

ANTROPOLOGIA E CULTURAS POPULARES NO BRASIL

Caio Csermak¹

RESUMO

O artigo analisa a relação entre a Antropologia e os estudos de folclore e cultura popular, mostrando que, apesar dos distanciamentos entre essas áreas, há uma convergência na produção de conhecimento sobre outros grupos sociais, buscando tanto inventariar a diversidade como pensar a diferença. A partir dessa constatação, o artigo analisa como se deu, no Brasil, a relação entre a Antropologia e a produção de intelectuais, artistas e militantes ocupados com os temas e fenômenos do folclore e das culturas populares. São desveladas as tensões entre folcloristas, modernistas e cientistas sociais, bem como a recente emergência de sujeitos coletivos das culturas populares como agentes políticos e produtores de conhecimento. O artigo conclui que tal processo resultou na emergência de novas perspectivas que reconhecem a pluralidade epistemológica e se pautam pelo protagonismo de sujeitos coletivos que antes figuravam apenas como objeto de estudo.

Palavras-chave: Culturas populares; Folclore; Antropologia; Diferença.

ABSTRACT

The paper examines the relationship between anthropology and the study of folklore and popular culture, showing that despite their differences, these fields converge in the production of knowledge about other social groups, seeking both to inventory cultural diversity and to understand difference. Based on this observation, the article analyzes how was built, in Brazil, the relationship between anthropology and the work of intellectuals, artists, and activists engaged with the issues and phenomena of folklore and popular cultures. It highlights the tensions among folklorists, modernists, and social scientists, as well as the recent emergence of collective subjects from popular cultures as political agents and knowledge producers. The paper concludes that this process resulted in the emergence of new perspectives that recognize epistemological plurality and are guided by the protagonism of collective subjects who were previously treated solely as objects of study.

Keywords: Popular cultures; Folklore; Anthropology; Difference.

¹ Caio Csermak é doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e atua como produtor cultural e avaliador de programas e políticas públicas. Contato: caio.csermak@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Há uma história que, com algumas variações, é contada em diversas comunidades congadeiras de Minas Gerais. Ela é mais ou menos assim:

Na época da escravidão, uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu no mar, distante da quebração, porém ainda à vista de quem chegasse à praia. Sobre as águas pairava dia e noite a santa iluminada. O senhor branco se sentiu abençoado com a aparição e ordenou que seus homens de confiança retirassem a santa do mar para que sua imagem fosse levada à capela da fazenda. No entanto, cada vez que o barco se aproximava, a santa se afastava. E assim se deram sucessivas tentativas de retirar a imagem das águas, sempre com o mesmo e decepcionante desfecho. As pessoas escravizadas da fazenda então pediram para tentar o resgate da imagem, pelo que foram tratadas com desdém. No entanto, após inúmeras tentativas fracassadas, o senhor permitiu o intento. Em lugar de um barco, os negros congadeiros foram à beira do mar com os seus tambores de moçambique. Assim que começaram a tocar, a santa passou a se deslocar em direção à areia. A imagem chegou até a praia e permitiu que os congadeiros a resgassem e colocassem sobre um andor. Logo o senhor requisitou a imagem para a sua capela, para onde a imagem foi levada. A notícia se espalhou e no dia seguinte já havia várias pessoas peregrinando à fazenda para ver a santa. Ao abrir a capela, no entanto, nada de imagem. Foram todos à praia e lá estava, novamente, a imagem sobre as águas. Os negros congadeiros foram outra vez buscá-la e, dessa feita, ficaram com a imagem para si, que passou a habitar a capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, edificação colonial comum a tantas cidades coloniais brasileiras.

Trata-se de uma narrativa oral bastante abordada na literatura sobre congada, congos, moçambiques, marujadas e candombes (Almeida; Gomes, 2003; Lucas, 2014; Martins, 1997; Souza, 2002). No geral, destaca-se como essa história, além de brindar um mito fundador para diversas guardas de Moçambique e Congo e explicar a divisão de funções entre elas, cria uma narrativa de inversão social na qual negros escravizados ganhavam dos brancos escravizadores não pela força física, mas por uma força impalpável contra a qual não havia pólvora ou laço: a fé. Gostaria, no entanto, de destacar outra dimensão dessa narrativa: o modo pelo qual nela se negocia a diferença. Trata-se de um mundo fraturado, o mundo colonial cindido em dois de Fanon (2022 [1961]): de um lado, pessoas livres e; do outro, pessoas escravizadas; o mundo dos brancos e o dos negros; o

catolicismo e a religiosidade afrobrasileira; os donos do capital e os desprovidos de direitos básicos.

A história da conquista de Nossa Senhora do Rosário pelos congadeiros é *boa para pensar* a Antropologia e a sua relação com as culturas populares, posto que nos brinda como uma metáfora para a negociação de diferenças que se dará sempre em contextos assimétricos e com tentativas limitadas e falhas de tradução entre mundos que, à primeira vista e apenas à primeira vista, parecem irreduzíveis uns aos outros. Nesse sentido, tanto a Antropologia como os estudos de cultura popular e folclore atuaram como ferramentas para a compreensão da diferença, para entender como e por que os outros são diferentes de nós. Como ferramentas das empresas colonial interna – em relação às populações rurais e periféricas dentro de um mesmo país – e externa – a expansão colonial para novos territórios, como as Américas –, essas formas de conceber a diferença tiveram implicações políticas problemáticas. Ao mesmo tempo, assentaram as bases para que o saber sobre o outro colocasse em xeque paradigmas teóricos e estereótipos.

