gerais, a partir da dissolução do sistema escravista de produção, e estariam, hoje, condenadas ao desaparecimento, frente ao "progressivo avanço do capitalismo no campo" (Ibidem.).

Contudo, e apesar do enfoque à formação de um significativo contingente populacional negro, baseado num campesinato socialmente subordinado, o autor não abandona a idéia de que "em relação às outras províncias" (Op. cit.: 103), fosse maior a "ascensão social do negro como escravo" (Ibidem.) em Minas Gerais.

A partir daí, o enfoque narrativo concentra-se, preferencialmente, nos quilombos, que teriam repassado às sociedades camponesas contemporâneas, os princípios que as estruturaram como comunidades (Op. cit.: 104) e procura estabelecer uma relação comparativa entre o fenômeno dos quilombos em Minas e o "banditismo social" analisado por Eric J. Hobsbawn

> As citações anteriormente descritas autorizam-nos a dizer que estamos em face de um dos exemplos clássicos de banditismo social tão comum dentro de um mundo camponês, como

> vem sendo tratado por HOBSBAWN (1975), em outros contextos. A contingência de se tratar de um desdobramento da decadência do escravismo, não invalida a colocação, um vez que o campesinato existia de fato no Brasil e, como projeto, nos movimentos dos quilombos. De acordo com o fenômeno de banditismo social e rural, os quilombos, pelo menos em Minas, possuíram junto às camadas mais desfavorecidas principalmente escravos, um alto prestígio. (Ibidem.)

Assim, o autor define as comunidades negras rurais como singulares, e em oposição, frente à sociedade regional (Op. cit.: 80) e ressalta que, o campesinato negro mineiro surgiu a partir de um conjunto de fenômenos correlatos: os quilombos, as comunidades baseadas em negros livres alforriados e, finalmente, como resultado da desintegração do regime escravista.

Os quilombos, uma de suas fontes originais desse campesinato, constituíram-se, para o autor, como projetos de sociedade camponesa. No entanto, foram classificados pela classe dominante como bandidos e sofreram, por isso, "*perseguição institucionalizada*" aproximando, aos olhos do autor, o campesinato mineiro ao banditismo social, definido por Hobsbawn (Op. cit.: 104). E, segundo Sabará, o avanço progressivo do capitalismo levará estas unidades sociais ao desaparecimento (Op. cit.: 102).

Manifestações Folclóricas no Município de Nova Lima é um trabalho de pesquisa que, por outro lado, tem a característica de apresentar um levantamento panorâmico das práticas folclóricas do município e região. Resultado de um projeto de pesquisa, voltado para finalidades educacionais e desenvolvido naquele município em que estiveram envolvidos os folcloristas Antônio de Paiva Moura e Domingos Diniz, além de monitores[580], parte de um outro pressuposto: a necessidade de expandir os domínios atribuídos ao folclore no município e acaba por identificar a congada como uma manifestação que, ao contrário das constatações de Sabará, ali é uma prática da sede do município, ou seja, da zona urbana.

Num interessante movimento, a já mencionada ênfase dada ao folclore musical, desloca-se daí justificando que, por ter se consagrado através da cultura de massas[581], o folclore musical pode acabar adquirindo uma forma estereotipada e constituir-se mais em obstáculo do que em meio de se alcançar as manifestações da cultura popular (Minas Gerais, 1986: 13-14).

A ênfase na necessidade de se expandir os domínios do folclore, leva os pesquisadores a se reaproximarem, em certa medida, de uma certa noção tradicional do folclore, dirigida às manifestações orais, de um lado. De outro, a abordagem aproxima-se da religiosidade popular, permeada pela medicina popular, que remete a um diálogo com a antropologia, menos teórico e mais temático.

Se de um lado, a narrativa inicia-se com uma seqüência de informações sobre o município: toponímia, ocupação humana, demografia, situação

[580] Abílio Abdo Lopes e Thais Simone Penido Veloso.

[581] Segundo Adam Kuper, para um certo desdobramento da tradição marxista, que parece ser partilhada por Moura (Agosto/1987),a cultura popular é a possibilidade de se fazer frente à cultura de massas "(...) *For those in the Marxist tradition, culture has its place in the larger class war. High culture cloaks the extortions of the rich. Ersatz mass culture confounds the poor. Only popular traditions can counter the corruption of the mass media.*" (Kuper, A. 199: 5).

administrativa, atividades econômicas etc., o que a aproxima bastante dos textos tipo "corografia", por outro lado, à maneira de um "*survey*" registra informações e saberes de informantes de vários distritos da zona rural do município e termina com a abordagem da festa do Rosário como uma festa realizada no espaço urbano (Op. cit.: 71-73), enfatizada por meio da permanência do congado como uma organização cuja vitalidade se estende para além do momento das festas (Op. cit.: 72; 76-77):

> Os congados não são simples grupos de danças de descendentes de africanos. Constituem-se viva instituição social e religiosa. Basta lembrar a formação do reinado que é de caráter perpétuo. Os reis festeiros são transitórios, mas reinam durante um ano e não apenas no dia da festa do Rosário. Os congadeiros reúnem-se permanentemente para confraternizações e ensaios.(...) (Op. cit.: 76).

Em "Festas: Espaço de liberdade e tempo de penitência", Tanya Pitanguy de Paula, escolhe, como tema de reflexão, as festas populares em Minas Gerais, e aí procura fazer interseções entre duas abordagens que adotou - a psicologia social e o folclore - para tentar dar conta do significado e sentido que as festas populares têm para os moradores de Diamantina - MG, sua cidade natal.

Em artigo que pretende analisar, exclusivamente, tais manifestações em Diamantina (Novembro/1997), a autora identificou duas festas populares, a festa do Rosário e a festa do Divino, respectivamente, em sua origem, "festa de negros" e "festa de brancos", que são realizadas desde o período colonial da mineração, e têm, segundo ela, até hoje, vitalidade e sentido para a população.

A festa do Rosário é descrita, simultaneamente, como uma festa de inversão social, pois coloca os negros - outrora escravos - na posição ritual de reis e rainhas, frente à religião católica, de um lado, e, como "uma celebração dos mitos de origem", que reporta à África, de outro:

> A festa mais importante da irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Tijuco é o reinado dos pretos do Rosário. Um rei e uma rainha são eleitos. Economizam durante todo o ano para os trajes e doces para o povo após a procissão. Nesta festa, estão presentes a marujada, ou catopês, danças importadas da África durante o tráfico de escravos. A festa do Rosário é a celebração dos mitos de origem e magnificação dos pretos diante da religião branca. O poder é invertido, mas expressa-se na religião cristã de forma ambígua. (Op. cit.: 180)

Segundo a autora, a partir de referências a Mikhail Bakhtin, na colônia, estas festas populares funcionaram como os únicos elementos de "renovação" e "ressurreição" para uma população controlada e oprimida pela Coroa Portuguesa, durante muito tempo.

Nesse sentido, sua proposta é analisar tais festas populares como práticas "que rompem com as regras sociais" (Op. cit.: 183) em oposição às festas da ordem, "que a sacralizam e consagram" (Ibidem.), promovidas pela igreja católica e pelas autoridades instituídas, o que coloca sua abordagem numa perspectiva oposta às já mencionadas posições de Mário de Andrade (1959) e Roger Bastide (1959), sobre esse tipo de evento.

A perspectiva de Tanya Pitangui de Paula sobre as festas em Minas, aproxima-se, por sua vez, das de Laura de Mello e Souza e Affonso Ávila,

apresentadas em capítulo anterior, à medida em que a primeira interpreta as festas do Rosário e do Divino como rupturas do cotidiano, espaços de inversão social e de liberdade, de competição entre as irmandades, a partir de parâmetros que as igualavam:

> Estas festas do Divino e do Rosário com suas danças, imperadores, caboclinhos, marujadas, realizam-se como rompimento do quotidiano e de suas regras. Aproximam-se do caráter desentronizador da carnavalização. Rompendo o quotidiano, essas festas tornam-se suspensas, ou seja fora, do tempo e do espaço, funcionando como espaço de liberdade, na atmosfera de grande opressão reinante nas minas, principalmente no Tijuco. Representam divertimento, convívio humano e participação social, além de consistirem numa forma de competição entre as irmandades, que se esforçavam para que a sua festa fosse mais bonita. Compartilhar dos mesmos valores cria, no indivíduo, o sentimento de fazer parte de uma mesma comunidade, onde todos são importantes, independente dos papéis que ocupam no seu dia a dia. Naqueles dias, ou hoje, as festas representam o encantamento comunial, a refeição coletiva.
> Ao abolir as diferenças sociais, ao se oporem às regras, à ordem estabelecida, estas festas funcionavam como movimento de resistência ao imposto, ao regulamento, ao oficial."(Paula, T. P. de Novembro/1997: 180-181).

Assim, Tânya Pitangui de Paula destaca a Festa do Rosário realizada pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Tijuco, cujo ponto central é a coroação de rei e rainha negros (o reinado dos pretos do Rosário), e para a qual se dançam marujadas e catopês, manifestações concebidas pela autora como importadas da África junto com o tráfico[582], como um canal através do qual se pode, simultaneamente, expressar sua fé na divindade e inverter as relações sociais de opressão. Destaca-se, nesta abordagem, a idéia da festa popular como inversão social[583].

A Festa do Divino, por sua vez, não parece associada a pessoas de posses tão reduzidas, como é o caso dos participantes do Rosário. Não há, também, referências diretas, neste texto, às origens da festa ou ao predomínio de qualquer aspecto étnico. No entanto, a autora registra seus sinais distintivos: as roupas, o enfeite das ruas, a pintura das casas e a oferta de bebidas e doces em abundância sinalizam isso[584].

---

[582] "(...) A festa mais importante da irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Tijuco é o reinado dos pretos do Rosário. Um rei e uma rainha são eleitos. Economizam durante todo o ano para os trajes e doces para o povo após a procissão. Nesta festa, estão presentes a marujada, ou catopês, danças importadas da África durante o tráfico de escravos. A festa do Rosário é a celebração dos mitos de origem e magnificação dos pretos diante da religião branca. O poder é invertido, mas expressa-se na religião cristã de forma ambígua." (Paula, T. P. de. Novembro/1997: 180).

[583] Roberto da Mata (1979), ao analisar o Carnaval carioca, em *Carnavais, Malandros e Heróis*, atribuiu-lhe a qualidade de "festa de inversão", na qual os papéis sociais são invertidos e os, quotidianamente excluídos, tornam-se o centro de todas as atenções.

[584] "A festa do Divino sai da Imperial Capela de Nossa Senhora do Amparo. É eleito um imperador, sendo quase sempre a imperatriz a filha mais nova da casa. Muitos preparativos são feitos, roupas encomendadas. Pintam-se as casas. Enfeitam-se as ruas por onde passa a procissão no dia da festa. O imperador compra as bebidas. Os doces mobilizam as doceiras da cidade."(Paula, T. P. de Novembro/1997: 180).

Preocupada em analisar, simultaneamente, o indivíduo e o coletivo, Tanya Pitanguy conclui em favor das festas populares à medida em que possibilitam convívio, diversão, partilha de valores e participação social, promovendo, assim, a constituição de uma comunidade em que cada um e o coletivo podem expressar seus desejos e valores e, por isso mesmo, a festa - em que tempo e espaço estão suspensos - remeteria o homem às suas origens, numa alusão implícita ao mito do eterno retorno de Mircea Eliade[585], à medida em que, simultaneamente, remetem os homens às suas origens, a fim de renovar os sentidos de sua vida, voltando, ritualmente, ao tempo em que ela se originou:

> Estes factos são importantes: desvendam o segredo do comportamento do homem religioso para com o Tempo. Visto que o Tempo sagrado e forte é o *tempo da origem*, o instante prodigioso em que uma realidade foi criada, em que ela se manifestou, pela primeira vez, plenamente - o homem esforçar-se-á por tornar a unir-se periodicamente a este tempo original. Esta reactualização ritual do *illud tempus* da primeira Epifania de uma realidade, está na base de todos os calendários sagrados: a festa não é a comemoração de um acontecimento místico (e portanto religioso), mas sim a sua *reactualização*. (Eliade, M. s. d.: 92-93).

A cultura afro-brasileira e a festa do Rosário em Diamantina de Antônio de Paiva Moura apresenta-se, por sua vez, como uma espécie de terceira via frente às abordagens de Tanya Pitangui de Paula, de um lado, e de Mário de Andrade e Roger Bastide, de outro, apesar de reconhecer o grande prestígio que detém os reis do congado:

> Nos séculos XVIII e XIX havia um grande interesse por parte dos escravos em exercer papéis na festa. Embora não exista [sic.], segundo alguns estudiosos, após chegar a ser rei, o escravo era alforriado. Em nosso século o resíduo cultural concretizado no prestígio social que assume o rei do Rosário é uma forte motivação para a disputa da posição e do papel social que a investidura ostenta.(Moura, A. de P. 1998: 31)

Para Moura, a partir de comparações entre as festas realizadas em municípios distintos da região diamantina, a festa do Rosário não se configura nem como ritual de inversão dos papéis sociais, nem como um mecanismo de controle de negros forros e escravos, através da figura do rei e da rainha do congado.

Segundo este autor, o congado chegou a Minas Gerais juntamente com os escravos, ou seja, muitos dos escravos trazidos da África não só já eram cristãos e batizados, como também eram crentes de Nossa Senhora do Rosário pois o culto africano já havia se introduzido ali pelas mãos de freis dominicanos, que, aliás, o criaram, o que apontou para a precocidade da organização dos negros em irmandades, em Minas (Op. cit.: 15).

---

[585] "Vemos, desta forma, as festas da ordem que a sacralizam e a consagram, convivendo com as festas populares que rompem com as regras, com as hierarquias, promovendo o encontro do homem consigo mesmo, restituindo-o à sua origem. Ambas revelam os desejos, os valores, os sonhos, as crenças, as paixões dos indivíduos e da sociedade em que vivem. Permanência e renovação, rompendo distâncias demarcadas hierarquicamente, estabelecendo possibilidades de saída do discurso conservador, de sentido único."(Paula, T. P. de. Novembro/1997: 183).

Desse modo, as irmandades de pretos, olhadas pelo autor a partir da perspectiva das relações do culto do Rosário com a atividade produtiva, no caso, a mineração, desde o século XVIII até o presente (Op. cit.: 7), surgem, para o autor, como "forças sociais" (Op. cit.: 15), como o único espaço disponível para agremiação e sociabilidade, capaz de resolver, desde os problemas relacionados à "diversão, culto religioso, festas, palestras educativas, para celebração dos rituais de batismo, casamento, enterro; mantendo a coesão social" (Ibidem.), pois a expressão da fé no interior do catolicismo garantia, aos escravos, pequenos espaços de liberdade (Op. cit.: 22):

> Diante deste quadro de racismo e escravidão a religião era encarada como um fio de esperança e como uma instituição capaz de se colocar entre o escravo e o patrão evitando choques mais dolorosos. Como seria possível o negro ser um católico fervoroso como o foi, sem o mínimo de gratificação? Católicos todos eram obrigados a ser. A conversão era obrigatória e constituía crime adotar outras crenças e, nem mesmo, ser a elas simpáticos. Ser católico era dar prova de fidelidade à ideologia do colonizador. Tal ideologia não era expressa através de partidos políticos ou postulados filosóficos mas tão-somente através da doutrina cristã adaptada à etnia portuguesa. Não havia maior subversão da ordem que praticar um ato de heresia. Mas na verdade toda esta obrigatoriedade e controle ideológico não seriam suficientes para impedir a fuga ao catolicismo. O segredo da fidelidade do negro ao catolicismo reside na organização e manutenção das irmandades. (Op. cit.: 13).

O auge e a transformação dos sentidos atribuídos às irmandades e à festa do Rosário, naquela região, estão, pois, combinados, à própria escravidão e à mineração, tendo exercido o catolicismo um papel ambíguo (Op. cit.: 11).

No século XIX, o declínio das irmandades, foi acompanhado da substituição de seu papel aglutinador por outras organizações tais como a "Santa Casa, União Operária, Pão de Santo Antônio e Sociedade Beneficiente [sic.] Nossa Senhora do Perpétuo Socorro" (Op. cit.: 16): "(...) As irmandades não se extinguiram imediatamente, continuando vivas até a primeira metade deste século. Mas não tinham o mesmo fulgor do Século XVIII e nem tampouco a Festa do Rosário seria a mesma" (Ibidem.).

Reconhecendo a dinâmica histórica dos fenômenos sociais e atrelando as manifestações culturais às relações sociais, o autor registra as mudanças, enfatizando os contextos sociais em que elas se dão e pontuando os debates travados entre seus participantes (Op. cit.: 25), como os conflitos entre padres e festeiros que, no entanto, procuram sempre evitar que a festa deixe de ser anualmente realizada (Op. cit.: 26).

O ritual de levantamento do mastro passa por transformações, mas guarda algumas características originais (Op. cit.: 26-27), o convite para a participação de guardas de outros municípios para compor o reinado, considerando que algumas guardas diamantinenses desapareceram (Op. cit.: 27-28), a substituição das irmandades por outros grêmios como as ligas operárias, os sindicatos e associações" (Op. cit.: 29).

Contudo, dentre todas, a maior transformação correspondeu à passagem da festa do Rosário de ritual para espetáculo, ou seja, de uma manifestação que deveria

dizer respeito, principalmente, ao grupo local, para uma manifestação preocupada em agradar o público de turistas:

> Antes da rodovia que liga Belo Horizonte a Diamantina ser asfaltada, o tempo de duração da viagem era enorme e não oferecia conforto. A cidade contava com um reduzido número de visitantes. Suas festas eram feitas para apreciação de seus próprios habitantes. A partir do momento em que foi inaugurado o asfalto da rodovia (1970) as suas festas passaram a ser freqüentes [sic.] pelos diamantinenses migrados para Belo Horizonte e outras partes do país. Com os diamantinenses ausentes foram aparecendo os turistas e acelerando a divulgação da monumentalidade das referidas festas. A partir daí o diamantinense passou a fazer festa num processo de empatia. Isto é, preocupado com o que vai na alma do espectador externo e alheia à vida da cidade. (Op. cit.: 32).

Assim, a partir de uma perspectiva comparativa, Moura procura estabelecer as transformações ocorridas no reinado nos séculos XVIII, XIX e XX, enquanto no início o congado estava restrito à identificação com o africano, o congado contemporâneo é uma expressão da mistura biológica e do sincretismo cultural. No entanto, como o racismo não foi superado, é preciso, ainda, distinguir as "festas de brancos" das "festas de pretos":

> No início deste século o cortejo do Reinado do Rosário era extremamente simples. Nada mais que o casal de reis acompanhado por algumas damas e em seguida os congados, da casa dos reis à Igreja do Rosário, onde assistiam à missa festiva. Não mais com o caráter do século XIX, numa extensão da religiosidade africana, transportada para o Brasil na forma da coroação do Rei Congo. O Reinado do Rosário dos primórdios do Século XX é forma de expressão da miscigenação cultural e biológica. Enquanto existe a necessidade de separar as festas de pretos das festas de brancos é sinal de que ainda existem fortes discriminações racial e social. O reinado fortalece a posição social do negro. (Op. cit.: 31).

Pela via da dessa continuidade simbólica, pautada pela posição social subalterna dos negros, Antônio de Paiva Moura estabelece uma continuidade temporal, tributária da história, que é sua disciplina de formação, e fundamentada nas transformações sociais ocorridas entre os séculos XVIII e XIX, nas regiões de mineração.

Segundo o autor, se as irmandades proporcionaram aos negros, no passado, o acesso a uma situação institucional estruturada significaram uma possibilidade de maior aceitação social, pois, no interior das irmandades assumiam papéis socialmente reconhecidos e inseriam-se na ordem social aceita, em que a separação entre negros e brancos fazia-se clara e explícita (Op. cit.: 9; 12-13); em contrapartida, alteradas aquelas condições, as irmandades deixam de ser o único espaço possível de existência social para os negros e, conseqüentemente, os reinados, sua expressão pública mais importante, perdem prestígio.

A partir de então, ao menos na região de Diamantina, a manutenção da festa sustenta-se, de um lado, nos esforços de religiosos e festeiros em realizá-la anualmente, superando, para isso, inclusive, suas desavenças (Op. cit.: 26); de outro, o turismo e, conseqüentemente, as adaptações visuais e estéticas que têm a finalidade de agradar o público. Desse modo, as festas do Rosário, gradativamente, passam a contar com a participação de cenógrafos e programadores visuais:

> Embora de forma discreta os festeiros vinham procurando introduzir novidades no cortejo do reinado. Mas foi a partir de 1976, no reinado de Djalma José da Silva que o coreógrafo Gilsoney Dumont foi contratado para elaborar o projeto do desfile do reinado. A transformação foi completa. O reinado passou a ser uma encenação teatral, submetido a um processo de organização temática com alegorias do Rosário e da Bíblia. O rei e a rainha saíram acompanhados de pajens ricamente vestidos e não mais no interior do quadro de metal; seguidos de alegorias de escravos carregando tochas com areia e purpurina, representando a oferta de ouro à Igreja do Rosário. Coube ao mesmo cenógrafo a programação visual das festas de 1977, 1978 e 1979 (Op. cit. 32)

e a adotar temas para os desfiles como "a contribuição do negro, do branco e do índio em nossa formação etnológica" (Ibidem.) em 1979. Em 1980, o "tema do enredo foi a libertação dos escravos, seguindo uma trajetória desde a ocupação portuguesa, o banimento do índio, intercalando um quadro histórico com um quadro bíblico" (Op. cit.: 33). Em 1983, "prevaleceram os temas do Rosário e da Escravidão." (Ibidem.). Entre 1986 e 1989 "o conteúdo sócio-político ganhou mais espaço no cortejo como o questionamento do racismo, da Abolição [e] de outras situações." (Op. cit.: 34).

Paralelo a isso, de 1986 a 1997, quando termina a pesquisa, segundo Moura, houve uma crescente substituição dos símbolos do reinado por alegorias: uma grande coroa conduzida por pagens e estandartes com inscrições ou figuras foram introduzidos no cortejo (Op. cit.: 33-34): "A simbologia da festa foi decodificada tornando a comunicação mais objetiva diante do público." (Op. cit.: 33).

A abordagem de Núbia Pereira de Magalhães Gomes & Edimilson de Almeida Pereira em *Do Presépio à Balança* (1995) procura, por sua vez, apresentar-se como um estudo de caso específico em que a religião e seu ciclo de festas funcionam como elementos aglutinadores de um grupo humano que recria (e se recria a partir de) rituais e expressões religiosas (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 21).

O município de Jequitibá[586], onde a pesquisa se desenvolveu, fica próximo ao Rio das Velhas, na Região Metalúrgica mineira e, em sua constituição sócio-demográfica, atraiu mão-de-obra escrava negra.

As primeiras notícias de sua formação datam de 1743. Uma questão central colocada pelos pesquisadores para as manifestações sociais que observaram neste município diz respeito ao sentido do conservadorismo nas populações mineiras enquanto garantia da manutenção de suas referências sociais e da sobrevivência enquanto comunidade e enquanto indivíduo (Pereira, E. de A . & Gomes, N. P. de M. Novembro/1995: 5).

Essa garantia passa, segundo sua perspectiva, pela manutenção de uma identidade em que pesam a condição social subordinada, os laços comunitários, a vida rural, os rituais e a religiosidade (Ibidem.), apesar da "carência de instrumentos para os ternos de catopês, de vestimenta para as folias de reis, de transporte das residências distantes até os locais das festas religiosas" (Ibidem.).

[586] Esta pesquisa inclui-se em um projeto, já mencionado, de maior âmbito - "Minas & Mineiros" - e o município de Jequitibá é uma das áreas em que ele foi desenvolvido.

O livro *Do Presépio à Balança* dedica-se a analisar-lhe duas manifestações culturais de Pedra do Baú - Jequitibá: a Folia de Reis (o presépio) e as Excelências (a balança), os "*discursos fúnebres*".

Segundo os autores, em Jequitibá conviveram os sistemas de produção baseados em mão-de-obra escrava e camponesa, particularmente no núcleo de Santo Antônio do Baú, cuja constituição étnica é marcada pela mestiçagem com um pequeno número de negros (Op. cit.: 44-45). No entanto, Núbia e Edimilson não apresentam dados acerca da constituição étnica atual da população total do município ou de outros dos seus núcleos populacionais e/ou comunidades rurais.

Determinadas as origens históricas do município, os autores partem para a busca das origens da manifestação cultural e, no caso da Folia de Reis, encontram sua tradição ibérica (Cascudo, L. C. *apud* Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 58-59). No entanto, no Brasil, os negros e mestiços apropriam-se da manifestação dando-lhe cores africanas e transformando-a, simultaneamente, em domínio sagrado e possibilidade de inversão social (Bastide, R. *apud* Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 59), o que marcou o gosto dos negros pelos rituais natalinos (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 59).

A partir daí, a análise do desdobramento desta situação, promovida pelos pesquisadores, orienta-se pela perspectiva de Pierre Bourdieu, segundo a qual a identidade dos foliões é forjada à medida em que os socialmente fracos tornam-se virtualmente dominadores, através do sagrado[587]. No entanto, como se verá a seguir, a abordagem enfatiza a perspectiva segundo a qual, entre os socialmente dominados, no contexto ritual, se dá a construção de uma nova desigualdade: a desigualdade entre negros pobres e brancos pobres, em que os segundo são dominantes[588].

