

# Folia de Reis não é folia de rádio

Mônica de Carvalho

*Constatar-se-á, então, que a beleza estava nos olhos da gente do lado de cá e que, os do lado de lá, não contemplam o belo, usam-no...*

OSWALDO ELIAS XIDIEH

A data precisa foge à memória. Cálculos aproximados sugerem a década de 1940, mas a precaução de dona Luísa aconselha se pesquisarem outras fontes para poder confirmá-la. A Folia de Reis saiu pelas ruas do bairro da Freguesia do Ó em atendimento à promessa de dona Joana aos Reis Magos e que se cumpriu com o cortejo periódico iniciado a cada mês de dezembro, encerrando-se todo 6 de janeiro com a grande festa da chegada. Festa de devoção, organizou-se reunindo os vizinhos e aqueles que, como dona Joana, frequentavam a missa da Igreja da Matriz, ainda hoje no largo da Freguesia do Ó. Sendo sua a promessa, a bandeira de Reis saía de sua casa e seguia a pé pelas ruas vizinhas, pedindo licença aos donos das casas cujos presépios aguardavam a visita dos Reis. À época, o capitão era Bento Ferreira, congregado mariano, mineiro, que dedilhava com talento a viola e foi escolhido para puxar os versos. Por sete anos a Folia saiu e, famosa no bairro, viu aumentar os devotos interessados na bênção da bandeira.

À época, o rádio incitava a imaginação das jovens, e a sobrinha de dona Joana, orgulhosa com a festa do bairro, aceitou convite para cantar os versos em uma emissora, para o que, sem dona Joana saber, teria de ostentar a bandeira. Mas como malfeito se revela, dona Joana descobriu e

1. Entrevista concedida em 6/2/2009.

2. “O Revelando São Paulo é uma iniciativa da Secretaria de Estado da Cultura, por meio da Unidade de Fomento e Difusão de Produção Cultural, em conjunto com a Abaçaí Cultura & Arte – Organização Social de Cultura. Foi concebido com o objetivo de ressaltar o universo da cultura paulista tradicional dos municípios do estado, dando a conhecer aos paulistas e ao Brasil aspectos desconhecidos ou pouco divulgados da vida em São Paulo” (disponível em <[www.abacai.org.br](http://www.abacai.org.br)>, acessado em 5/2/2009).

3. Em Norbert Elias (2005, p.141), o “conceito de figuração é um instrumento conceitual” apreendido pelo investigador, mas por meio da maneira como os próprios sujeitos do processo “se classificam a si mesmos e uns aos outros. São inadequados os critérios de estratificação que mostram como as pessoas numa sociedade são agrupadas quando vistas unicamente desde a perspectiva da terceira pessoa do plural do investigador como ‘eles’ [...]. Pois as pessoas que estão sendo estudadas também têm suas próprias perspectivas sobre como são agrupadas e estratificadas, vendo-se a si mesmas, mutuamente, das perspectivas da primeira e da terceira pessoas do plural como ‘nós’ e ‘eles’” (Elias, 1997, p. 52).

4. Entrevista concedida em 6/2/2009.

5. Os trabalhos de Florestan Fernandes sobre folclore foram escritos entre os anos de 1941 e 1962, e a maior parte deles, originalmente, veiculada pelo jornal *O Estado de S. Paulo* (cf. Garcia, 2001, p. 145). Encontram-se reunidos em reedições recentes de *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo* ([1961]

recolheu a bandeira ao resguardo, impedindo-a de sair por sete anos, não sem antes repreender a sobrinha: “Fique sabendo que Folia de Reis não é Folia de rádio”.

Tal história, contada por dona Luísa<sup>1</sup>, ilustra com simplicidade o debate que envolve a Folia de Reis da Freguesia do Ó, e que agrega oficialmente à Folia o nome do bairro para marcar claramente seu sentido de pertencimento. Como diz a filha de dona Luísa, Betinha, “o nome de nossa Folia é *Folia de Reis da Freguesia do Ó*, porque a Folia é da Freguesia e insistimos que seja assim”. Um debate revisitado, pois pode ser visto na perspectiva da longa duração, e que parece retornar na oposição que os próprios foliões fazem entre a Folia de Reis da Freguesia e as que se apresentam em evento promovido pelo Governo do Estado de São Paulo, bem conhecido dos moradores da cidade, ao menos daqueles que vivem em torno do Parque da Água Branca. Refiro-me ao Revelando São Paulo, evento criado em 1998, cujo objetivo é manter vivas as tradições de cultura popular existentes em todo o estado<sup>2</sup>. Mas no último evento, em setembro de 2008, a Folia de Reis da Freguesia do Ó não figurava na programação. Conforme expôs Luís, o novo capitão da Folia, “nós não temos interesse no espetáculo. A nossa Folia é devoção. Fora da Freguesia ela não faz sentido”. Reproduzia, em outros termos, a máxima de dona Joana: Folia de Reis não é espetáculo.

