

**Os carnavais do Rio de Janeiro entre 1934 e 1937 e o movimento folclorista:
dimensões do debate**

Danilo Alves BEZERRA*

Resumo: Refletir sobre a relação entre os festejos carnavalescos e o movimento folclorista implica admitir as diferenças de perspectivas na constituição desses campos. Observa-se, inicialmente, que os processos de institucionalização dos carnavais brincados no Rio de Janeiro entre os anos 1934 e 1937, configuram um campo cultural à parte do movimento folclorista que se efetiva no Brasil nas décadas seguintes. Enquanto as práticas carnavalescas se consolidaram na década de 1930, em mediação com a imprensa e com o poder público, ligadas às preocupações de forjar a nacionalidade, o movimento folclórico tenta se institucionalizar, com o mesmo propósito, e definir seu campo de atuação e objetos de pesquisas, entre as décadas de 40 e 60. Porém, o carnaval não é o cerne desse debate e tampouco manifestação que deva se integrar às tradições brasileiras.

Palavras-chave: Carnavais carioca. Práticas populares. Folclore. Movimento folclórico.

**The carnivals of Rio de Janeiro between 1934 and 1937 and the folklore movement:
dimensions of the debate**

Abstract: Reflecting on the relationship between carnival festivities and the folklore movement implies that there is a need to acknowledge the existence of differences between them in the creation of these two distinct categories. One can observe that the process of institutionalization of carnivals which occurred in Rio de Janeiro between the years 1934 and 1937 constituted a cultural field separate to that of the folklore movement, which continues to take place in Brazil in recent decades. Whilst carnival practices were consolidated in the 1930s in collaboration with the press and the public government, the folklore movement, preoccupied with the concern of forging a sense of nationality, actively attempted to become more institutionalized by defining its own field and areas of research between the 1940s and 1960s. The carnival, however, is not the crux of this debate, and neither is the manifestation which should be a part of Brazilian traditions.

Keywords: Carioca carnivals. Popular practices. Folklore. Folklore movement.

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História – Faculdade de Ciências e Letras – Unesp – Universidade Estadual Paulista, Campus de Assis – Avenida Dom Antônio, 2.100, CEP:19.806-900, Assis, São Paulo, Brasil. E-mail: danilobezerra2@hotmail.com.

Este artigo¹ objetiva pensar os estudos relacionados ao carnaval como um campo de pesquisa alheio à tradição dos estudos folclóricos realizados no Brasil. Para tanto, os anos 1934 a 1937 foram escolhidos para elucidar um momento peculiar da história do Rio de Janeiro, e do Brasil, relativo ao campo cultural. Neste, as manifestações carnavalescas foram relacionadas, pela imprensa e pelo poder público, como identitárias “daquilo que faria do Brasil, Brasil”, ao passo que o movimento folclorista, que ganharia força em fins da década de 1940, não incluiria o carnaval entre as práticas que representariam as tradições folclóricas brasileiras. Mas esse posicionamento dividia os folcloristas Édison Carneiro e Renato Almeida. O primeiro, ligado aos grupos carnavalescos, defendia a anexação do carnaval aos estudos folclóricos, ao passo que o segundo, devido ao caráter “oficial” e “competitivo” que estas festividades desenvolveram, as considerava pouco tradicionais, conforme leitura de Luís Rodolfo Vilhena (1997, p. 282-3).

Porém, os tempos do debate sobre os significados que poderiam ser atribuídos aos carnavais e os fundamentos de práticas festivas que poderiam integrar o campo folclórico são distintos. A discussão em torno da institucionalização e nacionalização do carnaval carioca ocorreu na década de 30, ao passo que o movimento folclórico travou-se nas décadas de 40 e 60, e os anos 50 constituem-se em momento crucial para o movimento folclorista, cujos protagonistas buscaram definir o seu campo de atuação e de pesquisa e os seus propósitos atinentes à brasilidade; porém, as manifestações carnavalescas não foram incluídas em seus objetivos e campo de interesse – e de pesquisa –, para integrar as tradições brasileiras.

Durval M. de Albuquerque oferece, de início, algumas pistas para essa questão. Em razão do interesse recente pelas festas por parte da ‘historiografia, coube aos etnógrafos e folcloristas a tarefa de abordá-las. Entre eles, Mello Moraes Filho, no início do século XX, considerava as festas campestres como redutos do que havia de verdadeiramente nacional, enquanto as comemorações dos grandes centros urbanos estariam “deturpadas”, pois estavam inseridas no progresso e modernização (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 135).

É nesse contexto que os festejos carnavalescos inserem-se transversalmente nesse debate, considerando-se a incorporação das escolas de samba nos desfiles oficiais da cidade do Rio de Janeiro, na década de 30 e seguintes. O recorte cronológico escolhido é particularmente peculiar, pois a União das Escolas de Samba (UES) e a Federação das Pequenas Sociedades Carnavalescas – que comportava ranchos e blocos – foram registradas em 1934. A institucionalização e o recebimento de repasse financeiro, por parte do governo, para a confecção dos seus préstitos sugerem não só uma modificação do olhar por parte do poder público, mas também das descrições dos periódicos que “anunciavam o êxito e a beleza que o temário nacional imprimia aos folguedos” dessas agremiações (BEZERRA, 2012, p. 12).

