

UNIVERSIDADE E CULTURA POPULAR

Cáscia Frade

Este texto pretende revelar as relações entre o mundo acadêmico e a cultura do povo, historicamente tensas. Por outro lado busca apontar os possíveis diálogos entre esses dois universos, a partir dos códigos que os configuram, o que acarretaria um redimensionamento de ambos, sem prejuízo de seus objetivos e significados.

Palavras-chave

**TRADIÇÃO, VIDA ACADÊMICA, CONHECIMENTO CIENTÍFICO,
SABER POPULAR.**

Estudos sobre o movimento empreendido por intelectuais brasileiros em prol da cultura popular revelam que, desde os pioneiros (Artur Ramos, Mário de Andrade, Amadeu Amaral, Edison Carneiro, Renato Almeida), as relações com as instâncias acadêmicas foram de tensão. Buscava-se uma aproximação com a universidade no sentido de conferir “cientificidade” às pesquisas desenvolvidas por indivíduos sem formação na área. No alcance desse objetivo não faltaram ânimo, dedicação, esforço nem competência àqueles primeiros estudiosos. Estratégias variadas foram estabelecidas, como a criação, por Mário de Andrade, de um curso de formação de folcloristas, ministrado pela antropóloga Dina Lévi-Strauss, visando orientar os trabalhos de campo, dele resultando a Sociedade de Etnografia e Folclore, que organizou um guia classificatório de folclore e propôs diretrizes para equipar museus. Tentava-se uma interlocução com as ciências sociais e humanas que se estruturavam no Brasil: antropologia, sociologia, geografia e história (Cavalcanti, 1988).

Renato Almeida teve a favor de seu ideário a atuação da Unesco que, no contexto de pós-guerra (década de 1940), se preocupava com a paz mundial e considerava que o entendimento das tradições dos diferentes povos poderia favorecer esse projeto. Renato criou então a Comissão Nacional de Folclore, vinculada à própria Unesco, e a partir dela encabeçou um grande movimento, ainda hoje vigente, em todo o território brasileiro.

As tentativas de delimitar a área estimularam a realização de seminários, simpósios, congressos, como o ocorrido em São Paulo, em 1951, quando se promulgou a Carta do Folclore Brasileiro, que estabeleceu a definição do campo.

Paralela e simultaneamente outros movimentos intelectuais ocorriam no país, como a criação da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), do CBPE (Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais), do CLPCS (Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais) e a realização dos primeiros congressos de antropologia. Interessante notar que nesse período houve uma convergência de campos científicos e conseqüente trânsito de pensadores, nos eventos. A comissão organizadora da I Reunião de Antropologia, bem como o corpo docente do curso Introdução à antropologia brasileira, contou com a participação de Edison Carneiro e Manuel Diégues Júnior, expoentes do movimento em torno da cultura popular. Há que referir ainda a participação de Hildegardes Vianna, da Comissão Baiana de Folclore, vinculada à Comissão Nacional de Folclore, e Amadeu Amaral ministrando palestras na II Reunião de Antropologia, ao lado de sociólogos e antropólogos, como Maria Izaura P. de Queiroz, Thales de Azevedo, Octavio Ianni, entre outros. Lembremos também o nome de Edison Carneiro no elenco de palestrantes no Congresso Brasileiro de Sociologia, ocorrido em São Paulo, em 1954.

Curioso notar ainda que o termo folclore, hoje tão desgastado, não causava

rejeição entre os cientistas sociais. Os *Anais da II Reunião de Antropologia*, por exemplo, registram os temas em discussão: pré-história; arqueologia; antropologia física, cultural e social; linguística; folclore; problemas profissionais do ensino de antropologia.

Essa aparente harmonia perdurou até o final da década de 1950, quando se tratou da definição dos campos de pesquisa. Os limites dos estudos do folclore, explícitos na Carta de 1951 e retomados no II Congresso Brasileiro de Folclore (1957), foram entendidos como possuidores de ambigüidades. Por um lado, o estudo do folclore foi claramente colocado no campo da antropologia cultural; por outro, afirmou-se que a “totalidade da vida das camadas populares” era objeto do folclore (Cavalcanti, 1992).