Este artigo trata, portanto, da relação que, no Brasil, estabeleceu-se entre a categoria de culturas populares – e alguns conceitos adjacentes, como o de folclore – e a Antropologia. Para tanto, apresentarei uma breve perspectiva histórica de como a alteridade foi uma das bases para a formação do pensamento antropológico, o que se deu de modo concomitante e íntimo à apropriação de manifestações culturais e ao estudo de sujeitos coletivos categorizados como pertencentes à cultura popular ou representantes do folclore. Em seguida, analiso o histórico dos conceitos de cultura popular e folclore e da relação entre eles. Daí sigo para abordar como tais conceitos foram apropriados e se desenvolveram no Brasil. Finalmente, apresento novas perspectivas sobre o tema.

ANTROPOLOGIA

Tecer análises aprofundadas sobre a história da Antropologia e de sua relação com as culturas populares fugiria ao escopo deste artigo. Uma abordagem histórica e esquemática de tal relação, porém, faz-se útil para introduzir o tema. Ainda que o campo disciplinar da Antropologia e os estudos de folclore tenham como momento especial de desenvolvimento o século XIX, é necessário buscar em períodos anteriores as raízes em comum desses modos correlacionados de conceber a diferença, ou seja, de produzir conhecimento sobre grupos sociais que são, a princípio, estrangeiros ou exóticos.

Se a Antropologia enquanto disciplina nasce em meados dos 1900 (Laplantine, 2003), o pensamento antropológico a precede em muito: desde, pelo menos, o início das grandes navegações, o contato entre povos europeus e não europeus já havia fomentado a reflexão a partir do contraste com o outro, como nas reflexões de Michel de Montaigne (1533-1592) sobre a antropofagia tupinambá. Por sua vez, Trouillot (2003) afirma que o estudo do “outro” (ou o não ocidental) começou antes da Antropologia se tornar uma disciplina e formatou a própria compreensão do campo. Assim, o Ocidente teria se constituído através de uma alteridade que emergiu no contexto das relações coloniais, nas quais o “outro” figurava não apenas como objeto de estudo, porém também como uma espécie de imagem em negativo do Ocidente por meio da diferenciação frente aos povos colonizados.

Em outras palavras, o que conforma a Antropologia é a produção de conhecimento através do contraste, de modo que a diferença emerge como um estado relacional e não apenas como conceito: a realidade empírica de que os coletivos de seres humanos são diferentes entre si e podem construir mundos objetivos e subjetivos radicalmente diversos. Em seu nascedouro como disciplina, período de evolucionismo e racismo científico, a Antropologia concebeu a produção desse conhecimento sobre o outro como a busca de padrões entre culturas e contextos diversos. A diferença, portanto, já era uma cogitação, porém refletia apenas variações de estágio em uma evolução que teria sempre o mesmo horizonte ideal: a cultura branca europeia.

O desenvolvimento da disciplina, no entanto, levaria a Antropologia para aventuras empíricas e modelos teóricos mais arrojados que, a despeito de grandes variações, convergiam para uma abordagem metodológica em que produzir conhecimento significava tentar compreender outras formas de pensar e estar no mundo *em seus próprios termos*. Assim, uma das razões de ser da Antropologia – e talvez a sua principal tarefa – seria fazer, segundo Philippe Descola (2016), um *inventário das diferenças* entre as muitas culturas humanas e explicar as suas razões.

Inventariar exige a produção e a disponibilidade de dados empíricos. Por isso, Eriksen e Nielsen (2007) afirmam que a Antropologia surgiu quando, no século XIX, dados detalhados sobre seres humanos de todo o globo se tornaram acessíveis. Assim, à medida que novos contextos empíricos eram pesquisados, a teoria antropológica era alimentada tanto por conceitos inovadores como por outras realidades empíricas. O desenvolvimento epistemológico da disciplina era diretamente proporcional à sua expansão ontológica, ou seja, ao crescimento de contextos, sujeitos e fenômenos sociais sob estudo. Em suma, o frescor da Antropologia, de modo

análogo ao dos grandes museus de história do Norte global, foi custeado pela expansão colonial, que além de metais preciosos e *commodities*, operou também com almas, artefatos e manifestações culturais.

A própria Antropologia, no entanto, não passou ilesa a esse processo. Vale aludir a uma ideia de Pierre Clastres retomada por Marcio Goldman (2006): a Antropologia se pretende ciência, porém, como o seu material de trabalho é composto por *linguagens estranhas*, ela foi sempre algo mais – algo que escapa à razão como a água corrente pelos vãos dos dedos. A história da Antropologia transcorre entre um saber científico sobre os outros e o diálogo com os saberes desses mesmos outros (*idem*). Ao estudar linguagens antes desconhecidas – no sentido concreto de falar uma língua estrangeira e na perspectiva metafórica de desvelar outras perspectivas –, a Antropologia teve como operação essencial pensar a diferença. Quer dizer, não apenas constatar que os “outros” são diferentes do “nós”, mas também compreender o como e o porquê.

É exatamente essa relação entre inventariar a diversidade e pensar a diferença que está no fundamento das categorias de cultura popular e folclore. Ao longo da história, os estudos de cultura popular e folclore e a teoria antropológica se encontraram em diversos momentos e contextos sem que, no entanto, convergissem para uma mesma disciplina. Por um lado, os estudos de cultura popular e folclore tiveram institucionalização limitada como disciplina acadêmica e estiveram muito mais conectados a sociedades de estudiosos diletantes e artistas que à comunidade científica (Vilhena, 1997). Por outro lado, a crescente relevância da etnografia enquanto método e, sobretudo a partir de Bronislaw Malinowski, a dependência do trabalho de campo imersivo para a coleta de dados, distanciaram metodologicamente a Antropologia do folclorismo, ainda que elementos classificáveis como cultura popular tenham sido recorrentemente incorporados pelos estudos antropológicos.