Não cabe, nesse artigo, esmiuçar todo o debate historiográfico em torno da legalização dessas práticas. No entanto, em linhas gerais, este se concentra entre aqueles que consideram esta uma medida para controlar a massa dos subúrbios, além de signo de aceitação da miscigenação como representativo do caráter nacional (QUEIROZ, 1992, p. 96-7); e, no lado oposto, uma visão que considera o diálogo entre os diversos segmentos envolvidos na festa, durante as primeiras décadas do século XX, como originário da dinâmica festiva da década de 1930 em que as elites se apropriaram das práticas populares com o intuito de atribuí-las um sentido próprio de brasilidade² (CUNHA, 2001, p. 257).

Este movimento – proposto por intelectuais na década de 1920, como Coelho Neto – de valorização do carnaval popular como um elemento aglutinador da brasilidade tinha por objetivo, segundo Cunha:

Resolver os impasses legados por gerações anteriores: a tensão entre o desejo de afirmar a peculiaridade e a originalidade brasileiras, definindo o país como uma nação dotada de uma identidade forte e definida, e, ao mesmo tempo, operar com o registro racista e elitista com o qual havia longo tempo se olhava para as práticas culturais das ruas (sem falar no desejo de apagar o passado comprometedor). (CUNHA, 2001, p. 258).

É interessante notar que o movimento em torno da nacionalização de uma prática não ocorre somente relacionado ao carnaval. Segundo Luís Rodolfo Vilhena, o estudo do folclore – e da cultura popular – está ligado, algumas vezes, à construção do Estado-Nação. É o caso das experiências alemã, italiana e brasileira, em que a cultura, “[...] é o elemento simbólico que permite aos intelectuais tomar consciência e expressar a situação periférica que seus países vivenciam” (VILHENA, 1997, p. 66-7).

Se a definição da nacionalidade, nesses casos, passa pela delimitação de um campo cultural que seria comum aos habitantes de determinado país, cabe, então, perguntar de que forma esse campo se estrutura e quais são seus vetores.

Renato Ortiz, em *“Românticos e Folcloristas”* (1992) lê a busca da nacionalidade associada à cultura popular, de forma nada consensual, a começar pela conceituação desse campo que aparece entre dois polos: o primeiro entende os grupos populares – subalternos – como portadores “de uma cultura radicalmente distinta, contrastante com a de uma elite esclarecida”; ao passo que o segundo considera cultura popular sinônimo de povo. Legitimada pelos intelectuais, esta acepção se engajaria no sentido de guardar certa “autenticidade nacional” perante os estrangeirismos (ORTIZ, 1992, p. 05-6).

Ou seja, o conceito de cultura popular aqui se estabelece ora como os “hábitos dos marginalizados”, ora como uma espécie de “lugar selvagem” em relação ao próprio ambiente que o circunda, geralmente urbano, tido pela elite como tradicional.

Ainda seguindo o raciocínio de Ortiz, esse movimento é consequência do Romantismo do século XIX, do qual os folcloristas serão seus continuadores, que buscava no “popular ingênuo, anônimo, [o] espelho da alma nacional”. Quanto ao conceito de popular, ao privilegiar a criação coletiva em face da individual, os românticos retiraram o caráter negativo – cravado pelo iluminismo racionalista no século XVIII – da “irracionalidade” característica das tradições populares³ (ORTIZ, 1992, p. 06, 18, 20).

Ao caracterizar o “irracional”, o desconhecido, como algo positivo, os folcloristas fundam uma tradição, aliada a “um afã colecionador”, e acabam por criar um “museu das tradições populares”. Ou seja, apegando-se a um passado em vias de extinção, o folclorista “identifica-se [com] a ideia de salvação; a missão é agora congelar o passado, recuperando-o como patrimônio histórico” (ORTIZ, 1992, p. 39-40).

Em busca de recuperar um passado já quase inexistente, os folcloristas faltarão com a clareza em relação aos seus métodos na pesquisa de campo, “é como se a precisão científica, reverentemente cultivada, não merecesse um destaque na constituição do campo disciplinar.” Em contrapartida, “o trabalho empírico desempenha uma função importante na ideologia professada, é através dele que os folcloristas pensam distinguir-se de seus antecessores. A pesquisa é o álibi da cientificidade” (ORTIZ, 1992, p. 41).

Embora o debate entre os folcloristas brasileiros não seja unívoco quanto à perspectiva acima assinalada sobre a missão de “congelar o passado”, a falta de definição de limites precisos das técnicas utilizadas para a pesquisa das tradições folclóricas não contribuirá para que o folclore se constitua numa disciplina acadêmica, vivendo à margem das ciências humanas como a História e as Ciências Sociais, que definiram seus campos de pesquisa e seus quadros acadêmicos no decorrer da primeira metade do século XX (VILHENA, 1997, p. 22).

Quanto ao carnaval, de que forma se articula com essas discussões? Por que os folcloristas desconsideram esses folguedos em suas reflexões?

Pensando sobre a questão do carnaval em si, como (não) objeto de estudo folclórico, é importante ressaltar sua definição por um dos expoentes do movimento folclórico brasileiro. Segundo Luís da Câmara Cascudo, o entrudo português, até meados do século XIX, foi a primeira manifestação carnavalesca brincada em todo o Brasil – tanto nas senzalas como nas casas-grandes, “nivelando amos e servos” –, ligada à espontaneidade, a brincadeira arrebatava os transeuntes com água, farinha, e fuligem nos primeiros anos, adquirindo, posteriormente, “formas mais doces, com as laranjinhas-de-cheiro e borrachas com água perfumada” (CASCUDO, 1988, p. 197).