É significativo que essa discussão sobre um dos itens da Carta tenha ocorrido seis anos após sua promulgação. Nesse período consolidavam-se os estudos das ciências sociais no Brasil, reflexo da presença de intelectuais franceses e americanos (Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss, Donald Pierson, Emile Willems, entre outros), apoiados pelas já então existentes Escola de Sociologia e Política de São Paulo (1933), Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (1934), Universidade do Distrito Federal (1935).

A associação de orientações teóricas no sentido de “separar o joio do trigo” conduziu à introdução de distinções, consolidadas sobretudo pela criação de cursos de pós-graduação em antropologia e em sociologia. Enquanto essas áreas

se estruturavam em espaços que lhes conferiam estatuto de cientificidade, isto é, nas universidades, os estudos de folclore vão conseguir sua legitimação em museus, institutos e órgãos governamentais. Mesmo tendo apresentado um projeto de lei propondo a criação de uma cadeira de folclore na Faculdade de Filosofia, os folcloristas não conseguiram assegurar espaço na vida universitária. Segundo Villas-Boas (1987), a estratégia de institucionalização deveria posuir alvos diferentes e níveis de prioridades distintos das demais ciências sociais. Desse modo, a não-ocupação de certas instâncias acadêmicas pelos folcloristas não revela necessariamente incapacidade política ou intelectual intrínseca, mas o produto de uma conjuntura histórica complexa.

Essa busca de distinção ocorreu em clima de tensão e conflito, acarretando hostilidades e acusações, muitas tornadas públicas por artigos em livros e jornais de grande circulação. Edison Carneiro afirmou que Roger Bastide e seus seguidores revelavam “desprezo pelo labor do folclorista e a pretensão de supor que somente a sociologia pode entender os fenômenos folclóricos em sua plenitude” (Carneiro, 1979:2).

Florestan Fernandes, em várias publicações, passou a associar as pesquisas dos folcloristas às teorias positivistas e evolucionistas e ainda acusava-os de românticos, concebendo-os como os que mais coligiram material folclórico mas apresentavam insuficiência explicativa, à maneira do evolucionismo, isto é, revelavam possuir uma ideologia burgue-

sa, incluindo todos os valores que constituíram a afirmação da classe vitoriosa (Fernandes, 1978:50).

Esses embates ocorreram por mais de 20 anos. Segundo Peirano, a dificuldade de uma abordagem que combinasse os pontos de vista sociológico e folclórico decorreu da dificuldade intrínseca ao projeto intelectual dominante, qual seja,

uma macrosociologia histórica de grandes etapas do desenvolvimento nacional talvez não pudessem adequar a temas microscópicos como aqueles considerados folclóricos. Daí uma certa ambigüidade: de um lado, o espaço para que esta área não desaparecesse; de outro, a visão negativa que passou a caracterizar os trabalhos dos folcloristas: superficiais, descritivos, desprovidos de análise teórica (Peirano, 1992: 82).

Foi com a mudança do objeto de estudo da antropologia (do “diferente exótico” para o “outro próximo”) que se criou espaço na universidade para a pesquisa de temas considerados folclóricos: festas populares, carnaval, culinária, dança, música, literatura, jogos, etc. Existem até mesmo sugestões, por parte de antropólogos, de que o folclore ou cultura popular seja associado à antropologia, temática e institucionalmente, conforme propõe Peirano, “formando uma configuração na qual o folclore não desempenhe mais papel menor pois a antropologia de hoje se concebe, fundamentalmente, como microscópica e ela

própria artesanal” (Peirano, op.cit.: 87).

Se na antropologia reconhece-se a legitimidade do saber popular, em outros campos ele permanece marginalizado, talvez porque seja problemática a conceituação dessa situação da cultura. Percebe-se que existem peculiaridades, mas surgem dificuldades em se configurar, com precisão, os aspectos definidores da cultura popular. Os termos “popular/povo” permitem entendimentos diversos. Mário de Andrade, tentando resolver o problema, que já existia em seu tempo, chegou a criar outro, “popularesco”, para classificar as expressões culturais sem traço de tradicionalidade e que visavam ao consumo; “popular”, ao contrário, seria o tradicional, o distante no tempo e destituído do consumo imediato e lucrativo.