Por meio do contraponto que a Folia de Reis da Freguesia do Ó faz em relação ao evento Revelando São Paulo, o objetivo deste texto é problematizar o sentido de sua preservação produzido por aqueles diretamente interessados em conservá-la. A análise desta *figuração*<sup>3</sup> evidenciará que é o sentido mesmo de preservação que está em disputa, e, mais, o seu próprio objeto. Questiona-se, pois, não a oposição entre autenticidade e artificialidade da Folia de Reis, mas duas formas diversas de preservação, uma vez que nem os foliões da Freguesia alimentam a ilusão de que a *sua* Folia mantenha a originalidade do passado. Ao contrário, como enfatiza Betinha, é a capacidade de dinamizá-lo que tem mantido vivo o ritual por todos esses anos<sup>4</sup>.

### Qual debate?

Na mesma década de 1940, enquanto dona Joana se insurgia contra a profanação à Folia de Reis representada pelo rádio, Florestan Fernandes envolvia-se em um debate com os folcloristas contra a pretensão, por eles defendida, de constituírem o folclore como disciplina autônoma, debate que perduraria por cerca de vinte anos<sup>5</sup> e teria importância, para além dos

“objetivos mais explícitos” do autor (cf. Arruda, 2003, p. XII)<sup>6</sup>, “na institucionalização da sociologia como disciplina acadêmica e na conformação de um padrão de trabalho” que caracterizaria não só suas pesquisas posteriores (cf. Garcia, 2001, p. 143), mas também as desenvolvidas pelo grupo de cientistas sociais pertencentes à escola sociológica de São Paulo<sup>7</sup>.

A menção a esse contexto cultural mais amplo pretende sugerir que a mobilização de Florestan Fernandes para o debate não se reduzia a discutir os procedimentos mais adequados para sistematizar o saber popular, o que presumiria a constituição do folclore como objeto de análise desde sempre configurado. No âmbito de uma sociologia que se pretendia *consciência teórica* das questões postas anteriormente pela *consciência social* (cf. Martins, 1998, p. 100), tratava-se, primeiro, de interrogar a dinâmica histórico-social que teria produzido o folclore como questão. O significado de delimitar o saber popular como algo relevante de registro e sistematização só seria entendido, pois, ao ser remetido aos contextos histórico e social que lhe deram origem. Não por acaso é a ausência dessa preocupação entre os folcloristas que abrirá o texto com o qual Florestan dará início ao debate.

Os folcloristas em geral colocam um problema que lhes parece muito sério, ao qual, entretanto, geralmente, não respondem: por que o folclore aparece como sistematização de conhecimentos [...] apenas em meados do século XIX, quando já existia, como matéria e assistematicamente, na antiguidade e durante todo o período que daí vai ao século XIX? (Fernandes, 2003, p. 52).

Embora os folcloristas ensaiassem respostas, Florestan as considerava insatisfatórias, “pois [que] sendo um problema essencialmente histórico, deve[ria] ser posto historicamente”. Atribui, então, a questão do folclore a “uma consequência, ou melhor, [a] uma necessidade da filosofia do século XIX”, mais especificamente da filosofia positiva de Comte e do evolucionismo inglês de Darwin e Spencer, cuja concepção de temporalidade histórica se organizava em torno da noção de “progresso” (cf. *Idem*, p. 53). Tais sistemas de pensamento preconizavam uma “marcha civilizatória” contínua em direção à modernidade, mediada pelo desenvolvimento da racionalidade positiva – para ficar nos termos de Comte –, mas, contraditoriamente, atestavam que “algumas camadas da população não acompanhavam o desenvolvimento geral da ‘cultura’, conservando suas antigas formas de ser, pensar e agir tradicionais [...] e essas camadas eram constituídas, em países civilizados, pelos ‘meios populares’, pelo ‘povo’” (*Idem*, p. 55).