Até aqui, Cascudo guarda na espontaneidade do entrudo o índice remissivo que caracterizaria o carnaval, de norte a sul, brasileiro. Ao enveredar no seu aspecto folclórico e etnográfico, o autor considera a manifestação como “[...] um índice anual de sobrevivências

e elementos reais da psicologia coletiva, adiantamento ou atraso educacional, não falando nas revelações que a psicanálise permite verificar em massa” (CASCUDO, 1988, p. 197).

Aspectos diversos como a música, vestimentas e o comportamento são claramente verificáveis “durante as setenta horas carnavalescas”. Mesmo pontuando a variação e multiplicação desses componentes festivos

Com os cordões, ranchos, grupos, clubes, carros alegóricos, canções e ritmos postos em circulação na época. O carnaval dos grupos e dos ranchos, das escolas de samba no Rio de Janeiro **não é o carnaval do Recife, o carnaval da participação coletiva popular na onda humana que se desloca, contorce e vibra na coreografia**, a um tempo pessoal e geral do *frevo*, com a sugestão irresistível de suas marchas-frevo pernambucanas, insubstituíveis e únicas. (CASCUDO, 1988, p. 198, grifos originais).

No trecho acima, Cascudo articula seu raciocínio acerca do carnaval dos ranchos, grupos e escolas de samba, em descompasso com “a participação coletiva popular” que o frevo pernambucano provia aos seus foliões. Enquanto manifestação popular, somente o entrudo carnavalesco, na definição do autor, guardaria a espontaneidade almejada das tradições populares.

O mesmo conceito de tradição perpassa a definição do autor quanto ao folclore em si, tomado como “a cultura do popular, tornada normativa pela tradição”. O folclore, para Cascudo, está alheio a qualquer finalidade imediata ou premeditada, material ou lógica, ele “não apenas conserva, depende e mantém os padrões imperturbáveis do entendimento e ação, mas remodela, refaz ou abandona elementos que se esvaziaram de motivos ou finalidades indispensáveis e determinadas sequências ou presença grupal” (CASCUDO, 1988, p. 334).

Tem-se, portanto, até o momento, o folclore como portador de uma tradição relativa⁴ e independente de disputas imediatas ou institucionalizações. Ao passo que o que se delineia em torno do carnaval, na década de 1930, é exatamente o oposto com a fundação da UES e da Federação. Nesse sentido, o alinhamento das políticas públicas com os setores populares é entendido como uma via de mão dupla: em um extremo, os populares buscavam seu espaço de festejar e, portanto, reconhecimento; no outro, o governo Vargas tinha a forte propensão de rejeitar o liberalismo, ainda sob os moldes europeus, da República anterior a 1930 e preferia reconhecer as riquezas do país. Essa relação bilateral tem um custo aos populares, à medida que se enquadraram ao sistema, de acordo com a lei.

São significativas, portanto, as novas estratégias de relacionamento dos novos grupos no poder com os populares, particularmente as escolas de

samba, e os segmentos populares, até então reprimidos e desconsiderados, buscam um espaço de participação e oportunidades de reconhecimento, dispondo-se a assumir comportamentos mais condizentes com valores dominantes (SOIHET, 1998, p. 145).

A busca por um modelo nacional refletido pelo samba e pelo carnaval passa a caracterizar o morro como o “mito da origem do samba”. Marcos Napolitano e Maria Clara Wasserman, num estudo feito com base, entre outras obras, no livro de Francisco Guimarães (articulista também conhecido como “Vagalume”), *Na roda do samba* (1933) detectaram que Guimarães

Delimitava um lugar social para o samba que fosse, ao mesmo tempo, garantia de uma marca estética indelével: o “morro” [...] como um território mítico, lugar da “roda” onde se praticava o “verdadeiro” samba [...], a “roda de samba” seria o lugar de uma fala musical coletiva, “pura”, “espontânea”, onde a criatividade daquele grupo social que estaria na origem do samba, era recolocada, quase como um rito de origem (NAPOLITANO & WASSERMAN, 2000, p. 169-70).

O samba adentra de vez na imprensa do período. Recebe o *status* de “patrimônio carioca”, por Orestes Barbosa (radialista) ao entender que a conjuração deste veio não somente do morro, mas também de cada região do Rio de Janeiro; e que o rádio seria primordial para a propaganda no “novo” gênero. A entrada das escolas de samba na questão do samba, e com elas todos os grupos das diversas localidades cariocas catalisadas pelo rádio, requeria que esse processo fosse disciplinado, de modo que “o popular e o nacional [se tornassem] categorias de afirmação cultural e ideológica por excelência” (NAPOLITANO & WASSERMAN, 2000, p.171).

Segundo os autores acima citados, o papel que o Estado Novo⁵ teve no período foi o de equacionar a construção do projeto nacionalista – que tinha nas origens do “samba do morro” a autenticidade necessária para tal – aliado ao controle das forças do mercado. Ao tornar o samba um produto, o Estado Novo retirava deste sua “tradição purista, unívoca e linear”. Portanto, “o samba era o ponto de encontro das audiências e seu reconhecimento pelos intelectuais do Estado Novo, defensores da sua “domesticação”, representa o reconhecimento das forças do mercado sobre os projetos estético-ideológicos da elite” (NAPOLITANO & WASSERMAN, 2000, p.179).

Como se verificou nas linhas acima, a questão da cultura como um signo de identidade nacional perpassa o campo cultural. O caso do carnaval carioca, e do samba das escolas de samba é primordial nesse sentido, da mesma forma que o movimento folclorista.