Nesse mesmo foco de discussão está a noção de “povo”. O que é povo? Quem é o povo? Uma abordagem sintética pode apontar a complexidade da questão. Historiadores do medieval europeu registram os primeiros entendimentos. Povo, disse Revel (1989), remete às sociedades existentes no campo e que tinham suas economias baseadas na agricultura e no pastoreio; Burke (1989) refere-se também aos camponeses, mas acresce os artesãos, compondo todos uma classe de “gente natural, simples, analfabeta, enraizada na tradição estática e no solo, sem nenhum sentido de individualidade”; Natalie Davis (1990) lembra que o termo podia definir todos os nativos de um reino ou o corpo de habitantes para os quais uma lei é promulgada, além dos não letrados e dos que trabalhavam a

terra e se ocupavam de serviços e tarefas considerados menores.

A possibilidade de muitas respostas denota a existência de incompletude, inconsistência. No caso do Brasil o problema apresenta a mesma complexidade. Os grupamentos considerados populares, vigentes no contorno citadino nos primeiros decênios do movimento republicano, segundo Carvalho (1987), eram configurados por dois eixos: pelo estatuto social – um amplo espectro composto por cocheiros, carroceiros, gasistas, bombeiros, marítimos, trabalhadores no comércio, além dos artesãos, dos têxteis, dos operários do Estado e da construção civil; o outro era o entendimento que se tinha deles – eram ordeiros e não se envolviam com política. Os republicanos, segundo ainda Carvalho, ao conceber o povo como “ordeiro”, referiam-se ao seu oposto, o “não-povo”, também chamado “rebutalho ou “fezes sociais”. Incluíam-se aí as meretrizes, os cafetões, os ébrios, os ciganos, os desocupados, os ladrões.

A consolidação das classes sociais economicamente definidas estimulou intelectuais marxistas a denominar “povo” o proletariado, ou seja, “o conjunto de classes subalternas e instrumentais de toda a forma de sociedade agora existente”, conforme Gramsci (1968: 53).

O aspecto econômico foi também o eixo orientador dos promulgadores da primeira Carta do Folclore Brasileiro: “Povo remete às camadas sociais economicamente inferiores de toda e qualquer comunidade civilizada”, explicita o documento.

E assim vai surgindo, nos textos dos pesquisadores, o entendimento de povo como camponês, gente simples, gente modesta, classe mais modesta, estratos inferiores, classe subalterna, dominados etc.

Essas visões não resolvem o problema por duas principais razões: a primeira é que se pretende circunscrever uma situação ou forma de cultura a uma determinada classe social. Ora, já sabemos, conforme apontou Fernandes na década de 1970 e hoje não é difícil constatar por festas, religiosidade, culinária, medicina caseira, linguagem, etc., que numa dada sociedade todos partilham mais ou menos de valores comuns, existindo portanto uma diferença de grau e não de natureza. O ideal social expresso sob a forma de valores abrange indistintamente todas as classes sociais, sobrepondo-se às variações restritas da vida de seus membros e às diferenças ocasionadas por essas variações.

A outra razão é que toda essa terminologia – cultura popular, folclore – nasce do discurso de intelectuais ou agentes da leitura chamada “científica”, o que significa, segundo Mourallis (1982), referências dadas por quem se julga capaz de falar *do, para e pelo* povo, o que constitui uma força nas lutas internas dos variados campos (político, religioso, artístico, etc.).

As diversas tensões vigentes no mundo intelectual, para Bourdieu (1983), acarretam proposições divergentes e ao mesmo tempo convergentes, que emergem a partir das ambigüidades da palavra “povo”. Para ele haveria uma visão

“positiva” – produto de uma preocupação com a reabilitação do popular – e uma “negativa” – bens culturais vistos como obstáculo frente ao desejo de imposição da legitimidade. Ambas porém, ainda segundo Bourdieu, visam a produzir o mercado e criar necessidade dos bens intelectualizados, reivindicando o monopólio da competência. Assim, as percepções que vicejam no universo acadêmico não são discursos neutros, mas existem num campo de concorrências e competições que se enunciam em termos de soberania.