A folia de reis conta, estruturalmente, com três personagens importantes: os reis magos ou os santos reis. Um deles, branco e idoso; o segundo, branco e jovem e o terceiro, negro. A partir desta caracterização os autores apontam uma série de

[587] "É também através de um ritual religioso como a Folia de Reis que se realiza a função de estruturação social, isto é, definem-se limites internos do agrupamento - pela caracterização de uma entidade coletiva (a nossa Folia = nós) - , ao mesmo tempo em que se estabelecem os elementos de diferenciação em relação aos não-participantes do rito (tanto os moradores do Baú como os habitantes da cidade ou dos outros núcleos agrícolas). A diferença de classes sociais, que permanece mesmo numa sociedade relativamente homogênea como Santo Antônio do Baú, transparece no sistema simbólico como uma oposição entre **os-de-dentro** (participantes ou devotos) e **os-de-fora** (que não participam e/ou não crêem). Numa idealização, o poder é conferido aos que dominam o sagrado, em oposição aos que, não tendo fé, são simbólica e momentaneamente dominados. Essa inversão ocasiona uma forma de compensação, tal como prevista por Boudieu para as classes dominadas. Na instância do sagrado, a entidade coletiva (Folia) passa a ocupar o pólo da força, caracterizando-se como superior: essa transmutação da fraqueza social em poder religioso fortalece e reforça a posição do grupo na estrutura social. (...)(Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 103).

[588] Suely Kofes (1976) analisa, num estudo de caso de moradores da periferia de Campinas, uma situação social semelhante, na qual no interior do conjunto dos socialmente excluídos, os brancos discriminavam os negros. No entanto, este trabalho distingue-se, sob outros aspectos, da abordagem de Núbia e Edmilson à medida em que a população, do bairro de Campinas em questão, não é analisada a partir da observação da existência de práticas rituais, mas de categorias de classificação racial e social.

aspectos interessante para esta análise, em torno da variabilidade de narrativas existente sobre esta trindade monárquica.

Sendo a folia de reis, originalmente, uma prática ibérica, os autores conseguem recuperar, ali mesmo, referências à cor negra do rei Melchior tanto em Portugal quanto na Espanha. Aliás, recuperam registros feitos por José Ramos Tinhorão sobre a presença efetiva de negros nas folias em Portugal, identificados nos vilancicos escritos no século XVI (Tinhorão, J. R. *apud* Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 60-61), e apontam a possibilidade de sentimento de pertencimento social dos negros em Portugal, a partir do viés religioso, através da participação naquelas folias (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 61).

No entanto, no Brasil, a folia adquiriu, segundo os autores, "*cor local*" através da miscigenação com elementos da religiosidade africana (Op. cit.: 61-62) e aqui, particularmente em Santo Antônio do Baú, segundo o mito, a necessidade de fugir da perseguição do rei Herodes, que pretendia encontrar e matar o menino Jesus recém-nascido, levou à troca de características de cada rei, através do uso de máscaras, a fim de confundir seus soldados (Op. cit.: 69). Estas máscaras têm a função de "trocar a cor do rei", pois o rei negro usa a máscara branca e o rei branco, a negra.

Por outro lado, este mesmo mito popular é, em geral, apontado pelos autores como um meio local, propício à reprodução de um preconceito com relação ao rei negro, expressão do tipo de preconceito existente nas relações entre negros e brancos pertencentes às classes populares.

Assim, o rei Melchior é negro por causa de um pecado, sua culpa diante de um incesto fraterno expressa-se pelo escurecimento da cor de sua pele[589]. Ou seja, ser negro, no caso deste rei, é portar um pecado.

No entanto, as conclusões dos autores não param por aí. Sua hipótese sustenta-se sobre a idéia de que o preconceito, alimentado durante a escravidão, quando diz respeito à cores de pele diferentes no interior do mesmo grupo socialmente desprivilegiado, expressa-se através do imaginário, representa o negro como bom e pune o branco preconceituoso, como no caso estudado em Pedra do Baú em que o incesto de Melchior é transformado em sonho para alguns expressando a tensão entre o preconceito e a aceitação do negro(Op. cit.: 86):

> Não se detém aí - na presença da cor negra como pecado - a questão étnica: em regiões onde a convivência entre as etnias diferentes provocou uma sensação de pertencimento grupal, a harmonia dessa relação se reflete no imaginário. O negro será representado então como humilde e bondoso, recebendo o perdão ou mesmo a exaltação através do Menino-Deus ou de Nossa Senhora. Agora será questionado o preconceito e os brancos que humilharem os

[589] "(...) Essa rejeição ao negro se transfere para o sagrado, quando ao Rei Negro Melchior se atribui a culpa do incesto - motivo que lhe teria transformado a cor da pele. Justifica-se e legitima-se o preconceito racial, quando o negro se apresenta como violador de um dos princípios morais básicos da sociedade: o tabu do incesto. A questão ética é tão séria que se torna até difícil falar em metáforas, usam até a linguagem bíblica - evitando esclarecer demasiadamente o pecado do Rei Negro (embora insistam em sua gravidade) (...)" (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 82). A título de esclarecimento, gostaria de colocar que, diferentemente dos autores citados, considero a questão acima mencionada como de caráter moral e não ético.

> negros serão punidos. Na história dos Santos Reis em Jequitibá, Gaspar e Baltazar se envergonham da companhia do negro Melchior e tentam desfazer-se da vergonha de chegar ao presépio junto com um preto, (...) (Op. cit.: 83-84).

O contra exemplo desta hipótese apresentado refere-se à recusa na aceitação por parte de outras comunidades - negras - diante da idéia do rei negro pecador. A comunidade negra dos Arturos, segundo os dados levantados por Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1988), por exemplo, transfere o nome de Melchior e o pecado para o rei mago mais jovem branco e identifica o rei negro com o nome de Baltazar (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A .1995: 84).

Já a comunidade negra do Mato do Tição (município de Jaboticatubas, próximo a Jequitibá), segundo os autores, ressalta o rei negro Melchior através do reconhecimento de Nossa Senhora.

No entanto, tal reconhecimento não deixa de, também, ser uma expressão da "consciência da rejeição do negro na sociedade" à medida em que a santa mulher vacila diante da possibilidade de conceder o primeiro lugar ao rei negro (Op. cit.: 84-85)[590].

Assim, constitui-se, para os autores, a hipótese subseqüente da pesquisa, baseada no pressuposto de que o sagrado é o espelho das relações sociais, a idéia de que o rei negro Melchior será acusado (e culpado) ou não de cometer incesto de acordo com o papel do negro no grupo social em questão[591].

---

[590] "(...) Quando os três reis chegaro na lapa, eles ficaro emparelhado. Melchior, o rei preto, chegô na frente:
- 'Deus vos salve,
Virgem Senhora,
Seu menino
E São José!'
Nossa Senhora teve orgulho de Melchior, porque ele era preto. Mas saudô os três, colocano ele no fim:
- Deus vos salve, Rei Gaspar, Baltazar e Melchior.
Quando foi na hora de cantá a missa, o rei Baltazar tinha a mirra, Gaspar o incenso e Melchior o ouro. Gaspar perguntô:
- Qual de nós que sereis de cantá a missa?
- Será Melchior, porque ele tem o ouro, que é o cálice. O ouro é que vale mais. Ocê sereis o da guia - disse Baltazar.
Nossa Senhora então se alembrô do pouco caso que fez e saudô de novo:
- Deus vos salve Rei Melchior, Gaspar e Baltazar." (...)" (Siqueira, Nice de/Jatobicatubas *apud* Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 85). Interessante notar que, apesar de citar este exemplo, os autores não levam adiante qualquer análise desta referência que considere o fato de o rei negro ser o possuidor do cálice de ouro (na Mitologia cristã símbolo de poder econômico, social e religioso) nem as possíveis relações entre os elementos negro, ouro e mineração.

[591] "À medida, pois, em que as relações sociais entre negros e brancos se harmonizam, o sagrado manifesta a aceitação do rei negro: Melchior será culpado ou não - conforme o papel do descendente de escravo no agrupamento que vivencia o rito (Hipóteses 2 e 3). Os mitos refletem a vida social e nossa Folia de Santos Reis é uma réplica da comunidade agrícola que estamos analisando. Por isto é que no próprio ritual os papéis dos guarda-mores são específicos: Gaspar e Baltazar, porque brancos, usam uma linguagem particular ao se dirigirem aos donos da casa; para Melchior só é possível a fala

Outro aspecto da folia de reis como expressão do processo de acomodação das diferenças de cor de pele diz respeito ao que os autores chamam de "parte lúdica do ritual" (Op. cit.: 86-90), na qual os moradores de Pedra do Baú introduziram uma fala, em versos, chamada *ABC do Negro*[592], cantada pelos dois reis brancos e marcada por alto grau de agressividade e preconceito e marcada pelos risos da platéia (Op. cit.: 89). Segundo os pesquisadores, devido à ampliação da participação social do negro na comunidade, foliões negros têm reagido e deixado de participar desta parte do ritual, ou então, têm composto respostas ao dito *ABC*[593].

Por fim, outro aspecto desta análise da folia de reis a ser destacado corresponde à reflexão promovida pelos autores com relação à religião popular e o folclore, de um lado, e à manifestação pública da religiosidade popular e o espetáculo folclórico, de outro.

Os autores defendem a perspectiva segundo a qual a assistência da folia por parte de um público que não faz parte da rede de relações comunitárias produz um duplo efeito:

(1) o reforço no sentido da continuidade de realização da folia, a partir do estímulo e

(2) o risco de alteração dos sentidos do ritual religioso, à medida em que vários grupos passam a competir em favor de destacar-se em aspectos e quesitos externos como o vestuário, as máscaras, os cantores, os instrumentos (Op. cit.: 110).

Assim, no contexto em que se encontram, como partes simultaneamente agregadas e semi-isoladas do corpo social abrangente, para qualquer caso de manifestação da religiosidade popular, qualquer posicionamento estanque poderá eliminar aspectos importantes da manifestação do sagrado, à medida em que este é concebido pelos autores como, simultaneamente, "aglutinante" e "dissolvente" (Op. cit.: 110-111).

A outra dimensão da religiosidade popular apresentada no livro - as Excelências e os Benditos - sustenta-se, também, num estudo de caso que pretende ser parâmetro e contraponto para, através da análise de duas formas de ritualizar a morte - as práticas populares e as orações fúnebres - elucidar aspectos da sociedade mineira nos quesitos catolicismo oficial e catolicismo popular.

O ponto de partida para esta reflexão assenta-se nas relações historicamente construídas entre dois catolicismos: de um lado, o catolicismo popular que abre a possibilidade de manifestação de um imaginário não cristão (Op. cit.: 237) e, para este caso específico, a preservação e a vitalidade dos cantos mortuários (Op. cit.: 260), analisados sob as perspectivas sociológica e psicológica (Ibidem.). De outro, o catolicismo oficial, onde se inclui a trajetória pessoal e eclesiástica do bispo negro de Mariana, D. Silvério Gomes Pimenta (1840-1922) (Op. cit.: 200), e dos discursos fúnebres que produziu.

Em Minas, as expressões não oficiais do catolicismo remontam ao início da mineração e são, segundo os autores, provenientes de três fontes, concepção que os

---

da servidão, que marca sua posição de dominado (...)" (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 92).

[592] Vide texto em anexo.

[593] Vide texto em anexo.

remete aos ecos do "mito das três raças originárias do povo brasileiro": o catolicismo ibérico impregnado do paganismo europeu, as práticas religiosas de origem africana e as práticas religiosas indígenas somadas à carência de um corpo eclesiástico regular (Op. cit.: 237) e que se reproduzem, até hoje, "principalmente nas áreas rurais e entre as camadas pobres da população" (Ibidem.).

As irmandades de leigos foram o foco gerador, que tornou possível a existência de um catolicismo não oficial em Minas Gerais (Op. cit.: 261) e se constituíram num modelo de vivência religiosa que se estendeu desde o período colonial até fins do século XIX, quando o crescimento das cidades e reformas nos estatutos da igreja católica[594], alteraram estas condições[595].

No entanto, as características peculiares do catolicismo aliadas à penetração dos cânticos mortuários sob forma de Excelências e Benditos, formas rituais de "domar a morte" (Op. cit.: 265), transformaram capelães, rezadeiras e benzedeiras em figuras de grande importância social para as comunidades isoladas (Ibidem.) e cada uma das etapas de preparação ritual da morte por parte destes agentes é registrada pelos autores[596].

Em contrapartida, as orações fúnebres escritas por D. Silvério, o arcebispo negro de origem pobre, podem ser colocadas, por sua origem, próximas ao catolicismo popular e, por sua trajetória, próximas ao catolicismo oficial (Op. cit.: 205)[597]. Em comum, tanto os pobres quanto o alto dignatário católico, buscam a boa morte, como o homem medieval (Ibidem.).

Neste caso, como na folia, a razão e o sentido dos cantos e textos fúnebres é dar sentido à vida social e é por isso que eles podem, e conseguem, reproduzir-se. E, para os autores, o papel da pesquisa acadêmica, que se interessa por estes aspectos da vida social, é ajustar métodos e superar ideologias a favor da compreensão da cultura popular.

A pesquisa da historiadora Márcia Clementino Nunes sobre a festa do Rosário do Serro - MG resultou na realização de um trabalho de resgate desta festa

---

[594] Ver Riolando Azzi, Maio/1977.

[595] "A distância entre igreja matriz e capelas, entre Igreja e povo faz parte da formulação de um modelo social e religioso situado em Minas Gerais. Do período colonial aos fins do século passado manteve-se esse modelo com relativa facilidade de percepção. Posteriormente, com o crescimento dos centros urbanos e com as providências reformadoras da Igreja - vide as determinações da Pastoral Coletiva de 1915 que desmantelou o estatuto da autonomia dos santuários e capelinhas de beira de estrada - ocorre uma fragmentação considerável do antigo modelo social e religioso. As capelas são subordinadas aos párocos, os capelães assumem funções auxiliares, os santos locais dividem suas festas populares com as cerimônias do calendário religioso oficial." (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 264).

[596] Os autores subdividem o ritual de preparação para a morte em quatro partes: (1) a Expectativa da morte; (2) a Preparação do cadáver; (3) a Velação do morto e (4) a Invocação dos santos (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 278-320).

[597] "(...) como representante da religião dominante, D. Silvério não deixou de se fazer presente junto aos grupos desprivilegiados, compartilhando com eles o duplo da vivência religiosa: ora como alto membro da Igreja, ora como homem comum das Minas Gerais, para quem os santos podem ser invocados numa oração para curar os males das lombrigas." (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 205).

enquanto patrimônio cultural pelo SPHAN. Seu texto "História e Significação Simbólica da Festa do Rosário do Serro" foi publicado no *CMFL Notícias*.

Seus esforços concentram-se na recuperação e interpretação histórica especificamente da festa do Rosário realizada no Serro, a fim de compreender-lhe os sentidos (Nunes, M. C. Maio/1996: 4), partindo do pressuposto que ela foi uma linguagem inserida num ritual, e buscando "compreender seu significado e sua função." (Ibidem.).

O Serro insere-se na região mineira que foi ocupada, no século XVIII, a partir da exploração do ouro e do diamante, e a ênfase da abordagem está voltada para a presença negra na região, desde as primeiras expedições, como desbravador, mão-de-obra ou especialista em mineração (Ibidem.).

Rapidamente os negros se organizaram na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário[598] e a festa do Rosário transformou-se, enquanto um fenômeno religioso e de expressão da raça, na linguagem viva dos homens e mulheres escravizados:

> Uma festa religiosa dos homens de cor, portanto um fenômeno de religião e também de raça; um fenômeno mental e social. Fenômeno de múltiplas faces expresso em linguagem simbólica e que se deseja captar a partir da compreensão de sua lógica e de seu contexto particulares para então se arriscar uma interpretação e uma tradução. (Ibidem.)

Ao tratar a Festa do Rosário do Serro enquanto uma linguagem ritual, Márcia Nunes distingue sua abordagem da festa das de Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Magalhães Gomes, bem como de Tânya Pitangui de Paula.

Se, para os dois primeiros, a festa é um dos pilares da identidade e, para a segunda, a festa é válvula de escape, enquanto inversão e retorno às origens, para Nunes, a festa é, principalmente, a tentativa de recuperação de uma ordem social destruída e, num segundo plano, uma forma simbólica de contestação da condição de subordinação dos escravos.

> Esta organização da estrutura da festa parece demonstrar a um tempo que o negro buscava ordenar e recuperar seu próprio mundo, além de encontrar assim, uma possibilidade de contestar a sua condição de subordinação, quando faz dos Catopês, os personagens mais importantes da festa e torna marujos e caboclos, figuras rejeitadas pela Santa. Em outras palavras, no interior da festa o poder pertence ao negro, um poder que se legitima pela via do sagrado e portanto inquestionável, como comprova a força da lenda do negro." (Op. cit.: 6).

---

[598] Na história mais antiga do Serro, o homem preto se encontra e ser articula rapidamente como o comprova o "Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Freguesia de Conceyção da Villa do Príncipe do Serro do Frio no Anno de 1728". Porém, bem antes, no ano de 1716, já se encontram notícias desta irmandade, fazendo supor que antes disso já existiam, sem o caráter oficial que caracteriza o estatuto, homens pretos agrupados em torno de um sistema de referências particular. (Nunes, M. C. Maio/1996: 4).

O perfil dos personagens definidos como catopês, marujos e caboclos tornam-se, nesse sentido, uma chave importante para a decifração simbólica. A autora faz referências sobre as origens históricas do culto do Rosário na Batalha de Lepanto[599], mas supõe que é, na narrativa mítica, que os negros encontraram seu sentido forte de sua origem:

> "Mas para os homens pretos devotos de Nossa Senhora do Rosário, é a lenda que conta mais..."(Op. cit.: 4).

Essa origem mítica, ou lendária, como prefere a autora, possui algumas variantes[600], que foram coletadas e registradas, procedimento que não se costuma observar entre os folcloristas.

Segundo a narrativa sobre a origem, Nossa Senhora do Rosário apareceu, em certa ocasião, sobre as águas do mar. Então, os caboclos[601], rezaram tocaram e cantaram músicas para que ela se aproximasse da praia, mas ela não saiu do lugar. Os marujos[602] tentaram atraí-la com orações, música e cantos, mas ela também não se deslocou. Por fim, os catopês, dançaram, tocaram, cantaram e rezaram e Nossa Senhora do Rosário saiu do mar e veio até a praia, aproximando-se deles. "Assim foi que ela se tornou protetora dos negros e todos os anos, antes da procissão, os dançantes representam es esta lenda" (Op. cit.: 4-5), que, segundo Márcia Nunes, está registrada no "Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro" (Op. cit.: 4-5, Nota 4).

Contudo, Nunes recolhe e transcreve variações[603] dessa narrativa[604], novamente um procedimento muito incomum aos folcloristas. Em seguida, procura apresentar cada uma das etapas da festa e suas características centrais, seus personagens centrais, os procedimentos, movimentos e atitudes, bem como o significado atribuído a alguns elementos específicos como, por exemplo, a solicitação que se faz à Nossa Senhora do Rosário para a realização da festa:

---

[599] "A história conta que a devoção a Nossa Senhora do Rosário tem sua origem na vitória que tiveram os cristãos sobre os muçulmanos na Batalha de Lepanto a 7 de Outubro de 1571, vitória que teria sido possível apenas pela intervenção da Santa." (Nunes, M. C. Maio/1996: 4).

[600] "Para explicar o começo da festa, cada qual a seu modo tem uma explicação:'Esta festa não é inventada, o nêgo faz o que sempre gostou de fazer.'; 'Esta é uma festa do princípio do mundo, desde Adão e Eva tem esta festa.'; 'Esta festa foi inventada prá aliviá os escravos.'; 'É do tempo antigo, esta festa veio da África, foi os nêgo que inventaram.' "(Nunes, M. C. Maio/1996: 6).

[601] "ou índios civilizados pelos jesuítas" (Nunes, M. C. Maio/1996: 4-5).

[602] Referência aos portugueses.

[603] "A mesma lenda pude escutá-la, com inúmeras variações, de dançantes de outras Festas do Rosário." (Nunes, M. C. Maio/1996: 4-5, Nota 4).

[604] "Com uma linguagem emocionada, a forma como os dançantes percebem e entendem a sua festa é uma forma diversa da nossa. Exemplo disso é o fato que muitos dançantes sempre contam e que nas palavras de Cesária, mãe dos chefes dos Catopês, assim se deu:'Eles tiraram os catopê uma vez, eles fizeram uma festa uma vez e atentaram de cortá os catopê, então tiraram os catopê fora, né? E tentou puxá o reinado e a procissão, só com marujo e caboclo. Ai quando chegou ali na Abadia, na descida do Vaza-Canudo, Nossa Senhora estrondou toda na cacunda deles. Ela arrebentô toda aí eles não foram capaz de carregá ela. Eu era mocinha muito nova e num recordo o ano que foi. E a gente ficou vendo e sabendo que ela estrondou toda. Ela não quis sair sem os catopê. Ela gosta mais é dos catopê, ela escolheu eles prá sair do mar. Ela gostava mais dos nêgo." Ela também se lembra e conta: "A festa

> A festa começa com a matina feita no adro da Igreja do Rosário na madrugada de sábado. Com as luzes apagadas e as portas fechadas, a caixa de assobios toca uma melodia com o som melancólico por três vezes repica o sino. Está sendo pedida a permissão de Nossa Senhora do rosário para fazer a festa. As portas se abrem, a permissão foi concedida.
> A caixa de assovios é composta por pífaros e caixas de couro e segundo dizem seu som representa o som dos gemidos dos negros no cativeiro. (Op. cit.: 5).

Reunindo os elementos associados à narrativa da origem da festa, a autora conclui que ela é uma representação ritual da composição étnica do mundo colonial mineiro, bem como de seus conflitos, cuja memória se atualiza a cada vez que a festa se realiza:

> As danças do marujo e dos caboclos e sua própria presença no ritual, vão demonstrar que na festa está presente a própria composição étnica do mundo colonial, ou seja, além do preto, brancos e índios lá se encontram e suas presenças, nos papéis de marujos e caboclos, estão marcadas por antagonismos. Durante quase todo o ritual estes se acham envolvidos em representar lutas que expressam a disputa pelo domínio, como se pode ver na embaixada, nas "rezingas" ou nos seus cantos e versos que são carregados de conteúdos de guerra.(Op. cit.: 6)

Confrontando os contextos, passado e presente, a autora, procura demonstrar que, de um lado, no passado, a festa correspondeu a uma expressão da visão de mundo dos escravos(Ibidem.), uma possibilidade simbólica de reação[605], pois aglutinava pessoas que "já traziam em comum a cor da pele, a condição de escravo e a privação de estruturas sociais nativas" (Ibidem.), correspondendo, assim, às "estratégias de interpretação e de relação que o negro criou para viver e conviver num mundo em que branco e poder ligavam-se intimamente." (Ibidem.). De outro, no presente, depois da abolição, a festa permanece tocando as pessoas e fazendo sentido para aqueles que se encontrar social e economicamente excluídos:

> O homem livre pobre, herdeiro tanto quanto o escravo da condição de marginalização social e desclassificação econômica, vai se utilizar e se apropriar do mesmo canal de expressão de seus antepassados: a Festa do Rosário, não deixando de se mostrar porém, sensível às influências do tempo, o que é visível nas transformações que podem ser percebidas na forma e no conteúdo do fenômeno, mas que desde o começo dos setecentos até hoje, continua a se realizar com uma força e uma vitalidade que demonstram sem sombra de dúvidas, que no ano que vem vai ter mais. (Ibidem.)

---

era só do nêgo, só de nêgo. Era rei, rainha, tudo preto. Catopê, era preto. Tanto que a gente via na festa e tinha medo, eu num chegava perto deles, é medo de eles pô coisa nem mim agora. Diz qu'eles era tudo feiticeiro. Era tudo aqueles negão de zóio vermelho. É de pouco tempo que pegô a entrá branco.' "(Nunes, M. C. Maio/1996: 5-6).

[605] "Esta linguagem que utiliza como forma de expressão o disfarce do simbólico não permite, é certo, ao escravo reverter sua situação concreta de subordinação e marginalização no mundo dos brancos mas, ela lhe oferece uma possibilidade de falar disso e de contestar isso sem incorrer na rebeldia declarada que poderia e efetivamente lhe custaria muito caro."(Nunes, M. C. Maio/1996: 6).

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Admitindo as transformações, essa abordagem aponta para a historicidade dos rituais que, como sabemos, é justamente um dos aspectos que garante a sua vitalidade e permanência.

No entanto, as razões apontadas para a aglutinação dos escravos e o surgimento da festa, estão baseadas em pressupostos etnocêntricos pois, se os brancos viam todos os escravos como negros e iguais, certamente, pela perspectiva da etnia, que, provavelmente, era o mecanismo de identificação e diferenciação utilizado, os negros provenientes de nações diferentes, viam-se como sujeitos diferentes, isso se considerassem o outro humano.

Por outro lado, as irmandades, que nasceram no Brasil, como braços do estado e da igreja, e cuja função era regular e controlar seus membros, são concebidas como unidades em que as categorias cor da pele e posição sócio-econômica, associavam e aglutinavam seus membros, e, através desse mecanismo, as irmandades de negros, que surgiram com a finalidade de integrar o negro à sociedade dos brancos, por meio da cristianização, acabaram servindo, pelo contrário, para preservar dimensões africanas dos negros irmanados:

> A função das Irmandades do Rosário era, portanto, a de oferecer ao negro uma porta de entrada para o mundo do branco, o que significa dizer, cristianizá-lo e integrá-lo na sociedade do branco e de seus valores. Mas contrária e contraditoriamente a seus interesses, estas irmandades parecem ter oferecido exatamente a porta de saída ao homem preto.
> Isto significa dizer, em outras palavras, que no interior das irmandades dos negros, através da festa que ela instituía - A Festa do Rosário - os homens pretos irmãos escapolem à ordem, ainda mais, a invertem. Este é um momento em que o homem escravo, se liberta; o homem negro, contesta; o homem pobre, festeja; o homem devoto, dança a sua fé; o homem africano, renasce.
> A Confraria seria nesta medida, e a pesquisa da Festa do Rosário do Serro já o demonstra, um lugar que na verdade ajuda a manter padrões culturais africanos ao criar elos entre os iguais. Assim ela não cristianiza, mas sincretiza; não impõe os valores e os gostos dos brancos, pois quando esta permite, com a intenção de neutralizá-los, que se assente nas mesas das irmandades, um rei e uma rainha ainda que com realiza [sic.] dada e não de fato, é para estes que se voltam a reverência e o respeito do preto. Quando a irmandade assegura um lugar santo para enterrar os irmãos mortos, ela bem que poderia estar oferecendo, aos olhos do negro, uma possibilidade de voltar à terra mãe e a seus antepassados por quem prestam culto. A imagem da Santa que tanto amam e que chamam de sua "mãezinha", é santa de tradição cristã e branca. Ela é na verdade a Mãe de Deus. Mas na lenda do preto, que ele conta, reconta e tem como a uma lei sagrada, Nossa Senhora do Rosário se nega a ir para os brancos (marujos) e para os caboclos (índios civilizados) e escolhe como filhos e protetores a eles: os homens negros. E ainda mais, trazendo em sua alma africana, uma forte tradição de santos, muito provavelmente ele não encontrou dificuldades em se devotar à Santa do Rosário que bem poderia estar representando algo de profundamente seu. (Op. cit.: 7)

5. Sobre Negros e Africanos: Algumas Conclusões

Sou um homem invisível. (Ralph Ellison)

O Brasil não é óbvio, nunca...(Matthew Shirts)[606]

À revelia das críticas e exposições de limites feitas pelas ciências sociais no Brasil, a produção folclórica mineira parece não só reproduzir-se, enquanto produção de conhecimento, como também expandir seus horizontes frente a esse contexto.