2004) e de *O folclore em questão* ([1977] 2003), ambos pela Martins Fontes.

6. Em nota explicativa, escrita em 1975, para a primeira edição de *Folclore em questão*, Florestan evidenciava seu desconforto com a publicação de material que, para ele, se referia a “uma área de aprendizagem (de 1941 a 1945) e um setor marginal” em seu centro de preocupações (cf. Fernandes, 2003, p. XIX).

7. Martins (1998, p. 24) considera legítima a atribuição de *escola* ao grupo de cientistas sociais que participou do processo de consolidação da USP nas décadas de 1940 e 1950, e que, aglutinados em torno de Florestan, desenvolveu “um estilo de trabalho científico” e de “indagações teóricas” que lhes eram comuns e que possuíam um sentido particular. “É uma escola que se define pela construção de uma perspectiva sociológica enraizada nas singularidades históricas, sociais e culturais da sociedade brasileira; [...] uma perspectiva crítica em relação às orientações interpretativas produzidas nos países dominantes, cuja realidade sociológica é em grande parte outra. A universalidade do conhecimento científico se torna mais precisa quando se reconhecem as diferenças entre sociedades” (*Idem*, p. 18).

Para Florestan, pois, a discussão do folclore referia-se ao contexto histórico mais amplo de consolidação da modernidade europeia e, mais especificamente, da sociedade burguesa e, ainda que de maneira indireta, à origem da própria sociologia que, como pensamento oriundo da necessidade de autoexplicação da sociedade capitalista, alterava as contradições que lhe eram inerentes em dualidades excludentes, “de tal modo que em cada termo da dicotomia não [houvesse] ambiguidade e que na interpretação da vida social o mundo é que [parecesse] ambíguo” (Martins, 1986, p. 32). Assim, as temporalidades contraditórias resultantes do processo histórico de institucionalização da sociedade capitalista, interpretadas pela filosofia positiva por meio da dicotomia tradição/modernidade, estavam localizadas na estrutura social de modo a atribuir à classe popular a responsabilidade pelos processos de conservação social, enquanto à classe burguesa se atribuía o inverso (cf. Fernandes, 2003, pp. 55-56). A classe popular seria responsável pelo “atraso” da própria condição social (cf. *Idem*, p. 41).

Nesse sentido, como os primeiros folcloristas admitiam, o folclore abrangeria

[...] tudo o que culturalmente se explicasse como apego ao passado, às soluções costumeiras e rotineiras, compreendendo todos os elementos que a secularização da cultura substituíra por outros novos [...]. Em síntese, o objeto do folclore seria [...] o estudo dos elementos culturais praticamente ultrapassados: as “sobrevivências” (*Idem*, p. 40).

Quer dizer, o folclore se definiria como o estudo da “cultura dos incultos” (*Idem*, p. 42). Mas, então, qual o interesse de sistematizar esse conhecimento? A quem poderia interessar a “cultura dos incultos”? Ou, parodiando Martins, de quem era (ou é) a perspectiva que construía o objeto e que solicitava o folclore como modalidade de conhecimento; que público demandaria o folclore como um campo específico de conhecimento (cf. Martins, 1986, p. 34)<sup>8</sup>? Em 1944, Florestan adiantava: “Era um interesse de classe propriamente dito” (Fernandes, 2003, p. 55).

Essa forma mais ampla de pensar a emergência do folclore como questão definirá a posição de Florestan quanto às pretensões e aos procedimentos aventados pelos folcloristas, mas não só: definirá ainda o modo como ele mesmo vai sugerir que seja abordado o folclore como objeto de conhecimento da sociologia. Neste artigo não será possível seguir passo a passo os meandros desse debate, para o que remeto aos textos do próprio Florestan e à

8. Martins formula essas questões tendo em mente a constituição da sociologia rural como um campo específico de conhecimento. Não é demais dizer que ao par dicotômico tradição/modernidade se alinham não apenas os pares conceituais cultura popular/cultura erudita, mas os constituídos pela oposição entre rural e urbano, ideias representativas de sistemas sociais excludentes como tradição/rural/cultura popular por oposição a modernidade/urbano/cultura erudita. Nesse sentido, a referência à reflexão de Martins não é um mero recurso estilístico.

sistematização de Garcia (2001), porque aqui importa salientar só os pontos que ajudarão a interpretar a figuração constituída pela oposição entre os foliões da Freguesia do Ó e os protagonistas do evento Revelando São Paulo.