Ao dissertar sobre a Comissão Nacional do Folclore, fundada em 1947, Luís Rodolfo Vilhena discute o *status quo* dos estudos folclóricos marcados pelo engajamento de “um expressivo contingente de intelectuais” que buscavam na “valorização da cultura popular,

concebida por eles não apenas como um objeto de pesquisa, mas principalmente como o lastro para a definição de nossa identidade nacional”, um novo caminho para seu campo de atuação (VILHENA, 1997, p. 21).

Tal posição não conquistou um sucesso absoluto entre os quadros acadêmicos estabelecidos,

Pelo contrário, no plano dos estereótipos, o folclorista se tornou o paradigma de um intelectual não acadêmico ligado por uma relação romântica ao seu objeto, que estudaria a partir de um colecionismo descontrolado e de uma postura empiricista. Dessa forma, os estudos de folclore são frequentemente vistos como uma disciplina “menor” ou como um recorte temático inadequado, praticados fora das instituições universitárias por “diletantes” (VILHENA, 1997, p. 22).

Com o intuito de pensar o espaço que os estudos sobre o folclore possuíam no período, Vilhena considera que este aparenta ter alcançado espaços consideráveis nas ações preteridas pelos governos federais, estaduais e, de certa forma, municipais; diferentemente do âmbito universitário, “o movimento folclórico, mesmo tendo sido em grande parte derrotado ao longo do processo de consolidação do campo intelectual brasileiro, teve na criação de instituições um dos seus objetivos centrais.” (VILHENA, 1997, p. 75).

Ao relativizar o debate em torno dos estudos folclóricos, visando repensar as alcunhas “dileitante” e “saudosista” dos seus pesquisadores, Vilhena trabalha com a documentação proveniente da Comissão Nacional do Folclore, entre elas cartas e artigos que debatiam o então estado da questão de seus projetos.

Entre estas publicações, um artigo produzido em fins da década de 1950, de seu diretor Édison Carneiro – “A Evolução dos estudos do folclore no Brasil” – “[...] descreve a passagem de uma concepção literária e dileitante dos estudos de folclore para uma visão científica”, que envolveria “necessariamente um avanço organizacional dos pesquisadores” (VILHENA, 1997, p. 78).

Na verdade, Édison Carneiro retoma em seu artigo as iniciativas de Amadeu Amaral⁶ e Mário de Andrade⁷. O primeiro, na década de 1920, criticava o “sentimentalismo”, as “teorizações precoces” e o “diletantismo erudito” constantes nas produções folclóricas e propunha a criação de uma “Sociedade Demológica” – que teria poucos resultados expressivos –, com vistas a “cientificar os estudos folclóricos”. Quanto ao segundo, Mário de Andrade, é mencionado pela influência exercida sobre um grupo de pesquisadores que se dedicavam ao estudo do folclore durante sua coordenação do Departamento de Cultura de São Paulo (1935-1938), interrompida pela outorga do Estado Novo (MOYA, 2010, p. 128).

A unificação dessas iniciativas em torno da “cientificação” e institucionalização desse grupo de folcloristas dar-se-ia sob a tutela de Renato Almeida⁸ com a fundação da Comissão Nacional do Folclore. Esta, com sede no Rio de Janeiro, e representantes na maioria dos estados brasileiros, possuía um conselho composto por: Diéguas Júnior, Joaquim Ribeiro, Édison Carneiro, Mariza Lira e Cecília Meireles; e, participando raramente das reuniões, Luís da Câmara Cascudo, em Natal; e Oneyda Alvarenga, em São Paulo (VILHENA, 1997, p. 79-80, 96-7).

Com uma rede de contatos massiva e representações estaduais que invalidavam a anterior “solidão intelectual” – característica de folcloristas como Sílvio Romero⁹ – a instituição, articulada com outros estados da Federação, realizaria, então, o objetivo de Amadeu Amaral e Mário de Andrade: a construção de pesquisas folclóricas coletivas e científicas.¹⁰

Essa estruturação dos estudos folclóricos¹¹, coordenada por Renato Almeida em fins da década de 1940, acaba por reavaliar o argumento de Renato Ortiz, que considerava a perda da hegemonia das oligarquias nos anos 1930 como propulsora para o estudo do “folclorismo regional”, no qual Gilberto Freyre seria seu representante paradigmático. Vilhena considera, apesar das iniciativas dos paulistas Amadeu Amaral e Mário de Andrade nas décadas de 1920 e 1930, respectivamente, que o folclore só se institucionalizaria, de fato, com a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, em 1958, em substituição à Comissão Nacional do Folclore (VILHENA, 1997, p. 56).