Florestan Fernandes dedicou-se, neste contexto, à demonstração das distinções existentes entre a produção humanista e a produção científica, procurando comprovar que, de seu ponto de vista, fazendo os folcloristas parte do primeiro grupo, faltava-lhes o arsenal metodológico necessário às análises dos fenômenos folclóricos, que eles eram capazes de coletar em abundância. Segundo Fernandes, as análises deveriam ficar a cargo dos sociólogos, de modo que o trabalho cooperado, em favor de equacionar as manifestações populares e de estabelecer pontes entre o conhecimento universitário e os setores humildes da população, deveria organizar-se colocando os folcloristas como coletores em campo dos registros, espécie de etnógrafos, e os sociólogos como os analistas deste material, espécie de antropólogos[607].

Roger Bastide, ao afirmar a ruptura entre etnia e cultura vivida pelos descendentes de africanos na América diante da escravidão, da diáspora e da dissolução de famílias e tribos, enfatizava que, apesar das exceções, a reprodução cultural dessas populações eram decorrentes de fusões culturais, seja a partir de referências africanas tomadas de conjuntos culturais distintos, seja com relação a grupos não africanos.

Bastide somou, a esse quadro, as profundas desigualdades sociais e as imposições comportamentais e de valores, o que o fez concluir, para casos em que estavam em questão manifestações folclóricas como os reinados em Minas, por exemplo, que elas não eram mais do que "folclore artificial", que desapareceria à medida em que a legitimidade exclusiva da igreja católica e seu poder de coersão se diluíssem. Bastide partilhava princípios de compreensão do folclore pela via de Varagnac, o que significa, para ele, que manifestações folclóricas eram expressões antiquíssimas que se reproduziam em contextos específicos, mas era impossível surgirem manifestações novas. E, observando o contexto americano, não via nele

[606] *O Estado de São Paulo*, Caderno Cidades, 22/01/2000.

[607] Vale destacar que, na década de cinqüenta, quando estas idéias foram emitidas, questões postas pela antropologia interpretativa e pós-moderna, como as da interpretação dos dados durante o trabalho de campo e da necessidade de o mesmo sujeito coletar e analisar o material, não se colocavam. Lévi-Strauss, no mesmo período, analisava material etnográfico coletado por outrem e, atualmente, como se viu no debate apresentado por Adam Kuper na Introdução desse texto, a discussão sobre os graus de dependência entre etnógrafo e etnografia, bem como sobre a possibilidade da existência do material etnográfico enquanto informação antropológica legítima, continua aberta.

mais do que a imposição do folclore europeu, mediado pelo catolicismo e admitindo alguns traços culturais de outros grupos, por mera concessão.

Em outras palavras, para esse autor, as manifestações folclóricas das populações mineiras de origem africana não se constituíam em objeto para as ciências sociais, à medida em que eram imposições artificiais e passageiras de grupos social e ideologicamente dominantes.

Contudo, é este mesmo "folclore artificial" que é considerado uma das expressões mais fortes e visíveis do folclore mineiro. Como essa pesquisa procurou demonstrar, sobre ele se produz uma gama significativa de conhecimento, apesar da avaliação de Fernandes que aponta sua deficiência metodológica. Mesmo frente a isso, os espaços que a produção folclórica e os folcloristas mineiros têm conquistado estendem-se tanto em direção à educação, ao turismo e às políticas públicas em favor da arte e da cultura, como em direção às universidades mineiras.

As condições híbrida e orgânica dos folcloristas mineiros, associadas à permanência da CMFL como um espaço institucional de produção e de definição da legitimidade dos parâmetros de seu conhecimento, precisam ser levadas em conta para se compreender a vitalidade e as proporções da reprodução desse tipo de conhecimento. Assimilando e modulando transformações nas orientações teóricas produzidas pelas ciências sociais que são afins às suas abordagens, com o objetivo de adaptá-las e, simultaneamente, mantendo-se em íntimo e contínuo contato com os agentes produtores de folclore e com as instituições que os defendem e valorizam, os folcloristas mineiros atualizam os usos e os sentidos de sua própria existência e do conhecimento que eles produzem.

Além disso é importante levar em conta, também, o quanto o uso alternado das concepções distintas, e em boa medida antagônicas, das condições de produção e reprodução da cultura no Brasil produzidas por Gilberto Freyre e Mário de Andrade, favorecem essa situação.

Ambos, ao tratarem de expressões culturais coletivas, estão tratando de expressões culturais nacionais. Em que pesem hoje todos os movimentos intelectuais, políticos e sociais em direção contrária, o discurso dos folcloristas sobre o negro em Minas Gerais, inaugurado por Nelson de Senna e Aires da Mata Machado Filho nos anos vinte e trinta, que pretendia, entre outras coisas, integrar o estado de Minas Gerais aos debates e projetos de nação, volta-se, agora, para explicar e fornecer lastros à identidade mineira, à localidade, à especificidade que se encontra em combate contra a globalização e seus efeitos.

Freyre e Mário de Andrade entram neste contexto porque, tendo debatido na década de trinta e nas seguintes acerca da constituição do país pela via da cultura, forneceram os pontos de partida para os folcloristas mineiros construírem suas narrativas.

O primeiro forneceu a base do consenso, da fusão, da integração, mesmo que em alguma medida perversa, em todas as instâncias culturais. À medida em que o Brasil se constituía, diluíram-se as especificidades de cada grupo cultural e tudo tendeu à homogeneidade nacional.

O segundo forneceu a base do conflito pois, se as manifestações folclóricas expressam a existência dos três grupos humanos que constituem a população

brasileira, essa coexistência não é pacífica e muito menos igualitária. Aliás, se há integração no plano das expressões folclóricas, não se pode afirmar o mesmo para a dimensão social.

O pensamento de ambos, ainda hoje, serve de molde, parâmetro e ponto de partida para os folcloristas mineiros posicionarem as manifestações folclóricas frente à formação nacional e localizarem o papel das populações de origem africana neste contexto. Por meio da atualização das referências presentes nas obras destes autores, torna-se possível indicar o caminho da integração destas populações ou denunciar sua exclusão social. No entanto, do mesmo modo que na década de trinta, o pertencimento à civilização é questão a ser equacionada pelos folcloristas mineiros, seja pela via da participação na constituição de uma "civilização brasileira", seja pela via da exclusão ou da luta em favor de um lugar legítimo, frente a processos civilizatórios mais amplos.

Os conteúdos tributários dos usos e sentidos em que as noções "negro" e "africano", produzidos pelos discursos dos folcloristas mineiros e de seus interlocutores vinculam-se, por sua vez, às próprias idéias subjacentes de *Kultur* e *civilization*. Estas idéias se constituem em influências sensíveis, observáveis na produção intelectual referida às populações de origem africana e, sua permanência está, provavelmente, associada à sua capacidade de adaptação a novos contextos, seja mantendo sentidos cuja eficácia do significado seja garantida, seja aglutinando-os e transformando-os de modo a adaptá-los a novas referências históricas, políticas e intelectuais.

A variação destes conteúdos evidencia-se de acordo com a tipologia das narrativas analisadas e dos pressupostos que as constituem e manifestam influências intelectuais recebidas pelos folcloristas mineiros, orientações políticas e sentidos adquiridos pelo folclore e pelas práticas dos folcloristas.

Ao mesmo tempo, as referências às denominações "negro" e "africano" são recorrentemente aplicadas, nas narrativas analisadas, às populações mineiras de origem africana com a função de qualificar suas manifestações folclóricas ou expressões culturais, sua memória, sua resistência, seu lugar e papel no contexto da cultura.

De modo geral, o termo "negro" está associado à idéia de um amplo grupo humano, cujas origens africanas ficaram num passado distante. "Negro", aqui, integra noções de brasilidade elaboradas nos planos cultural e social, as quais, mesmo que distintas no início, remetem à integração nacional dos sujeitos, cujas diferenças foram superadas na fusão que permitiu o surgimento da nação. Essa integração implica na suposição de uma influência mútua entre os diferentes grupos humanos classificados sob as categorias homogêneas e homogeneizantes denominadas "negros", "índios" e "portugueses", as quais passaram a integrar uma cultura brasileira supostamente homogênea.

O termo "africano", por sua vez, adere a um conjunto mais plural de concepções cujo matiz se estende desde sua associação a atributos tais como primitivo e exótico até a vinculação com as etnias, a resistência cultural e a identidade.

No plano das influências intelectuais, e recuperando os já mencionados debates e posturas da intelectualidade brasileira sobre a questão racial, é possível observar que, em certa medida, os conteúdos presentes nesta noção de "negro", remetem a alguns aspectos das idéias de Roger Bastide e Gilberto Freyre.

O que remete a Roger Bastide não é uma influência explícita, nem consciente e, talvez, nem mesmo reconhecida, mas indica uma coincidência entre um aspecto do tratamento da questão racial no Brasil por Bastide e um dos sentidos que a categoria "negro" adquire no discurso dos folcloristas, e reside no fato que ambas apontam para a idéia de mistura cultural e integração social ao contexto nacional potencialmente presentes na categoria "negro", enquanto a categoria "africano", especialmente quando diz respeito à permanência de elementos culturais entre os descendentes de africanos, remete às diferenças difíceis de contornar e à possibilidade de segregação. Nesse contexto, o "africano" seria o estrangeiro, e o "negro", um dos elementos constituintes da brasilidade. Em outras palavras, segundo estas concepções, o "negro" seria o brasileiro, o mestiço cultural e o "africano" seria o culturalmente puro, o inassimilável, o estrangeiro.

Na mesma direção, as influências de Freyre, mais explícitas, apontam para o "negro" como um dos elementos constituintes do cadinho de raças, ponto de partida para a constituição da civilização brasileira. Nessa medida, a passagem da condição de "africano" para a de "negro" se dá pela via da integração biológica e cultural da formação nacional, de modo que as especificidades culturais seriam diluídas em favor da integração à cultura nacional o que, neste caso, não entra em contradição com a ênfase nas questões referentes às peculiaridades das expressões folclóricas mineiras, dado que estas últimas seriam, de fato, expressões locais da cultura nacional integrada, resultado da mescla das três raças.

Em outros termos, a referência à cultura negra, à religiosidade negra, aos elementos negros constituintes do folclore significa, neste contexto, a englobá-los no processo de mestiçagem cultural que está, segundo Freyre, na origem do Brasil. Por essa via, poder-se-ia inverter a afirmação de Freyre, sem alterar-lhe o sentido:

> Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica no Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. (Freyre, G.1995: 283).

Ou seja, todo negro, mesmo o que não expressa em sua aparência sinais de mestiçagem, traria, pelo menos em sua constituição cultural e psíquica, elementos indígenas e brancos, justamente por ser brasileiro.

O termo "africano", por sua vez, é tributário de, pelo menos, quatro sentidos. Todos eles remetem a uma certa noção de pureza étnica e/ou cultural pois ligam o grupo humano ou suas manifestações em questão a uma tribo, um povo ou um tronco lingüístico e, no entanto, associam-se a um conjunto diferenciado de valores.

Um deles, em certa medida tributário das idéias de Arthur Ramos, aponta para identificação da cultura como um dos traços mais resistentes das expressões humanas e pressupõe a possibilidade de identificação de "africanismos" nas expressões folclóricas, apostanto em sua capacidade de resistência e permanência

frente às mudanças. Contudo, sob essa perspectiva, a permanência destes elementos africanos na cultura remete à associação entre as noções de "africano" e "primitivo".

Essa concepção vincula a origem africana ao tribal, ao fetichismo, à magia enquanto dimensões tributárias de um certo evolucionismo cultural ou, pelo menos, às dualidades decorrentes das classificações em que, de um lado, coloca-se o "civilizado" e, de outro, o "primitivo".

O segundo sentido associado à noção de "africano" é, em boa medida, tributário das idéias de Mário de Andrade, segundo as quais as expressões folclóricas são, simultaneamente, "negras" e "africanas". Ou seja, em parte, manifestações da memória trazida da África pelas populações escravizadas; em parte, expressões de uma fusão cultural promovida pela via da produção de uma cultura nacional que, de fato, não indica a ocorrência de integração social. Esse sentido é ambíguo com relação a seu caráter valorativo, expressando, alternadamente, sentidos positivos e negativos da condição africana. Os negativos se expressam quando a condição africana é confrontada com a *civilization* e os positivos ganham força quando a condição africana é associada à *Kultur*.

O terceiro é tributário do movimento negro e da conseqüente valorização das raízes negras e africanas e implica na recuperação da memória e das expressões culturais que remetem à África, buscando através de recursos etnográficos e lingüísticos, a aproximação com etnias africanas, ou estabelecendo identidades etno-políticas entre todos os grupos negros que buscam a reprodução e valorização de sua memória coletiva.

Nesse sentido, os folcloristas procuram identificar a "africanidade" das manifestações culturais com uma dimensão étnica, predominantemente bantu, a partir da recuperação de elementos da fala dos congadeiros, das análises de práticas como as do candombe, da recuperação das memórias de Zumbi e Chico Rei.

Esse movimento corresponde à revalorização da origem africana por meio da adesão às referências correntes no movimento negro, de modo a procurar estabelecer vínculos e identidades entre os descendentes de africanos espalhados pelo mundo e a África, por meio da ênfase em aspectos da religiosidade afro-brasileira, dos sinais estéticos diacríticos, da musicalidade e de ícones, da identidade do mineiro com o africano, por via da figura do Chico Rei, ou da identidade de todos os negros com a África, pela via da memória de Zumbi e da sintonia com o movimento negro, remete às idéias de raiz, bem como às de resistência cultural e política.

Essa busca de vínculos com a África pretende dar conta, simultaneamente, de afinidades mais gerais, estabelecidas entre todos os africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo devido à diáspora da escravidão ou da imigração, tributária, em certa medida também dos referenciais do movimento negro, e dos vínculos mais específicos e locais, associados à história e à cultura dos descendentes de africanos que vivem em Minas Gerais, os "afromineiros".

Por fim, há um quarto conteúdo tributário da noção de "africano" o qual, para ser decifrado, precisa ser observado pela via de um outro parâmetro de

classificação das manifestações de cultura popular em Minas Gerais, que corresponde ao seu caráter sagrado ou profano.

As manifestações denominadas folclórico-devocionais e as expressões de religiosidade popular, particularmente as referidas e/ou produzidas pelos descendentes de africanos recebem, no interior da produção folclórica mineira, atenção diferenciada, se comparadas às manifestações profanas, cujas origens são associadas, em alguns casos, aos negros, e em outros, aos africanos.

As manifestações às quais se atribui caráter religioso ou sagrado, vinculam-se, por meio das festas, procisões e irmandades, à identidade e à história de Minas Gerais e apontam para o já indicado caminho da integração à *civilization* por meio da *Kultur*. Nestes casos, a origem africana das manifestações sustentam-se, seja em narrativas que pretendem demonstrar a penetração do catolicismo e do culto do Rosário na África, antes da constituição do tráfico escravista, seja em apontar a disposição dos africanos trazidos ao Brasil com os valores e práticas cristãos.

O reconhecimento de uma origem africana do congado, nestes casos, pressupõe a difusão do catolicismo na África, ou seja, o que os antepassados africanos do congado trouxeram para Minas Gerais não foram crenças em ancestrais, rituais politeístas ou organizações totêmicas, mas a memória de sua organização social e de suas guerras fundida com a crença católica num deus único.

Desse modo, as origens africanas são reconhecidas, mas os fundamentos religiosos colocados em evidência são católicos. O congado é concebido como um índice de resistência cultural, mas um índice desassociado das origens tribais, porque sua origem mais remota está baseada na fé engendrada pelos missionários.

Em outras palavras, ao reconhecer, enfatizar e afirmar as raízes africanas das danças dramáticas constituintes do reinado, os folcloristas que trabalham nessa linha de argumentação, estabelecem o pressuposto do sincretismo religioso e cultural dos grupos africanos com o catolicismo. Assim, segundo essa concepção, o reinado é africano, mas também cristão. Desse modo, viabilizam-se, a partir da definição desse pressuposto, todas as vinculações positivas com a África, desde as que reafirmam a origem africana como uma bandeira da identidade étnico-política até as que definem a resistência cultural, expressa pela memória africana, como um bastião das possibilidades de reprodução das especificidades culturais contra a homogeneização e a globalização.

Contudo, e por outro lado, segundo Kuper, os próprios princípios do catolicismo associam-se aos da *civilization*, apesar do caráter secular desta última:

> In both these traditions [the German and the French], culture or civilization stood for ultimate values. It has been suggested that these concepts spread in the eighteenth century because religion was losing its grip on many intellectuals. They provided an alternative, secular source of value and meaning. Each tradition, however, had affinities with a specific Christian outlook. The idea of Civilization recalls the universalist claims of the Catholic church. Comte and Saint-Simon created a religion of positivism for which they borrowed Catholic rituals. Itis central dogma was progress, which stood for secular, this-wordly salvation. The German notions of *Bildung* and *Kultur*, characteristically expressed in a spiritual idiom, engaged with the needs of the individual soul, valuing inner virtue above outward show, pessimistic about secular progress, are in turn inbued with the values of the Reformation, and Thomas Mann

suggested that the Reformation had immunized Germans against the ideas of the French Revolution. (Kuper, A. 1999: 8).

E, para esse caso, *civilization* e globalização ostentam sinais trocados. Ou seja, enquanto aparticipação na *civilization* é um objetivo, a globalização é uma alternativa rejeitada. O que só reforça as possibilidades do convívio entre estes parâmetros de *Kultur* e *civilization* no interior da produção folclórica mineira.

Na mesma direção, as manifestações classificadas nos campos das atividades profanas e lúdicas, origens negras ou africanas são indicadas sem grandes preocupações pois, o lugar de onde vem e as condições que a produziram não possuem relevância neste contexto dado que elas não estão associadas à identidade e à história mineira, sua realização não remete às práticas coletivas capazes de integrar os grupos humanos distintos constituintes daquela sociedade. Pelo contrário, as danças profanas, negras ou africanas, remetem ao isolamento cultural, são práticas específicas de determinados grupos, são expressões da *Kultur* que não servem aos propósitos da integração à *civilization*. Portanto, recebem menos atenção e o volume da produção sobre elas é significativamente menor, apesar de não ser possível afirmar, se, enquanto fenômeno, elas sejam menos expressivas numericamente.

Vale lembrar que, coincidência ou não, no século XVIII, como se viu, as manifestações culturais realizadas fora do âmbito das irmandades e, portanto, fora do controle católico, fossem sagradas, lúdicas ou profanas, diziam respeito ao âmbito da desordem social e costumavam ser reprimidas ou, ao menos, vigiadas e controladas pelas autoridades pois não associavam-se ao conjunto de expressões permitidas para africanos e seus descendentes.

E se, a partir da reforma eclesiástica no século XIX, as manifestações produzidas por descendentes de africanos no interior da igreja católica, como a congada, foram reprimidas, elas foram, posteriormente, resgatas, permitidas e estimuladas por um segmento dos padres católicos e passaram, freqüentemente, a ser tratadas e representadas como expressões de resistência cultural. Em contrapartida, os batuques, em suas várias formas, continuam, como outrora, carentes de valor simbólico coletivo, para além dos grupos que os produzem.

Pode-se observar essa questão a partir de outro ângulo, comparando as posições adotadas pelos folcloristas mineiros com relação a outras manifestações religiosas, não católicas, cuja origem africana também é explicitada: o candomblé e a umbanda.

Apesar do reconhecimento e da legitimidade atribuída às religiões afro-brasileiras deste grupo elas são, freqüentemente, em suas análises, expressos como referências distantes, parâmetros para comparação e não o centro de suas reflexões e de seus argumentos. Talvez, a realização de atividades comuns entre a CMFL e grupos como a Federação Espírito-Umbandista de Minas Gerais possa alterar esse quadro, contudo, como se viu, no plano da produção das idéias e conhecimento, o referencial valorativo da identidade pende para as manifestações associadas historicamente ao catolicismo.

Alí, o "mulato" aparece mais raramente nas narrativas e, enquanto categoria de classificação, em contrapartida, não costuma estar associado, nas abordagens dos folcloristas mineiros, à sensualidade, à lubricidade, à ascensão social e econômica, à malandragem, à ambigüidade, à sedução, ao contrário do que se dá nas narrativas sociológicas e literárias que constituíram figuras clássicas como as do bacharel, do malandro ou da cabrocha. Apesar desses elementos aparecerem na literatura de Manoel Bandeira e Guimarães Rosa sobre Minas Gerais, como se viu, os folcloristas mineiros não estabelecem tais relações.

De fato, o mulato aparece muito mais como uma figura do período colonial e minerador, mais especificamente, como o artista erudito desse período. O que significa quase afirmar que o mulato não é uma categoria contemporânea na narrativa folclórica mineira, com exceção de uma única referência ao caráter mestiço da folia de reis (Cf. Sabará, R. 1997).

O mulato, é, nas narrativas folclóricas, uma representação simultanemente mítica e histórica, o canal de expressão da cultura erudita que remete ao barroco e à genialidade de arquitetos, pintores, escultores, músicos, instrumentistas e compositores. Ele é colocado na origem, na fundação, na fusão de corpos e culturas:

> Da fusão biológica do branco português com a negra escrava, surgiu em Minas o *mulatismo*, que se revelou com muita força no artesanato dos primeiros tempos, começo do século XVIII, especialmente em madeira, ouro e pedra-sabão, o qual foi a gloria do barroco mineiro e teve no mulato Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, sua figura máxima. (Martins, S. 1982:10)

Apesar das referências de Francisco Curt Lange às possíveis facilidades de ascensão social para os "mais claros" no auge do período da mineração, ele é uma voz praticamente isolada nessa linha interpretativa. Trabalhos como os de Aires da Mata Machado Filho e Saul Martins, indicam, como se viu a possibilidade de escalada social de negros através do enriquecimento pelo trabalho na mineração, sem o recurso ao clareamento da pele, no mesmo período.

Em contrapartida, os mulatos livres aparecem, na historiografia sobre Minas nos séculos XVIII e XIX, como portadores de papéis sociais, culturais e simbólicos ambíguos. Foram considerados gênios e artistas. De outro lado, arruaceiros, receberam bons pagamentos por seus serviços, estiveram nos poros do que se chamou "civilização mineira", expressão que remete à "civilização mulata" de Gilberto Freyre.

Por outro lado, aos olhos dos historiadores, os negros ex-escravos ocupavam lugares e papéis sociais diferenciados nas Minas do século XVIII. Assinalados por tratamentos diferenciados, eram-lhes negados muitos direitos, a fim de garantir a manutenção da "hierarquia de privilégios, onde o topo permanecesse sendo ocupado por brancos ricos" (Paiva, E. F. 1995: 107).

Assim, não raro, a condição de liberto era, em termos de tratamento, igualada à de escravo, do mesmo modo que aos forros eram impedidos o porte de armas, a entrada em determinadas irmandades e ordens terceiras, ao mesmo tempo em que suas manifestações estéticas e religiosas, que não correspondiam ao socialmente aceito, eram reprimidas (Op. cit.: 108).

No entanto, pertencem aos "negros" e "africanos", e não aos "mulatos", a referência forte e presente nas narrativas dos folcloristas mineiros. Através das manifestações culturais de cunho religioso, reproduzidas por "negros", descendentes de africanos, e "afromineiros" os folcloristas atualizam a força, a candência e a potência cultural, social, política e econômica da Minas colonial, no presente.

Por isso, o reinado e todas as manifestações a ele associadas tornam-se a expressão forte da cultura popular mineira, seu meio, seu canal, sua vitalidade, expressa por meio da própria permanência da memória de Chico Rei. A religiosidade, nesse sentido, passa a ser a expressão de um sincretismo entre África e Europa que, supondo-se bem sucedido, representa as próprias ordem social, tradição e identidade mineiras.

BIBLIOGRAFIA

Dicionários e Enciclopédias

Dictionaire de l'etnologie et de l'anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Dicionário de História do Brasil, São Paulo, Melhoramentos, 1976, (4 ª. Ed).

Enciclopédia Britânica Barsa, Rio de Janeiro/São Paulo, 1972.

Hollanda, Aurélio Buarque de. *Médio Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa*, São Paulo, Nova Fronteira, 1986.

Documentos

Almeyda, Pedro de. (Conde de Assumar) "Cartas do Conde de Assumar ao Rei de Portugal Sôbre os Quilombolas e Castigo Delles" (Extrahidas do livro de R. de alvarás, ordens, cartas regias e officios do Governo ao Reis - 1709-1721, de fls. 214v. a 219v.) in *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno III, Ouro Preto, Imprensa Official de Minas Geraes, 1898: 263-266.