## O debate

A noção de sobrevivência é que vai demarcar a fronteira entre as posições de Florestan Fernandes e dos folcloristas. Contrariamente ao entendimento de que a cultura tradicional permaneceria viva como característica inerente das camadas populares, quando a sociedade já passava por um processo de transformação, e de que descender na estrutura social seria o mesmo que se transportar ao passado (cf. Fernandes, 2003, p. 88), Florestan tenta demonstrar que, caso ainda se possa observar a herança cultural tradicional nas camadas populares, é antes como resíduo (cf. *Idem*, 2004, p. 31), porque o que então passou a ser denominado de tradição era a concepção de mundo que atravessava todos os estratos sociais (cf. *Idem*, p. 11). A concepção de mundo tradicional não é inerente à condição de classe, mas, se no processo de transformação do substrato material que lhe deu origem ela ainda permanece como explicação de mundo nas camadas populares, é por preencher alguma função social no processo de integração e continuidade do sistema social, o que, de fato, é preciso investigar. Senão, a noção de sobrevivência seria um verdadeiro contrassenso. Nos termos do autor:

Em suma, as manifestações folclóricas podem ser “sobrevivências” de um passado mais ou menos remoto. Nem por isso elas devem ser concebidas como algo universalmente vazio de interesses ou de utilidade para os seres humanos. Reciprocamente, as manifestações folclóricas podem inserir-se entre os elementos mais persistentes e visíveis de certas formas de atuação social. Nem por isso se deve supor que elas desempenham, universal e invariavelmente, determinadas funções sociais. *Tudo depende da relação existente entre as manifestações folclóricas e o fluxo da vida social. Um item ou um complexo cultural, da natureza folclórica, preenche alguma função social quando é possível assinalar, objetivamente, que eles contribuem de dada maneira para a integração e continuidade do sistema social* (*Idem*, p. 13, grifos meus).

Então, se não se pode considerar a manutenção da cultura tradicional nas camadas populares como mera sobrevivência do passado, só há uma forma de entender a sua persistência, que é remeter o seu significado ao contexto mais amplo do universo social, ou seja, entender a persistência da concepção

9. “A terceira posição, considerar o folclore como esfera da cultura e fenômeno social, foi e deve ser ainda a de Florestan. Nesse caso, já não se toma o folclore pelo folclore, mas como fenômeno social e esfera da cultura, a sua inserção na estrutura e na dinâmica sociais, suas posições e funções e situações de permanência e de mudança sociocultural, enfim, as suas conexões com o universo social” (Xidieh, 1987, p. 92).

de mundo tradicional no contexto mesmo do processo de transformação social que, a princípio, deveria negá-la. Mediante pesquisas empíricas realizadas em São Paulo, ainda quando estudante universitário, antes mesmo, pois, de se tornar público o debate com os folcloristas, Florestan elabora de forma mais clara a sua compreensão do folclore como fenômeno social<sup>9</sup>.

Eram os mesmos anos de 1940 quando Florestan se dirigiu ao Bom Retiro, na cidade de São Paulo, então um bairro industrial e de moradia operária, para pesquisar “os folguedos infantis”. A cidade passava por intensa transformação decorrente do desenvolvimento da indústria e da crescente urbanização (cf. Fernandes, 1979). O vertiginoso crescimento demográfico, dado o aumento das correntes migratórias, obrigava-a a abandonar o seu núcleo central, espraiando-se em direção ao que se constituiriam como seus primeiros anéis periféricos (cf. Kowarick, 1979, 1988; Bógus e Wanderley, 1992; Bonduki, 1998), movimento favorecido pela alteração no sistema de transporte e pela ausência de legislação no controle das edificações sobre terra submetida ao zoneamento rural (cf. Rolnik, 1997). Às mudanças estruturais seguiam-se mudanças no âmbito cultural. A cidade consolidava-se como centro de referência das artes, da literatura, da música e da produção científica, com a criação da Universidade de São Paulo, nos anos de 1930 (cf. Arruda, 2001; Limongi, 2001). Mais ainda, a cidade traduzia, em sua materialidade, o projeto mais amplo de modernização do país, que, como preconizara Sérgio Buarque de Holanda, só ocorreria quando houvesse um deslocamento do eixo do poder oligárquico, localizado no campo, para a possível participação democrática da cidade (cf. Holanda, 1988).