CULTURAS POPULARES E FOLCLORE

O ato de nomear as expressões culturais de outros grupos sociais como cultura popular ou folclore – grupos que, originalmente, não as nomeavam como tal (Chartier, 1995) – pauta-se em uma divisão ora implícita, ora explícita entre o que seria uma cultura erudita, letrada ou acadêmica, e outra que seria popular, tradicional ou folclórica. Tal perspectiva, embora possa reconhecer muitas formas de diálogo e de intercâmbio entre esses dois polos, parte de um binômio no qual certas formas de expressão cultural não chegariam ao nível de elaboração, complexidade ou mesmo de

autorreferência da cultura erudita, de modo que se limitariam ao universo popular ou tradicional. Por outro lado, as formas de expressão cultural das elites poderiam ser reconhecidas como arte ou alta cultura, mesmo que seus elementos tivessem origem popular ou rural.

Ao serem nomeados e estudados como tal, muitos grupos sociais passaram a existir socialmente como folclore e cultura popular, incorporando para si tal identificação de modo similar ao que povos nativos e indígenas fizeram com a categoria de cultura (Carneiro da Cunha, 2009). Portanto, ao empregar os termos *cultura popular* ou *culturas populares*, não me refiro a uma noção restrita ao âmbito acadêmico ou intelectual. Pelo contrário, ela ganha vida como uma categoria social para os grupos que a utilizam como um elemento de autoidentificação. Essa identificação não implica aceitar passivamente todo o seu conteúdo semântico, mas sim disputá-lo e acessá-lo contextualmente. Antes de me aprofundar nessa questão, no entanto, abordo brevemente a história dos conceitos de cultura popular e folclore.

O conceito de cultura popular é uma categoria relevante no processo de formação dos Estados-nacionais europeus, o que se evidencia no trabalho de historiadores culturais e críticos literários (Ginzburg, 1997; Burke; 1998; Bakhtin, 1987 [1941]). É justamente no período que vai do final da Idade Média até o processo de estruturação desses Estados-nação nos séculos XVIII e XIX que a distinção entre cultura erudita e popular se desenvolve. Cria-se, então, uma hierarquia que define uma diferenciação social, uma espécie de outro interno, que configura uma relação de alteridade em muito similar com o modo como a Antropologia estava lidando com populações em outras regiões do mundo.

A criação da categoria de cultura popular se deu de modo indissociável da formação da cultura erudita, para o que Bakhtin (1987 [1941]) alertou indicando o caráter interativo e dialógico da cultura popular com a cultura oficial e a influência recíproca entre ambas. Tal alteridade assentou parte das bases para a formação discursiva dos Estados-nacionais europeus. Conforme observa Carvalho (2000, p. 28), a invenção de uma cultura folclórica “pura” e “autêntica” foi articulada pelos românticos alemães – notadamente J. G. Herder – de forma simultânea à formulação de um ideal de cultura clássica e representante da cultura nacional – isso em um Estado que só se unificaria na segunda metade do século XIX. Seguindo esse modelo, os estudos de folclore se expandiram por diversos países da Europa e da América Latina ao longo do século XIX, permanecendo estritamente ligados à construção de uma ideia moderna de nação também na América Latina (Segato, 2000; Vilhena, 1997).

A relação com esse outro interno não se limita ao período romântico. No contexto do paradigma evolucionista do século XIX, as ciências humanas não apenas buscavam explicar sociedades estrangeiras, mas também tentavam equalizar as diferenças culturais dentro das próprias sociedades ocidentais. A clássica oposição *civilizado versus primitivo* não dava conta de explicar tais diferenças, pois boa parte das classes subalternas europeias – sendo brancas, cristãs e parte do mesmo projeto nacional dos pesquisadores – ocupava uma posição de vantagem na escala evolutiva em comparação com os povos considerados *primitivos* (Burke, 1998). Os estudos de cultura popular e folclore surgiram nesse contexto em que se produziu conhecimento sobre os “outros” internos aos Estados nacionais europeus.

Ao final do século XVIII e, de forma mais acentuada, ao longo do XIX, intelectuais de diversos países se dedicaram a estudar e categorizar a cultura de grupos subalternos em suas próprias nações. Esse movimento foi análogo àquele realizado pela Antropologia em relação às sociedades não ocidentais. Ginzburg (1987, p. 16-17) sintetiza esse processo afirmando que o folclore e a etnologia europeia tinham como base a percepção de desníveis culturais nas sociedades dita civilizadas, de modo que “a consciência pesada do colonialismo se uniu assim à consciência pesada da opressão de classe”. Florestan Fernandes (2003 [1978], p. 8-9) descreveria o fenômeno de modo similar, afirmando que a obra dos folcloristas europeus seria uma espécie de “etnografia dos setores populares dos países civilizados”.