Aureo Throno Episcopal, collocado nas minas do ouro, ou Noticia breve da Creaçao do novo Bispado Marianense, da sua felicissima posse, e pomposa entrada do seu meretissimo primeiro bispo, e da jornada, que fez do Maranhão, author anonymo, Officina Miguel Manescal da Costa, Lisboa, 1749.

Carta de Ambrose Merton - Pseudônimo de Willlian John Thoms - Endereçada a James Holmes - editor da revista *Athenaeum*, de literatura, ciências e artes, publicada no n °. 982 de 22 de Agosto de 1846 - Tradução de Souza, José Moreira de. in *CMFL Notícias*, n °. 12, Belo Horizonte, Agosto/1996.

Carta do Folclore brasileiro. CNFL/IBECC/UNESCO, VIII Congresso Brasileiro de Folclore, Salvador, Dezembro/1995.

Carta do Folclore brasileiro. I Congresso Brasileiro de Folclore, Rio de Janeiro, Agosto/1951 (Publicado originalmente nos Anais do I Congresso Brasileiro de Folclore, Vol. 1, Agosto/1951).

Engracia, Julio (Pe.). "Relação Chronologica do Sanctuario e Irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonhas do Campo no Estado de Minas Geraes pelo Pe. Julio Engracio" in *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno VIII, Fascículos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Geraes, Janeiro a Junho de 1903: 171-172.

Expedição mandada fazer por Gomes Freire Audrada para bater os Quilombos - 1746 (Documento avulso existente no arquivo) in *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Anno VIII, Fasciculos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 619-621.

Memórias Municipais - Serro "Batedura de Quilombos" (Arquivo da Camara Municipal da Villa do Principe hoje Cidade do Serro, fl. 185v.s do Livro 2 °. De Registro de Cartas, ordens e bandos) in *Revista do Archivo Publico Mineiro*, Anno VIII, Fascículos I e II, Bello Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, Janeiro a Junho de 1903: 383-384.

Nascimento, Bráulio do. (CNFL)/Rocha, Sebastião.(CMFL) (Correspondência), 1995.

2°. Seminário Nacional Sobre Ações Integradas em Folclore (Documento Final), 4°. Encontro com Folclore/Cultura Popular, Campinas, Agosto - Setembro/1996 in *Boletim da Comissão Nacional de Folclore*, n°. 20, Rio de Janeiro, Setembro/1996 (Segunda época).

2°. Seminário Nacional Sobre Ações Integradas em Folclore, Rio de Janeiro/Campinas, CNFL/IBECC/UNICAMP, 29 - 31 de Agosto de 1996.

Unesco. "Recomendação da Unesco Sobre a Salvaguarda do Folclore". 25ª. Reunião da Conferência Geral da Unesco, Paris, 1989 in *Boletim da Comissão Nacional de Folclore*, n °. 13, Janeiro - Abril/1993.

Folclore e Cultura Popular

Ayala, Marcos & Ayala, Maria Ignez Novais. *Cultura Popular no Brasil*, São Paulo, Ática, Série Princípios, 1988.

Almeida, Lúcia Machado de. *Passeio a Ouro Preto*, São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1980.

Almeida, Márcio. "As ciências do impreciso" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.
----------. "A cultura popular em "Grande Sertão: Veredas" " in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °.18, Novembro/1997.
----------. "Moda de Viola" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 14, Outubro/1996.(Originalmente publicado no jornal Estado de Minas, 05/10/96)
----------. "A festa do Congo de Oliveira" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 13, Setembro/1996.
Almeida, Renato. "O Folclore Negro no Brasil" in *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, no. 21, Maio - Agosto/1968.
----------. "Avaliação das Atividades da Comissão Nacional de Folclore, do Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura, nos seus primeiros Vinte Anos de Existência (1947-1967) in *Revista Brasileira de Folclore*, no. 19, Setembro - Dezembro/1967.
Alves, Rubem. "Vamos comemorar..." in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 16, Agosto/1995.
Amaral, Amadeu. *Tradições Populares*, São Paulo, Hucitec, 1976. [1948]
Andrade, Mário de. "O samba rural paulista" *Revista do Arquivo Municipal*, Novembro/1937, Vol. XLI."
----------. *Danças Dramáticas do Brasil* V.1 e V. 2, São Paulo, Martins, 1959.
Arantes, Antonio Augusto. *O que é Cultura Popular*, São Paulo, Brasiliense, 1998. [1981]
Araújo, Mozarte. "Folclore - Cultura Popular" Ano 5, no. 17, Abril - Junho/1975 reproduzido na Apostila *Pesquisa de Folclore* - PRODIARTE, Secretaria de Estado da Educação, Superintendência Educacional, Centro de Educação Permanente "Prof. Luiz de Bessa", s. n., 1980.
Arce, Tacyana. "O adeus à Rainha dos Congados de Minas Gerais" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 18, Fevereiro/1997. (originalmente publicado no Jornal Estado de Minas de 07/02/97 - Caderno Gerais)
Azevedo, Téo. "O coco" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °.17, Agosto/1996.
Bastide, Roger. *Sociologia do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Anhambi, 1959.
Bastos, Wilson de Lima. *Raça, Idioma e Cultura: (racismo)*, Rio de Janeiro, Dinigraf, 1995.
----------. "Arranjos Populares" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °.11, Agosto/1987.
Blonski, Mirian Stella "Era uma vez...A releitura de uma revista" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.
Brandão, Carlos Rodrigues. "Ritos e festas dos catolicismos populares: "De tão longe eu venho vindo!" " in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 22, Junho/1997. (Texto publicado originalmente na revista "Tempo e Presença" no. 292, março/abril de 1997, p. 8-10)
----------. *O que é folclore*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
----------. *Sacerdotes de Viola*. Rituais do Catolicismo Popular em São Paulo e Minas Gerais, Petrópolis, Vozes, 1981.
----------. *Peões, Pretos e Congos*. Trabalho e Identidade étnica em Goiás, Brasília, Ed. UnB, 1977.
Brandão, Théo. "Influências Africanas no Folclore Brasileiro" in *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, no. 21, Maio - Agosto/1968.
Breguês, Sebastião Geraldo. "O Congado em Lafaiete" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1998.
----------. "A Saga de Santa Rosa Egipisíaca" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 14, Outubro/1996.
----------. "As Cavalhadas de Capela Nova" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n ° 11, Agosto/1987.
Carneiro, Edison. *Ladinos e Crioulos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
----------. *Folguedos Tradicionais*, Rio de Janeiro, Conquista, 1978.
Carneiro, Edison. *O Quilombo de Palmares*, São Paulo, Nacional, s.d.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENT
SEÇÃO CIRCUL

----------. *Candomblés na Bahia*, Rio de Janeiro, Tecnoprint (Ed. Ouro), s.d.
Cascudo, Luis da Câmara. *Literatura Oral no Brasil*, Rio de Janeiro/Brasília, José Olímpio/INL, 1978.
Castro, João Bosco de. "Fundadores da CMFL: João Camilo de Oliveira Torres" in *Carranca* n°. 35, Julho/1998.
Chaves, Amelina. "Importância do Artesanato" (Dedicado ao grande artesão Paulo Miranda, pela perfeição dos seus bois de carro) in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 21, Maio/1997.
----------. "Folclore no dia a dia" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 10, Junho/1996.
Costa, Francisco Antônio Freitas. "A contracultura dos "dromos" " in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 28, Dezembro/1997.
De Paula, Everton. "Saul Martins lança mais um livro: 'Folclore, teoria e método'" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 11, Agosto de 1987.(Entrevista)
De Paula, Tanya Pitangui. "Festas: Espaço de liberdade e tempo de penitência" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1997.
Diniz, Domingos. "O folclore e a relação com as escolas públicas e particulares" in *Carranca* n°. 47, Setembro/1999.
----------. "O Gamba" in *Revista Anual da CMFL*, no. 19, Belo Horizonte, Agosto/1998A.
----------. "Palavras aos Confrades Folcloristas" in *Carranca* n°. 36, Agosto/1998B.
----------. "O mundo encantado de Manoel Ambrósio Júnior" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 33, Maio/1998.
----------. "Fundadores da CMFL: O Mestre Bi Moreira" in *Carranca* n °. 32, Belo Horizonte, Abril/1998.
----------. "Fundadores da CMFL: O Nosso Mestre Aires da Mata Machado" in *Carranca* n°. 31, Belo Horizonte, Março/1998.
----------. "Congódromo???" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 28, Dezembro/1997.
----------. "Uma grande festa no céu" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n°. 20, Abril/1997.
----------. "O lundu e o carneiro" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 17, Agosto/1996.
----------. "Correspondências" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 11, Julho/1996.
----------. "Congado: Uma manifestação Folclórico-Devocional" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 2, Outubro/1995.(Texto extraído do jornal "Zumbi: 300 Anos, Agora". Oliveira, 9 de setembro de 1995. Promoção: Universidade do Estado de Minas Gerais - Secretaria do Estado da Cultura de Minas Gerais - Prefeitura Municipal de Oliveira - Casa de Cultura Carlos Chagas - Associação dos Congadeiros de Oliveira - Programa "Memória e Identidade Regional" - UEMG - INESP)
----------. "A grande travessia de Núbia" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 16, Agosto de 1995.
----------. "Dançando, Cantando e Encantando" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 16, Agosto/1995.
----------. "Editorial" *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °.16, Agosto de 1995.
----------. "Congado ou Reinado de Nossa Senhora do Rosário" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 11, Agosto/1987.
Diégues Jr., Manuel. "Sugestões para uma caracterização regional do folclore brasileiro" in *Revista Brasileira de Folclore*, no. 19, Setembro - Dezembro/1967.
----------. "Formação do Folclore Brasileiro - Origens e Características Culturais" in *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, no. 4, Setembro - Dezembro/1962.
Duarte, José Afrânio Moreira. "Reinado em Alvinópolis - Oi, o rei de Aruanda e o rei congolês, el-rei sonho manda dançai outra vez" in *Estado de Minas*, 03/10/1980.
Fagundes, Geraldo Eustáquio. "Síntese da manifestação folclórica do município de Vespasiano" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1997.
Feres, Amim. "1974 - Música em Minas" in *Educação, Cultura & Técnica*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, Agosto/1977.

Fernandes, Florestan. "Mário de Andrade e o Folclore Brasileiro" in *Revista do IEB*, São Paulo, no. 36, 1994.[1978]
----------. *O folclore em questão*, São Paulo, Hucitec, 1978.
----------. *Folclore e Mudança Social*, Petrópolis, Vozes, 1979. [1961]
----------. "Em busca de uma sociologia crítica e militante", *A Sociologia no Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*, Petrópolis, Vozes, 1977.
Ferreira, Mauro Eustáquio. "Congadeiro e Violeiro atuantes morreram em Divinópolis em 1996" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 15, Novembro/96.
----------. "Missa Conga comemorou a libertação dos escravos" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n ° 16, Agosto de 1995.
Ferreira, Moacyr Costa. "Meteorologia Folclórica" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1998.
----------. "O Folclore Brasileiro" - Linguagem in *Carranca* n°. 36, Agosto/1998.
----------. "Tabus Alimentares" in *Carranca*, Belo Horizonte, n°. 31, Março/1998.
----------. "Cantigas de Ninar" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 17, Agosto/1996.
Frade, Cascia. "Reflexões sobre o tema folclore e educação" in *Boletim CMFL*, n ° 17, Agosto/1996.
Garcia, Angélica de Rezende. *Nossos Avós Contavam e Cantavam*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, s. d.
Gomes, Núbia Pereira de Magalhães (*In memorian*) & Pereira, Edimilson de Almeida. "Terço da Lola: Liderança Religiosa de Leigos" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °.18, Novembro/1998.
----------. *Do Presépio à Balança.* Representações Sociais da Vida Religiosa. Belo Horizonte, Mazza, 1995.
----------. *Arturos: Olhos do Rosário*, Belo Horizonte, Mazza Edições, 1990.
Gomes, Núbia Pereira de Magalhães & Pereira, Edimilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais*, Juiz de Fora, UFJF/Mazza Edições, 1989.
----------. *Negras Raízes Mineiras: Os Arturos*, Juiz de Fora, Ed. UFJF, 1988.
Grossi, Yonne de Souza. *Introdução ao Estudo do Congado*, Belo Horizonte, Editora Lítera Maciel, 1974.
Horta, Carlos Felipe de M. M. "Profissão de Fé" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 13, Setembro/1996.
----------. *Sarau*, Belo Horizonte, SESC-MG, s. d.
Kiefer, Sandra. "Missa crioula lembra o patrono do Congado" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 21, Maio/1997.(publicado originalmente no jornal Estado de Minas do dia 26 de maio de 1997.)
Lima, Rossini Tavares de. *Abecê do Folclore*, São Paulo, Ricordi, 1972, 5ª. ed.
Machado F °., Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, São Paulo/Belo Horizonte, Itatiaia, 1985.
----------. "Áreas folclóricas, em relação a divisão política, administrativa e geográfica do país" in *Revista Brasileira de Folclore*, n °. 19, Setembro/Dezembro de 1967.
Martins, Saul Alves. "Fundadores da Comissão Mineira de Folclore: Fausto Teixeira" in *Carranca*, n °. 40, Janeiro/1999.
----------. "Fundadores da CMFL: Flausino do Vale" in *Carranca*, n °. 34, Belo Horizonte, Junho/1998.
----------. "Histórico" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.
----------. "Fundadores da Comissão Mineira de Folclore: João Dornas" in *Carranca*, n °. 38, Novembro/1998.
----------. "Fundadores da Comissão Mineira de Folclore: Levi Braga" in *Carranca*, n °. 39, Dezembro/1998.
----------. "Cinqüentenário da Comissão Mineira de Folclore" in *Carranca*, n °. 30, Fevereiro/1998A.

----------. "Cinqüentenário da Comissão Mineira de Folclore" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 30, Fevereiro/1998B.
----------. "Histórico" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 16, Agosto/1995.
----------. "Congado: Família de Sete Irmãos" in *Aroeira*, Belo Horizonte, n °. 0, Agosto/1994.
----------. *Congado: Família de Sete Irmãos*, Belo Horizonte, Serviço Social do Comércio, 1988.
----------. "Prefácio" in Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . *Assim se benze em Minas Gerais*, Juiz de Fora, UFJF/Mazza Edições, 1989.
----------. *Folclore: Teoria e Método*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1986.
----------. *Folclore Brasileiro: Minas Gerais*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte, MEC/SEC/Funarte: Instituto Nacional do Folclore/UFMG, 1982.
----------. *Mineiridade*, Belo Horizonte, SESC-MG, s. d.
Maurício, Milene Antonieta Coutinho "Os donos das Festas" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 17, Agosto/1996.
Mello, Antônio de Oliveira. "O folclore na obra de Arinos" in *Boletim CMFL*, n °. 18, Belo Horizonte, Novembro/1997.
----------. "Dona Quintina" in *Boletim CMFL*, n °. 17, Belo Horizonte, Agosto/1996.
----------. "A Contradança de Presidente Olegário" in *Boletim CMFL*, n °. 11, Agosto/1987.
Melo, João Naves de. "Folia-de-Reis" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, no. 17, Agosto/1996.
Menegale, Berenice. "Apresentação" in *Boletim CMFL*, n °. 16, Belo Horizonte, Agosto/1995.
Minas Gerais. Coordenadoria de Cultura de Minas Gerais. *Museu de Folclore*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1983.
Minas Gerais. *Educação, Cultura e Técnica*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, Agosto/1977.
Minas Gerais. Prefeitura Municipal de Nova Lima, *Manifestações Folclóricas no Município de Nova Lima*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1986.
Minas Gerais. Universidade Católica. (vários) *Arte popular na periferia de Belo Horizonte*, Belo Horizonte, UCMG, 1981.
Minas Gerais. Universidade Católica (vários) *Introdução ao Estudo do Congado*, Belo Horizonte, Agosto/1974.
Morais, Frederico. "As tristes alegrias da Cidade do Ouro" in *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 14/11/1965.
Moura, Antônio de Paiva. *A cultura afro-brasileira e a festa do Rosário em Diamantina*, Diamantina, Gazeta Tijucana, 1998.
----------."Atlas de festas populares" in *Carranca*, Belo Horizonte, nº. 39, Dezembro/1998.
----------. "Congódromo: Pitoresco e Grotesco" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 28, Dezembro/1997.
----------. "Catálogo Bibliográfico do Folclore em Minas Gerais - Documentos Inéditos" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °.25, Setembro/1997.
----------. "Pouco caso e muitos causos" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 17, Agosto/1996.
----------. "Cultura, Culturas e Política Cultural" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, nº. 16, Agosto/1995.
----------. *Panorama Literário de Diamantina*, Belo Horizonte, O Escriba, 1994.
----------. "Regiões Culturais de Minas" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 14, Dezembro/1991.
----------. "Folclorofilia e Romantismo" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 11, Agosto/1987.
----------. *História da Violência em Minas*, Belo Horizonte, Editora do Autor, 1983.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

----------. "Artes Plásticas do Clássico ao Barroco" in *Educação, Cultura e Técnica*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, Agosto/1977A.
----------. "O turismo como fonte de desenvolvimento" in *Educação, Cultura e Técnica*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, Agosto/1977B.
Neves, Maria Agripina. "Folia do Divino de São Bartolomeu" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, Agosto/1998.
Neves, Zanoni. "Navegar com os Remeiros" in *Carranca* n°. 36, Agosto/1998A.
----------. "Traços da cultura junina" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °.19, Agosto/1998B.
----------. "Januária na Literatura dos Viajantes" *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1997.
----------. "Mestres" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 5, Janeiro/1996.
Nunes, Márcia Clementino. "História e Significação Simbólica da Festa do Rosário do Serro" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 9, Maio/1996.
Oiliam, José. *O negro na economia mineira*, s. l., s. n., 1993.
Paniago, Maria do Carmo Tafuri. "O mito do saci" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.
----------. "Universo Mágico-Religioso" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1997.
----------. "Visão Antropológica das Plantas Medicinais e Cultura Popular" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °. 17, Agosto/1996.
Pardal, Paulo. "Arte Popular X Arte Erudita" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 39, Dezembro/1998.
Passarelli, Ulisses. "Apontamentos sobre português crioulo" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 26, Outubro/1997.
Pellegrini F °., Américo & Santos, Yolanda Lhullier dos. *Antropologia Cultural e Folclore*, São Paulo, Olimpika, 1989.
Pereira, Edimilson de Almeida & Gomes, Núbia Pereira de Magalhães. "Ô Cumbi! Ele vem! Projeto Minas & Mineiros em Jequitibá" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 3, Novembro/95. (Artigo publicado originalmente no jornal Tribuna da Tarde, Juiz de Fora, terça-feira, 30 de abril de 1991 - Caderno TT2, p. 3)
----------. *Assim se benze em Minas Gerais*, Juiz de Fora, UFJF/Mazza Edições, 1989.
Pereira, Edimilson de A . "A educação pela festa" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 23, Agosto/1997.
Poel, Francisco Van der, O .F. M. "Religiosidade Popular: A Riqueza dos Pobres" in *Carranca* n°. 34, Belo Horizonte, Junho/1998.
----------."O retrato cantado" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 17, Agosto/1996.
----------. "Poesia religiosa na tradição oral" in *Boletim da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 16, Agosto/1995.
----------. "O Vale do Jequitinhonha" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 14, Dezembro/1991.
Poel, Francisco Van der, O .F. M. e Frota, Lélia Coelho. "Chegança...!" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.
Queiroz, Maria Isaura Pereira de. "O Bumba-meu-Boi, Manifestação do Teatro Popular no Brasil" in *Comunicação e Cultura Popular*, São Paulo, ECA/USP, Editora Comunicações e Artes, 1972 (Publicado originalmente na *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, USP, 2: 87-98, 1967).
Ramos, Arthur. *Estudos de Folk-Lore*, Rio de Janeiro, Livr. Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1958.
----------."As culturas negras no Brasil" in *Revista do Arquivo Municipal*, Vol. XXV, São Paulo, Julho de 1936.
----------. *O folk-Lore Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
----------. *As Culturas Negras*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante, s.d.
----------. *O Folclore negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Livr. Ed. Casa do Estudante do Brasil, s.d.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Rocha, Tião [Sebastião]. "Apresentação" in *Revista Anual da CMFL*, n °. 19, Belo Horizonte, Agosto/1998.
----------. "Editorial" in *Carranca*, Belo Horizonte, n°. 35, Julho/1998.
----------. *Folclore - Roteiro de Pesquisa*, Belo Horizonte, CPCD/CMFL, 1996.
----------. "Apresentação" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1997.
----------. "Apresentação" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 17, Agosto/1996.
Rossato, José Carlos. "Adivinhas no reino do futebol" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.
----------. "Introdução a Folclorística" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 11, Julho/1996.
Sabará, Romeu. *A Comunidade Negra dos Arturos* - O Drama de um Campesinato Negro no Brasil, Tese de doutorado em Antropologia, São Paulo, FFLCH-USP, 1997.
Safady, Paulo & Tupinambá, Yara. "Centro de Artesanato Mineiro" in *Carranca*, Belo Horizonte, n °. 29, Janeiro/1998.
Senna, Nelson de. *Africanos no Brasil* (Estudos sobre os Nêgros Africanos e Influências Afro-Nêgras Sobre a Linguagem e os Costumes do Povo Brasileiro), Bello Horizonte, s. n., 1938.
Senna, Raul Bernardo Nelson de. "Nelson de Senna e a Pesquisa do Folclore" in *O Estado de Minas*, 1978 (?).
SESC-MG. (Vários Autores) *Afinal, o que é ser mineiro?*, Belo Horizonte, s.d.
----------.*O Artesanato em Minas*, Belo Horizonte, s. d.
----------. *Cachaça...Bebida Popular*, Belo Horizonte, s. d.
----------. *Calendário 1997*, Belo Horizonte, 1997.
----------. *Minas e os Mineiros*, Belo Horizonte, s. d.
Siqueira, Cyro. "BDMG - Cultural" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1997.
Siqueira, Márcia. "O Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Homens e das Mulheres Livres da comunidade do Bairro Nova Cintra, de Belo Horizonte, dia 27 de outubro próximo passado" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 14, Outubro/1996.
Silva, Affonso M. Furtado da. "Mestre Teodoro 16/05/1926. 31/08/1997" in *Carranca* n°. 29, Belo Horizonte, Janeiro/1998.
Silva, Francisco Lázaro da. "Monteiro Lobato: Inventando o Saci Pintando o Sete" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, no. 19, Agosto/1998.
Souza, Jacson Afonso de. *Retrato*: Dos Tempos de Dona Joaquina do Pompéu aos dias de hoje, Belo Horizonte, Souza, J. A. de., 1993.
Souza, José Moreira de. "Curt Lange e a pesquisa musical em Minas Gerais. As pistas do popular para o estudo do erudito" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.
Souza, Maria José de. [Tita]. "Mulher e Hierarquia no Terreiro de Umbanda" in *Boletim da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 18, Novembro/1997.
----------. "Capoeira" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 2, Outubro/1995A.
----------. "Terno de Xangô/Agodô e Ogum Guerreiro" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 2, Outubro/1995B.
Souza, Maria José de. [Tita]. "Educação" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 2, Outubro/1995C.
----------. "Zumbi vive dentro de cada um de nós" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 2, Outubro/1995D.
----------. "Chico Rei - Centro de Cultura Afro Brasileira" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 2, Outubro/1995E.
----------. "Histórias do Lobisomem - Coleta em Poços de Caldas" in *Boletim da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 11, Agosto/1987.
Taranto, Nella Testa. "O valor da recreação na Educação Física" in *Educação, Cultura e Técnica*, Imprensa Oficial, Belo Horizonte, Agosto/1977.
Tristão, Mari'Stella. "As artes plásticas e o folclore" in *Revista do Conselho Estadual de Cultura de Minas Gerais*, no. 10, Belo Horizonte: 1979: 135-145. (reproduzido na Apostila *Pesquisa de*

Folclore - PRODIARTE, Secretaria de Estado da Educação, Superintendência Educacional, Centro de Educação Permanente "Prof. Luiz de Bessa", s. n., 1980.)

Trópia, Luiz Fernando Vieira. "Ao mestre com carinho" in *Boletim da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 18, , Novembro/1997.

----------. "Folclore e Teatro" in *Boletim da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 16, Agosto/1995.

Vale, Paulo Cesar. "A dança folclórica - Fundamentos Históricos da Dança" in *Educação, Cultura e Técnica*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, Agosto/1977.

Veloso, Márcio José. "Cultura Popular" in *Boletim CMFL*, Belo Horizonte, n °. 4, Dezembro/1995.

Weitzel, Antonio Henrique. "Vozes do saber das gentes" in *Revista Anual da CMFL*, Belo Horizonte, n °. 19, Agosto/1998.

----------. "Folia de Reis" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 6, Fevereiro/1996.

Literatura

Aguinis, Marcos. *A saga do marrano*, São Paulo, Scritta, 1996.

Paniago, Maria do Carmo Tafuri. *Mineirices com Humor*, Juiz de Fora, Esdeva, 1985.

----------. *Lembranças de Polidoro Fonseca e Outros Contos*, Rio de Janeiro, Presença, 1990.

Pereira, Edimilson de Almeida. *Corpo Vivido*, Belo Horizonte/Juiz de Fora, Mazza/D'Lira, 1991.

----------. *Rebojo*, Juiz de Fora, D'Lira, 1995.

Pereira, Edimilson de Almeida & Aleixo, Pedro. *A Roda do Mundo*, Belo Horizonte, Mazza, 1996.

Sabará, Romeu. *Belo Horizonte...Zonte...Zonte...*de poetas e profetas, poetisas e profetisas em poemas e profecias, Belo Horizonte, Ed. Mulheres Emergentes/Ed. Alternativas, 1997.

Memórias e Biografias

Azevedo, Carmem L.; Camargo, Márcia & Sacchetta, Vladimir. *Monteiro Lobato - Um Furacão na Botocúndia*, São Paulo, Senac, 1997.