Essa “revolução urbana”, como sintetiza Florestan, e que situava São Paulo ao lado das cidades mais industrializadas dos Estados Unidos e da Europa, provocava, por contraposição, a “desagregação da ‘cultura popular’ e em condições que favorec[iam] muito pouco o influxo construtivo desta sobre a formação da ‘civilização industrial urbana’” (Fernandes, 2004, p. 26). Segundo Arruda (2001, pp. 30-31), a sensibilidade moderna, desenvolvida nesse período na cidade de São Paulo e que encontraria seu momento de inflexão nos anos de 1950-1960, preconizava um estilo de vida urbano “no qual o peso normativo do passado é afastado e o presente faz-se mestre das múltiplas possibilidades inscritas na vida moderna, cuja experiência tenderia a se espalhar no futuro”. O passado era abjurado – “um verdadeiro corte em relação ao passado” – enquanto o futuro se apresentava como resultado inelutável dos progressos conquistados. Por sua vez,

[...] os contingentes da nova geração de produtores culturais não se pensavam como continuadores de qualquer tradição: contrariamente, viam-se como introdutores de ruptura profunda e buscavam construir novas identidades, fato revelador de uma dinâmica desenraizadora. Essa sensação de perda de raízes, que para alguns era percebida de modo profundamente negativo, para outros significava a existência da liberdade de ação nas mais diferentes áreas (*Idem*, p. 33).

No tocante às camadas populares, esse processo de modernização estrutural e cultural da cidade (e do país) deixou a elas pouca liberdade de ação, pois, se convinha negar o passado, isso não seria feito sem dificuldades. Urgia que outra concepção de mundo viesse repor aquela que até então cumpria a função social de ordenamento das relações sociais. Voltando ao exposto, com base em Florestan: o que posteriormente se definiria como tradição era antes a concepção de mundo a orientar a ação social de todos os estratos sociais. Se no processo de modernização da cidade de São Paulo os protagonistas da produção da nova cultura rapidamente puderam abdicar das formas tradicionais de compreensão do mundo, o mesmo não se pode dizer daqueles que estavam à margem da centralidade dos processos de mudança social.

Onde os elementos folclóricos se preservaram com maior intensidade, isto não foi fruto de valorizações sociais positivas, defendidas com ardor pelos agentes humanos, mas produto da inércia cultural. O homem não manteve porções variáveis de sua herança cultural tradicional porque estivesse vinculado a elas emocionalmente e moralmente. Manteve-as porque as coisas não poderiam transcorrer de outro modo; *ele não poderia saltar da própria pele, assumir outra personalidade e entretecer nova mentalidade sem mais nem menos. Tinha de viver e só podia viver de acordo com a segunda natureza, nele desenvolvida pela antiga herança cultural* (Fernandes, 2004, p. 26, grifos meus).

Analisando os provérbios populares, Florestan realça que a sua persistência se explica porque “auxiliam a manter na consciência social e, portanto, no horizonte intelectual dos agentes humanos, certas noções precisas sobre a convivência ou imperiosidade de ‘fazer as coisas’ em conformidade com a etiqueta e com o código ético da sociedade”, sobretudo num momento em que “a palavra de honra, a cooperação e o paternalismo foram substituídos pelo contrato, pela competição e pelo individualismo” (*Idem*, p. 25). Porém, eles não impedem a desagregação da ordem social a que se referem, nem permitem a integração desses mesmos agentes humanos no novo estilo de vida social urbano e moderno.

A cidade se alterou: indivíduos e grupos que se apeguem a formas obsoletas ou pré-urbanas de pensamento e de ação dificilmente conseguem ajustar-se satisfatoriamente às exigências da situação. Certas avaliações tradicionais sobre o “dever”, a “reciprocidade”, a “palavra de honra” ou a integridade do próprio “homem” não possuem mais pontos de referência sociais. O indivíduo que se mantenha fiel a elas sujeita-se a sofrer decepções em todos os níveis da vida prática [...]. Em suma, em vários níveis parece ser evidente a desvantagem para o homem de uma utilização irrefletida da herança tradicional (*Idem*, pp. 33-34).