Tal alteridade é interna ao Estado-nação, que, é importante lembrar, está longe de ser culturalmente homogêneo: pelo contrário, sua pretensa unidade cultural e étnica, antes de ponto de partida, é um projeto de chegada. Assim, “uma nação existe na medida em que se apropria de si mesma por meio de sua cultura” (Santos, 1996, p. 63), porém essa cultura não é um todo homogêneo preexistente, senão que uma série de fragmentos, muitos deles elementos das culturas populares, articulados e ressignificados em uma narrativa nacionalizante unívoca que, muitas vezes, violenta línguas, manifestações culturais e grupos sociais marginalizados.

Em termos conceituais, embora cultura popular e folclore possam ser categorias intercambiáveis em certos contextos, é importante compreender o que as diferencia. Burke (1998, p. 36) destaca o uso pioneiro do conceito de *Kultur des Volkes* (cultura do povo) por Herder no final do século XVIII em contraponto à *Kultur der Gelehrten* (cultura erudita), termo que se popularizou entre intelectuais alemães muito antes de que Edmund Tylor criasse o seu abrangente e longo conceito de cultura para a Antropologia no clássico *Primitive Culture* (1871).

Já o conceito de folclore tem a sua primeira ocorrência em 1856 em uma carta enviada por um etnólogo inglês – Willian John Thoms – para a revista *The Atheneum*. Nela, Thoms cunha o termo “folclore” a partir da junção de duas palavras anglo-saxônicas: *folk* – povo; *lore* – saber (Brandão, 1983). O tema ganha projeção com a fundação da Folklore Society em 1878, na Inglaterra. Essa associação congregava intelectuais que pretendiam estudar de forma sistemática os fenômenos classificados como folclóricos (Ortiz, 1992), criando um modelo associativo que se replicaria em sociedades de folcloristas em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil.

Para se distanciar dos estudos românticos de cultura popular e em sintonia com o paradigma positivista das Ciências Sociais do século XIX, os folcloristas buscaram desenvolver um método para uma descrição científica dos fenômenos folclóricos. Tal desejo, no entanto, esbarrou em desafios substantivos de institucionalização acadêmica no campo das Ciências Sociais (Ortiz, 1986; 1992). Ainda assim, os estudos de folclore se espalharam por vários países da Europa, nos quais foram fundadas sociedades de estudo do folclore, realizados congressos de folcloristas e editadas revistas sobre o tema (Burke, 1998).

No entanto, nota-se ao longo do século XX um crescente distanciamento entre as categorias de folclore e cultura popular: a primeira adquiriu um ranço conservador e se manteve restrita aos estudos das sociedades de folcloristas, levando a um desgaste semântico do termo (Ikeda, 2013); já a segunda ganhou maior envergadura (Brandão, 1983; Csermak, 2013). Por um lado, os estudos de comunicação aproximaram o conceito de cultura popular da ideia da cultura de massas produzida por meios de comunicação como o rádio e a televisão (Carvalho, 2000; Storey, 2001); por outro, grupos artísticos e comunidades tradicionais passaram a se autodefinir como representantes das culturas populares e a disputar o significado desse conceito. A seguir, veremos como se deu esse processo no Brasil.

ESTUDOS BRASILEIROS

A emergência dos estudos de folclore no Brasil se dá na década de 1870, período que testemunhou o surgimento de um conjunto de obras intelectuais e iniciativas institucionais lideradas pela geração de Sílvio Romero no contexto da implementação de uma ótica cientificista na produção de conhecimento sobre a realidade brasileira (Cavalcanti *et al.*, 2012, p. 75). Inicialmente, o foco desses estudos estava voltado para a questão racial, com ênfase na miscigenação e na defesa ora implícita, ora explícita das políticas de embranquecimento da população brasileira, naquilo que

Skidmore (2012 [1976], p. 24) identificou como um “estrito vínculo entre o pensamento sobre raça e o pensamento sobre a identidade nacional”. A questão central nos estudos de folclore no Brasil era como articular uma perspectiva europeia com a realidade de uma população racialmente diversa e predominantemente não branca.

A partir das décadas de 1920 e 1930 se dá uma guinada culturalista, e a questão racial deixa de ser compreendida como biológica, passando a ser analisada por uma perspectiva culturalista. Tal mudança de paradigma se dá em diálogo direto com a Antropologia de Franz Boas, acadêmico alemão radicado nos Estados Unidos que influenciou Gilberto Freyre, um dos grandes nomes dessa geração, durante o seu período de estudos no país (Freyre, 2006 [1933]). A mudança de paradigma em *como* compreender a questão racial não atenuou a centralidade do tema para a compreensão das culturas populares no Brasil, demonstrando o quanto essa clivagem era fundamental para pensar a diferença em uma sociedade cindida entre brancos e negros. Não por acaso, alguns dos grandes folcloristas e estudiosos das culturas populares na primeira metade do século XX se dedicaram, em maior ou menor grau, à questão racial e às influências culturais africanas no Brasil, como Edison Carneiro (2005 [1950]; 1961), Arthur Ramos (1935) e Mário de Andrade (2019 [1942]).

A guinada culturalista não representa apenas uma mudança de paradigma teórico, porém também de criação artística. Um elemento fundamental desse processo foi o surgimento de diversos movimentos artísticos modernistas pelo Brasil, como em São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre (Albertim, 2022; Cardoso, 2022). Tais correntes, ainda que com abordagens e projetos divergentes, coincidiram em buscar nas culturas populares brasileiras inspirações para os seus processos criativos e políticos. O caso do modernismo paulista é emblemático, já que dele se originaram três correntes de abordagem das culturas populares (Cardoso, 2022; Csermak, 2022): o Movimento Verde-Amarelo, que adotou um discurso conservador-nacionalista no qual o popular era um elemento de coesão nacional e autenticidade; o movimento antropofágico, para o qual os elementos populares seriam elementos inovadores de ruptura estética; e, finalmente, a única corrente que, de fato, dialogou e pesquisou diretamente com os sujeitos das culturas populares, que foi o grupo formado ao redor de Mário de Andrade.

