

Traduções da tradição no Brasil - cultura popular enquanto categoria apropriada pela nação

Avance de investigación en curso.

CSERMAK, Caio

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo discutir como a categoria analítica de cultura popular foi importada e adaptada ao contexto brasileiro a partir do final do século XIX, articulando-se, aqui, com a categoria de raça no discurso de intelectuais engajados na construção da nação brasileira. A articulação entre ambas as categorias tornou-se, então, a chave explicativa para criar a identidade nacional em um contexto plurirracial, desigual e conflitivo da sociedade brasileira de então. Tal processo iniciou-se na década de 1870, mas é a partir dos anos 1930 que ele ganha corpo nas políticas públicas nacionais, sendo central para a legitimação do governo de Getúlio Vargas e consolidando o processo que aqui nomeio de apropriação seletiva das culturas populares.

Palavras-chave: cultura popular; raça; formação nacional brasileira.

1. A construção da nação brasileira: raça e cultura popular

Discutir como a categoria analítica de cultura popular foi importada da Europa no século XIX e adaptada ao contexto brasileiro passa obrigatoriamente pela articulação desta com a construção narrativa da nação brasileira, as políticas culturais desenvolvidas no sentido de dar forma institucional a tal nação e as teorias raciais que embasaram de modo transversal tal processo. Cavalcanti (2012) identifica a década de 1870 como o marco inicial de um conjunto de obras intelectuais e de iniciativas institucionais que resultaram no que a autora chama estudos de folclore no Brasil, data que toma por referência a geração de Sílvio Romero, “[...] acompanhando a tendência geral dos trabalhos sobre pensamento social que a indicam como inauguradora de uma ótica cientificista de conhecimento da realidade brasileira.” (Cavalcanti, 2012, p.75) e que viria a subsidiar teoricamente a elaboração e implementação de políticas culturais no período subsequente.

Por isso, a análise que faço aqui do histórico das políticas culturais leva em conta a íntima relação entre a elaboração e implementação destas e a produção de intelectuais que se dedicaram a construir narrativas sobre a identidade brasileira. No período que se inicia com a década de 1870, portanto, é nítida a preocupação em se adotar uma ótica cientificista que coincide com o aprofundamento do debate intelectual sobre configuração e construção da nação brasileira e, não por acaso, ambos os debates mobilizam um mesmo grupo de intelectuais, como o próprio Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. Também não por acaso, estes autores apresentam uma preocupação em traduzir para o contexto brasileiro teorias raciais importadas da Europa (Skidmore, 2012; Schwarcz, 1993). Neste sentido, Munanga (2008, p.47) afirma que:

Como acontece geralmente na maioria dos países colonizados, a elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX foi buscar seus quadros de pensamento na ciência europeia ocidental, tida como desenvolvida, para poder não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu País, mas também, e sobretudo, propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial.

A construção da nacionalidade brasileira, portanto, deu-se em termos das ideias e categorias em voga na Europa, especialmente as das teorias raciais, gerando o que Skidmore (2012, p.24) chamou de “[...] estrito vínculo entre o pensamento sobre raça e o pensamento sobre a identidade nacional”. No entanto, tal processo não configurou um mero transplante de um conjunto de teorias europeias, mas sim de uma tradução destas para o contexto brasileiro e a consequente rearticulação entre elas (Skidmore, 2012). Neste processo, a diversidade racial foi encarada como um problema a ser superado tanto no plano dos debates intelectuais – discussão de qual seria o tipo racial ideal brasileiro – como no plano das políticas públicas – incentivo à imigração de contingentes populacionais europeus com o objetivo de embranquecimento da população brasileira (Munanga, 2008). É possível identificar, desta maneira, raça como uma categoria central e que articula outras categorias neste debate, inclusive cultura popular. Por isso, os intelectuais que passaram a se interessar pelo estudo da cultura popular no Brasil coincidem com aqueles que se propuseram a traduzir teorias raciais para a realidade brasileira.