Contudo, para Florestan, o recurso a essas formas tradicionais de compreender o mundo não pode ser atribuído à incultura, responsabilizando a classe social que dela lança mão porque o faz exatamente por não lhe ter sido garantido o direito de se constituir como “criador” e “renovador” da cultura.

Homens que não foram adestrados para viver segundo o “estilo urbano de vida” nela [na herança cultural tradicional] encontram condições mais favoráveis à adaptação a um universo social tão estranho e complicado. Em outras palavras, a “sobrevivência” (mesmo que fosse transitória) de elementos da cultura tradicional possui inegável importância adaptativa. Ela não é mera fonte de ilusões de segurança e ficções capazes de isolar o homem das forças sociais produtivas do ambiente. Ao contrário, dão-lhe maior equilíbrio e serenidade, na medida em que inserem e preservam, no ambiente tumultuoso da cidade, algo que dá amparo emocional e moral à sua personalidade (*Idem*, p. 27).

Os processos de mudança social são por excelência o objeto privilegiado da sociologia de Florestan Fernandes, algo que já estava evidente, em 1941, nesses estudos empíricos sobre o folclore paulistano. Mas, como bem diz Martins (1998, pp. 92-95), importava a ele compreender “o que as pessoas fazem consigo mesmas nesses momentos de consciência dividida”, “o que o homem faz do seu destino nessas horas cruciais”. Uma sociologia que também pode ser apreendida como sociologia da alienação, voltada para entender o desencontro entre a experiência e a consciência produzido no interior de um processo de desenvolvimento, que, “desigual e mutilado”, colocava o homem à margem das possibilidades históricas (cf. *Idem*, pp. 100-102). Se a perspectiva da filosofia positiva tendia a considerar os processos de demora cultural como atraso ou como sobrevivência, Florestan fazia dessa visão<sup>10</sup> o ponto de vista da margem, perspectiva rica de análise, pois, por meio dela, era possível evidenciar não o passado em extinção, mas a sua permanência

10. “O folclore pode ser compreendido tanto como realidade objetiva quanto como ponto de vista especial, que permite observar e descrever essa realidade” (Fernandes, 2003, p. 77).



como resistência aos desencontros e às contradições produzidos por um processo desigual de transformação social (cf. *Idem, ibidem*)<sup>11</sup>.

É por meio dessa “orientação metodológica contrapontística” (*Idem, p. 99*), que observa os processos de transformação não a partir da sua centralidade, mas da margem (periferia) produzida (resultado) pela contradição inerente aos processos de constituição dessa mesma centralidade, que o folclore se constitui em problema de pesquisa para Florestan. Portanto, não o folclore em si mesmo, mas como objeto de mediação para revelar os desencontros no modo de institucionalização da modernidade na cidade de São Paulo (uma leitura da história a contrapelo? [cf. Benjamin, 1994, p. 225]). É por atribuir ao folclore, ou melhor, à cultura popular tradicional (cf. Fernandes, 2003, p. 110), essa dimensão mais ampla que Florestan confronta as concepções inerentes à prática dos folcloristas.

A crítica central de Florestan aos folcloristas dirige-se contra a sua pretensão de constituir o folclore como uma disciplina autônoma, o que, para tanto, demandaria a constituição de um objeto específico que não pudesse ser estudado por qualquer outra ciência (cf. *Idem, p. 49*). Se os folcloristas consideravam que esse objeto era a cultura popular tradicional (cf. *Idem, p. 61*), então parecia aclarar-se o problema que residia na constituição daquela ciência:

Não existe um conjunto de fatos folclóricos relacionados casualmente, cuja *natureza* o caracterizasse como objeto específico de uma ciência nova, com um campo de estudo *sui generis* – o folclore, no caso. Os fatos apresentados e caracterizados como folclóricos são compreendidos numa ordem de fenômenos mais ampla – a cultura – e podem ser estudados como aspectos particulares da cultura de uma sociedade, tanto pela sociologia cultural como pela antropologia [...]. Os fatos folclóricos não passam de um aspecto da cultura totalmente considerada e são fatos que se referem a modalidades diferentes dessa cultura e, por conseguinte, só podem ser explicados a partir dessa mesma cultura” (*Idem, p. 49*).