No caso de Mário de Andrade, sobretudo a partir de sua atuação como chefe do Departamento de Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo, uma série de artistas e pesquisadores foi a campo inventariar manifestações culturais populares, registrando suas pesquisas em partituras e suportes textuais e audiovisuais. Tal processo se dá de modo concomitante

e dialógico com a criação da Universidade de São Paulo (USP), em 1934, e com intelectuais da Missão Francesa que lecionaram na USP em seus primeiros anos. Nesse sentido, destaca-se o que Valentini (2013) nomeou como um “laboratório de Antropologia”, que foi a criação, no âmbito do Departamento de Cultura, da Sociedade de Etnografia e Folclore (1937-1941), a qual congregou jovens pesquisadores sob a gestão de Mário de Andrade e a influência de Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss. A Sociedade tinha como objetivo tornar o uso da etnografia mais acadêmico e científico, superando o amadorismo literário e folclorista que marcava o período anterior e treinando os pesquisadores para pesquisas padronizadas e metodologicamente robustas.

Por sua vez, o movimento folclórico brasileiro atingiu o seu auge entre as décadas de 1940 e 1960, período em que o tema se tornou uma questão de discussão relevante em diversos campos acadêmicos e políticos (Rocha, 2009). Uma série de desenvolvimentos institucionais ilustram tal processo (Vilhena, 1997): a criação da Comissão Nacional do Folclore (CNF), vinculada ao Ministério do Exterior em 1947; a realização do I Congresso Brasileiro do Folclore e a resultante Carta do Folclore Brasileiro de 1951 (Carta, 1952); a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), subordinada ao Ministério da Educação e Cultura (MEC), em 1958. Em comum, tais avanços buscavam a promoção e a institucionalização acadêmica dos estudos de folclore.

Em paralelo, os folcloristas levaram à criação de uma rede de instituições e museus nacionais e estaduais, além de eventos em defesa do folclore (Teles, 2015). Festivais de folclore surgiram em diversas regiões do Brasil criando aquilo que Goulart (2018) definiu como uma paisagem adequada para a apresentação de grupos de cultura popular, a exemplo de espaços para a apresentação de cortejos e rodas. No entanto, tais processos foram capitaneados pelos folcloristas e tiveram participação limitada dos sujeitos criadores das culturas populares, restritos ao fornecimento de informações e à performance de suas manifestações culturais.

Tais esforços de institucionalização se configuraram como uma espécie de missão transgeracional que foi magistralmente reconstituída por Luís Rodolfo Vilhena na obra *Projeto e missão: o Movimento Folclórico Brasileiro, 1947-1974*. No entanto, os estudos dos folcloristas, suas revistas e demais publicações tiveram pouco trânsito entre cientistas sociais na segunda metade do século XX. Nesse sentido, Cavalcanti e Vilhena (1990) indicam que a Escola Paulista de Sociologia e o seu maior expoente, Florestan Fernandes, opuseram-se aos folcloristas de sua geração e garantiram a hegemonia acadêmica de um modelo de produção de conhecimento sobre os fenômenos folclóricos pautado na Sociologia e na Antropologia. Isso se deu em oposição

ao trabalho de folcloristas que, contaminado de reminiscências românticas, levaria apenas “à formação de coleções de materiais folclóricos colhidos de forma assistemática” (Fernandes, 2003 [1978], p. 33).

A contraposição aos folcloristas não viria apenas da academia: intelectuais e militantes desenvolveram novas perspectivas acerca dos fenômenos populares. Tanto no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), criado em 1955, como nos Centros de Cultura Popular da UNE (CPCs), criados pela União Nacional dos Estudantes (UNE) em 1961, o conceito de cultura popular ganhou centralidade e se afastou do de folclore: enquanto este último era recusado por tais intelectuais por seu caráter conservador, o primeiro se tornaria um conceito mobilizado para a transformação política realizada em conjunto com as classes populares (Estevam, 1963; Ortiz, 1986; Paz, 2018). Tanto o ISEB como os CPCs foram sumariamente fechados pela ditadura militar, denotando o incômodo político causado por tais instituições nos militares. Ainda assim, em ambos os casos os sujeitos das culturas populares não tinham protagonismo e eram ainda os intelectuais e acadêmicos os responsáveis por dirigir o processo político.

Em resumo, ao longo do século XX, as culturas populares foram vistas no Brasil com genuína curiosidade artística e acadêmica por folcloristas, gestores públicos, militantes e produtores culturais, geralmente como objetos de inventariação, inspiração criativa ou pesquisa acadêmica. Em diversos momentos, os estudos de folclore e a Antropologia se aproximaram sem que, contudo, os primeiros lograssem a sua institucionalização acadêmica, levando a um afastamento definitivo dos campos.