Deste modo, ainda que na Europa a discussão sobre cultura popular no século XIX tenha ocorrido razoavelmente em separado da de raça - pois se referia a um “outro interno” das nações europeias cuja hierarquização social não se dava primordialmente por critérios raciais – no Brasil a discussão de cultura popular não consegue se dissociar da de raça. É importante ressaltar dois aspectos que ligam as categorias de cultura popular e raça no Brasil. O primeiro, já discutido acima, é que tanto raça como cultura popular são duas categorias importantes para as narrativas sobre nação no Brasil, o que levou a articulação entre ambas, isso não apenas pela importação de teorias raciais da Europa, mas especialmente por se tratar de um país no qual a escravidão da população negra teve um caráter nacional (Skidmore, 2012), fazendo com que as alteridades sobre as quais se fundava um projeto de nação – entre elas a divisão entre cultura erudita e popular - tivessem uma dimensão marcadamente racial. O segundo se desdobra do primeiro e está ligado à como uma noção abstrata e generalista de povo – encarado como repositório das manifestações culturais que guardavam a alma da nação - sobre a qual se construiu a categoria de cultura popular esteve, no Brasil, intimamente relacionada a uma divisão social entre brancos e não-brancos, sendo que a categoria de povo esteve historicamente ligada à de população negra.

Neste sentido, Guimarães (1999, p.123) argumenta que “[...] os grupos de cor brasileiros representam, antes de tudo, a segmentação da sociedade brasileira em dois blocos contíguos, mas estranhados entre si: elite e povo, ricos e pobres, cidadãos e excluídos, brancos e negros.”. Uma questão importante a ser resolvida nas narrativas que construíram a nação brasileira passou a ser, portanto, como articular uma visão romântica-folclorista da cultura popular – na qual esta pudesse servir como um repositório arcaico da alma nacional – com uma concepção de povo que remetia a uma população diversa racialmente e predominante negra. Ou seja, como referenciar a herança cultural popular - parte integrante da construção da nação moderna – em um país multirracial que se pensava branco, ou ao menos aspirava à branquitude? Munanga (2008, p.48) justifica esta centralidade de raça como eixo do debate sobre nação no Brasil pontuando que:

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca; daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX.

Assim, uma parte da intelectualidade brasileira dedicou-se a “resolver” o problema racial brasileiro: como projetar uma nação coesa e destinada ao progresso e ao futuro enquanto a pluralidade racial do país apontava para uma realidade cheia de conflitos e de grupos raciais considerados inferiores pelas teorias hegemônicas da época? As teorias importadas da Europa, portanto, dão o tom do debate, mas suas categorias são atualizadas para a realidade brasileira, como na ascensão da figura do mestiço, que discutirei mais a frente. Por agora é importante ressaltar que é na década de 1870 que

tal problema teórico começa a ser enfrentado de modo mais direto e é no bojo deste debate que os estudos de cultura popular começam a ser realizados em interdependência ao estudos sobre raça.

2. De 1870 até 1930

É na década de 1870 que estudos com pretensão científicista começam a ser elaborados sobre a cultura popular brasileira e relacionando esta às tentativas de interpretação do país e de construção de uma ideia de nação. Neste sentido, Munanga (2008, p.48-49) afirma que:

Apesar das diferenças de ponto de vista, a busca de uma identidade étnica única para o País tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Sílvia Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquette Pinto, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre etc., para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo, nesse debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo.

Como apontado acima por Munanga (2008), a fase que vai de 1870 até 1930 é de intensa atividade intelectual no sentido de interpretar o que eram e propor o que deveriam ser a nação e o povo brasileiros, ainda que, como discutirei mais à frente. Schwarcz (1993) afirma que o período que se inicia na década de 1870 assiste a uma grande penetração de teorias evolucionistas e deterministas no Brasil com o objetivo de explicar diferenças internas e legitimar hierarquias sociais e raciais. A autora prossegue afirmando que

Adotando uma espécie de ‘imperialismo interno’, o país passava de objeto a sujeito das explicações, ao mesmo tempo em que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridade. Negros, africanos, trabalhadores, escravos e ex-escravos – ‘classes perigosas’ a partir de então – nas palavras de Sílvia Romero transformavam-se em ‘objetos de ciência’ (Schwarcz, 1993, p.28, grifos no original)