Se, para configurar o folclore como objeto específico de conhecimento, fosse preciso abstraí-lo de seus contextos cultural e social, sobraria aos folcloristas “a análise genético-comparativa (antes erudita que sistemática)” (*Idem, p. 87*), que consistiria em explicar o folclore por meio da determinação da origem dos elementos folclóricos, ou seja, pela “determinação das fontes, imediatas e mediatas”. Mas como “origem não significa causa, mas procedência” (*Idem, p. 49*), o trabalho do folclorista desembocava na análise

11. A formulação de Thompson parece ecoar Florestan, ainda que em outro contexto: “Uma cultura tradicional que é ao mesmo tempo *rebelde*. A cultura conservadora da plebe quase sempre resiste, em nome do costume, às racionalizações e inovações da economia [...]. A inovação é mais evidente na camada superior da sociedade, mas como ela não é um processo tecnológico/social neutro e sem normas (‘modernização’; ‘racionalização’), mas sim a inovação do processo capitalista, é quase sempre experimentada pela plebe como uma exploração, a expropriação de direitos de uso costumeiros, ou a destruição violenta de padrões de trabalho e lazer. Por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes” (Thompson, 1998, p. 19). Em texto de 1977, em que Thompson também se propõe a discutir com os folcloristas, a cujas práticas recorreu para sua pesquisa sobre *rough music*, é possível identificar muitos pontos de contato com o pensamento de Florestan: “O significado de um ritual só pode ser interpretado quando as fontes (algumas delas coletadas por folcloristas) deixam de ser olhadas como fragmento folclórico, uma ‘sobrevivência’, e são reinseridas no seu contexto total” (2001, p. 238).

comparativa dos aspectos formais e temáticos do elemento folclórico, não indo além da formação de coleções “das diversas versões e variantes” de um mesmo elemento folclórico, sem conseguir delinear a “configuração socio-cultural onde ele [tinha] forma, uso, significado e função característicos” (*Idem*, p. 60).

Sem desconsiderar as coleções como fontes de documentação relevantes (cf. *Idem*, p. 105), Florestan constatava, à época, que mesmo esse trabalho de colecionador, próprio à prática folclorista e que inicialmente se ocupava de um “levantamento empírico sistemático dos dados, havia dado lugar a um registro predominantemente simplificado das ocorrências folclóricas, quase sempre descritas apenas sob seus aspectos formais” (*Idem*, p. 94). E, em texto mais recente, publicado em 1977, em que respondia à objeção feita às suas advertências, Florestan assumia um tom ácido (a citação é longa, mas preciosa, por isso a reproduzo inteira):

Mas, ocorre-me perguntar: o que têm feito esses folcloristas em favor do ponto de vista que advogam? Suas contribuições ao estudo do folclore brasileiro por acaso se inspiram em modelos de descrição e de análise fornecidos por disciplinas como a psicologia, a etnologia e a sociologia? Em que trabalhos eles fizeram, mesmo esparsamente, interpretações que ponham em evidência o fato de estarem laborando em prol do conhecimento dos processos psicossociais ou socioculturais subjacentes às manifestações folclóricas? Não é difícil responder a perguntas deste gênero. Os folcloristas em questão procedem como os demais colegas brasileiros, limitando-se à formação de coleções de materiais folclóricos, coligidos de modo assistemático. [...] É de notar que os mentores dessa polêmica inócua se incluem [...] entre os responsáveis pelas piores coleções de que dispomos, feitas de materiais recolhidos sem critério por terceiros e editados sem nenhuma tentativa de ordenação metódica dos dados. [...] *O folclore é uma realidade social: muito bem! Então adotem procedimentos que permitam descrevê-lo e interpretá-lo como realidade social* (*Idem*, p. 34, grifos meus).