Apesar das diferenças de perspectiva, há, contudo, uma convergência no fato de que os sujeitos das culturas populares não eram vistos como produtores de conhecimento equivalente ao acadêmico e tampouco tinham protagonismo ou voz para direcionar as políticas públicas e as pesquisas sobre as suas manifestações culturais. Nesse sentido, Ivan Vilela (2024) atenta para o fato de que as universidades são um fenômeno do século XX no Brasil, tardio mesmo em comparação com outros países da América Latina. A isso se soma a restrição da leitura a uma pequena elite ao longo da maior parte de nossa história nacional. Assim, por cerca de quatro séculos, o conhecimento foi majoritariamente produzido e transmitido oralmente, criando corpos de saberes orais robustos e sofisticados. Podemos citar exemplos como o do Candomblé, das Folias de Reis, dos Maracatus, das Congadas, dos Bumbas Meu Boi e tantos outros complexos culturais que carregam consigo formas de conceber o mundo material e o cosmos.

Pois Vilela (2024) aponta a contradição de que a instituição de um saber acadêmico multidisciplinar com a introdução da universidade no

Brasil – lembrando que a primeira universidade brasileira foi a USP – tenha se dado sem considerar os sujeitos das culturas populares como produtores legítimos de um conhecimento oral não apenas sofisticado, como também muito eficaz e adaptado aos contextos ambientais e sociais do país. Em suma, a curiosidade pelas culturas populares não resultou, até pelo menos poucas décadas atrás, na valorização efetiva dos conhecimentos tradicionais e dos seus sujeitos produtores. Tal cenário tem mudado. Passemos agora a esta questão.

NOVAS PERSPECTIVAS

A lógica da relação das elites culturais do Brasil com as culturas populares foi de apropriação de saberes sem protagonismo dos seus sujeitos ao longo da maior parte do século XX. Tal cenário começou a mudar a partir das décadas de 1980 e 1990, processo impulsionado pela influência dos movimentos negros, indígenas e das comunidades tradicionais, que exigiram o reconhecimento de suas identidades e direitos, incluindo questões relativas ao campo das políticas culturais e identitárias (Csermak, 2013). Essa nova perspectiva estabeleceu uma forma específica de fazer política através da cultura que permeou a participação de representantes das culturas populares em espaços institucionais nos quais as suas presenças e discursos têm se moldado pelas suas próprias referências culturais e cosmológicas (Muniagurria, 2018).

Já a partir dos anos 2000, as culturas populares se tornaram uma categoria de identificação e articulação política que conectou manifestações culturais, comunidades e instituições de todo o país. Nesse contexto, os sujeitos representantes de grupos e comunidades tradicionais se apropriaram da categoria de cultura popular para a autodefinição e a comunicação de suas manifestações culturais. Contribuíram para tanto a ampliação do escopo e da escala das políticas públicas de cultura a partir do governo Lula, bem como a implementação de um conceito institucional de cultura, antes restrito a noções, como belas-artes ou artes performáticas, mais próximo da concepção antropológica (Rubim, 2007; Muniagurria, 2018). Com isso, os sujeitos coletivos das culturas populares puderam cada vez mais acessar novos espaços de participação e de conexão em rede, fazendo parte tanto de processos de patrimonialização, festivais, políticas culturais e projetos de circulação e registro audiovisual, como criando alternativas de atuação política e autorrepresentação (Csermak, 2014).

Coroam tal processo iniciativas em universidades brasileiras. Primeiro, a concessão do título de Notório Saber para mestres e mestradas das

culturas populares e das comunidades tradicionais por diversas Instituições de Ensino Superior (IES) brasileiras², o que, além de legitimidade acadêmica, confere oportunidades práticas para que sujeitos das culturas populares atuem no campo da educação e das políticas culturais. Segundo, a criação do projeto Encontro de Saberes (2010), sob a coordenação do professor José Jorge de Carvalho. Sediado inicialmente no Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) da Universidade de Brasília (UnB), o projeto se expandiu para cerca de 20 universidades públicas no Brasil (Carvalho, 2020). O Encontro de Saberes tem como objetivo superar o racismo epistêmico e promover a pluralidade epistemológica ao trazer mestres e mestras das culturas populares como docentes nas universidades públicas, de modo que os conhecimentos tradicionais, historicamente apropriados e marginalizados, sejam tratados de modo igualitário a outras formas de conhecimento (Vianna, 2023).

Tal movimento no campo das culturas populares é análogo e inter-relacionado a mudanças na Antropologia. Desde a chegada formal da Antropologia no país nos anos 1930 e, sobretudo, desde a criação de programas de pós-graduação no campo nos anos 1960 e 1970 – do qual o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro foi pioneiro em 1968 –, a teoria antropológica tem dedicado especial atenção às populações indígenas e afro-brasileiras. A produção de conhecimento antropológico acerca de etnias indígenas, religiões afro-brasileiras, comunidades quilombolas, dentre outros grupos sociais, foi fundamental não apenas para desvelar um Brasil apagado pela historiografia oficial, mas também para dar visibilidade aos problemas e garantir direitos a tais populações.

No entanto, tratou-se, majoritariamente, da representação do “outro”, ou seja, de grupos sociais marginalizados que eram representados, simbólica e até politicamente, por acadêmicos que, em sua maioria, eram indivíduos brancos oriundos das classes média e alta. De certo modo, trasladava-se ao contexto brasileiro a lógica da Antropologia como ferramenta para inventariar e pensar a diferença. Aqui também a teoria antropológica se afetou pelos conhecimentos tradicionais, passando a questionar pilares

2 Em levantamento próprio, identifiquei instrumentos legais de concessão de notório saber para mestres e mestras das culturas populares nas seguintes IES: Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade de Pernambuco, Universidade Federal da Bahia, Universidade Estadual do Ceará, Universidade Federal do Pará, Universidade Federal do Cariri, Universidade Federal de Juiz de Fora, Universidade Federal do Sul da Bahia, Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade de Brasília, Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Universidade Estadual da Paraíba e Universidade Federal da Paraíba.

das ciências humanas a partir de teorias baseadas nas cosmologias indígenas e afro-brasileiras. No entanto, esse não foi apenas um movimento teórico. A implementação de políticas públicas, como as cotas raciais nas universidades públicas e vagas específicas para estudantes indígenas e quilombolas em cursos de graduação e pós-graduação, tem resultado em gerações de antropólogos(as) negros(as), indígenas e quilombolas que produzem conhecimento sobre suas próprias realidades e cosmologias.