Franco, Afonso Arinos de Melo. *Roteiro Lírico de Ouro Preto*, Brasília, Ed. UnB, 1980.[1937]

Paniago, Maria do Carmo Tafuri. *Hervé Cordovil.* Um Gênio da Música Popular Brasileira, São Paulo, João Scortecci Editora, 1997.

----------. *Viçosa. Mudanças socioculturais, Evolução histórica e tendências*, Viçosa, UFV, Imprensa Universitária, 1990.

Souza, Jacson Afonso de. *Mãe do Pará:* "O Sol Nasceu Pra Todos", Belo Horizonte, J. A. de Souza, 1994.

Obras de Referência

Abdanur, Elizabeth. "Parques Infantis de Mário de Andrade" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 36, 1994.

Aguiar, Jaime de. "Depoimento" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 20, 1978.

Amaral, Aracy. "A sabedoria do compromisso com o lugar" in *Revista Estudos Avançados USP*, São Paulo, Vol. 9, n °. 23, Janeiro - Abril/1995.

Amaral, Raul Joviano. "Roger Bastide - No coração do negro" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 20, 1978.

Andrade, Carlos Drummond. "Viagem a Sabará" in *O Jornal*, Anno XI, 1920.

Andrade, Mário de. "O que é lusotropicalismo?"(*) in Wallerstein, I. e Bragança, A . de (orgs.) *Quem é o inimigo?*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, s.d. [Excerto de um artigo por Mário de Andrade sob o pseudônimo de Buanga Fele em *Présence Africaine*, n. s., IV, de Outubro/Novembro de 1955.]

Antonil, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, São Paulo, Companhia Editôra Nacional, s. d.

Araújo, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

Arendt, Hannah. *Rahel*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
Aristóteles. *Tratado da Política*, Lisboa, Europa-América, 1977.
Arruda, Maria Arminda do Nascimento. "Dilemas do Brasil Moderno: A Questão Racial na Obra de Florestan Fernandes" in *Idéias* 4(1/2), Campinas, UNICAMP, Janeiro-Dezembro/1997.
----------*Mitologia da Mineiridade*, São Paulo, Brasiliense, 1990.
----------. "A modernidade possível: cientistas e C. S. em Minas Gerais" in Miceli, S.(org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*, V. 1, São Paulo, Vértice/Ed. Revista dos Tribunais, 1989.
Atkinson, Paul. "Narrative and the representation of social action" in Atkinson, P. *The Ethnographic Imagination*, London, Routledge, 1990.
Avancini, José Augusto. "Mário e o Barroco" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n °. 36, 1994.
Ávila, Affonso. "As Minas Gerais: condicionantes de um processo urbano-cultural" in *Análise & Conjuntura*, Belo Horizonte, v. 5, no. 1, jan./abr. 1990.
----------. *Resíduos Seiscentistas em Minas*: Textos do século do Ouro e as Projeções do Mundo Barroco, Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros, 1967.
Azevedo, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
Azzi, Riolando. "Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil" in *Religião e Sociedade*, Maio de 1977.
Bakhtin, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, São Paulo/Brasília, Hucitec/Editora da Universidade de Brasília, 1993[A].
----------. *Questões de Literatura e Estética*. A Teoria do Romance, São Paulo, Ed. Unesp/Hucitec, 1993.
Bandeira, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
Bandeira, Manuel. "De Vila Rica de Albuquerque a Ouro Preto dos Estudantes" in *O Jornal*, Anno XI, 1920.
Barbosa, Waldemar de Almeida. *Negros e Quilombos em Minas Gerais*, Belo Horizonte, Kosmos, 1972.
Barcelos, Luiz Claudio; Cunha, Olivia Maria Gomes da & Araujo, Tereza Cristina Nascimento. *Escravidão e Relações Raciais no Brasil*. Cadastro da Produção Intelectual (1970-1990), Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1991.
Bastide, Roger. *Sociologia Coleção Grandes Cientistas Sociais*. Queiroz, M. I. P. (Org.), São Paulo, Ática, 1983.
----------. *Arte e Sociedade*, São Paulo, Nacional, 1979. [1971]
----------. *As Américas Negras*, São Paulo, Difel/Editora da USP, 1974.
----------. *Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira/Ed. USP, 1971b.
Bastide, Roger & Fernandes, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
Bastos, Élide Rugai. *Gilberto Freyre e a formação da Sociedade Brasileira*, São Paulo, Doutorado em Sociologia, PUC, 1986.
Benedict, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*, São Paulo, Perspectiva, 1988.
----------. *Padrões de Cultura*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s. d.
Benjamin, Walter. "O Narrador". Considerações Sobre a Obra de Nikolai Leskov e Sobre o Conceito de História in Benjamin, W. *Obras Escolhidas*, Vol. 1, São Paulo, Brasiliense, 1985.
Boas, Franz. "The Development of Folk-Tales and Miths" in *Race, Language & Culture*, New York, The MacMillan Company, 1940.
Boschi, Caio César. *Estado e Irmandades em Minas Gerais no Século XVIII*, Doutorado em História, FFLCH-USP, 1982.
Bosi, Alfredo. "Cultura como tradição" in Bosi, A . (org.), *Tradição e Contradição*, Rio de Janeiro, Zahar/Funarte, 1987A.
----------. "Plural mas não caótico" in Bosi, A . (org.), *Tradição e Contradição*, Rio de Janeiro, Zahar/Funarte, 1987B.
Braudel, Fernand. *O Espaço e a História no Mediterrâneo*, São Paulo, Martins Fontes, 1988.

Brolezzi, Renato. *A Constituição da Realidade: Sílvio Romero e a busca da identidade nacional*, Campinas, IFCH/UNICAMP, Ano I, n °. 2, 1991.
Cahil, Thomas. *Como os Irlandeses Salvaram a Civilização*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1999.
Calvino, Ítalo. *Seis Propostas Para o Próximo Milênio*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998 a.
----------. *O cavaleiro inexistente*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998b.
Campos, Márcio D'Olne. *Representações, Representantes e Referenciais*, Relatório de Pesquisa - Projeto Hosana, mimeo., s.d.
Cano, Wilson & Luna, Francisco Vidal. "Economia Escravista em Minas Gerais", *Cadernos IFCH 10*, Campinas, UNICAMP-IFCH, 1983.
Cardoso, Ciro Flamarion. *A Afro-América: A escravidão no novo mundo*, São Paulo, Brasiliense, 1984, 2ª. edição.
Carneiro, Maria Luiza T. *O racismo na História do Brasil*, São Paulo, Ática, 1996.
Carpeaux, Otto Maria. "Teatro e Estado do Barroco", *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, n °. 4, Vol. 10.
Carvalho, Cíntia Ávila de. "Proposta para uma Etnografia da Psicanálise" in *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, v. 6, n °. ½, 1996.
Castro, Terezinha de. *África Geohistória, Geopolítica e Relações Internacionais*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1981.
Certeau, Michel de & Julia, Dominique. "A Beleza do Morto: o conceito de 'cultura popular'" in Revel, Jacques (org.) *A Invenção da Sociedade*, Lisboa, Difel, 1989.
Chiavenatto, Júlio J. *O negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
Clark, Grahame. *A Identidade do Homem*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
Comas, Juan et alii. *Raça e Ciência I*, São Paulo, Perspectiva, 1970.
Comte, Auguste. *Os Pensadores*, Gianotti, J. A . (seleção), São Paulo, Abril, 1983.
Corrêa, Mariza. "Mestres & Precursores" in Oliveira, R. C. e Ruben, G. R. (coords.). *Estilos de Antropologia*, Campinas, Ed. UNICAMP, 1995.
----------. "Traficantes do excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n °. 6, vol. 3, São Paulo, Fevereiro/1988.
----------. (org.) *História da Antropologia no Brasil (1930-1960).*Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson, São Paulo/Campinas, Vértice/Ed. UNICAMP, 1987.
----------. "Traficantes do simbólico" in Corrêa, (org.) M. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960).*Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson, São Paulo/Campinas, Vértice/Ed. UNICAMP, 1987.
----------*As Ilusões da Liberdade - A Escola Nina Rodrigues & A Antropologia no Brasil*, Doutorado, São Paulo, FFLCH - USP, 1982.
Coutinho, Luciano. *O Avesso da Memória*: Cotidiano e Trabalho da mulher em Minas Gerais no Século XVIII, Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/Edunb, 1993.
Cuin, Charles-Henry. *História da Sociologia*, São Paulo, Ensaio, 1996.
Cunha, Olivia Maria Gomes da. "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil" in *Cultures of Politics, Politics of Cultures.* Re-visioning Latin American Social Movements, WestviewPress - A Division of Harper CollinsPublishers.
Darnton, Robert. *Boemia Literária e Revolução*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
Debret, Jean-Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, 3 Volumes, São Paulo, Edusp/Itatiaia, 1989.
Delamare, Alcibiades. *Villa Rica*, Rio de Janeiro, Livraria Clássica Brasileira, 1955, 2ª. Ed. [1935].
Diniz, Almachio Gonçalves. *História Racial do Brasil*, São Paulo, Cultura Moderna, 1934.
Dosse, François. *História do Estruturalismo*, Vol. 1: O Campo do Signo, 1945/1966, São Paulo/Campinas, Ensaio/Ed. UNICAMP, 1993.
Duarte, Paulo. *Retrato do Brasil*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998.
Duarte, Regina Horta. *Noites Circenses* - Espetáculos de Circo e Teatro em Minas Gerais no Século XIX, Campinas, Ed. UNICAMP, 1995.
Dumont, Louis. *O Individualismo*. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
----------. *Homo Hierarchicus.* Ensayo Sobre el Sistema de Castas, Madrid, Aguilar, 1970.

Eagleton, Terry. *Teoria da Literatura: Uma Introdução*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.
----------. *A Ideologia da Estética*, Rio de Janeiro, Zahar, 1993.
Eco, Umberto. *Os Limites da Interpretação*, São Paulo, Perspectiva, 1995.
----------. *Lector in Fabula*, São Paulo, Perspectiva, 1979.
Eliade, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Ed. "Livros do Brasil", s. d.
Elias, Norbert. *Os Alemães*, Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
----------. *O Processo Civilizador*, Volumes. 1 e 2, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
Engels, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, São Paulo, Global, 1988.
Falcon, Francisco. "História das Idéias" in Cardoso, C. F. e Vainfas, R. *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia, Rio de Janeiro, Campus, 1997.
Foucault, Michel. *Microfísica do Poder* por Machado, Roberto (org. e trad.), Rio de Janeiro, Graal, 1979.
----------. *As Palavras e as Coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1985.
Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, Record, 1995. [1933]
Furtado, Júnia Ferreira. *Homens de Negócio: A interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*, São Paulo, Doutorado em História, FFLCH-USP, 1996.
Gagnebin, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*, São Paulo, Perspectiva, 1994.
Galaty, J. e Leavitt, J. Verbete "Cultura" in *Webster's Ninth Collegiate Dictionary*, 1992: 193.
Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
----------. *Works and Lives*. The Anthropologist as Author, California, Stanford University Press, 1991.
----------. *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983.
----------. "Estar lá, Escrever aqui" in *Revista Diálogo*, n °. 3, V. 22, 1989.
Girardet, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
Goldfarb, Ana Maria Alfonso. *Da Alquimia a Química*, São Paulo, Nova Stella/Edusp, 1987.
Gomes, Nilcéia Moraleida. *Tramas do Tempo: cultura popular e política entre trabalhadores rurais*, Tese de Doutorado, Campinas, IFCH-UNICAMP, 1995.
Gromiko, Andrei . et alii. *As Religiões da África*: Tradicionais e Sincréticas, Moscou, Edições Progresso, 1987.
Goldman, Márcio. *Razão e Diferença Sobre Lucien Lévy-Bruhl*, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.
Gomes Jr., Guilherme S. *Palavra Peregrina*, São Paulo, Edusp/Educ, 1998.
Gomes, Heloísa Toller. *O negro e o Romantismo brasileiro*, São Paulo, Atual, 1998.
Gramsci, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1995.
----------. *Literatura e Vida Nacional*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
Gramsci, Antonio. *Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
Guerzoni F °. Gilberto. *Política e Crise do Sistema Colonial em Minas Gerais (1768-1808)*, Mestrado em Ciência Política, FFCH-UFMG, 1983.
Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. " 'Raça', racismo e grupos de cor no Brasil" in *Estudos Afro-Asiáticos* 27, Rio de Janeiro, Abril 1995.
Guimarães, Carlos Magno. *Uma Negação da Ordem Escravista; Quilombos em Minas Gerais no Século XVII*, Mestrado em Ciência Política, FFCH-UFMG, 1983.
Guinzburg, Carlo. *O Queijo e os Vermes*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
Hall, Stuart. "*Cultural Studies and its Theoretical Legacies*" in During, S. (ed.), *The Cultural Studies Reader*, London, Rougledge, 1999.
Hanke, Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica, Santiago, Universitaria, 1958.
Herf, Jeffrey. *O Modernismo Reacionário*, São Paulo/Campinas, Ensaio/Editora UNICAMP, 1993.
Herskovits, Melville. "Deuses africanos e santos catholicos nas crenças do negro do Novo Mundo" in *O Negro no Brasil* (vários): Trabalhos apresentados no 2 °. Congresso Afro-Brasileiro (Bahia), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
Hobbes, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983.

Hobsbawn, Eric J. *A Era dos Impérios 1875-1914*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.
----------. *A Era das Revoluções 1789-1848*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
Howel, Signe. "*Cultural Studies and Social Anthropology: Contesting or Complementary Discourses?*" in Nugent, S. & Shore, C. (ed.), *Anthropology and Cultural Studies*, London, Pluto Press, 1997.
Hughes-Freeland, Felicia & Crain, Mary M. "Introduction" in *Recasting Ritual*. Performance, media, identity, London, Routledge, 1999.
Jacoby, Russel. *Os Últimos Intelectuais*, São Paulo, Trajetória Cultural/Edusp, 1990.
Japiassu, Hilton F. *Introdução ao Pensamento Epistemológico*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975.
Kantor, Íris. *Pacto Festivo em Minas Colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*, Dissertação de Mestrado em História, São Paulo, FFLCH - USP, 1996.
Kluckhohn, Clyde. *Antropologia: Um espelho para o homem*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia, 1972.
Kofes, Suely. "Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites", *Cadernos Pagú*, 3, Campinas, IFCH/UNICAMP, 1994.
----------. *Entre nós, os Pobres, Eles, os Negros*, Mestrado, IFCH/UNICAMP, 1976.
Kröeber, A . L. *The Nature of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.
Kuhn, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Cientificas*, São Paulo, Perspectiva, 1976. [1962].
Kuper, Adam. *Culture: the anthropologists' account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
----------.*The Invention of Primitive Society* - Transformations of an Illusion, London/New York, Routledge, 1996.
----------. (ed.) *Conceptualizing society*, London/New York, Routledge, 1992.
----------. *Antropólogos e Antropologia*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
Kuroda, S.-Y. "Reflexões Sobre os Fundamentos da Teoria da Narração" in Jakobson, Roman. *Língua, Discurso, Sociedade*, São Paulo, Global, 1983.
Lange, Francisco Kurt. *Os compositores na Capitania Geral das Minas Gerais* (Separata da Revista Estudos Históricos), n °. s 3 e 4, FFCL de Marília, Marília, 1965.
----------. "La musica en Minas Gerais en el Siglo XVIII" in *Archivo de Musica Religiosa de la Capitania Geral de Minas Gerais (Brasil): (Siglo XVIII)*, Tomo 1, Mendonza - Argentina, Universidade Nacional de Cuyo - Escuela Superior de Musica - Departamento de Musicologia, 1951.
Lanna, Ana Lúcia Duarte. *A transformação do trabalho, a passagem para o trabalho livre na zona da mata mineira*, Mestrado em História, IFCH-UNICAMP, 1985.
Laplantine, François. *Aprender Antropologia*, São Paulo, Brasiliense, 1991.
Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos*, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.
Leaf, Murray. *Uma História da Antropologia*, Rio de Janeiro/São Paulo, Zahar/Edusp, 1981.
Le Goff, Jacques. *História e Memória*, Campinas, Ed. UNICAMP, 1990. [1924]
----------. *Os Intelectuais na Idade Média*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
Leite, Ilka Boaventura. *Negros e Viajantes em Minas Gerais - Século XIX*, Doutorado em Antropologia Social, FFLCH-USP, 1986.
Leite, José Correia. "Depoimento" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 20, 1978.
Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.
----------. *O Cru e o Cozido*, São Paulo, Brasiliense, 1991.
----------. *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989a.
Lévi-Strauss, Claude. *O Pensamento Selvagem*, Campinas, Papirus, 1989b.
----------. *Mito e Significado*, Lisboa, Ed. 70, 1989c.
----------. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, Barcelona, Paidós, 1988.
----------. *Tristes Trópicos*, Lisboa, Ed. 70, 1986.
Levy-Bruhll, Lucien. *La mythologie primitive:* le monde mythique des autraliens et des papous, Paris, PUF, 1963a.
----------. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, PUF, 1963b.
Libby, Douglas Cole. *O Trabalho Escravo na Mina de Morro Velho*, Mestrado em Ciência Política, FFCH-UFMG, 1979.

----------. *População e mão-de-obra industrial na província de Minas Gerais (1830-1889)*, Doutorado em História, FFLCH-USP, 1987.
Lima Jr., Augusto de. *A Capitania das Minas Gerais*, São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1978.
Locke, John. *Carta acerca da tolerância; Ensaio acerca do entendimento humano*, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983.
Löwy, Michael. *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
Machado, Maria Clara Tomaz. *Cultura Popular e Desenvolvimentismo em Minas Gerais:* caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985), São Paulo, FFLCH-USP, Tese de doutorado, 1998.
Machado, Roberto. "Introdução: Por uma genealogia do poder" in Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*; de Machado, Roberto. (org. e trad.), Rio de Janeiro, Graal, 1979.
Maio, Marcos Chor e Santos, Ricardo Ventura (orgs.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, FIOCRUZ/CCBB, 1996.
Malinowski, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental.* Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
Martínez-Echazábal Lourdes. "O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: Deslocamento retórico ou mudança conceitual?" in Maio, M. C. e Santos, R. V. (orgs.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, FIOCRUZ, CCBB, 1996.
Martins, Heitor. *Do Barroco a Guimarães Rosa*, Belo Horizonte/Brasília, Itatiaia/INL, 1983.
Martins, José de Souza. *Expropriação e Violência*, São Paulo, Hucitec, 1982.
Martins, Leda Maria. *Afrografias da Memória*, São Paulo/Belo Horizonte, Perspectiva/Mazza, 1997.
Martins, Rubens de Oliveira. *Um Ciclone na Paulicéia*: Oswald de Andrade e os limites da vida intelectual em São Paulo (1900-1950), Mestrado em Sociologia, FFLCH-USP, 1997.
Marx, Karl. *O Capital* - Livro 1, V. 1, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996.
----------. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* in Marx *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1985.
----------. *Manuscritos Econômico Filosóficos* in Marx *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1985.
Marx, Karl & Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã* (Feuerbach), São Paulo, Hucitec, 1986.
----------. *Manifesto Comunista* in *Obras Escolhidas*, Volume 1, São Paulo, Alfa Ômega, s.d.
Massi, Fernanda. "Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras 1930-1960" in Miceli, Sérgio.(org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*, V. 1, São Paulo, Vértice/Ed. Revista dos Tribunais, 1989.
Matta, Roberto da. *Carnavais, Malandros e Heróis*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, Vols. I e II, São Paulo, E. P. U./Edusp, 1974.
Mead, Margareth. *Sexo e Temperamento*, São Paulo, Perspectiva, 1969.
----------. *Coming of Age in Samoa*: a psychological study of primitive youth for western civilization, New York, Morrow Quill, 1961.
Meyer, Marlise. 1993.
Miceli, Sérgio. "Por uma Sociologia das Ciências Sociais" in Miceli, Sérgio. (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*, v. 1, São Paulo, Vértice/Ed. dos Tribunais: IDESP, 1989.
Monteiro, John Manuel. "As "raças" indígenas no pensamento brasileiro do império" in Maio, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura (orgs.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, FIOCRUZ/CCBB, 1996.
Moraes, M. Lygia Quartim de. "Identidade e Alteridade: Registros Iconográficos e Sociológicos do Brasil no Século XIX" in *Primeira Versão 75*, Campinas, IFCH/UNICAMP, Junho/1998.
Mott, Luis. *Rosa Egipcíaca*: Uma Santa Africana no Brasil, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.
Moura, Margarida Maria. *Camponeses*, São Paulo, Ática, 1986.
Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil.* Identidade nacional *versus* identidade negra, Petrópolis, Vozes, 1999.

Neiburg, Federico. *Os Intelectuais e a Invenção do Peronismo*, São Paulo, Edusp, 1997.
Nina Rodrigues, José Raimundo. *Os africanos no Brasil*, São Paulo/Brasília, Nacional/Ed. UnB, 1988.[1945]
Nogueira, Oracy. "Evocação de Roger Bastide" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 20, 1978.
Novais, Fernando. "Estrutura e Dinâmica do Antigo Sistema Colonial (Séculos XVI-XVIII)" in *Cadernos CEBRAP*, n °. 1, São Paulo, Brasiliense.
Oliveira, Eduardo de Oliveira e. "Roger Bastide - Um aliado" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 20, 1978.
Oliveira, Roberto Cardoso de. *Sobre o Pensamento Antropológico*, Rio de Janeiro, Biblioteca Tempo Universitário, 1997.
----------. "Apresentação" in: Oliveira, R. C. e Ruben, G. R. (orgs.) *Estilos de Antropologia*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1995.
----------. "A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia" in *Anuário Antropológico/86*, Brasília/Rio de Janeiro, Editora UnB/Tempo Brasileiro, 1988.
Orlandi, Eni. *As Formas do Silêncio*, Campinas, Ed. Campinas, 1992.
Oro, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRS, 1994.
Ortiz, Renato. *Cultura Popular: Românticos e Folcloristas*, São Paulo, Ed. PUC, 1985.
----------. *Românticos e folcloristas: cultura popular*, São Paulo, Olho d'água, 1992.
Paiva, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII*, São Paulo, AnnaBlume, 1995.
Paz, Otávio. *Sóror Juana Inés de la Cruz*, São Paulo, Mandarim, 1998.
Pelto, Pertti J. *Iniciação ao Estudo da Antropologia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1984.
Peirano, Mariza G. S. "Desterrados e Exilados: Antropologia no Brasil e na Índia" in Oliveira, Roberto Cardoso de & Ruben, Guilhermo Raul. (orgs.) *Estilos de Antropologia*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1995.
----------. *Uma Antropologia no Plural* - Três Experiências Contemporâneas, Brasília, Ed. UnB, 1992.
----------. "Uma introdução brasileira à antropologia" in *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza/Rio de Janeiro, 1983.
----------.*The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, PhD Thesis, Harvard University, July 1981 (2 vols.).
Pereira, Vera Lúcia Felício. *O Artesão da Memória no Vale do Jequitinhonha*, Belo Horizonte/Campinas, Ed. UFMG/Ed. PUC Campinas, 1996.
Piron, Florence & Couillard, Marie-Andrée. "Les Usages et les Effets Sociaux du Savoir Scientifique" in *Anthropologie et Societés*, Vol. 20, no. 1, 1996.
Poirier, Jean. *História da Etnologia*, São Paulo, Cultrix/Edusp, 1981.
Poliakov, Léon. *O mito ariano*, São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1974.
Pontes, Heloísa. "Retratos do Brasil: Editores, Editoras e "Coleções Brasiliana" nas décadas de 30, 40 e 50" in Miceli, Sérgio.(org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*, V. 1, São Paulo, Vértice/Ed. Revista dos Tribunais, 1989.
Pontes, Heloísa. *Destinos Mistos*: O Grupo Clima no Sistema Cultural Paulista (1940-1968), Tese de Doutoramento, Sociologia, FFLCH - USP, 1996.
Evans-Pritchard, Edward E. *Os Nuer*, São Paulo, Perspectiva, 1978.
Queiroz, Maria Isaura Pereira de. "Nostalgia do Outro e do Alhures: A Obra Sociológica de Roger Bastide" in Queiroz, M. I. P. de (org.) *Roger Bastide: Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo, Ática, 1983.
----------. "Uma nova interpretação do Brasil: A contribuição de Roger Bastide à Sociologia Brasileira" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n.°. 20, 1978A.
----------. "Apresentação" in Bastide, R. *As Américas Negras*, São Paulo, Difel/Ed. da USP, 1978B.