As alteridades fundadas no encontro colonial passavam, agora, a caracterizar as hierarquias e contradições internas de uma nação que começava a se estabelecer também através do trabalho de intelectuais que passaram a se apropriar daquelas categorias sociais “perigosas” como objetos da ciência. Tal efervescência intelectual, contudo, não resultou – no período em questão - em políticas culturais que tivessem como objeto as manifestações culturais consideradas brasileiras (Rubim, 2007), mas sim em políticas públicas que visavam o incentivo da vinda de imigrantes europeus para o Brasil com o objetivo de substituição da mão-de-obra da população negra recém alforriada e, conseqüentemente, o embranquecimento da população brasileira (Munanga, 2008; Skidmore, 2012; Schwarcz, 1993). Tais anos coincidem, ademais, com momentos históricos importantes no Brasil, como o fim do Império e a Proclamação da República, a abolição da escravatura, a chegada em massa de imigrantes europeus e o estabelecimento de uma República sob forte domínio das oligarquias rurais.

Dos autores citados acima por Munanga (2008), darei especial atenção a Sílvia Romero, autor que, além de articular as questões de cultura popular com as de raça, influenciou substancialmente a obra de outros autores preocupados com a discussão da nacionalidade brasileira - como Gilberto Freyre (Schneider, 2005) – e com os estudos de folclore – como Mário de Andrade e Edison Carneiro. Sílvia Romero foi um dos primeiros intelectuais brasileiros a empreender a tarefa de interpretar o país de modo holístico, discutindo a nacionalidade brasileira a partir da articulação de temáticas como literatura, raça e cultura popular. Segundo Schneider (2005, p.16), Romero, ainda que com pretensões

cientificistas, “[...] quis encontrar o autêntico povo brasileiro, a essência profunda da nação, de um modo análogo à busca pela nacionalidade empreendida pelo romantismo alemão na primeira metade do século XIX, à maneira de Herder e dos Irmãos Grimm [...]”. Para isso, Romero dedicou-se, no espírito do Romantismo alemão, a recolher e classificar os contos populares brasileiros.

No entanto, diferentemente dos pares europeus, Romero não se limitou a recolher e reproduzir os contos populares do Brasil como representantes da alma nacional, mas também a classificá-los de acordo com a sua origem racial, se europeu, africano, indígena ou mestiço. Assim, Romero não apenas articula as categorias analíticas de raça e cultura popular, como racializa a cultura popular ao classificá-la de acordo com um sistema de hierarquização racial multirracial no qual, além de raças tidas como puras, figura a categoria do mestiço. É importante ressaltar que a classificação racial da cultura popular no contexto histórico do racismo científico implica em uma biologização da cultura, ou seja, uma hierarquização das manifestações culturais a partir de sua associação a certa categoria social, paradigma que, com defasagem em relação à Europa, só será superado no Brasil nos anos 1930. Romero (2008) hierarquiza racialmente o Brasil entre brancos superiores, negros intermediários e indígenas inferiores, estes fadados ao desaparecimento. Já o negro se diluiria através da miscigenação no longo prazo até que o tipo racial ideal brasileiro se formasse. O tipo ideal seria branco, mas com a força adaptativa aos trópicos da raça negra.

A novidade no trabalho de Romero, no entanto, é a tentativa de resolver as ambiguidades da realidade racial brasileira e do pessimismo com relação ao progresso de um país multirracial através da celebração do mestiço como, senão o tipo ideal, a encarnação perfeita do genuíno brasileiro. Segundo Romero (2008, p.18), “Não há aqui, pois, em rigor, vencidos e vencedores; o mestiço congrou as raças e a vitória é assim de todas três. Pela lei da adaptação elas tendem a modificar-se nele, que, por sua vez, pela lei da concorrência vital, tendeu e tende ainda a integrar-se à parte, formando um tipo novo em que predominará a ação do branco.”. Ainda que os estudos sobre a dinâmica racial e sobre a cultura popular no Brasil tenham sido interesse de vários outros intelectuais no período em questão – como os estudos sobre Candomblé feitos por Nina Rodrigues, este pessimista com relação à configuração racial brasileira e seu impacto nas possibilidades de progresso do país (Cavalcanti, 2012) – é o legado intelectual de Sílvio Romero que deixará marcas mais profundas nos estudos posteriores sobre cultura popular e raça no Brasil e na postura do Estado, como analisarei na próxima seção.