Em outras palavras, a Antropologia, a partir do movimento de pensar a diferença, tem se aberto para a inclusão de sujeitos diversos como produtores de conhecimento. Trata-se de um acontecimento político, naturalmente, porém é também um movimento epistemológico de produzir a teoria antropológica a partir de corpos e lugares múltiplos. Em movimento paralelo, os sujeitos das culturas populares têm ocupado espaços de participação política, representação e produção de conhecimento, gerando autorrepresentações que passam a conviver com as representações que, historicamente, têm sido feitas por pesquisadoras/es alheios aos seus territórios e comunidades – dentre os quais eu me incluo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rita Segato (2005) afirma que não foi dos grupos subalternos que partiu um desejo de diferença como valor, mas que esta se tornou um contradiscurso depois da experiência de rejeição e da constatação de que, para os sujeitos marcados como *diferentes*, somente restava existir na gramática social como *outredade*. O ponto crucial, que é a razão de ser deste artigo, é que há uma coincidência nada gratuita entre os estudos de cultura popular e folclore e a Antropologia, posto que se trata de processos históricos similares: os dois campos surgem de contextos nos quais o desejo de conhecer o outro, o exótico, embora parcialmente justificado pela curiosidade acadêmica, é fruto e instrumento de um processo assimétrico de poder para o qual a produção de conhecimento pode também ser instrumento de controle e objetificação.

Em ambos os casos, inventariar a diversidade e pensar a diferença são elementos fundamentais que, ao longo do acúmulo crítico e de mudanças políticas, resultaram em questionamentos aos próprios fundamentos do conhecimento dominante. Ao mesmo tempo, os grupos sociais outrora apenas pensados como objetos de pesquisa tornam-se sujeitos políticos ativos que se apropriam e disputam conceitos e espaços de representação.

É notável que os estudos de folclore tenham fracassado em seu projeto de institucionalização acadêmica, enquanto a Antropologia se tornou um

campo relevante da produção científica no Brasil. No entanto, a coleta e a inventariação de manifestações culturais das culturas populares seguem sendo atividades relevantes dentro e, sobretudo, fora da Antropologia, como em processos de patrimonialização, projetos culturais e iniciativas editoriais. Em todos os casos, mudanças significativas se deram no campo, de modo que não é mais viável – ou, no mínimo, aceitável – falar sobre os “outros” sem a sua anuência e participação.

Grupos e comunidades de cultura popular se tornaram sujeitos políticos ativos que, muitas vezes, coincidem com comunidades tradicionais, grupos religiosos e povos indígenas. São sujeitos que se autorrepresentam e acessam políticas culturais, recursos e eventos institucionais em seu próprio nome. Isso não significa que não exista marginalização, barreiras de acesso, racismo ou apagamento epistemológico, pelo contrário. No entanto, há um movimento sólido e crescente de conquista de espaço por tais sujeitos, bem como de legitimação de suas formas de conhecer e estar no mundo.

Volto aqui à metáfora proporcionada pela história da conquista de Nossa Senhora do Rosário pelos congadeiros. Há ainda nela um elemento fundamental: mesmo em um contexto de assimetria e violência, nem tudo é incomensurável. Há possibilidades de diálogo que se realizam através da tradução – sempre traidora – entre mundos. Há a tradução do universo simbólico do outro – o catolicismo que cultua imagens – a uma cosmologia afro-brasileira – na qual as entidades ganham vida através dos toques, tambores e danças. Ao duelarem pela imagem da santa, os negros congadeiros assumem para si o culto de Nossa Senhora do Rosário que, a partir de então, se dá pela linguagem do tambor, instrumento também utilizado para, segundo o congadeiro Jorge dos Arturos, reviver momentos da vida dos seus ancestrais e valorizá-los³: o tambor comunica com a tradição ancestral e cria pontes com o novo. É um movimento análogo à apropriação das categorias e dos espaços da Antropologia e dos estudos sobre as culturas populares por comunidades e grupos tradicionais. Antes que anuir com categorias e representações alheias, trata-se de utilizá-las para outros modos de fazer política e produzir conhecimento.

3 Curta-metragem Arturos – Tambores, realizado pelo IEPHA/MG. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4OWz9TIJApM&t=8s>. Acesso em: 6 nov 2025.