Indiferente a todo esse embate, a cultura popular se instaura, configurando, mais do que extratos sociais, complexos agrupamentos humanos, recriando diferentes modos e situações de se manifestar, independentemente de quem dela se apropria.

Os modos de articulação entre categorias sociais, a ideologia e a própria lógica de sujeitos sociais, com seus símbolos, gestos e rituais, permanecem vigorosos, apesar do “escândalo lógico”, como diria Sartre, que podem provocar no universo acadêmico. Pelo Brasil afora, mouros e cristãos revivem lutas e vitórias históricas; folias-de-reis louvam sua crença com viagens peregrinas cuja finalidade legítima reúne, num só conjunto, homens e deuses, folia e oração, festa e devoção, soldados, reis e palhaços; pescadores paramentam seu instrumento de trabalho cotidiano para o extraordinário momento de louvação a seu padroeiro; devotos de Nazaré exibem veneração e respeito com modos que denotam a estreita relação entre vida e fé;

crentes no poder de São Gonçalo exaltam seu poder e glória com danças de variadas coreografias; devedores do Divino promovem sua festa com imperadores, imperatrizes, banda de música, desfile de novinhos, comida e bebida fartas; reis e rainhas negros são coroados no reinado de Nossa Senhora do Rosário e no juizado de São Benedito; mascarados de variados grupos rituais desempenham suas farsas oscilando entre a ordem, a desordem, o reforço e a inversão; reis com seus embaixadores, desafiam seus rivais, a pé ou a cavalo, com espadas e rimas poéticas. E assim, quase infinitamente, com maneiras, conhecimentos e habilidades especiais, os atores revelam a existência de um código de condutas, ditado pela totalização de um cosmo ordenado, que não separa o sagrado do profano, o solene do festivo, o culto e o louvor, da arte.

O domínio do solene, do previsto, do drama, oscilando entre propostas institucionais e a autonomia, nos demonstra que a cultura popular é sobretudo uma resistência, uma insubordinação à ordem proposta. No entanto, mais do que uma forma de oposição, sua essência se funda em situações de coletividade, de extrema solidariedade.

Se o conhecimento popular floresce à margem das instituições acadêmicas e se essas atuam a partir de projetos e programas políticos mais amplos, que importância teria, para ambas, uma possível aproximação? As experiências que vivi, nesta casa e em outras instituições superiores de ensino, me mostraram que a abertura dos vestustos portais das or-

ganizações acadêmicas às expressões populares é interpretada pelos artistas populares como valorização, aceitação, legitimação de seu saber, conferindo *status*. Berger e Luckmann (1989) já alertaram para a importância das atitudes dos “outros” – que eles chamaram de “coro” – no sentido de confirmar a realidade e a legitimidade do universo simbólico em que os indivíduos estão mergulhados.

Para a universidade, acolher o conhecimento que se instaura distante dela soa como uma oportunidade de repensar suas práticas, de assumir uma postura crítica frente à busca do tão propalado “conhecimento científico” e às “seqüelas” que costumam dele decorrer.

A cultura institucional se vê hoje diante de fenômenos socioculturais que vêm derrotando algumas de suas convicções. Follari (2001) chamou a atenção para eles, quais sejam: queda da leitura; desvencilhamento da memória e da identidade, tanto pessoais quanto coletivas; abandono dos grandes projetos e das utopias fundadoras; espetacularização da política; corrupção política, muitas vezes exibida como troféu; televisão-lixo, com a entronização de modelos e atores como idéias a seguir; desaparecimento das normas sociais que asseguram os vínculos, sob a pressão do gozo e do benefício imediato; época de pós-moral e do individualismo; novos fenômenos, como o alcoolismo juvenil e a difusão de consumo de drogas. Esses fatores, atuando de modo abrupto e virulento, provocam transformações vigorosas, tornando imprevisível o resulta-

do final e impondo a velocidade, que faz com que os únicos aspectos permanentes sejam a mudança e a evanescência. Cedo a palavra a Follari:

Estamos instalados em um período de modificações culturais cuja dimensão não se pode subestimar, tão pouco estritamente estabelecer. O eterno presente em que vivemos liquida o passado e ao mesmo tempo o futuro, dissolve a continuidade a partir da qual a idéia de projeto encontrava raízes; encontramos-nos em um vértice para o qual, anteriores modos de resposta, tornam-se impróprios e insuficientes (Follari, 2001:74).