É este elogio ao mestiço – sem que com isso o preconceito racial deixe de existir – que permite que um dos principais movimentos estéticos do período – o modernismo paulista – se apropriasse da cultura popular sem dar voz às culturas populares. Neste sentido, Carvalho (2004) comenta o lema antropofágico – *só me interessa o que não é meu* - de um dos expoentes do movimento, Oswald de Andrade:

O lema antropofágico funciona, na prática, como uma espécie de código secreto da impunidade estética e da manutenção de privilégios da classe dominante brasileira. [...] Só me interessa o que não é meu: eu posso pegar tudo, porque tenho poder para isso e não apenas porque gosto disso. Essa é a atitude que conduz à voracidade do eu de uma elite branca que exige que todas as tradições performáticas afro-brasileiras e indígenas, sagradas ou profanas, estejam à disposição [...] (Carvalho, 2004, p.70)

Este movimento de apropriação do popular pelas elites é, portanto, também um movimento de apropriação de uma cultura negra por uma elite branca, sem que as estruturas racistas da sociedade brasileira se alterassem.

3. A Era Vargas

Além de mudanças políticas profundas decorrentes da mudança da República Velha para a Era Vargas, os anos 1930 assistirão a grandes transformações tanto nas políticas públicas como no

pensamento brasileiro no que toca à relação entre cultura popular, raça e nacionalidade, especialmente com o impacto de intelectuais como Gilberto Freyre e Mário de Andrade. No campo das políticas públicas, o governo de Getúlio Vargas inaugura a elaboração e implementação de políticas pelo Estado (Rubim, 2007), aprofundando e institucionalizando o debate sobre a nação brasileira. No campo intelectual, uma guinada culturalista – inspirada, sobretudo, pela obra de Gilberto Freyre – faz com que o debate sobre raça, cultura popular e nacionalidade no Brasil passe de um caráter eminentemente biológico – nos termos do racismo científico do – para um caráter cultural.

Tais mudanças, contudo, não fazem com que cultura popular e raça deixem de ser relevantes para a discussão da nacionalidade brasileira. Pelo contrário, tais categorias se tornam ainda mais centrais neste processo na medida em que o governo de Getúlio Vargas passa a implementar um projeto modernizador do país. Assim, a busca por um tipo brasileiro, que representaria uma raça única, civilizada e adaptada aos trópicos, é cada vez mais centrada na figura do mestiço. A miscigenação racial - analisada por autores como Romero (2008) como uma questão antes biológica que cultural – assume um caráter de miscigenação cultural, na qual a cultura popular associada às populações negras começa a ser apropriada enquanto símbolo nacional. Entretanto, ainda que inserida em novo contexto histórico e intelectual, a miscigenação como processo histórico e como discurso em si, não era novidade.

Neste sentido, Skidmore (2012, p.100) afirma que a “[...] a miscigenação não despertava a oposição instintiva da elite branca no Brasil. Pelo contrário, era um processo admitido (e tacitamente tolerado) mediante o qual alguns mestiços (quase invariavelmente mulatos claros) haviam ascendido ao topo da hierarquia social e política.”. Contudo, é apenas a partir do trabalho pioneiro de Sílvio Romero que a figura do mestiço começa a ser celebrada como o tipo racial brasileiro por excelência, ainda que tal celebração não significasse, claro, uma superação do racismo estrutural e fundante da nação brasileira. O trabalho de Romero, no entanto, esteve longe de ser consenso no fim do século XIX e o autor ficou também conhecido pelo talento em causar polêmica (Schneider, 2005). A novidade da guinada político-intelectual dos anos 1930, portanto, é a ascensão da figura do mestiço a paradigma explicativo da brasilidade, assim como a abordagem da temática racial não mais a partir de argumentos biológicos, mas sim de teorias culturalistas.