Ramos-Oliveira, Antonio. *Historia Social y Politica de Alemania*, Tomos I e II, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
Rapport, Nigel. *The Prose and the Passion*, Great Britain, Manchester University Press, 1974.
Redfield, Robert. *Civilização e Cultura de Folk*, Estudo de Variações Culturais em Yucatan, São Paulo, Martins Fontes, 1949.
Reis, Zenir Campos. "Ciência e paciência: o mestre Oswaldo Elias Xidieh" in *Revista Estudos Avançados USP*, Vol. 9, n.°. 23, Janeiro/Abril 1995.
Ribeiro, Renato Janine. "O risco de uma ortodoxia", *Revista da USP* 23, São Paulo, USP, 1994.
Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*, Tomo I, Campinas, Papirus, 1983.
----------. *História e Verdade*, Rio de Janeiro, Cia. Editora Forense, 1968.
Rodrigues, João Carlos. *Pequena História da África Negra*, São Paulo/Brasília, Globo/Secretaria da Cultura da Presidência da República: Biblioteca Nacional, 1990.
Romero, Sílvio. *Teoria, Crítica e História Literária* por Souza, A . C. M. e (seleção e apresentação), São Paulo/Rio de Janeiro, Ed. Universidade de São Paulo/Livros Técnicos e Científicos, 1978.
Rubino, Silvana. "Clubes de Pesquisadores A Sociedade de Etnografia e Folclore e a Sociedade Paulista de Sociologia" in Miceli, S. (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 2, São Paulo, Sumaré: Fapesp, 1995.
Rugendas, Johann Moritz. *Viagem Pitoresca Através do Brasil*, São Paulo, Edusp/Itatiaia, 1989.
Said, Edward W. *Orientalismo*, São Paulo, Cia. das Letras, 1990.
----------. *Cultura e Imperialismo*, São Paulo, Cia. das Letras, 1995.
Saint-Hilaire, Auguste de. "As lavras de diamantes" in Bruno, E. S. *O ouro e a montanha*, São Paulo, Cultrix, 1959.
Sanchis, Pierre. "A caminhada ritual", *Religião e Sociedade*, n°.9, Junho de 1983.
Santana, José Carlos. "Minas redescobre a arte do Mestre Piranga" in *O Estado de São Paulo*, Caderno 2, 28 de Junho de 1997.
Scarano, Julita. *Devoção e Escravidão*. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII, São Paulo, Nacional, 1976.
Schaff, Adam. *História e Verdade*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.
----------."El marxismo y la problemática de la sociologia del conocimiento" in Verón, E. *Ideologia, Estrutura, Comunicação*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporaneo, 1973.
Schwarcz, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças*, São Paulo, Cia. das Letras, 1995.
----------. "O nascimento dos museus brasileiros 1870-1910" in Miceli, S.(org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*, V. 1, São Paulo, Vértice/Ed. Revista dos Tribunais, 1989.
Schwartzman, Simon. "Os dinossauros de Roraima (ou a Sociologia da Ciência e da Técnica de Bruno Latour)", *Novos Estudos CEBRAP*, 39, Julho de 1994.
Sena, Custodio Selma. "Em favor da tradição ou falar é fácil, fazer é que são elas" in *Série Antropologia no. 63*, Brasília, Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Humanas, Unb, 1987.
Seyferth, Giralda. "Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil" in *Estudos Afro-Asiáticos* 20, Rio de Janeiro, Junho/1991.
Silva, Nelson do Valle. "Uma nota sobre "raça social" no Brasil" in *Estudos Afro-Asiáticos* 26, Setembro/1994.
Skidmore, Thomas. *Preto no Branco, Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
Souza, Antonio Candido de Mello e. "Roger Bastide e a Literatura Brasileira" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 20, 1978.
----------. "Introdução" in Romero, Sílvio. *Teoria, Crítica e História Literária* por Souza, A . C. M. e (seleção e apresentação), São Paulo/Rio de Janeiro, Ed. Universidade de São Paulo/Livros Técnicos e Científicos, 1978.
----------. *Formação da Literatura Brasileira*, V. 1 e V. 2, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Ed. USP, 1975.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Souza, Gilda de Mello e. "A estética pobre de Roger Bastide" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n °. 20, 1978.
Souza, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Cia. das Letras, 1995.
----------. *Inferno Atlântico*. Demonologia e Colonização Séculos XVI - XVIII, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
----------. "Os ricos, os pobres e a revolta nas Minas do século XVIII (17-7-1789)" in *Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, V. 4, n ° s. 2 e 3, Maio - Dezembro de 1989.
----------. *Os desclassificados do ouro; estudos sobre a pobreza mineira no século XVIII*, Rio de Janeiro, Graal, 1982.
Stocking Jr., George W. *Race, Culture and Evolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
Stolcke, Verena. "Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?" in *Estudos Afro-Asiáticos*, n °. 20, Rio de Janeiro, Junho/1991.
Thomas, Keith. *O Homem e o Mundo Natural*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988.
Thompson, Edward P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, V. 1 a V. 3, 1988.
----------. "Folklore, Anthropology and Social History" in *A Studies in Labour History Pamphlet, Sussex, John L. Noyce, Publisher, 1979* (1ª. impressão: *Indian Historical Review*, vol. III, n °. 2, January 1978: 247-266).
----------. *Costumes em comum*. Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional, São Paulo, Cia. das Letras, 1998.
Tinhorão, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil* - Cantos - Danças - Folguedos: origens, São Paulo, Art Editora, 1988.
Todorov, Tzvetan. *Nós e os Outros*, Rio de Janeiro, Zahar, Vol. 1, 1993A.
----------. *A Conquista da América* (A questão do Outro), São Paulo, Martins Fontes, 1993B.
----------. "Fictions et verités" in *L 'Homme*, Paris, Ano XXIX, No. 111-112, 1995.
Trindade, Liana M. S. *Construções Míticas e História: Estudos Sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade*, São Paulo, Livre-Docência, FFLCH-USP, 1991.
Trindade, Liana M. S. & Scarpin, Elza. *A Produção Intelectual de Roger Bastide*. Projeto de Pesquisa "A Sociologia da Arte em Roger Bastide", São Paulo, CESA-USP, 1985.
Vessuri, Hebe M. C. "Estilos Nacionais da Antropologia? Reflexões a partir da sociologia da ciência" in Oliveira, R. C. e Ruben, G. R. (orgs.) *Estilos de Antropologia*, Campinas, Ed. UNICAMP, 1995.
Vianna, Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras*, V. 1 e 2, Belo Horizonte/São Paulo/Niterói, Itatiaia/Ed. USP/Ed. UFF, 1987.
Villas-Boas, Gláucia K. *A Vocação das Ciências Sociais (1945-1964)*: Um estudo da sua produção em livro, São Paulo, FFLCH - USP, tese de doutorado, 1992.
Vilhena, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão*. O movimento folclórico brasileiro 1947-1964, Rio de Janeiro, Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.
----------. "Os intelectuais regionais. Os estudos de folclore e o campo das Ciências Sociais nos anos 50" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n °. 32, São Paulo, Outubro/1996.
Voltaire, François Marie Arouet de. *Cartas Inglesas; O filósofo ignorante*, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1984.
Von Martius, Karl Friedrich. "O sertão e o buriti" in Bruno, E. S. *O ouro e a montanha*, São Paulo, Cultrix, 1959.
Xidieh, Oswaldo Elias. *Semana Santa Cabocla*, São Paulo, IEB/USP, 1972.[1ª. Ed.: 1943-1949].
Wagley, Charles. "Prefácio" in Azevedo, Thales de. *As Elites de Cor*, São Paulo, Coleção Brasiliana, Cia. Editora Nacional, 1955.
Warner, Marina. *Da Fera à Loira*. Sobre contos de fadas e seus narradores, São Paulo, Cia. das Letras, 1999.
Weber, Max. *Ensaios de Sociologia*, Rio de Janeiro, Guanabara/Koogan, 1982.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRA
SEÇÃO CIRCU

----------. "A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais" in Weber, M. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo, Ática, 1986.
----------. *Economia e Sociedade*, Brasília, Ed. UnB, 1991.
----------. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 1992.
----------. *Ciência e Política: Duas Vocações*, São Paulo, Cultrix, 1993.
----------. *Ensaios de Sociologia*, Rio de Janeiro, Guanabara/Koogan, 1982.
West, Cornel. *Questão de Raça*, São Paulo, Cia. das Letras, 1994.
Williams, Raymond. *Cultura e Sociedade (1780-1950)*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1969.
----------. *O Campo e a Cidade*, São Paulo, Cia. das Letras, 1990.
Wilson, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
Ziman, John. *La Credibilidad de la Ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

ANEXOS

ABC do Negro

"**A**via em outro tempo
quando tinha imperadô
não havia tanta desorde
que os pretos tinha sinhô.

Bacalhau era o remédio
daqueles negro manhoso
que num qué tê paciência.
Nego num come gostoso.
Ainda podia tê bacalhau
pra certos negos teimoso.

Cara de nego é terrível
é coisa sem formosura.
Todo nego não presta
só tem boa dentadura
foi conseguida por Deus
pra estragá a rapadura.

Devia se imaginá
e prestá bem atenção
pois ainda não se sabe
de onde veio essa nação:
se é obra do capeta
ou livusia do cão.

Eu calculo mas num sei
de que forma sucedeu:
se é gerado da terra
ou coisa que apodreceu.

Fedorento eles são muito
pois não deve repará.
Não há essência no mundo
que faça negro cheirá
por muito limpo que seja
não há quem possa agüentá.

Gosta muito de lordeza
qué possa, qué não possa
só qué fazenda fina
e não qué fazenda grossa.
Afinal acaba todos

saltano cerca da roça.

Home é que nego não é.
Ah! Isso eu garanto.
Deus não tem nada com nego
nego nada tem com santo.
Seu eu estô sentado
e vem nego eu num levanto.

Ia o nego casá com branca
onde eu não acho vantage
do nego foi por feitiço
e da moça foi por bobage.
Não esperava de havê
no mundo tanta corage.

Já estô certo de uma coisa:
todo nego tem cara feia
de dia veve domino
de noite na roça alheia.
Queixo de cobra não besta
na noite que nego passeia.

Lembrei agora de uma coisa
e estô muito admiriado
cabelo de nega preta
nunca foi incastoado.
Ora! Foi por ventura?
Saiu tudo encolhido e enroscado.

Moram que não tem quantidade
quem com nego se envolve
comete um grande pecado.
Tomá beijo de um nego
antes um tiro de revolve.

Nego não tem boca, é lapa.
Não tem nariz, é fucim.
Não tem ouvido, é buraco.
Não tem cabeça, é cupim.

Oração de nego é calculo.
Barriga de nego é mala.
Casa de nego é senzala.
Desengano de nego é bala.

Pensei que eles acabasse
e eu cumpria meu intento.
Podia vir um ar mau
e conduzi eles no vento.
O mundo não tava cheio
de tanto nego nojento.

Quero que eles me diga
o nome da negrinha quando cresce.
Gente branca chama moça
todo mundo já conhece.

Razão eles nunca teve
pelas más ação que faz.
Na dança que eles vão
nunca termina em paz.
Parece que são mandado
por ordem de satanás.

Se preto canta pra crente
não é por acaso não.
Ele qué tê o direito
de chamá branco de irmão.

Também nego se casa?
Pois nego já é marido?
Tenho visto nego furtá
e não tirá escondido.
No meu pensamento
nego não é garantido.

Usam os nego no mundo
fazê o papel de cão.
Tanto os nego quanto as nega
vive na má intenção.
Separe os nego das nega
que acaba essa nação.

Vi um nego se afogano.
Que merda! Poluição!
Tinha que afogá o resto
prá achá a solução.

Xeiro não há vidro que chegue

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

nem chita para vestido
todo preparo elas gasta
e é dinheiro perdido.
Merece chicote e peia
e ponta de laço comprido.

Zoológico é lugá de nego.
Por que tanta admiração?
Ou então é no inferno
o lugá de tanto cão.
E você não desconfia?
Não caça seu rumo não?

Ofereço esse bendito
pelo delegado Caifás
para sê repartido
com o tenente satanás.
Quero que eles me diga
se já chega ou se ainda qué mais.
Rezano o credo em cruz
para me livrá dos nego
para sempre amém Jesus!"
(Fonte: Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 86-89)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Poema do Negro

"Preto bebe porque gosta
branco porque aprecia
mas tem preto e tem branco
que não têm essa mania.
O sol nasceu pra todos
todos têm a luz do dia.
É no preto e no branco
que o nosso Brasil confia.
A cor que temos na pele
é a natureza que traz
pois aquilo que Deus fez
não há ninguém que desfaz.
Seja preto ou seja branco
nós todos somos iguais.
Se tem preto que perturba
tem branco chato demais.
Mulher seja preta ou branco
grande prestígio desfruta:
tem branca que muito preto
de seus carinhos desfruta.
Tem preta que muitos branco
por ela sofre e labuta.
Se tem branca que é boa
tem muitas crioula enxuta.
O que manda é paz na terra
e glória a Deus nas alturas.
Seja preto ou seja branco
nosso fim é a sepultura.
E é com o preto no branco
que se faz a assinatura."
(Fonte: Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 90)

Resposta ao ABC do Negro

"Gente que fala dos preto
Gosta de sê muito franco
Deve de olhá para trás
Vê como é a vida dos branco.

É uma censura danada
Quando um preto vareia
Mas estô muito acostumado
A vê branco na cadeia.

Tem brancos civilizado
Que tem grande educação
Que não maltrata o preto
Tem os pretos igual irmãos.
Brancos que eu respeito
E até peço perdão.

A madeira quando é branca
Ela apodrece à toa
Mas antes fizé carvao
Não apodrece mais nunca
Agüenta sol, frio e garoa.

Futebol aqui na terra
Toma conta do povão
Querem sabê qual é o rei?
Qual é o dono da emoção?
É o Pelé, o rei do esporte
E é preto igual carvão.

Se a cor preta fosse tão ruim
Não seria escolhida
Por uma santa milagrosa
Nossa Senhora Aparecida.

Vejam só São Benedito
Qual a cor que ele tem
Jesus Cristo está no céu
São Benedito está também.

Prá Jesus, José e Maria
Não tem cor e nem dinheiro.
Na lapinha de Belém

O rei preto chegô primeiro.
Foi coroado por uma santa
Os outros por derradeiro.
E os reis branco aceitaram
Com amor seu companheiro."
(Fonte: Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995: 90)

CORRESPONDÊNCIA[608] RECEBIDA PELA CMFL: PROCEDÊNCIA OUTROS ESTADOS BRASILEIROS[609]

FONTE: *Carranca* (periódico mensal)
PERÍODO: Agosto de 1995 a Setembro de 1999

TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE OUTROS ESTADOS NO PERÍODO: 291
TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE INSTITUIÇÕES NO PERÍODO: 226
TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE PESSOAS FÍSICAS[610] NO PERÍODO: 65

LISTA DAS INSTITUIÇÕES DE OUTROS ESTADOS DAS QUAIS A CMFL RECEBEU CORRESPONDÊNCIA

- Comissão Alagoana de Folclore/AL (19)
- Comissão Espírito Santense de Folclore/ES (6)
- Comissão Paraibana de Folclore/PA (19)
- Coordenadoria Geral de Educação Infantil - MEC/DF (1)
- Associação de Folclore e Artesanato de Guarujá/SP (23)
- Comissão Maranhense de Folclore/MA (7)
- Fundação Odebrecht - Salvador/BA (1)
- FUNARTE MINC/RJ (8)
- Secretaria Estadual da Cultura e Esporte do Rio de Janeiro - Divisão de Folclore/RJ (1)
- NUER - Florianópolis/SC (1)
- Comissão Cearense de Folclore/CE (2)
- Secretaria de Ação Social do Estado do Acre/AC (1)
- Diretoria do Museu Rossini Tavares de Lima/SP (4)
- ECA - USP/SP (1)
- Comissão Paraense de Folclore/PA (9)
- Comissão Nacional de Folclore - IBECC/RJ (15)
- Coordenadoria de Folclore da Secretaria Municipal da Cultura de Santos/SP (1)
- Comissão Bahiana de Folclore/BA (12)
- Coordenação de Encontros com o Folclore e Cultura Popular - UNICAMP/SP (4)

---

[608] Correspondência equivale às cartas mas, também, à doação de livros, filmes, jornais, periódicos, apostilas, folders, cartazes, peças para o Museu de Folclore "Saul Martins", desejos de Boas Festas e remessa de textos para publicação nos espaços criados pela CMFL: O *Carranca* e o *Boletim da Comissão Mineira de Folclore.*

[609] Os números entre parêntesis indicam a quantidade de correspondência recebida, pela CMFL, daquela instituição.

[610] Essas pessoas físicas são membros correspondentes da CMFL que vivem em outros estados, membros de outras Comissões de Folclore, escritores, antropólogos, musicólogos, folcloristas não associados às Comissões, colecionadores de arte popular, estudiosos de folclore, jornalistas, historiadores, etc.

- Comissão Pernambucana de Folclore/PE (3)
- Comissão Gaúcha de Folclore/RS (2)
- Comissão Norteriograndense de Folclore/RN (14)
- Federação do Reisado do Estado do Rio de Janeiro/RJ (5)
- Comissão Paulista de Folclore/SP (7)
- Reitoria UFBA/BA (1)
- Comissão Paranaense de Folclore/PR (22)
- SENAC/SP (1)
- Coordenadoria de Folclore e Cultura Popular - FUNARTE/RJ (2)
- Instituto de Artes - UNESP[611] (4)
- CEDEPO/SP (1)
- Fundação Cultural Cassiano Ricardo/SP (3)
- Museu da Imagem e do Som de Santos/SP (1)
- Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte/RN (1)
- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1)
- Comissão Catarinense de Folclore/SC (4)
- Editora Globo/RJ (1)
- Conselho da Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo/SP (1)
- Grupo de Projeções Folclóricas Pioneiros de Campina Grande/PB (1)
- Departamento de Planejamento de Projetos do Ministério de Educação e do Desporto/DF (1)
- Departamento de Folclore do Museu de História e Folclore "Maria Olímpia" de Olímpia/SP (1)
- Comissão de Folclore da Secretaria Estadual de Cultura de São Paulo/SP (2)
- ESALQ[612] - USP/SP (1)
- Superintendência de Patrimônio e Ecologia da Fundação Roberto Marinho/RJ (1)
- Departamento de Filatelia dos Correios[613] (1)
- Centro de Projetos da Mulher da Rede em Defesa da Espécie Humana/RJ (1)
- Programa de Voluntários/SP (1)
- Grupo de Teatro "Doutores da Alegria"/SP (1)
- Programa "Acorda Brasil" - MEC/DF (1)
- Diretoria do Instituto de Arte e Cultura da Universidade "Gama Filho"/RJ (1)
- Fundação Orsa/SP (1)
- Diretoria IBEAC[614]/SP (1)
- Casa de Cultura de Camocim/CE (1)
- Universidade Metodista de São Bernardo do Campo/SP (1)
- Prefeitura Municipal de Olímpia/SP (1)

---

[611] A correspondência refere-se a um professor do Instituto.
[612] A correspondência refere-se a um professor da Escola.
[613] Não foi possível identificar o estado de procedência.
[614] Não foi possível identificar o significado da sigla.

CORRESPONDÊNCIA[615] RECEBIDA PELA CMFL: PROCEDÊNCIA OUTROS PAÍSES

FONTE: *Carranca* (periódico mensal)
PERÍODO: Agosto de 1995 a Setembro de 1999

TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE OUTROS PAÍSES NO PERÍODO: 21
TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE INSTITUIÇÕES NO PERÍODO[616]: 21
TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE PESSOAS FÍSICAS NO PERÍODO: 0

LISTA DAS INSTITUIÇÕES DE OUTROS PAÍSES DAS QUAIS A CMFL RECEBEU CORRESPONDÊNCIA

- FDCP - MacArthur Foundation (1)
- Comisión Internacional Permanente de Folklore - Buenos Aires/Argentina (9)
- Library of Congress Office - Washington/USA - Escritório Rio de Janeiro (7)
- Los Xustos - Grupo Asturiano de Danças Folclóricas - Astúrias/Espanha (1)
- Casa de Las Americas - Habana/Cuba (1)
- Casa del Caribe - Habana/Cuba (1)
- Fundação Konrad Adenauer Stiftung - Alemanha (1)
- Consejo Superior de Investigaciones Cientificas - Espanha (1)

[615] Correspondência equivale às cartas mas, também, à doação de livros, filmes, jornais, periódicos, apostilas, folders, cartazes, convites para eventos, intercâmbio de publicações, busca de contato e desejos de Boas Festas.
[616] Os números entre parêntesis indicam a quantidade de correspondência recebida, pela CMFL, daquela instituição.

CORRESPONDÊNCIA[617] RECEBIDA PELA CMFL: PROCEDÊNCIA MINAS GERAIS[618]

FONTE: *Carranca* (periódico mensal)
PERÍODO: Agosto de 1995 a Setembro de 1999

TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE MINAS GERAIS NO PERÍODO: 187
TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE INSTITUIÇÕES NO PERÍODO: 83
TOTAL DE CORRESPONDÊNCIA RECEBIDA DE PESSOAS FÍSICAS[619] NO PERÍODO: 104

LISTA DAS INSTITUIÇÕES DE MINAS GERAIS DAS QUAIS A CMFL RECEBEU CORRESPONDÊNCIA

- Faculdade de Filosofia e Letras de Varginha (1)
- Secretaria Municipal de Educação de Varginha (1)
- Secretaria da Cultura de Tombos (1)
- Prefeitura Municipal do Serro (1)
- Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais (1)
- Biblioteca da UEMG (1)
- IPHAN - 13ª. CR/MG (1)
- Superintendência de Cultura da Secretaria Municipal de Educação de Contagem (1)
- Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte (1)
- Secretaria Municipal de Cultura de Sete Lagoas (1)
- Delegacia Regional MINC/MG (1)
- TURMINAS (1)
- Superintendência de Bibliotecas Públicas do Estado de Minas Gerais (4)
- SESC - Administração Regional Minas Gerais (5)
- Prefeitura Municipal de Vespasiano (1)
- SEGRAC de Belo Horizonte (1)
- CACES (1)
- 10ª. Superintendência Regional de Ensino de Curvelo (7)
- Biblioteca Pública Estadual "Prof. Luís de Bessa" de Belo Horizonte (2)
- Comissão Pró-Museu Histórico de Divino (2)

---

[617] Correspondência equivale às cartas mas, também, à doação de livros, filmes, jornais, periódicos, apostilas, folders, cartazes, peças para o Museu de Folclore "Saul Martins", desejos de Boas Festas e remessa de textos para publicação nos espaços criados pela CMFL: O *Carranca* e o *Boletim da Comissão Mineira de Folclore.*

[618] Os números entre parêntesis indicam a quantidade de correspondência recebida, pela CMFL, daquela instituição.

[619] Essas pessoas físicas são os próprios membros da CMFL, membros de outras Comissões de Folclore, estudantes, escritores, jornalistas, professores, etc.

- Biblioteca Comunitária "Euler M. Moreira" de Francisco de Sá (3)
- Reitoria UEMG (1)
- SERVAS de Belo Horizonte (3)
- Superintendência de Museus do Estado de Minas Gerais (1)
- Faculdade de Ciências Humanas de Curvelo (1)
- Amalê de Juiz de Fora (1)
- Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais (1)
- BELOTUR (1)
- Biblioteca dos Padres Dominicanos de Belo Horizonte (1)
- União dos Barqueiros do Médio São Francisco (1)
- Visão Mundial de Montes Claros (1)
- Biblioteca Pública Infantil e Juvenil de Belo Horizonte (3)
- Unimontes/UEMG de Montes Claros (1)
- Centro de Treinamento dos Servidores da Polícia Civil do Estado de Minas Gerais (1)
- Grupo Pitágoras de Belo Horizonte (1)
- Big Shopping de Contagem (1)
- Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Curvelo (1)
- Diretoria da FAFIBH (2)
- Coordenação de Assuntos Comunitários da UNICENTRO - Faculdades Integradas Newton Paiva (1)
- SETASCAD/MG (1)
- BDMG (1)
- SESC/Araxá (3)
- Coordenadoria do Projeto Teatro Comunitário de Santos Dumont (1)
- Biblioteca Pública Municipal de Francisco de Sá (1)
- Biblioteca Pública Municipal "Tiradentes" de Casimiro de Abreu (1)
- Secretaria Municipal da Cultura de Montes Claros (1)
- Reitoria UFMG (3)
- Biblioteca UNICENTRO Newton Paiva (1)
- Biblioteca PUC/MG (1)
- Assessoria de Cooperação Interinstitucional da UFMG (2)
- Cia. Catibrum de Teatro de Bonecos de Belo Horizonte (1)
- Coordenadoria Pedagógica da Escola Municipal "Prefeito Oswaldo Pieruccetti" de Belo Horizonte (1)
- Associação Cultural da Casa da Cultura de Ouro Fino (1)
- Prefeitura Municipal de São Francisco (1)
- Prefeitura Municipal de Curvelo (1)
- Gerência de Difusão Cultural do Instituto Cultural Itaú (1)
- Elos Comunidade Lusíada de Belo Horizonte (1)
- UNICENTRO - Newton Paiva (1)
- Fundação "Carlos Drummond de Andrade" de Itabira (1)

ATIVIDADES[620] DA CMFL ENVOLVENDO INSTITUIÇÕES[621] PÚBLICAS, SEM FINS LUCRATIVOS, MISTAS E PRIVADAS:

FONTE: *Carranca* (periódico mensal)
PERÍODO: Agosto de 1995 a Setembro de 1999

TOTAL DE EVENTOS: 92

NÚMERO DE VEZES EM QUE INSTITUIÇÕES PÚBLICAS ESTIVERAM ENVOLVIDAS EM EVENTOS JUNTAMENTE COM A CMFL: 59

NÚMERO DE VEZES EM QUE INSTITUIÇÕES SEM FINS LUCRATIVOS ESTIVERAM ENVOLVIDAS EM EVENTOS JUNTAMENTE COM A CMFL: 49

NÚMERO DE VEZES EM QUE INSTITUIÇÕES MISTAS ESTIVERAM ENVOLVIDAS EM EVENTOS JUNTAMENTE COM A CMFL: 2

NÚMERO DE VEZES EM QUE INSTITUIÇÕES PRIVADAS ESTIVERAM ENVOLVIDAS EM EVENTOS JUNTAMENTE COM A CMFL: 12

LISTA DAS INSTITUIÇÕES PÚBLICAS

Centro de Referência do Professor/MG (1)
UNIVALE - União das Prefeituras do Vale do São Francisco/MG (1)
Câmara Municipal de Jequitibá/MG (1)
Estação Cultural de Viçosa - Sala "Hervê Clodovil"/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação de Curvelo/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Montes Claros/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Nova Era/MG (1)
Superintendência Regional de Ensino de Nova Era/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Corinto/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Araxá/MG (1)
Escola de Servidores Penitenciários de Belo Horizonte/MG (1)
Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais/MG (2)
Prefeitura Municipal de Oliveira/MG (1)
Casa da Cultura "Carlos Chagas" de Oliveira/MG (1)
Programa "Memória e Identidade Regional" UEMG - INESP (1)
Centro Cultural Pró-Música de Juiz de Fora/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação de Juiz de Fora/MG (1)

[620] Estas atividades correspondem a eventos na área de folclore, palestras, cursos, exposições, convênios de pesquisa ou ensino, encontros, homenagens e participação de membros da CMFL em atividades organizadas por estas instituições.
[621] O número entre parêntesis corresponde ao número de vezes em que a instituição pública, privada ou mista realizou atividades em conjunto com a CMFL para o período supra mencionado.

Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente de Juiz de Fora/MG (1)
CEPEMG - Centro de Estudos e Pesquisas Educacionais de Minas Gerais/MG (1)
Câmara Municipal de Poços de Caldas/MG (1)
Prefeitura Municipal de Poços de Caldas/MG (1)
Superintendência Regional de Ensino de Pirapora/MG (1)
CNFL - Comissão Nacional de Folclore (2)
TV Minas (3)
Superintendência de Bibliotecas Públicas do Estado de Minas Gerais/MG (2)
Câmara Municipal de Olímpia/SP (1)
Secretaria Estadual da Cultura de Mato Grosso do Sul/MS (1)
Fundação Municipal de Cultura de Divinópolis/MG (1)
Câmara dos Vereadores de Betim/MG (1)
Secretaria Municipal da Cultura de Sete Lagoas/MG (1)
Governo do Estado de Minas Gerais/MG (1)
FUNARTE - Ministério da Cultura (3)
Fundação Clóvis Salgado - Palácio das Artes/MG (1)
Biblioteca Pública Estadual "Prof. Luís de Bessa" Belo Horizonte/MG (1)
Superintendência de Museus/MG (1)
BELOTUR - Empresa Municipal de Turismo de Belo Horizonte/MG (6)
Parque das Mangabeiras - Prefeitura Municipal de Belo Horizonte/MG (1)
Fórum Municipal de São Francisco/MG (1)
Fundação Cultural Palmares - Ministério da Cultura (1)
Prefeitura Municipal de Nova Lima/MG (1)
TURMINAS - Empresa de Turismo do Estado de Minas Gerais/MG (2)
Prefeitura Municipal de Vespasiano/MG (1)
BDMG - Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais/MG (1)
Prefeitura Municipal de Belo Horizonte/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação de Pirapora/MG (1)
Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte/MG (1)

LISTA DAS INSTITUIÇÕES SEM FINS LUCRATIVOS

FETEMIG - Federação Mineira de Teatro/MG (1)
Instituto C. G. Jung/MG (3)
Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais/MG (1)
SESC Uberaba/MG (1)
SESC Araxá/MG (1)
Grupo "Maioridade" Belo Horizonte/MG (2)
Amalê - Grupo de Danças e Pesquisa Folclórica de Juiz de Fora/MG (2)
FUNALFA/MG (2)
CTM - Centro de Tradições Mineiras/MG (1)
Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais/MG (2)
Sociedade de Amigas da Cultura de Belo Horizonte/MG (1)
Sociedade Teosófica de Belo Horizonte/MG (1)

Instituto Santo Tomás de Aquino de Juiz de Fora/MG (1)
Associação de Congadeiros de Oliveira/MG (1)
Casa do Congadeiro de Oliveira/MG (1)
Fundação Cultural "Carlos Drummond de Andrade"/MG (1)
Oficina de Leitura "Mestre Edgar"/MG (1)
"Chico Rei" - Centro de Cultura Afro-Brasileira de Poços de Caldas/MG (1)
Academia de Letras "João Guimarães Rosa" - Polícia Militar de Minas Gerais/MG (1)
Casa da Cultura "Instituto Moreira Salles de Poços de Caldas/MG (1)
ARQMO - Associação dos Remanescentes de Quilombos de Oriximiná/PA (1)
ACOMQUIPAL - Associação Comunitária do Quilombo de Pascoval do Alenquer/PA (1)
Comissão das Comunidades de "Raízes Negras" de Óbidos/PA (1)
Escola de Arte "Capitão Carambola"/MG (1)
SESC Belo Horizonte/MG (2)
SENAC Belo Horizonte/MG (3)
Federação Espírito Umbandista de Minas Gerais/MG (2)
Federação das Guardas de Nossa Senhora do Rosário/MG (1)
CPCD - Centro de Cultura Popular e Desenvolvimento/MG (1)
SESC Juiz de Fora/MG (1)
SESC Venda Nova/MG (1)
SESC - ARMG/MG (1)
Federação do Comércio de Minas Gerais (1)
Centro de Artesanato Mineiro/MG (1)
Elos Internacional da Comunidade Lusíada - Elos Clube/MG (1)
Free Lance International Press - Roma/Itália (1)
Centro da Comunidade Luso Brasileira de Belo Horizonte/MG (1)
SINPRO - Sindicato dos Professores do Estado de Minas Gerais/MG (1)
Associação Passense de Defesa do Folclore/MG (1)

LISTA DAS INSTITUIÇÕES MISTAS:

Rede de Ensino de Campo Belo/MG (1)
Rede de Ensino Básico de Belo Horizonte/MG (1)

LISTA DAS INSTITUIÇÕES PRIVADAS:

Grupo Pitágoras/MG (3)
Gráfica e Editora Cultura - Belo Horizonte/MG (3)
Editora LÊ - Belo Horizonte/MG (1)
Banco Itaú (1)
Instituto Cultural Itaú (1)
Big Shopping - Contagem/MG (1)
Central Shopping - Belo Horizonte/MG (1)
Cachaça Pirapora/MG (1)

ATIVIDADES[622] DESENVOLVIDAS PELA CMFL[623] ENVOLVENDO QUESTÕES REFERENTES AO NEGRO

FONTE: *Carranca* (periódico mensal)
PERÍODO: Agosto de 1995 a Setembro de 1999

TOTAL DE EVENTOS: 30
EVENTOS EM QUE A CMFL PARTICIPOU: 17
EVENTOS QUE A CMFL ATUOU COMO UM DOS ORGANIZADORES: 13
EVENTOS EM QUE O NEGRO FOI TEMA CENTRAL: 24
EVENTOS EM QUE O NEGRO APARECE AO LADO DE OUTROS TEMAS[624]: 6

LISTA DOS EVENTOS QUE A CMFL ORGANIZOU OU DOS QUAIS PARTICIPOU ONDE O NEGRO FOI TEMA CENTRAL[625]:

- Comemorações acerca de Zumbi dos Palmares - Belo Horizonte/MG
- Apresentação do Moçambique de Itabira e de Santa Efigênia - Itabira/MG
- Apresentação do Congado de São Sebastião do Timóteo/MG
- Apresentação da Guarda de São Jorge e de Nossa Senhora do Rosário/MG
- Apresentação dos Grupos de Capoeira de Porto de Minas e Sabará/MG
- Festa do Preto Velho pela Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais/MG
- Festa do Rosário com apresentação do Moçambique Três Corôas de Nossa Senhora do Rosário/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário da Comunidade dos Arturos - Contagem/MG
- Reinado de N.S. do Rosário dos Homens e das Mulheres Livres da Comunidade do Bairro Nova Cintra - Belo Horizonte/MG
- Posse da Diretoria da Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais/MG
- Levantamento Sobre Comunidades Negras em Minas Gerais/MG

---

[622] Estas atividades correspondem a eventos na área de folclore, curso de pós-graduação, palestras, convênios de pesquisa ou ensino, congressos, festejos, comemorações, homenagens, etc.

[623] Belo Horizonte é a cidade em que a CMFL atua diretamente. Nas outras regiões a ação, como se verá pelos outros dados apresentados, está associada às Sub-Comissões Regionais da CMFL. Desse modo, todas as atividades mencionadas nessa lista referem-se a atividades que ocorreram em Belo Horizonte.

[624] Esses temas são principalmente as folias de reis (onde existem referências étnicas aos membros da trindade monárquica) e, em segundo plano, as danças, os folguedos, etc.

[625] Não foram os folcloristas que definiram ou identificaram esse tipo de classificação, colocando o negro como tema central deste evento. Esse sistema de classificação é de minha inteira responsabilidade. Os critérios que usei para defini-lo foram: (1) a referência a um dos santos negros, tradicionalmente padroeiros de templos e irmandades de negros em Minas Gerais: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia; (2) a apresentação de reinados, congados, moçambiques, lundus, carneiros, candombes, batuques, jongos, catopês ou outra manifestação identificada com as tradições afro-brasileiras; (3) a expressão de religiosidade afro-brasileira como a umbanda, o candomblé ou o culto aos orixás;(4) a celebração da Missa Conga e (5) a referência explícita ao afro-brasileiro no próprio nome do evento.

- Ritual de Sepultamento e Coroação da Nova Rainha da Federação Mineira dos Congados de Nossa Senhora do Rosário/MG
- Festa do Preto Velho "Noite da Libertação" pela Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário com apresentação da Guarda de Moçambique 13 de Maio de Nossa Senhora do Rosário do Bairro da Concórida de Belo Horizonte/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário em Comemoração aos 110 Anos da Abolição e 54 Anos da Guarda de Moçambique 13 de Maio com apresentação da Guarda de Moçambique 13 de Maio de Nossa Senhora do Rosário do Bairro da Concórdia de Belo Horizonte/MG
- Missa Conga em Comemoração ao 50°. Aniversário da CMFL em Belo Horizonte/MG
- Festa de Yemanjá em Belo Horizonte (2)/MG
- Lançamento do CD do Grupo América 4: "Tambores de Congo"/MG
- Encontro de Capoeira, Batizado e Troca de Cordas - Belo Horizonte/MG
- Apresentação de Ternos de Congados na Semana de Folclore e Cultura Popular - Belo Horizonte/MG
- Celebração de Missa Conga em Belo Horizonte/MG
- Espetáculo Musical Dedicado à Nossa Senhora do Rosário em Homenagem ao Congado Mineiro em Belo Horizonte/MG
- Apresentação da Guarda de Moçambique do Bairro de São José em Belo Horizonte/MG
- Lançamento de CD de violão clássico com músicas que vão de Villa Lobos aos calangos, lundus, folias e modas de viola em Belo Horizonte/MG

ATIVIDADES[626] DA CMFL ENVOLVENDO INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR
TOTAL DE EVENTOS: 37

FONTE: *Carranca* (periódico mensal)
PERÍODO: Agosto de 1995 a Setembro de 1999
INSTITUIÇÕES ENVOLVIDAS[627]:

UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora/MG (4)
FAFIDIA - Faculdade de Filosofia de Diamantina/MG (2)
UEMG - Universidade Estadual de Minas Gerais/MG (6)
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais/MG (5)
UNICAMP - Universidade de Campinas/SP (2)
UFV - Universidade Federal de Viçosa/MG (2)
Escola de Artes Guignard/MG (4)
FAFI - Faculdade de Filosofia de Belo Horizonte/MG (3)
UNICENTRO - Faculdades Newton Paiva/MG (8)
YALE UNIVERSITY/USA (1)
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES/Argentina (1) - Congresso Latino Americanos de Religión Popular y Etnicidad
UNIVERSIDADE METODISTA - São Bernardo do Campo/SP (2)
UNIVERSIDADE GAMA FILHO/RJ (2)
UNIVERSIDADE DE ESTRASBURGO/França (1)

[626] Estas atividades correspondem a eventos na área de folclore, curso de pós-graduação, palestras, convênios de pesquisa e participação de membros da CMFL em congressos organizados por estas instituições.
[627] O número entre parêntesis corresponde ao número de vezes em que a instituição de ensino superior realizou atividades em conjunto com a CMFL para o período supra mencionado.

ATIVIDADES[628] DESENVOLVIDAS PELAS SUB-COMISSÕES REGIONAIS DA CMFL ENVOLVENDO QUESTÕES REFERENTES AO NEGRO

FONTE: *Carranca* periódico mensal)
PERÍODO: Agosto de 1995 a Setembro de 1999

TOTAL DE EVENTOS: 49
EVENTOS EM QUE AS SUB-COMISSÕES DA CMFL PARTICIPARAM: 45
EVENTOS QUE AS SUB-COMISSÕES DA CMFL ORGANIZARAM: 4
EVENTOS EM QUE O NEGRO FOI TEMA CENTRAL: 28
EVENTOS EM QUE O NEGRO APARECE AO LADO DE OUTROS TEMAS: 21

LISTA DOS EVENTOS QUE AS SUB-COMISSÕES DA CMFL ORGANIZARAM OU PARTICIPARAM ONDE O NEGRO FOI TEMA CENTRAL[629]:

- Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida com Missa Conga, Apresentação de Moçambiques, Corte de Penachos e Catopês em Bom Despacho/MG
- Festa do Congo e Reinado de Nossa Senhora do Rosário com Missa Conga, Coroação do Rei e Rainha de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida, Encontro de Congadeiros em Oliveira/MG
- Encontro de Ternos de Congado em Romaria/MG
- Festa de São Benedito em Romaria/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário com Terno de Catopês, Terno de Marujos, Grupo de Reinado e Terno de Caboclinhos do Serro em Milho Verde/MG
- Festa da Padroeira Nossa Senhora do Rosário com Missa Conga, Coroação dos Reis Festeiros, Procissão de Nossa Senhora do Rosário, Cortejo dos Reinados e Congadeiros em Nova Era/MG
- Assembléia Regional de Congadeiros com o Tema: Rito e Símbolos do Congado. Participação das Guardas de Congo de Alvinópolis, Bela Vista de Minas, Dionísio, João Monlevade, Jorge, Major Ezequiel, Nova Era, Padre Pinto, Rio Piracicaba, São Domingos do Prata, São Gonçalo do Rio Abaixo, São José do Goiabal e Itabira em Rio Piracicaba/MG
- Encontro Norte Mineiro de Ternos de Congada em Montes Claros/MG

[628] Estas atividades correspondem a eventos na área de folclore, curso de pós-graduação, palestras, convênios de pesquisa ou ensino, congressos, festejos, comemorações, homenagens, etc.
[629] Não foram os folcloristas que definiram ou identificaram esse tipo de classificação, colocando o negro como tema central deste evento. Esse sistema de classificação é de minha inteira responsabilidade. Os critérios que usei para defini-lo foram: (1) a referência a um dos santos negros, tradicionalmente padroeiros de templos e irmandades de negros em Minas Gerais: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia; (2) a apresentação de reinados, congados, moçambiques, lundus, carneiros, candombes, batuques, jongos, catopês ou outra manifestação identificada com as tradições afro-brasileiras; (3) a expressão de religiosidade afro-brasileira como a umbanda, o candomblé ou o culto aos orixás;(4) a celebração da Missa Conga e (5) a referência explícita ao afro-brasileiro no próprio nome do evento.

- 3°. Salão do Catopê em Montes Claros/MG
- Reinado do Rosário com Missa Conga em Itapecirica/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida em Bom Despacho/MG
- Aniversário da Cidade com Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito em Francisco de Sá/MG
- Encontro Regional de Cultura Afro-Brasileira em Passos/MG
- Festa do Reinado com Apresentação de Guardas de Catopê em Pinhões/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário em Barreiro de Cima/MG
- Festa de Nossa Senhora do rosário com Apresentação de Guardas de Moçambique, Marujos e Congos em Nova Era/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário na Paróquia Padre Faria com Missa Conga, Apresentação de Guardas Locais, Moçambique dos Arturos de Contagem, Presença do Rei Congo e Rainha Conga de Minas Gerais, do Grupo Cativeiro de Capoeira, da Folia de Reis de Santo Antonio do Leite e do Boi da Manta de São Bartolomeu
- Apresentação da Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês de Oliveira/MG
- Exposição de Pinturas: "Primitivismo na Festa do Rosário" em Juiz de Fora/MG
- Apresentação do Grupo de Moçambique Nossa Senhora do Rosário em Juiz de Fora/MG
- Festa do Rosário em Córrego Danta/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo em Vespasiano/MG
- Exposição de Cultura Afro-Latina Americana Caribenha em Poços de Caldas/MG
- Festa do Congo/MG
- Reinado de Nossa Senhora do Rosário (3)/MG
- Encontro de Congadeiros/MG
- Festa de Nossa Senhora do Rosário: Congo, Moçambique, Congados, Catopê/MG
- Debate com Congadeiros/MG
- Apresentação: Candombe, Encomendação de Almas, Excelências, Batuque, Folias, Recortado, Catira/MG
- Noite da Arte Negra/MG
- Festa da Guarda de Moçambique de São Benedito/MG
- Exposição de Cultura Afro-Latina/MG
- Associação dos Congos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito/MG
- Apresentação de Marujos Congadeiros/MG

LISTA DOS EVENTOS QUE AS SUB-COMISSÕES DA CMFL ORGANIZARAM OU PARTICIPARAM ONDE O NEGRO APARECE JUNTO COM OUTROS TEMAS:

- Convênio CMFL/UEMG/Prefeitura de Nova Lima Para Realização de Projeto de Pesquisa das Manifestações Folclóricas do Município - Nova Lima/MG
- Encontro Regional de Folias de Reis em Passos/MG
- Festa do Terno da Folia de Reis em Alto Belo/MG
- Encontro de Reis em Três Pontas/MG

- Encontro das Folias de Reis de São Paulo, Goiás e Minas Gerais em Romaria/MG
- Encontro Regional de Folias de Santos Reis em Sacramento/MG
- Encontro de Folias de Reis em Araxá/MG
- Festa de São José com o Primeiro Terno de Folia de São José Organizado no Brasil e Apresentação de Lundu em São José do Alto Belo/MG
- Festival Folclórico e Semana da Cultura Popular com Apresentação de Catopê em Montes Claros/MG
- Quinzena de Folclore com Missa Conga e Guardas do Congado em Nova Lima/MG
- Encontro de Folias de Reis em Romaria/MG
- Festa do Divino Espírito Santo com apresentação de Congos, Moçambiques e Catopês em São João del Rei/MG
- Apresentação do Grupo de Capoeira Mestre Rei, do Centro Chico Rei de Ouro Preto e do Grupo Boi da Manta em Vespasiano/MG
- Festival Folclórico com Apresentação de Salão de Catopê em Montes Claros/MG
- Semana do Folclore com Apresentação de Guardas de Marujo de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora Aparecida em Nova Lima/MG

1. WEITZEL, Antônio Henrique
Antônio Henrique Weitzel é professor no Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora e publicou o livro *Vozes do Saber das Gentes.*

2. MELLO, Antônio de Oliveira
Formação superior em história.

3. MOURA, Antônio de Paiva
historiador, professor universitário[630] e Membro Efetivo da CMFL.

4. HORTA, Carlos Felipe de Melo Marques
Carlos Felipe Horta é jornalista, escritor, professor, assessor do SESC - MG, folclorista Membro Efetivo da CMFL, seresteiro e poeta.

5. MACHADO, Cristina de Miranda Mata
Filha de Aires da Mata Machado Filho.

6. DINIZ, Domingos
Este Membro Efetivo da CMFL já exerceu o cargo de presidência por três mandatos, é escritor e professor na "Escola Guinard" de Artes da Universidade Estadual de Minas Gerais - UEMG. Com formação universitária na área de Letras e Literatura, é membro do "Clube Literário Inácio Quinaud" e suas influências intelectuais marcantes advém de Mário de Andrade e Guimarães Rosa, além do próprio Quinaud. Tem uma relação de profundos respeito e admiração por Núbia e Edimilson, bem como por seu trabalho e concentra seus interesses folclóricos nas danças e cantigas e nas relações entre Folclore e Literatura.

7. PEREIRA, Edimilson de Almeida
Edimilson de Almeida Pereira (1963*)[631] poeta e pesquisador, tornou-se, também Membro Efetivo da CMFL e professor da UFJF. Tem uma longa lista de trabalhos de pesquisa marcadamente etnográficos, muitos deles realizados com Núbia Pereira de Magalhães Gomes, sobre distintas populações e comunidades em Minas Gerais e girando, freqüentemente, em torno de questões da religiosidade popular[632], em conjunto[633], vinculados ao projeto "Minas & Mineiros"[634]. Edimilson é mestre em Literatura Portuguesa pela UFRJ e especialista em ciência da religião pela UFJF. Atualmente, Edmilson faz doutorado num convênio estabelecido entre a Escola de Comunicação e Artes da UFRJ e a Escola de Comunicação da UFJF.

---

[630] Moura é professor na Escola de Artes Guignard da Universidade Estadual de Minas Gerais.

[631] No ano de 1998, o trabalho poético e de pesquisa em cultura popular mineira teve ampla repercussão internacional: "Em março, Edimilson esteve participando, na Universidade de Yale, em New Haven (EUA), do Congresso de Literatura Luso-Brasileira. Um dos temas deste congresso foi sua obra poética. Para o próximo ano, deverá ser publicada uma antologia. Além da poesia, Edimilson apresentou o Projeto Minas & Mineiros e suas linhas de pesquisa." (*Carranca*, Dezembro/1997) (...) "Em abril, ele vai apresentar o seu livro *Mundo encaixado: a cultura popular e seus processos de transformação* no Simpósio "A memória popular e suas transformações: América Latina e países luso-africanos", promovido pela Universidade de Zurique, na Suíça. Na sua bagagem, o mestre Edimilson

8. MAGALHÃES, Núbia de Almeida Pereira

Núbia (1940-1994), pesquisadora, Membro Efetivo da CMFL e professora do Departamento de Letras da UFJF conheceu Edimilson quando este fazia seu curso de graduação[1]. Núbia era mestra em Lingüística e Filologia Românica pela UFRJ e especialista em Ciência da Religião pela UFJF.

9. POEL, Frei Francisco Van der (ofm)

Membro Efetivo da Comissão Mineira de Folclore além de frei, membro da Ordem dos Franciscanos Menores. Nasceu na Holanda e vive no Brasil há mais de vinte anos, desenvolvendo trabalho pastoral e de pesquisa em religiosidade popular[635], concentrados principalmente, mas não exclusivamente, no Vale do Jequitinhonha - MG.

10. SOUZA, José Moreira de

---

estará levando slides de Congo e Moçambique (Festas do Rosário), Folias de Reis, Folias do Divino, João do Mato (Festa de Capina) e Contradança, além de todo o material da premiada pesquisa "*Os tambores estão frios: estudo sobre a tradição banto no ritual candombe*" (2°. lugar do prêmio Silvio Romero/Funarte - 1997)" (*Carranca*, Dezembro/1997).

[632] Gomes, Núbia Pereira de Magalhães (*In memorian*) & Pereira, Edimilson de Almeida. "Terço da Lola: Liderança Religiosa de Leigos" in *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, Belo Horizonte, n °.18, Novembro/1998; Pereira, Edimilson de Almeida & Gomes, Núbia Pereira de Magalhães. "Ô Cumbi! Ele vem! Projeto Minas & Mineiros em Jequitibá" in *CMFL Notícias*, Belo Horizonte, n °. 3, Novembro/95. (Artigo publicado originalmente no jornal Tribuna da Tarde, Juiz de Fora, terça-feira, 30 de abril de 1991 - Caderno TT2, p. 3); Pereira, Edimilson de Almeida & Gomes, Núbia Pereira de Magalhães. *Assim se benze em Minas Gerais*, Juiz de Fora, UFJF/Mazza Edições, 1989; Gomes, Núbia Pereira de Magalhães & Pereira, Edimilson de Almeida. *Negras Raízes Mineiras: Os Arturos*, Juiz de Fora, Ed. UFJF, 1988; Gomes, Núbia Pereira de Magalhães & Pereira, Edimilson de Almeida *Arturos: Olhos do Rosário*, Belo Horizonte, Mazza Edições, 1990.

[633] Entre eles, os livros: *Os Arturos* (1988), *Do Presépio à Balança* (1995), *O Mundo Encaixado: significação da cultura popular* (1994, recebeu o prêmio João Ribeiro da Associação Brasileira de Letras - 1994), *Assim se Benze em Minas Gerais* (1989, recebeu Menção Honrosa Prêmio Silvio Romero/Funarte - 1987) e *Arturos: Os Olhos do Rosário* (1990).

[634] *"Desde 1979 vem sendo realizada uma análise da cultura popular do estado de Minas Gerais no projeto de pesquisa Minas & Mineiros, desenvolvido em conjunto com as prefeituras municipais e os professores de Língua Portuguesa das localidades.*

O projeto estabelece uma abordagem interdisciplinar dos diversos aspectos da cultura popular: narrativas (histórias de vida e histórias imaginárias); religiosidade (benzeções, festejos, rituais e valores simbólicos); manifestações musicais sagradas e profanas; representações culturais da morte e do feminino em Minas Gerais.

Os autores do projeto pretendem demonstrar a sistematicidade e a significação da cultura popular, tomando como referência o homem mineiro situado no seu tempo e no seu espaço. Para tanto, partem do pressuposto de que a fala e o comportamento retratam as concepções de mundo elaboradas pelo indivíduo e pela coletividade.

Isso permite aos pesquisadores demonstrar que as montanhas ainda conservam um povo fechado nos valores recebidos dos antepassados. O conflito entre antigos e novos valores cria o cenário onde se desenvolvem as relações mais importantes entre as pessoas e seus grupos sociais específicos." (Gomes, N. P. de M. & Pereira, E. de A . 1995, texto apresentado na "orelha do livro").

[635] Entre seus trabalhos publicados, destaque para *Deus Vos Salve a Casa Santa* e *Abecedário da Religiosidade Popular*.

Formação superior em ciências sociais, coordenador do curso de especialização em "Folclore e Cultura Popular" no Unicentro Newton Paiva.

11. BARRETO, Jupyra Dufles

12. TRÓPIA, Luiz Fernando Vieira/EVANGELISTA, Márcia Gonçalves
Luiz Fernando Vieira Trópia é sociólogo e, além de Membro Efetivo da Comissão Mineira de Folclore, é também assessor do SESC - MG e professor das Faculdades Newton Paiva

12. ALMEIDA, Lúcia Machado de (Fundadora)

13. COSTA, Maria Aparecida Correa da

14. PANIAGO, Maria do Carmo Tafuri
Maria do Carmo Tafuri Paniago é mestre em Extensão Rural[636], folclorista Membro Efetivo da Comissão Mineira de Folclore, escritora (membro da Academia Municipal de Letras de Viçosa) e professora do Departamento de Educação da Universidade Federal de Viçosa. Suas principais influências intelectuais distribuem-se entre Clifford Geertz, Mircea Eliade e Câmara Cascudo. Possui, além disso, formação musical: é diplomada em Piano, Teoria e Solfejo pelo Conservatório Estadual de Visconde do Rio Branco - MG e possui curso de Extensão em Regência de Coral pela Universidade Federal de Minas Gerais.