REFERÊNCIAS

- ALBERTIM, Bruno. **Pernambuco modernista**. A visão de artistas da região em meio à semana que mudou padrões culturais. Recife: CEPE Editora, 2022.
- ALMEIDA, Edmilson; GOMES, Núbia. **Ouro Preto da Palavra**: narrativas de Preceito do Congado em Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003.
- ANDRADE, Mário de. **Aspectos do folclore brasileiro**. São Paulo: Global Editora, [1942] 2019.
- ANDRADE, Mário de. Estudos sobre o negro. Em: ANDRADE, Mário de. **Aspectos do folclore brasileiro**. São Paulo: Global Editora, [1942] 2019b.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, [1941] 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- CARDOSO, Rafael. **Modernidade em preto e branco**: arte e imagem, raça e identidade no Brasil, 1890-1945. São Paulo: Cia das Letras, 2022.
- CARNEIRO, Edison. *O folclore do negro*. **Revista Brasileira de Folclore**, Rio de Janeiro, CDFB/MEC, v.1, p. 28-37, 1961.
- CARNEIRO, Edison (org.). **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005 [1950].
- CARTA do Folclore Brasileiro. *In*: **Anais do I Congresso Brasileiro de Folclore**. Rio de Janeiro: Serviços de Documentação/Ministério das Relações Exteriores, v. 1, p. 77-85, 1952.
- CARVALHO, José Jorge de. O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna. *In*: **Seminário Folclore e Cultura Popular**: as várias faces de um debate. 2. ed. Rio de Janeiro: Funarte, CNFCP, 2000. p. 23-38.
- CARVALHO, José Jorge de. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. **Série Antropologia Brasília**, n. 381, p. 01-20, 2005.
- CARVALHO, José Jorge de. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 21, n. 1, p. 39-76, 2010.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Culturas populares: múltiplas leituras. *In*: **Anais do I Seminário de Políticas Públicas para as Culturas Populares**. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília: Ministério da Cultura Brasília, 2005. p. 28-33.

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; VILHENA, Luís Rodolfo. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 75-92, 1990.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; ARAÚJO, Silvana Micelli; BARROS, Myriam Lins de; SOUZA, Marina Mello; VILHENA, Luis Rodolfo da Paixão. Os Estudos de Folclore no Brasil. *In: Reconhecimentos: Antropologia, folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012. p. 72-99.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- CSERMAK, Caio. **Pro povo é festa, pra gente é outra coisa: cultura popular, raça e políticas públicas na Comunidade Negra dos Arturos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB, 2013.
- CSERMAK, Caio. Culturas populares e políticas culturais no Brasil. **Sociais e Humanas**, v. 27, n. 1, p. 37-57, 2014.
- CSERMAK, Caio. **Reinventar a roda. A circulação do samba entre sujeitos, eventos e repertórios em Cachoeira, BA**. Tese (Doutorado em Antropologia) – USP, 2020.
- CSERMAK, Caio. Só me interessa quem não sou eu: culturas populares e Modernismo Paulista. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, n. 14, 2022.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- ERIKSEN, Thomas; NIELSEN, Finn. **História da Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- ESTEVAM, Carlos. **A questão da cultura popular**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1963.
- IKEDA, Alberto. **Culturas populares no presente: fomento, salvaguarda e devoração**. Estudos Avançados, ano 27, n.79, p.173-190, 2013.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022 [1961].
- FERNANDES, Florestan. **O folclore em questão**. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1978]. 2. ed.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, [1933]2006.

- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, 2006, p. 159-173.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Ouro preto da palavra**: narrativas de preceito do Congado em Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003.
- GOULART, Bruno M. S. **Encontros de culturas populares e tradicionais**: mudança de contexto da cultura popular como política cultural. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/UnB, Brasília, 2018.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.
- LUCAS, Glaura. **Os Sons do Rosário**: o Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**. São Paulo: Perspectiva/Mazza, 1997.
- MUNIAGURRIA, Lorena A. **Políticas da cultura**: trânsitos, encontros e militância na construção de uma política nacional. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2018.
- ORTIZ, Renato. **Notas históricas sobre o conceito de cultura popular**. Helen Kellogg Institute for International Studies: University of Notre Dame, 1986.
- ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas**: cultura popular. São Paulo: Olho D'água, 1992.
- PAZ, Maria F. **A trajetória do patrimônio cultural imaterial**: política de proteção e formação de um discurso. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – PPGSol-UnB, Brasília, 2018.
- RAMOS, Arthur. **O folclore do negro no Brasil**: demopsychologia e psychanalyse. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- ROCHA, Gilmar. Cultura popular: do folclore ao patrimônio. **Mediações**, v. 14, n. 1, p. 218-236, jan.-jun. 2009.
- RUBIM, Antônio A. C. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios. In: BARBALHO, Alexandre; RUBIM, Antônio A. C. (orgs.). **Políticas culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007. p.11-36.
- SANTOS, José Reginaldo dos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: IPHAN, 1996.

- SEGATO, Rita Laura. A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. *In: Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. 2. ed. Rio de Janeiro: Funarte, CNFCP, 2000. p. 13-21.
- SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. *Série Antropologia*, Brasília, DAN-UnB, n. 372, p.1-16, 2005.
- SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros**. Raza, etnicidad, diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1976].
- SOUZA, Marina de Mello. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- STOREY, John. **Cultural theory and popular culture**. London: Pearson/Prentice Hall, 2001.
- TELES, Ana. **Na trincheira do folclore: intelectuais, cultura popular e formação da brasilidade – 1961-1982**. Tese (Doutorado em Antropologia) – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. *In: Global Transformations*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- VALENTINI, Luísa. **Um laboratório de antropologia: o encontro entre Mario de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss (1935-1938)**. São Paulo: Alameda, 2013.
- VIANNA, Letícia. Encontro de Saberes: o estado da arte de uma proposta de transformação social. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, ano 13, n. 25, p. 267-301, 2023.
- VILELA, Ivan. **História e cultura no som da viola: ensaios e relatos sobre cultura popular**. Cotia: Ateliê Editorial, 2024.
- VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e missão: o Movimento Folclórico Brasileiro, 1947-1974**. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.