É nos anos 1930, então, que intelectuais e Estado se engajam conjuntamente no tarefa de construir discursivamente a identidade nacional brasileira e implementá-la através de instituições e políticas públicas. Santos (1996, p.41), afirma que “[...] tal projeto estava associado ao reconhecimento da necessidade de produzir uma imagem singularizada do Brasil enquanto cultura e como parte da moderna civilização ocidental.”. O obstáculo de construir uma nação moderna nos moldes europeus em um país multirracial é superado – ao menos no campo do discurso – através da ascensão do mestiço à figura de tipo ideal brasileiro sem o abandono, contudo, de uma ideologia embranquecedora da sociedade brasileira. Ao analisar a produção intelectual brasileira nos anos 1920-30, Skidmore (2012, p.244) afirma que “Curiosamente, os escritores de modo geral não se dispuseram a declarar, de forma inequívoca, que a raça não fazia diferença e que daí em diante a questão deveria ser ignorada. O que disseram foi que o Brasil estava embranquecendo cada vez mais e, portanto, o problema estava sendo resolvido.”. O autor prossegue argumentando que a obra de Gilberto Freyre – central para este processo – combateu a visão de que a miscigenação havia causado um dano irreparável ao país, mas não advogou pela igualdade racial e, pelo contrário, “[...] reforçou o ideal do branqueamento, pois mostrava vividamente que a elite (basicamente branca) ganhara valiosos traços culturais decorrentes do contato íntimo com o africano (e, em menor medida, com o índio). (Skidmore, 2012, p.268).

Assim, a guinada culturalista dos anos 1930 não deve ser vista como uma superação da questão racial – e do racismo – na construção de uma identidade nacional brasileira, mas sim como uma adequação deste debate a um discurso oficial do Brasil como um país moderno, ao contrário do período anterior, no qual a “civilização” ainda era um objetivo – ou até um destino - a ser atingido futuramente

pelo país. É no bojo deste processo que aspectos da cultura popular ligados às populações não-brancas do Brasil passam a ser apropriados como símbolos nacionais de uma nação que se constituía, ao mesmo tempo, moderna e autêntica (Santos, 1996). Neste sentido, ao analisar a trajetória do samba no Brasil e do tango na Argentina – à luz dos processos de formação nacional e modernização em ambos os países – Garramuño (2007) busca entender como tais gêneros musicais – perseguidos antes dos anos 1930 por serem considerados primitivos e estarem associados às populações negras – passam a ser celebrados oficialmente como símbolos nacionais. Deste aparente paradoxo – projetos modernos de nação alçarem gêneros musicais tidos como primitivos ao status de símbolos nacionais - Garramuño (2007, p.16) cunha o conceito de modernidade primitiva para dar conta de compreender o primitivo como criação e parte constitutiva da modernidade. Neste processo, não são os sujeitos que produziam o tango e o samba em seus contextos originais que são referenciados, mas são as manifestações culturais destes que são apropriadas pela elite e que, conseqüentemente, são embranquecidas e civilizadas neste processo (Garramuño, 2007). A construção das nações modernas latino-americanas esteve, assim, intimamente ligada à apropriação e celebração de algumas manifestações culturais das populações tidas como primitivas pela própria modernidade. No Brasil, tal processo foi iniciado por intelectuais ainda no século XIX, mas é na Era Vargas que este toma corpo de política oficial.

Foi no primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945) que são criadas instituições destinadas à elaboração e implementação de políticas culturais que têm como objetivo a construção oficial de uma identidade nacional e de um tipo ideal brasileiro (Barbalho, 2007). O aparato institucional criado por Vargas para a área cultural é ocupado por intelectuais dedicados à tarefa de construir uma identidade nacional para o país. Neste sentido, Barbalho (2007, p. 40, grifos no original) afirma que no governo Vargas,

Os responsáveis pela elaboração da identidade nacional e por sua publicização serão os intelectuais, já que para estes “cultura” e “política” formam termos indissociáveis, devendo mesmo se fundir em torno da “Nação”. Há a tentativa de criar uma “cultura do consenso” em torno dos valores da elite brasileira, e o projeto de uma “cultura nacionalista” é o espaço para aproximar parcelas da intelectualidade, mesmo aquela não alinhada diretamente ao regime.