15. MOREIRA, Maria José Colares
Animadora das atividades voltadas ao folclore em Montes Claros - MG.

16. SOUZA, Maria José de. (Tita)
Maria José de Souza, a Tita, é Membro Efetivo da CMFL, doutoranda e militante do Movimento Negro em Poços de Caldas - MG.

17. REIS, Maria de Lourdes Costa Dias
Formação superior em Jornalismo.

18. TRISTÃO, Mari'Stella (1919-1997)
Coordenadora de mostras, salões, festivais, cursos e simpósios de folclore, artesanato e pintura.

19. MAURÍCIO, Milene Coutinho

20. FERREIRA, Moacyr da Costa

[636] Licenciada em Pedagogia fez cursos de Extensão em Educação na Universidade de Purdue, Lafaiette-EUA e de Mestrado (estudante especial) na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Moacyr Costa Ferreira é escritor e folclorista, Membro Efetivo da Comissão Mineira de Folclore. Publicou os livros *Histórias de Tio João* e *O brinquedo através da história.* Influenciaram em sua formação os folcloristas Luís da Câmara Cascudo e Alceu Maynard Araújo.

21. SILVA, Romeu Sabará da

Romeu Sabará (*1941), por sua vez, iniciou seus contatos com grupos de Congada de Minas Gerais na década de setenta. Destes contatos resultaram a composição da *Missa Conga*[637] no final dos anos 60, um período de presidência da Confederação dos Congados de Minas Gerais, a constituição de um arquivo documental e sua tese. É Membro Efetivo da CMFL, professor aposentado da UFMG e doutor em Antropologia pela USP.

22. MARTINS, Saul Alves (Fundador)

Saul Martins é o folclorista mineiro, vivo, que está há mais tempo trabalhando no campo da abordagem folclórica. Esta trajetória está concatenada com uma carreira como Oficial da Polícia Militar de Minas Gerais onde foi, também, professor nas Escolas Caio Martins para menores carentes e abandonados e com o trabalho universitário acadêmico, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, onde ensinou Antropologia. Ele é o único dos fundadores da CMFL que está vivo e atuando em Minas Gerais[638]. Realizou trabalhos em áreas distintas que vão do artesanato e dos estudos sobre cultura material[639] ao Congado[640], passando pela teorização do Folclore[641] e pelo estudo do banditismo em Minas[642]. Os estudos sobre cultura material e banditismo, aliás, concentram-se em sua região natal.

23. BREGUÊS, Sebastião Geraldo

---

[637] "*O costume da celebração da Missa Conga começou em Belo Horizonte, no final da década de 60, a partir de pesquisas do folclorista Romeu Sabará, membro da Comissão Mineira de Folclore e professor da Universidade Federal de Minas Gerais, que constatou semelhanças entre o ritual da missa e os costumes dos congadeiros em várias circunstâncias (chegada à casa de alguém, almoço, agradecimento, etc.). De acordo com a liturgia católica e os hábitos do Congado, o prof. Romeu Sabará estabeleceu novos ritos para a Missa Conga, com músicas e danças próprias: ritual de entrada, penitencial, da palavra, do ofertório, da consagração, da amizade, da comunhão, de ação de graças e de despedida.*"(Ferreira, M. E. Agosto/1995: 69).

[638] Lúcia Machado Almeida é a outra fundadora que está viva, mas pediu oficialmente desligamento da CMFL e, desde então, vive em São Paulo.

[639] *O Artesanato no Serro*, Belo Horizonte, Secretaria do Trabalho e da Cultura Popular, 1964; *Indústria Caseira em Pitangui*, Belo Horizonte, Secretaria do Trabalho e da Cultura Popular, 1966; *Proteção ao Artesanato*, Belo Horizonte, Secretaria do Trabalho e da Cultura Popular, 1966.

[640] Além do Congado: *Congado: Família de Sete Irmãos*, Belo Horizonte, SESC, 1988, Saul Martins realizou também pesquisas sobre a Dança de São Gonçalo: *Dança de São Gonçalo*, Belo Horizonte, Eds. Mantiqueira, 1954.

[641] *Folclore Brasileiro: Minas Gerais*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte, MEC-SEC-Funarte-INF/UFMG, 1982; *Folclore: Teoria e Método*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1986; *Folclore em Minas Gerais*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1991.

[642] *Antonio Dó*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1967.

Sebastião Breguês é Membro Efetivo da CMFL e desenvolve trabalhos em Governador Valadares e Conselheiro Lafaiete no Estado de Minas.

24. ROCHA, Sebastião
Formação superior em história, especialização em antropologia, educador. Atua na ONG CPCD (Centro Popular de Comunicação e Desenvolvimento), que atua na recuperação e revalorização de saberes e cultura no Vale do Jequitinhonha - MG.

25. BASTOS, Wilson de Lima
Wilson de Lima Bastos (*19...) tem cursos superiores em Odontologia, Direito e Educação, é escritor, folclorista e foi professor em várias instituições de ensino médio e superior, inclusive a Universidade Federal de Juiz de Fora. Além de membro efetivo da CMFL é membro, também, de várias Academias de Letras[643] e muitos Institutos Históricos e Geográficos[644], além de outros institutos e centros de estudos[645], bem como instituições de caráter moral-normativo[646].

26. DIAMANTINO, Dêniston F. (Opará Vídeo Produções)
Formação superior em economia, videomaker. Realiza trabalhos em vídeo sobre festas populares e regiões de Minas Gerais.

27. AZEVEDO, Téo.
Músico, compositor e arranjador. Pesquisador de música popular e folclórica.

28. SILVA, Alice Inês de Oliveira e.

29. CARVALHO, David de.

30. MELO, João Naves de.

---

[643] Academia Brasileira de Literatura; Academia Mineira de Letras - MG; Academia Juiz-forana de Letras (Presidente) - MG; Academia Espiritosantense de Letras - ES; Academia Fluminense de Letras - RJ; Academia Santamarense de Letras - SP; Academia Goianense de Letras - GO; Academia de Letras de São João d'El-Rei - MG; Academia Feirense de Letras - BA; Academia Petropolitana de Letras - RJ; Academia de Letras Municipais do Brasil; Academia Anapolina de Filosofia, Ciências e Letras - GO; International Academy of Letter of England e Cenáculo Brasileiro de Letras e Artes - RJ (Bastos, W. de L. 1995: 114).

[644] Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - RJ; Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais - MG; Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora (Presidente) - MG; Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo - ES e Instituto Histórico e Geográfico de Niterói - RJ (Bastos, W. de L. 1995: 114).

[645] Academia Paulistana de História - SP; Instituto Genealógico Brasileiro - SP; Colégio Brasileiro de Genealogia - SP; Instituto de Estudos Valeparaibanos - SP; Instituto Cultural Santo Tomás de Aquino - Juiz de Fora/MG; Academia Brasileira de Ciências Morais e Políticas - RJ; Sociedade Brasileira de Geografia - RJ e Conselho de Amigos do Museu Mariano Procópio - Juiz de Fora/MG (Bastos, W. de L. 1995: 114).

[646] Associação dos Cavaleiros Templários do Brasil; Ordem dos Bandeirantes MATER do Brasil - SP; Ordem dos Bandeirantes - MG e Ordem do Mérito e Cavalheiresca de Santo Amaro - SP (Bastos, W. de L. 1995: 114).

31. SILVA, Lázaro Francisco da.
Francisco Lázaro Silva é professor de filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP, pesquisador, folclorista e escritor de livros infantis, além de Membro Efetivo da CMFL. Uma das influências marcantes de seu pensamento é Antonio Gramsci e seus interesses intelectuais vão das relações entre folclore e filosofia à literatura, passando pela tradição oral sobre mineração e escravidão nas minas.

32. DE PAULA, Tanya Pitanguy
Tanya Pitanguy de Paula tem formação em Psicologia, atua com Psicologia Empresarial e no ensino superior em Belo Horizonte. Ao mesmo tempo, é, atualmente, Membro Efetivo da CMFL. Em sua dissertação de mestrado em Psicologia Social, que consiste no estudo de caso comparativo entre festas populares de dois municípios da região: um marcado pela de mineração de diamantes e outro pela pecuária, observam-se influências de Mikhail Bakhtin e Clifford Geertz.

33. SOARES, Tadeu Martins

34. NEVES, Zanoni Roque
Zanoni é membro efetivo da CMFL, professor da Faculdade Newton Paiva, bacharel em Ciências Sociais pela UFMG e mestre em Antropologia pela Universidade de Campinas - UNICAMP onde desenvolveu uma dissertação sobre os barqueiros do Rio São Francisco[647], região onde nasceu e na qual concentra sua produção intelectual.

35. FRADE, Cascia
Membro correspondente da CMFL. Membro da CNFL, professora na UFRJ.

36. VELOSO, Márcio José
Márcio José Veloso, além de Membro Colaborador da CMFL, esteve à frente de vários empreendimentos de política cultural em Minas Gerais: foi fundador e é diretor do coral *Ars Nova* da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, assessor cultural da Belotur[648] e ex-assessor cultural da Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais.

37. ALMEIDA, Márcio
Márcio Almeida é membro efetivo da CMFL, escritor, jornalista, folclorista e pesquisador.

38. Titane
A cantora Titane, por exemplo, é Membro Colaborador da CMFL e membro da Guarda de Catopê de Nossa Senhora do Rosário de Oliveira, sua cidade natal.

---

[647] *Os Remeiros do Rio São Francisco: Trabalho e Posição Social.*
[648] Órgão municipal da Prefeitura de Belo Horizonte voltado ao estímulo e incentivo do turismo no Município e região.

39. CHAVES, Amelina
Amelina Chaves é jornalista, escritora sob influências assumidas de Guimarães Rosa, artesã e pesquisadora de cultura popular. Vive em Montes Claros - MG e é Membro Colaborador da CMFL.

40. MELLO, Antônio de Oliveira
Antônio de Oliveira Mello, formado em História e membro efetivo da CMFL, publicou um livro chamado *Minha terra: suas lendas, seu folclore* e tem interesse particular pela literatura folclórica e pela presença de elementos folclóricos na literatura, além de concentrar seus trabalhos na região de Paracatu - MG.

41. PASSARELLI, Ulisses
Ulisses Passarelli, por sua vez, projeta uma entrada no universo da Congada através de outra porta: a da linguagem. Passarelli não tem formação específica em Lingüística: é folclorista nascido em São João del Rei - MG, estudante de Odontologia, Membro Correspondente da CMFL e Membro Efetivo das Comissões Espiritosantense e Norteriograndense de Folclore. São fontes e inspirações intelectuais fortes, em seu trabalho, Mário de Andrade, Luís da Câmara Cascudo e alguns folcloristas da CMFL como Francisco Van der Poel, Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira.

CURSO DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR
Festas e formações regionais
PÓS-GRADUAÇÃO "LATO SENSU"

OBJETIVOS

Oferecer a estudiosos e interessados em conhecer a Cultura Popular, conceitos e orientações básicas, visando ampliar o conhecimento do Folclore e da Cultura Popular e possibilitar o desenvolvimento de pesquisas na área. O curso enfatizará, principalmente, a Vida Econômica, as Manifestações e Representações da Cultura Popular na Região Central de Minas, cuidando de inseri-la em um contexto mais amplo.

PARTICIPANTES

O curso é oferecido, em primeiro lugar, aos estudiosos, devidamente qualificados para pleitearem uma vaga na pós-graduação, aos assessores da secretarias estadual e municipais de cultura e educação, aos animadores culturais, planejadores de desenvolvimento local e comunitário, interessados em desenvolver conhecimentos nessa área. Obedece, por isso, às normas das Resoluções dos Conselhos de Educação que orientam a pós-graduação.

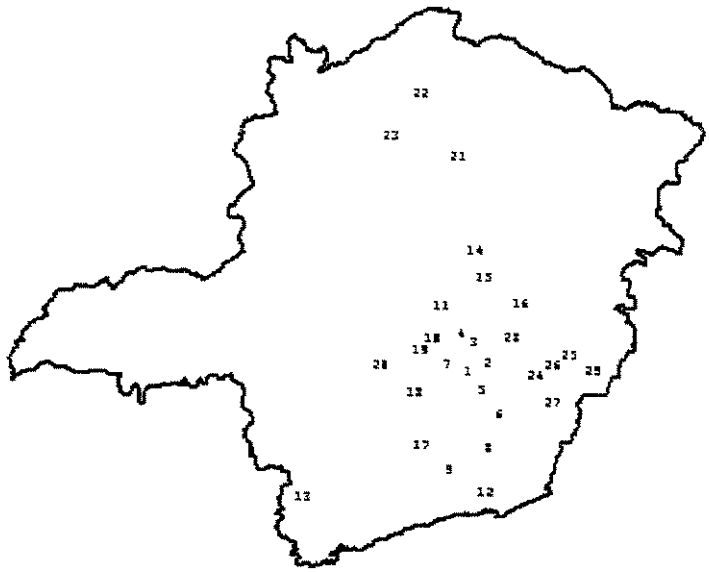
CONTEÚDO

O curso se divide em partes teóricas e práticas e pesquisa aplicada. Na primeira, cuida-se de caracterizar o Folclore e a Cultura Popular, bem como de examinar a inserção dos estudos em planos mais amplos da Filosofia, da História, da Literatura, da Economia e Sociologia e da Antropologia Cultural. Na segunda, abordam-se temas monográficos do estudo da Cultura Popular e do Folclore em Minas Gerais, encerrando-se com considerações sobre Vida Econômica, Festas e Manifestações Folclóricas segundo Formações Regionais de Minas Gerais. Finalmente, na terceira, os participantes desenvolvem estudos de folclore e de cultura popular, configurados num relatório de pesquisa.

Sistemas de Religiosidade Popular	**Origem**	**Ciclos Festivos**	**Invocação Religiosa**	**Predominância Étnica**
Impérios do Divino Santo	Luso-Brasileira	Pentecostes	Divino Espírito	Elites Brancas
Reisados (Folias de Reis)	Luso-Brasileira	Natalino	Menino Jesus e Reis Magos	Camadas populares brancas e mestiças
Reinados (Congados)	Afro-Brasileira	Outubro	N. Sra. Do Rosário, S. Benedito	Camadas populares negras e mestiças (Sabará, R. 1997: 14)[649].

[649] Segundo o autor, essa classificação do que ele chama "Cultura Mineira Tradicional" foi originalmente apresentada no exame de qualificação para a tese, denominado *Reinados de Negros no Império dos Brancos: o Congado em Minas Gerais* (Sabará, R. 1997: 14).

Esboço da Incidência de Manifestações Referentes a Populações de Origem Africana em Minas Gerais, Segundo Referências e Registros os Folcloristas Mineiros



Lista dos Municípios

Cidades Mineiras	*Cidades Mineiras*
1 Belo Horizonte	15 Datas
2 Sabara	16 Serro
3 Santa Luzia	17 Oliveira
4 Vespasiano	18 Divinópolis
5 Nova Lima	19 Pitangui
6 Ouro Preto	20 Bom Despacho
7 Contagem	21 Montes Claros
8 Conselheiro Lafaiete	22 Januária
9 São João del Rei	23 São Francisco
10 Matozinhos	24 Rio Piracicaba
11 Jequitibá	25 Nova Era
12 Juíz de Fora	26 João Monlevade
13 Poços de Caldas	27 Alvinópolis
14 Diamantina	28 Itabíra
	29 Dionísio

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

PROGRAMAÇÃO DA 34ª SEMANA - MÊS DO FOLCLORE - 1998

50º ANIVERSÁRIO DA CMFL

Coordenação Geral:
Comissão Mineira de Folclore - CMFL

Nos últimos anos, as nossas "semanas" de folclore tornaram-se "mês" do folclore. Isso, graças ao envolvimento de um grande número de empresas, entidades culturais e educacionais, públicas e particulares, na realização dos eventos. A Comissão Mineira passou, assim, a cumprir seu papel fundamental, o de coordenar ações que valorizam, estudam e promovem o Folclore e a Cultura Popular em Minas Gerais, ao invés de realizar ela estes eventos.

A seguir, apresentamos a programação do que aconteceu e ainda acontecerá durante esta 34ª semana/mês do folclore:

Missa Conga
Dia 02/08 - 10 h
Local: Rua Jaci Nogueira, nº 96 - Floramar
Promoção: Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais

Danças e Tradições de Minas
Dia 02/08 - **Grupo parafolclórico Zabelê de Pirapora**
Dia 09/08 - **Dimas Soares - Violas e Cantigas**
Dia 16/08 - **Grupo de Catira de Martinho Campos e Cantoria com Chico Lobo**
Dia 22/08 - **"Pelos Cantos de Minas" - Grupo América 4 - Tambores de Congo**
Horário: 19 h
Local: Turminas - Praça da Liberdade
Promoção: Projeto Liberdade Cultural da Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG

Mostra de Vídeos:
Dia 05/08 - 19:30 h - **O Pagador de Promessas**, comentários de Zanoni Neves
Dia 12/08 - 09 h - **A Marvada Carne**, comentários de Tião Rocha
Dia 19/08 - 14:30 h - **Meus oito anos** e **A velha a fiar**, comentários de Antônio Moura
Dia 26/08 - 19:30 h - **Festa do Rosário dos Homens Negros**, comentários de Luiz Trópia
Local: Escola Guignard - Rua Ascânio Bulamarqui, 540 - Mangabeiras
Promoção: Escola Guignard e Comissão Mineira de Folclore

Quintas Folclóricas
Dia 06/08 - **Zé Baliza e Ione Agreste**
Cantadores e repentistas da boa música sertaneja de raiz folclórica.
Dia 13/08 - **Jorginho Santos**
Pesquisador e cantador montesclarense de folias de reis, catopês e marujadas.
Dia 27/08 - **Noite da Cachaça**
Olavo Romano conta "causos", Lu e Celinha cantam o que há de melhor em nossa cultura.
Local: Rua Jaime Gomes, 198 - Floresta
Horário: 20 h
Promoção: Sindicato dos Professores do Estado de Minas Gerais - SINPRO e Cachaça Pirapora

Oficina de Folclore para Bibliotecários da Rede Municipal de Ensino de Belo Horizonte
Dias 13 e 14/08
Horário: 8 às 12 h
Local: Auditório do CAPE - Rua Carangola, 288 - 8º andar
Promoção: Secretaria Municipal de Educação - SMED e Comissão Mineira de Folclore - CMFL

41ª Festa de Yemanjá
Dia 15/08 - 20 horas
Local: Lagoa da Pampulha
Promoção: Federação Espírito Umbandista de Minas Gerais e Belotur

3º Festival de Cultura e Tradições Mineiras
Dia: 15 - de 13 às 17 h
16 - de 09 às 17 h
Exposição: Artesanato e Indústria Caseira do Centro e Norte de Minas
Dia: 15 - de 13 às 16 h
16 - de 10 às 13 h
Rua de Lazer Folclórica
Dia: 15
Seresta ao Luar de Prata - Grupo "Diamantina em Serenata" - 20 h
Dia 16
Apresentação de Ternos de Congados - 09 h
Apresentação de Grupos de Dança Parafolclóricos do SESC - 14 h
Local: SESC / Venda Nova
Promoção: SESC/Administração Regional de Minas Gerais

1º Folclorando Newton Paiva
Dia 17/08
Mesa redonda - "O papel do folclore e da cultura popular na modernidade" - 19 h
Bate papo com o cantor Rubinho do Vale e lançamento do seu novo CD - 21 h
Dia 18/08
Oficina de dança - "A expressão corporal na dança folclórica brasileira" - 19 h
"Roda do Catiripapo" - bate papo sobre o folclore na 3ª idade - 21 h
Dia 19/08
Oficina de dança - 19 h
Oficina de artes plásticas - "A arte no folclore e na cultura popular" - 19 h
Contação de estórias - "Contos e lendas de Ouro Preto" - 21 h
Dia 20/08
Oficina de artes plásticas - 19 h
Dia 21/08
Espetáculo Musical - "As lendas e a música em São Gonçalo do Rio Abaixo" - Grupo Artimanha das Gerais e

Corporação Musical de Santa Cecília - 19 h
Espetáculo Teatral - "Maria de Nazaré" - Centro Artístico Cultural São João Batista - 21 h
Dia 29/08
Palestra e Oficina: "Simpatias e Superstições" e "Músicas Folclóricas" - 8 h
Exposição dos trabalhos da oficina de artes plásticas - 10 h
Apresentação do grupo parafolclórico da 3ª Idade do Conart - 10 h
Oficina "Folclore e Meio Ambiente" e "Brinquedos Populares" - 14 h
Roda de capoeira - 15:30 h
Local: Unicentro Newton Paiva - Rua Silva Lobo, 1730 - Bairro Nova Granada - Tel.: 330-4525
Promoção: Unicentro Newton Paiva - Alunos do Curso de Pós-Graduação em Folclore e Cultura Popular.
* Inscrição para as oficinas dia 17/08. Número limitado de vagas.

Lançamento do CD do América 4: Tambores de Congo
Dia 21/08 - 19:30 h
Local: Praça da Assembléia
Promoção: Belotur

Lançamento da Revista nº 19 da Comissão Mineira de Folclore e Posse da nova Diretoria da CMFL
Dia 21/08 - 20 horas
Local: Biblioteca Pública Estadual - Praça da Liberdade
Promoção: Comissão Mineira de Folclore

Lançamento do CD "A alma do povo: Folclore e Cultura Popular", de Rubinho do Vale
Dia 22/08 - 21 h
23/08 - 19 h
Local: Teatro Sesiminas - Rua Padre Marinho, 60 - Santa Efigênia
Promoção: Arte Brasileira Alternativa - ABA, Grupo Pitágoras e Minascopy (lei de incentivo municipal)

Folclore no Shopping
Dia 22/08
- Capoeira de Minas - Mestre Rei - 10 h
"Causos" de Minas com Tadeu Martins - 12 h
- Centro Chico Rei de Ouro Preto - 12:30 h
Oficina de Máscaras - "Mitos e Lendas" - com Rodrigo Barros - de 13:30 às 16:30 h
Grupo de Danças Capela Nova - 16:30 h
Espetáculo de teatro "Maria de Nazaré" - Centro Artístico e Cultural São João Batista - 19 h
Dia 23/08
Oficina de Música com Markú Ribas - de 14 às 17 h
Quadrilha "Perna Bamba" - 16:30 h
- Grupo Boi da Manta - Vespasiano - 17 h
Dia 24/08
Eugênio Brito - Voz e Violão - 12 h
Oficina de Brinquedos e Brincadeiras com Márcio Gato - de 14 às 17 h
Cantigas de Roda - Uma caixa, uma caixinha e a surpresa será minha - 19 h
Dia 25/08
Contador de História de Ouro Preto com Célia de Nazaré - 12 h
Performance da boneca Emília - Sítio do Pica-Pau Amarelo - 13 h
Oficina de Brinquedos e Brincadeiras - de 14 às 17 h
Quadrilha "Feijão Queimado" - 19 h
Dia 26/08
Eugênio Brito - Voz e Violão - 12:30 h
Oficina de Brinquedos e Brincadeiras - de 14 às 17 h
Grupo Conart - 16:30 h
Cantigas de Roda - 19 h
Dia 27/08
"Causos" de Minas com Tadeu Martins - 12 h
Performance da boneca Emília - 12:30 h
Oficina de Música - 14 às 17 h
Show com Leila Brito - Religiosidade na Música Popular - 19 h
Dia 28/08
Banda da Polícia Militar - Homenagem à CMFL - 10:30 h
Performance da boneca Emília - 13 h
Oficina de Máscaras - 14 às 17 h
Seresta - Conjunto Aquarela Musical - 18:30 h
Dia 29/08
Teatro Homaro Komika - 11 h
Oficina de Música - de 13 às 16 h
Performance da boneca Emília - 16 h
Grupo Congá - 16:30 h
Banda de Congonhas - 17 h
Grupo de Danças Gil Vicente - 17:30 h
Dia 30/08
- Capoeira - 11 h
Oficina de Música - de 13 às 16 h
Quadrilha "São Gererê" - 16:30 h
Dia 31/08
Performance da boneca Emília - 12:30 h
Bumba-meu-boi com Col. Alberto Einstein - 13:30 h
Oficina de Máscaras - de 14 às 17 h
Cantoria com Chico Lobo e Grupo Sarandeio - 19 h
Reunião dos quadrilheiros - Debate: "As quadrilhas de BH e sua importância" - 19:30 h
De 22 a 31/08
Exposição: "Altares de Minas - Santos Populares e suas Devoções"
Exposição: "Artesanato em Minas Gerais": acervo do Centro de Artesanato Mineiro/Turminas
Local: Central Shopping
Promoção: Alunos do Curso de Pós-Graduação em Folclore e Cultura Popular do Unicentro Newton Paiva, Belotur e Central Shopping

Lançamento do folder das quadrilhas de BH
Dia: 28/08 - 20 h
Local: Mercado da Lagoinha
Promoção: Belotur e Secretaria de Abastecimento da PMBH

III Mostra de Música e Dança
Dia 01/09 - 20:00 h
Presença: Grupos de dança parafolclóricos do SESC/MG e da Quadrilha São Gerecê e dos músicos e cantadores Rubinho do Vale, Chico Lobo, Markú Ribas, Zé Baliza, Catito e Nós de Minas. Saulo Laranjeira (a confirmar).
Local: Teatro Francisco Nunes
Promoção: Belotur e SESC/MG

Noite de Contos: "Por ser de lá: incantos do Jequitinhonha".
Com Alba Valéria e Kristoff Silva
Dia 02/09 - 20 h
Local: Sala Juvenal Dias - Palácio das Artes
Promoção: Grupo Convivendo com Arte

Para maiores informações:
Belotur - Alô Belô - Tel.: 220.1310
Comissão Mineira de Folclore - Tel.: 463.6357