Nesse contexto de estruturação, o debate em torno da (não) inclusão do carnaval no cerne das pesquisas folclóricas ganha fôlego. Renato Almeida considera o folclore como um constante “vir-a-ser”, transmitido e construído mediante a própria tradição e não por questões externas

Dessa forma, é contestada, no interior do movimento folclórico, a estratégia de Édison Carneiro de oficialização dos grupos populares como recurso para a sua proteção. Do ponto de vista de Renato Almeida, esse processo aproximá-los-ia demasiadamente da indústria cultural e as escolas acabariam seguindo o caminho do samba urbano. (VILHENA, 1997, p. 281)

Partindo da oralidade como um princípio fundador do caráter folclórico, as escolas de samba quebrariam com essa prerrogativa ao se registrarem em cartório. Portanto, inscritas como instituição, “[...] desfaria a atmosfera “comunitária” original, envolvendo-os em competições, disputas por prêmios e prestígio que desmanchariam a sua “pureza” (VILHENA, 1997, p. 282). No entanto, paradoxalmente, as tradições folclóricas, ao privilegiar a “informalidade” e a tradição, não seriam alçadas aos símbolos nacionais oficializados pela “brasilidade” como:

O carnaval, o samba, o futebol a “mulata”, [que] devem boa parte do seu “sucesso” à capacidade de se oficializarem, permitindo intensas mediações do seu segmento popular de origem com múltiplos domínios sociais e externos, envolvendo principalmente a profissionalização dos portadores dessa “cultura popular”. (VILHENA, 1997, p. 282-3)

O comentário de Luís Rodolfo Vilhena é elucidativo ao identificar a oficialização dos festejos carnavalescos como um dos fatores que motivaram o sucesso dessas formas no âmbito de identificação com a “brasilidade”. Ao caráter oficial, a mediação dessas práticas com o poder público e com a imprensa tornou-se fundamental para que o carnaval alcançasse o sucesso frisado por Vilhena.

As conquistas desses grupos populares que brincavam nas ruas cariocas no início do século XX, e mais especificamente entre os anos 1934-1937, certamente não devem ser entendidas como uma espécie de prêmio, mas como resultado de diálogos intensos.

O final dos anos 1920 e o início dos anos 1930 são marcados por medidas de oficialização e institucionalização¹² que trouxeram um novo aspecto às práticas momescas, uma vez que essas interdições e diretrizes, lançadas pelo poder público, interferiam na dinâmica da festa popular tornada símbolo de nacionalidade.

O periódico *Correio da Manhã* destaca, em sua coluna *No Limiar da Folia*, a união do Centro dos Cronistas Carnavalescos (C.C.C.)¹³, com o poder público municipal na realização das festividades (pré) carnavalescas. Em 1934, o carnaval carioca já estava incorporado ao programa de turismo da cidade, apresentada como um paraíso a ser conhecido, que contava com 1.688.077¹⁴ habitantes. Alfredo Pessoa, na condição de chefe do Departamento de Turismo, organizou a distribuição de folhetos que relatavam as maravilhas do Brasil e, principalmente, de sua capital. (NO LIMIAR DA FOLIA. *Correio da Manhã*, 05/01/1934, p. 08)

A união entre municipalidade e imprensa é visível na reportagem sobre a realização do concurso das Escolas de Samba, na qual o autor da coluna salienta a importância deste acontecimento tanto para o povo do morro quanto para a cidade que abraça o samba. São exaltadas características como igualdade entre todos no momento da festa, “[...] a única talvez em que não existe a diferença de sociedade, quando os festejos são realizados para o público. Ninguém, na hora de cair na pandega quer saber de exigências sociais” (NO LIMIAR DA FOLIA. *Correio da Manhã*, 23/01/1934, p. 12). Essa constatação “de igualdade entre todos”, promovida pelos festejos em que as “exigências sociais” arrefecem, remete ao que Mikhail Bakhtin postula em suas observações quanto ao carnaval em outros momentos históricos da Europa (BAKHTIN, 1993, p. 262).

Tal união indica que, sob a tutela do patriótico C.C.C., descendo o morro, a festa ganha em seu esplendor de ritmo, “[...] é o pessoal dos morros que desce para mostrar aos maestros da cidade, como se compõe uma das espécies mais apreciadas da nossa música – o samba.” O cronista termina a coluna dizendo que a municipalidade, “que tão valioso apoio tem consagrado às festas do povo e para o próprio povo”, colocou nos ombros do C.C.C. a tarefa de realizar esse evento. São feitos elogios ao estilo musical que na sua máxima apresentação traz o que há de bom para a cidade, “assim, lucraram o público e os sambistas, pois no coração da cidade, será realizada a exibição do que mais perfeito existe no gênero [...]” (NO LIMIAR DA FOLIA. *Correio da Manhã*, 23/01/1934, p. 12).

A reafirmação do morro como local de origem e esplendor do samba, e a descida do seu “pessoal” para a cidade seria lucrativa a todos, pois as “festas do povo” seriam feitas para ele próprio. Segundo Fabiana Lopes da Cunha, essa construção foi elaborada por Francisco Guimarães,¹⁵ o Vagalume, que “ainda na década de vinte e trinta, dentro da vertente folclórica, mas urbana, [...] discute o lugar e os princípios estéticos do samba, (onde) o ‘morro’ surge como um território mítico, lugar da ‘roda’ onde se praticava o ‘verdadeiro’ samba” (CUNHA, 2004, p. 142).

O fato de alinhar o folclore ao caráter urbano para atingir o suposto local de origem do samba popular – o morro – é contraditório nos estudos da questão. Para Mário de Andrade, o samba não corresponderia aos certames folclóricos¹⁶ por não representar a “música popular”.

[...] seria popular a música “tradicionalmente nacional”, no sentido de autóctone, ou seja, natural do lugar que quem a produz habita; que se origina na região onde é encontrada; sem influências externas. Assim, a música adulterada pela cidade, influenciadas pelas “modas internacionais” e pelas indústrias fonográfica e radiofônica recebe do autor modernista o rótulo de “popularesco” (MOYA, 2010, p. 114-5).

O posicionamento de Mário de Andrade se justifica pelo fato deste buscar uma “definição científica do folclore”. Assim, “samba” seria equivocadamente qualificado na época como “popular”, por possuir um sentido e uma vivência urbana.