Tal cultura nacionalista construída pelas elites se dá também a partir da apropriação da cultura popular feita pelo discurso oficial e pela ação das recém-criadas instituições culturais e suas políticas. Rubim (2007) afirma que as políticas culturais são inauguradas no Brasil a partir de duas experiências ocorridas nos anos 1930, uma em âmbito municipal – a passagem de Mário de Andrade pelo Departamento Cultural da Prefeitura de São Paulo - e outra em âmbito nacional – a criação do Ministério de Educação e Saúde, sob a gestão do esteticamente modernista e politicamente conservador Gustavo Capanema. No caso de São Paulo, Mário de Andrade propõe “[...] uma definição ampla de cultura que extrapola as belas-artes” (Rubim, 2007, p.15), abarcando as culturas populares assumindo o patrimônio também em sua dimensão imaterial. Andrade, no curto tempo em que esteve à frente do referido órgão patrocinou duas missões etnográficas ao Norte e Nordeste do Brasil, extrapolando, assim, o âmbito municipal de sua gestão. É também de Mário de Andrade o anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN, no qual o autor propunha um órgão que, além da dimensão material-arquitetônica, desse conta de inventariar e proteger o patrimônio imaterial do país (Rubim, 2007). O anteprojeto, no entanto, acabou sendo engavetado e o foco do SPHAN – criado em 1937 – foi – durante os trinta anos que esteve sob coordenação de Rodrigo Melo Franco de Andrade – o patrimônio arquitetônico de “pedra e cal” representante de uma cultura branca e católica (Santos, 1996).

Já Capanema, que continuou no cargo depois da instituição do autoritário Estado Novo, em 1937, ficou como o responsável pelas diversas instituições culturais que foram criadas sob o guarda-chuva do Ministério de Educação e Saúde. Dentre estas instituições cabe destacar: o supracitado

SPHAN, a Superintendência de Educação Musical e Artística (1936); o Serviço de Radiodifusão Educativa (1936); o Serviço Nacional de Teatro (1937); o Instituto Nacional do Livro (1937); o Conselho Nacional de Cultura (1938); e o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (1932), posteriormente substituído pelo Departamento de Imprensa e Propaganda, braço de divulgação ideológica do regime varguista e para a legitimação da ideia de nação presente no discurso oficial.

A Era Vargas é marcada, portanto, pela inauguração das políticas culturais em um contexto que combinou autoritarismo político com a construção de uma identidade nacional oficial na qual o conflito se diluía em homogeneidade, metáfora vivificada pela figura do mestiço. Neste contexto, o lugar das culturas populares foi o de legitimadora de um passado autêntico, coeso e pacífico para um projeto de nação construído sobre o silêncio em relação aos conflitos sociais e raciais do país. A cultura popular – e especialmente a negra, como no caso do samba – foi apropriada como uma fonte de legitimação de um projeto nacional totalizante, que partia das elites para incorporar toda a população brasileira e, por isso mesmo, não poderia simplesmente se afirmar puramente branco. A branquitude, mais que uma realidade, surgiu como uma ideologia permitida pelas alegorias do mestiço e da mestiçagem cultural, estratégias discursivas para “civilizar” e embranquecer uma população multirracial. Barbalho (2007, p.41, livro) resume a postura do governo Vargas para com a cultura popular argumentando que

[...] a valorização da nacionalidade como política de Estado orienta a ação do governo na área cultural ao glorificar a cultura popular mestiça, elevando-a a símbolo nacional. O “popular”, ou o folclore, retirado do local onde é elaborado, ocultando assim as relações sociais das quais é produto, funciona, nesse momento de constituição da “cultura brasileira”, como força de união entre as diversidades regionais e de classe. A mestiçagem amalgama os tipos populares em um único ser, o Ser Nacional, cujas marcas são a cordialidade e o pacifismo.

Assim, a gestão de Vargas entre os anos de 1930-45 inaugura uma tradição de apropriação das culturas populares pelas instituições culturais do Estado na qual estas servem para a construção e legitimação de projetos nacionais oficiais sem que, contudo, os sujeitos produtores destas culturas sejam encarados como sujeitos coletivos detentores de saberes e direitos.