Na máquina, grande feito do homem, estava a chave de uma automação crescente, de demarcar a potência e alcançar a eficácia específica. A criatura porém traiu seus criadores, transformando-se em sujeitos e acarretando efeito devastador sobre seus autores. Houve então, e cada vez mais, perda de identidade e de manejo sobre o mundo, pela impessoalização crescente das decisões e pela complexificação, cada vez maior, da instrumentação cotidiana da existência, determinada pela técnica. O efeito foi o de já não se sentir dono, mas ao contrário, começar a perder a noção de ser o centro ordenador, de se ver utilizado, manejado por forças de estranhamento, que estão além de si.

Esse estatuto, muito resumido, do fenômeno cultural que ocorre nas sociedades comumente chamadas pós-modernas trespassa a universidade, que se vê

diante de um desaparecimento das identidades fortes e ligadas ao território, e que vão se reidentificando em espaços plurais, como os que permitem as telas eletrônicas, numa espécie de flutuação a-espacial, proporcionada pelo fluxo da virtualidade. Surgem então as dificuldades para encontrar um sentido orientado da ação, pois não se sabe com quem estamos identificados ou quando a identificação é fraca, e para isso não existe apego aos valores associados aos objetos dessa identificação.

Há que considerar ainda outro problema, este incidindo especificamente sobre as universidades públicas: os efeitos sociais produzidos pelos programas de ajustes neoliberais, com pleno exercício da onda privativista, provocada pela globalização, com perda de peso do Estado. Nessa conjuntura, as redes de solidariedade encolhem, o individualismo exacerba, prolifera o “em tempo de murici, cada um cuida de si”, o “salve-se quem puder”.

Inserida nesse panorama, o que pode fazer a universidade, como agir no sentido de alcançar suas metas fundadoras? Creio que, entre outras, uma forma seria a modificação da cultura institucional. Para tanto, faz-se necessário despir-se de toda e qualquer arrogância e a partir daí reconhecer que outros saberes se instauram para além de seus muros, e que apresentam tanta complexidade quanto aqueles que ela cria e divulga; que a lógica dos sistemas que vicejam para além de seus espaços só poderão ser entendidos se se mergulhar no interior deles; que há um pensar que dita

um fazer; que os conhecimentos não oficiais articulam campos – história, física, literatura, música, educação, artes, etc. – que a própria universidade acolhe; que a arte do povo não é mera reprodução de padrões anteriores, mas uma linguagem em permanente reprocesso, reinvenção, individuação; que as práticas tradicionais, inscritas na dinâmica da cultura, se inserem na contemporaneidade.

Esse seria um modo de a universidade deixar de ser apenas e fundamentalmente voltada para o profissionalismo e dirigida, quase unicamente, para a outorga de credenciais e títulos. Afinal, ela não deverá estar inserida na realidade cultural da sociedade mais ampla?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, P. e LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.
- BOURDIEU, P. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1983.
- CARNEIRO, E. A evolução dos estudos de folclore no Brasil. *Revista Brasileira de Folclore*. 2(3) 47-62, 1979.
- CAVALCANTI, Maria Laura et al. Os estudos de folclore no Brasil. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: Funarte, 1992: 101-12.
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Hucitec, 1978.

FOLLARI, R. A universidade frente à inquietação cultural. In: GENTILE, P. (coord.). *A universidade na penumbra*. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

GRAMSCI, A. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MOURALLIS, B. *As contra-literaturas*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

PEIRANO, Mariza G. S. A legitimidade do folclore. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as muitas faces de um debate*. Rio de Janeiro: Funarte, 1992: 85-8.

Cácia Frade é mestre em Antropologia Social pela UFRJ, doutora em Ciências Humanas pela PUC-RJ e membro da Comissão Nacional de Folclore/Unesco.