Segundo Fernanda Nunes Moya, o popularesco é estabelecido como “sujeito à moda”, enquanto o popular refere-se, mesmo que transitoriamente, à tradição. Exemplos como as marchinhas são usadas por Mário de Andrade para considerar o caráter *en passant* que a moda incutiria nos indivíduos, ao passo que, ao ouvir os tambores da macumba ou os seus cantos, os mesmos indivíduos identificariam estes como relativos à tradição (MOYA, 2010, p. 115).

Ao refletir sobre os debates que envolveram a institucionalização dos campos culturais relativos ao folclore e ao carnaval carioca, a questão da cultura ligada à tradição se estabelece como um núcleo comum, em momentos e formas distintas. No que tange ao

carnaval, inventar uma tradição tornou-se tarefa constante, uma vez que a ideia da conglomeração das várias etnias em torno do samba visa, via repetição, inculcar certos valores para estabelecer uma ligação com o passado histórico, durante muito tempo esquecido, transformando o presente numa “continuidade superficial.”¹⁷

A inserção do samba na imprensa escrita e radiofônica como um produto referente à construção da nacionalidade ocorre no sentido de criar uma coesão social baseada na união do morro e da cidade. E, também, para estabelecer no Rio de Janeiro, num primeiro momento, e no Brasil, em seguida, valores e padrões de comportamento que seriam (e ainda são) absorvidos e reapropriados contínua e abertamente.

Conclusão

Ao cientificar o debate em torno dos estudos folclóricos, viu-se que as críticas (ORTIZ, 1992, p. 41) relacionadas a esse certame perdem a força na medida em que intelectuais se organizam coletivamente para modificar e instrumentalizar seu campo de pesquisa. Quer pelo fato das pesquisas sobre folclore terem sido relacionadas à falta de rigor científico; quer pela própria dinâmica do movimento folclórico, que entendia nas manifestações carnavalescas um caráter demasiado oficializado e em constante competição; o fato é que o carnaval não entrou na pauta dos temas pesquisados e debatidos pelos folcloristas em seus artigos e congressos.

As manifestações carnavalescas aqui estudadas se estabeleceram como um campo à parte do movimento folclórico, ao construírem mediações entre seus componentes, o poder público e a imprensa, estruturando-se e competindo entre si, cravando, enfim, um lugar na tradição cultural brasileira.

Recebido em 5/10/2012

Aprovado em 20/10/2012

NOTAS

¹ Este artigo parte de algumas das questões levantadas na introdução e no primeiro capítulo de minha dissertação *Os Carnavais do Rio de Janeiro e os Limites da Oficialização e da Nacionalização (1934-1945)*, defendida em abril de 2012, pelo Programa de Pós-Graduação em História – Unesp – campus de Assis, com apoio da Capes.

² Maria Clementina Pereira da Cunha observa estas modificações tendo em vista a dinâmica tradição-progresso: de um lado, estava a tradição, representativa da identidade nacional e, de outro, a civilização e o progresso pretendido por alguns intelectuais. No decorrer do século XX, o conceito de tradição altera-se no sentido de valorização da essência nacional. Para além de uma resistência das

tradições ou da aceitação plena do modelo europeu, a festa possui um conjunto de intenções e nuances que caracterizam a cultura nacional. Portanto, considerar “popular” um grupo que possui aspirações tão diversas quanto seus integrantes significa fazer uma análise truncada da festa em questão (CUNHA, 2001, p.245,298).

³ Renato Ortiz situa o filósofo alemão Herder como um defensor das tradições locais contra um todo universal. Ao caracterizar a “totalidade-nação” alemã – cujas tradições definiriam sua “autêntica cultura nacional” e impediriam o domínio político e ideológico francês e inglês – Herder conclui que “cada nacionalidade é modal, intrínseca, sua essência só pode realizar-se quando em continuidade com o passado”, o projeto de uma nação, passaria então pela “consciência coletiva” dos diversos grupos que compunham um país”. No caso alemão, “o estudo da cultura popular é o reatamento com o que havia se perdido, ele é a ponte para se pensar a unicidade nacional”. As tradições populares interessariam como manifestações correspondentes a um passado distante, e não quanto a sua função social no presente. (ORTIZ, 1992, p. 22-3, 26).

⁴ Em artigo publicado em 1937, Mário de Andrade analisa a “Entrada dos Palmitos”, um ritual ligado ao culto ao vegetal, no caso o palmito, durante a festa do Divino Espírito Santo, de Mogi das Cruzes (SP). Andrade organiza um quadro comparativo entre a festa paulista e, baseado em bibliografia específica, alguns cultos da Europa, estabelece as semelhanças de ambos e conclui que, com uma identidade quase inteiramente profana, “a Entrada dos Palmitos tanto no seu conceito como nos pormenores do seu rito deriva das tradições européas [sic] do culto vegetal do reflorescimento da terra na primavera” (ANDRADE, 1937, p. 62). Mesmo considerando o ritual paulista como uma “tradição importada”, o exemplo é elucidativo pelo fato da festa profana estar inserida no contexto católico de celebração de seus santos. Um outro aspecto relativo ao conceito de tradição é criticado por Amadeu Amaral. Em análise de seus artigos, Florestan Fernandes pontua que Amaral duvidava das visões comuns entre os folcloristas que entendiam em seus objetos de pesquisas “o mais puro e genuíno brasileiro”. Para Amaral, “o folclore exprime os ideais e a mentalidade de uma camada do povo brasileiro, pois abrange valores vigentes, constantemente atualizados no comportamento dos seus portadores.” (FERNANDES, 1951, p.16-7).