4. A apropriação seletiva das culturas populares

O período analisado neste trabalho permite a compreensão de como a categoria analítica de cultura popular foi trazida pelo Brasil, articulando-se intimamente com a categoria de raça na tarefa de construir um projeto de nação civilizada nos trópicos que vários intelectuais de colocaram. Para tanto, foi urgente resolver o “problema racial” brasileiro tanto no campo do discurso – celebração do mestiço e, posteriormente, da mestiçagem cultural – como no campo das políticas públicas – incentivo à vinda de imigrantes europeus com o objetivo de embranquecimento da população brasileira. A partir dos anos 1930, é o próprio Estado – em íntima associação com intelectuais – que se coloca a tarefa de definir a identidade nacional brasileira, passando – a partir do que Chauí chamou de mitologia verde-amarela – a se apropriar das culturas populares como instrumento de legitimação de seus projetos. Chauí (1989, p.99) conclui afirmando que

[...] o que permite esta absorção contínua da Cultura popular pela imagem do nacional é a mitologia verde-amarela, cimento ideológico inquebrantável. Tanto mais quando consideramos as várias formas tomadas pela ideologia dos grupos dirigentes do país, desde os inícios deste século, e nas quais a ideia da Nação, como resultado da ação do Estado sobre a sociedade, sempre foi fundamental.

É neste sentido que se darão as políticas culturais do período: apesar de diversas de acordo com cada momento político, elas têm como denominador comum a articulação de um discurso racial que negava o conflito combinado a uma apropriação seletiva das culturas populares servindo de

instrumento de legitimação de um projeto elitista de nação. Seletiva, pois eram apropriados apenas aqueles elementos que corroboravam e legitimavam os projetos oficiais de nação, apropriados simbolicamente enquanto os sujeitos produtores das culturas populares não eram tomados enquanto sujeitos coletivos de direitos.

Albuquerque Junior (2007, p.65) resume a postura dos intelectuais deste período afirmando que a simpatia das elites pela cultura popular não significava a empatia com o povo, o qual consideravam atrasado social e racialmente. É esta postura identificada por Albuquerque Junior que vai marcar a relação entre Estado/elites e culturas populares a partir de então no Brasil. O interesse das elites – que passa a ser também do Estado – com relação ao povo tem como foco as manifestações culturais que podem ser apropriadas enquanto elementos constitutivos e legitimadores de um discurso hegemônico de nação brasileira, que pautará políticas públicas e terá efeitos sobre as condições materiais de vida dos sujeitos coletivos das culturas populares, inclusive com relação ao acesso a direitos e recursos públicos. Neste contexto, a cultura popular circula – no que toca sua dimensão simbólica – mas os sujeitos das culturas populares não, continuando marginais política e economicamente. O povo, portanto, é um conceito abstrato que permite a invisibilização de grupos populacionais marginalizados, em sua maioria pobres e não-brancos, seja do interior do país ou das periferias das grandes cidades.

5. Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *Gestão ou gestação pública da cultura: algumas reflexões sobre o papel do Estado na produção cultural contemporânea*. In: BARBALHO, Alexandre; RUBIM, Antônio Albino Canelas (Orgs.). *Políticas culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2007. P. 61-86.

BARBALHO, Alexandre. *Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença*. In: _____; RUBIM, Antônio Albino Canelas. *Políticas culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2007. P.37-60.

CARVALHO, José Jorge de. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento*. In: *Celebrações e Saberes da Cultura popular*. Rio de Janeiro: CNFCP/IPHAN, Série Encontros e Estudos, 2004. P. 65-83.

CAVALCANTI, Maria Laura. *Reconhecimentos: Antropologia, folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

GARRAMUÑO, Florencia. *Modernidades primitivas: tango, samba y nación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ROMERO, Sílvio. *Contos populares do Brasil*. 3ª edição. São Paulo: Landy, 2008.

RUBIM, Antônio Albino Canelas. *Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios*. In: BARBALHO, Alexandre; _____ (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.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. *Sílvio Romero: hermeneuta do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.