⁵ Em trabalho recente Marcos Napolitano discute a aproximação do Estado Novo “com o samba e [com a] música popular, transformando esta aproximação em um dos braços da sua política cultural para as massas, exemplo de mestiçagem cultural e racial que caía como uma luva nos princípios ideológicos do regime varguista.” No entanto, o que difere este trabalho do anterior aqui citado é que, esta aceitação não foi completa e irrestrita, “a maior parte dos detratores do samba lembrava não apenas o ar ‘malandro e cafajeste’ de muitas letras, mas, sobretudo, as raízes africanas do gênero, por si, vistas como problema para um país que sonhava em ser a Europa dos trópicos. A crítica mais comum ao samba tinha um fundo racista e estava ligada a sua vinculação à tradição negra e africana.” Somente na década de 1940, “[...] predominou entre os burocratas da cultura estadonovista a visão de que o samba, desvinculado do batuque e da malandragem, poderia ser um instrumento de educação cívica e disciplina social para as massas trabalhadoras.” (NAPOLITANO, 2010, p. 425, 427) Sobre a “disciplinarização” do samba ver Matos (1982).

⁶ Em uma espécie de balanço teórico sobre a produção e a posição de Amadeu Amaral nos estudos folclóricos, Florestan Fernandes, em artigo publicado em 1951, denota que, apesar de não deixar nenhum trabalho específico quanto ao trato das fontes coletadas, relacionando-as ao contexto político e social, em seus estudos, Amaral, mostra sua preocupação com os problemas centrais, conceituais e metodológicos, que os estudos folclóricos atravessavam e que ele procurava reverter. No entanto, “[...] embora afirmasse que a principal regra da investigação folclórica consiste na compreensão dos elementos folclóricos em função do contexto social, em que estão integrados, na realidade procurava determinar as fontes primárias das composições analisadas, considerando-as em si mesmas e abstraindo os fatores sócio-culturais, responsáveis por sua transformação” (FERNANDES, 1951, p. 12). Longe de interferir na importância de Amaral para o folclore brasileiro, Florestan Fernandes aponta apenas os limites que as iniciativas de Amaral possuíam, mesmo considerando seu pioneirismo.

⁷ Um dos expoentes do movimento modernista, Mário de Andrade, à frente da pasta de cultura paulista promoverá um “[...] deslocamento de uma abordagem literário-musical para um novo empreendimento folclore-etnografia que, aliado à institucionalização permitida pela criação da Sociedade de Etnografia e Folclore, confere cientificidade a uma série de atividades voltadas para o inventário, o registro e a preservação da diversidade das manifestações populares.” (NOGUEIRA, 2007, p. 263). Esse deslocamento que empreenderia na construção do nacional um olhar folclórico das tradições brasileiras é resultado das diversas “Viagens Etnográficas” realizadas ao longo da década de 1920. Nestas, o modernista registrava toda sorte de manifestações, materiais e imateriais,

que compunham, em sua visão a cultura nacional. Ver: Nogueira (2008, p. 01-17); Moya (2010, p. 125-6).

⁸ Renato Almeida era folclorista e musicólogo. Devido às suas boas relações com Mário de Andrade, Luís da Câmara Cascudo e Luiz Heitor, articulou no pós-guerra a fundação da Comissão Nacional do Folclore, com sede no Rio de Janeiro e com representações na maioria dos estados brasileiros. (VILHENA, 1997, p. 94)

⁹ “Como um exemplo importante ao lembrar seus sucessores da necessidade de fugir dessa solidão intelectual e iniciar um trabalho coletivo que, enfim, garantiria a cientificidade desejada”, Sílvio Romero foi o primeiro a buscar, após o fim do Império, a identidade nacional como categoria social. Seguido por Amadeu Amaral, na década de 1920 com sua “Sociedade Demológica” e Mário de Andrade, em 1936, com a “Sociedade de Etnografia e Folclore”, estes desenhariam um cenário díspar ao de Sílvio Romero, “ao invés do esforço pela institucionalização dessa área de estudos ter partido de regiões periféricas do Brasil, são de São Paulo as propostas que o movimento folclórico escolherá como suas precursoras.” Em São Paulo, a constituição desse movimento se dará em relação ao caráter científico em contrapartida ao saudosimo, complacência e o tom laudatório de antes (VILHENA, 1997, p.83-5). Ainda pensando no lugar desses intelectuais, Florestan Fernandes considera que nenhum outro folclorista, além de Amadeu Amaral, fez um esforço tão grande no sentido de difundir as técnicas do folclore e de concedê-lo bases sólidas e científicas, “[...] a posição crítica que assumiu diante das tendências de investigação, representadas por Sílvio Romero e por João Ribeiro, não é meramente ‘teórica’. Ela se exprime concretamente no intuito, algumas vezes em seus trabalhos, de assentar a explicação dos fatos folclóricos sobre bases mais complexas e científicas.” (FERNANDES, 1951, p. 25).

¹⁰ No entanto, algumas sociedades não alcançam sucesso pelo fato de não haver iniciativas públicas e privadas em torno dessas para garantir financiamento para suas atividades, “todas elas acabaram por ter uma existência efêmera em função de sua dependência da figura de seus fundadores, mostrando a fragilidade dos seus esforços de coordenar as pesquisas folclóricas brasileiras” (VILHENA, 1997, p.93).

¹¹ Segundo Luís da Câmara Cascudo, “os quadros sociológicos, geográficos, antropológicos, entre 1859 e 1959, desnorteariam roteiros dedutivos e cada uma dessas atividades denuncia a invasão no terreno de outrora privativo e solitário das colaborações imprevistas.” (CASCUDO, 1988, p.335).

¹² Em 1928, a pedido do prefeito Prado Júnior, o desfile dos ranchos e dos grandes clubes foi filmado, bem como acordos com empresas turísticas foram firmados com o intuito de trazer para o carnaval do ano seguinte o maior número possível de turistas para aproveitar a espontaneidade dos blocos populares. Além disso, no ano anterior, o prefeito já havia tomado providências a fim de aumentar o auxílio para os desfiles das Pequenas Sociedades, o que evidencia um claro incentivo aos grupos populares. Em 1932, o então prefeito Pedro Ernesto retoma as atividades em prol da festa carnavalesca com a união da Prefeitura com o Touring Club para a organização dos festejos carnavalescos. A comissão montada para organizá-los contava com representantes do prefeito, do referido Touring Club (Octavio Guinle), do presidente da Associação Brasileira de Imprensa (Hebert Moses) e da Associação de Artistas Brasileiros. Para Felipe Ferreira, de modo algum isso significava a perda de espontaneidade ou da “alma” da festa, já então simbolizada pela figura miscigenada da “mulata”. A reunião dos carnavais populares e das festas da elite, num único projeto, seria o diferencial para pautar uma nova direção ao Carnaval a partir dos anos 30, com a explosão do samba (FERREIRA, 2004, p. 314-16, 320-2, 326).

¹³ Este trabalho irá se referir ao Centro dos Cronistas Carnavalescos na forma da sigla C.C.C. A coluna em questão será a porta-voz do Centro, tendo como seu maior articulista Edigar Pilar Drummond – ocupante de um cargo de relevância na instituição em questão – que assina a maioria das crônicas jornalistas sob o pseudônimo de “Fofinho”. O C.C.C. reunia um grupo de articulistas dos principais jornais cariocas que se dedicavam a organizar parte dos festejos carnavalescos do Rio de Janeiro em parceria com a prefeitura e com grupos representativos das diversas práticas festivas existentes no período como o curso, grandes sociedades, escolas de samba, blocos e ranchos.

¹⁴ IBGE. Anuário Estatístico do Brasil. 1936. p. 64. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/seculoXX/arquivos_pdf/populacao/1936aeb_24.pdf. Acesso em 03 de fevereiro de 2011

¹⁵ A questão foi citada anteriormente, com base no trabalho de Marcos Napolitano e Maria Clara Wasserman.

¹⁶ Vilhena (1997, p. 257).

¹⁷ “O termo ‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as ‘radições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que

surgiram de maneira mais difícil de localizar, num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez.” (HOBBSAWM; RANGER, 1997, p. 09).

FONTE

Correio da Manhã (1934)

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar. *Patrimônio e Memória: UNESP-FCLAs-CEDAP*, v.7, n.1, p. 134-150, jun. 2011. Disponível em: <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/-view/147>>. Acesso em: 20 de agosto de 2012.

ANDRADE, Mário de. A Entrada dos Palmitos (Arquivo Etnográfico). *Revista do Arquivo Municipal*, nº 32. Departamento de Cultura: São Paulo, 1937.

BEZERRA, Danilo Alves. *Os Carnavais do Rio de Janeiro e os Limites da Oficialização e da Nacionalização (1934-1945)*. 2012. 188f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

CUNHA, Maria Clementina Pereira da. *Ecos da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da UnB, 1993.

FERNANDES, Florestan. Amadeu Amaral e o Folclore Brasileiro. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, nº 143, p. 03-28, 1951.

FERREIRA, Felipe. *O Livro de Ouro do Carnaval Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs). *A invenção das tradições*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

MATOS, Cláudia Neiva de. *Acertei no milhar: malandragem e samba no tempo de Getúlio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

MOYA, Fernanda Nunes. Diálogos entre Nacionalização Musical e Patrimônio Artístico em Mário de Andrade. *Patrimônio e Memória. UNESP – FCLAs – CEDAP*, v. 6, n. 2, p. 112-138, dez. 2010. Disponível em: <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/-view/117>> Acesso em: 30 de setembro de 2012.

NAPOLITANO, Marcos. Sambistas ou arianos? A crítica racista e a higienização poética do samba nos anos 1930 e 1940. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; CROCI, Federico. *Tempos de fascismos: Ideologia – Intolerância – Imaginário*. São Paulo: Editora da USP, Imprensa Oficial, Arquivo Público do Estado de São Paulo, p. 421-432, 2010.

NAPOLITANO, Marcos; WASSERMAN, Maria Clara. Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 20, n. 39, p. 167-189, 2000.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. *Arte Patrimonial como base para o Patrimônio Imaterial. Patrimônio e Memória*. UNESP – FCLAs – CEDAP, v. 4, n. 1, p. 01-17, 2008. Disponível online: <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/130>>. Acesso em: 15 de setembro de 2012

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. *Inventário e patrimônio cultural no Brasil. História*, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 257-268, 2007.

ORTIZ, Renato. *Românticos e Folcloristas*. São Paulo: Editora Olho d'Água, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso*. Estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte: fundação Getúlio Vargas, 1997.