A crítica de Florestan aos folcloristas mostra que a reivindicação de um campo específico de conhecimento para o estudo do folclore se revelou o processo mesmo de *reificação* da cultura popular tradicional. Talvez fosse exato dizer que foi mediação essencial para transformar a *cultura popular tradicional* em *folclore*<sup>12</sup>, compreendendo a passagem de um termo ao outro como a expressão semântica de um processo de estruturação, num sistema classificatório, das contradições temporais que foram as responsáveis, por paradoxal que possa parecer, por trazer à consciência

12. Não por acaso, Florestan, ao listar os trabalhos cujo objeto de estudo era a cultura popular tradicional, se alinha entre aqueles para quem o folclore se “converte [...] em verdadeiro sinônimo da noção de *folk culture* ou ‘cultura popular’” (Fernandes, 2003, p. 110), com o objetivo de evitar qualquer definição que não fosse produzida pela sua inserção no universo social mais amplo. “Mais inclusiva e elástica, frequente nas investigações sociológicas”, ela “transparece nas contribuições de Roger Bastide e de seus discípulos, de Lavinia Costa Vilela e Osvaldo Elias Xidieh ao autor do presente artigo” (*Idem*, p. 110).

teórica o problema social da permanência da cultura tradicional no seio da sociedade moderna.

Diante “da percepção da coexistência e interpenetração de tempos e ritmos históricos desiguais e desencontrados” (Martins, 1998, p. 52), próprios à sociedade capitalista em gestação, o trabalho dos folcloristas, de inspiração positivista, como Florestan enfatizou, consistiu em negar essa contradição mediante um procedimento racional de sistematização da cultura tradicional que, se tinha uma intenção legítima de preservação histórica no momento em que seu substrato material se encontrava em desagregação, terminou por desembocar em seu contrário. Pois o que seriam as coleções, nas quais termina por se confinar a cultura popular tradicional, senão a negação mesma da sua historicidade, já que para nelas figurar é essencial que seja apartada do “circuito da vida” (Choay, 2006, p. 191)?

É decisivo na arte de colecionar que o objeto seja desligado de todas as suas funções primitivas, a fim de travar a relação mais íntima que se pode imaginar com aquilo que lhe é semelhante. Essa relação é diametralmente oposta à utilidade e situa-se sob a categoria singular da completude. O que é esta completude? É uma grandiosa tentativa de superar o caráter totalmente irracional de sua mera existência através da integração em um sistema histórico novo, criado especialmente para este fim: a coleção. E para o verdadeiro colecionador cada uma das coisas torna-se neste sistema uma enciclopédia de toda a ciência da época, da paisagem, da indústria, do proprietário do qual provém. O mais profundo encantamento do colecionador consiste em inscrever a coisa particular em um círculo mágico no qual ela se imobiliza, enquanto a percorre um último estremecimento (o estremecimento de ser adquirida) (Benjamin, 2006, p. 239).

O *Colecionador* de Benjamin e o *Folclorista* de Florestan têm em comum não só o fato de serem figuras liminares – “imagens dialéticas”? (cf. Bolle, 2000, p. 67) –, produzidas na fronteira das temporalidades desencontradas da história, próprias ao momento em que as cidades de Paris e São Paulo, ainda que com um intervalo de quase um século, adentravam a modernidade. Mas está também presente no ato do colecionador a mesma lógica que orienta os procedimentos dos folcloristas. Ambos conferem valor à coleção porque, por meio dela, será possível atribuir sentido àquilo que, da perspectiva de ambos, já não tem mais sentido, já não tem mais utilidade em um mundo em transformação e que, portanto, só poderá ser preservado quando desligado de seu contexto em desagregação e resgatado em um novo sistema histórico. Mas desde que o objeto seja salvo para a coleção, o seu sentido

13. O debate que envolve a questão das coleções pode retroceder até o Primeiro Império Francês (1804-1814), quando Quatre-mère de Quincy se colocava “em franca oposição à institucionalização dos museus”, pois acreditava que a obra de arte perderia seu valor moral “quando deslocada para os museus e julgada por meio de seus atributos estéticos” (Gomes Júnior, 2008, p. 1). É interessante comparar a citação de Quincy, destacada por Gomes, com o que dizem Benjamin e Florestan sobre o ato de colecionar: “A mania das coleções e o abuso de obras destinadas a crescerem sem por principal inconveniente subtrair das Artes aquilo que é seu legítimo patrimônio. Ao desviá-las de seus empregos políticos, religiosos ou morais, as coleções de alguma forma as deserdam. Essa falsa homenagem feita aos objetos, guardados com tanto respeito, os deprime diante da opinião pública [...]. Cria-se o hábito de julgar como em um concurso, que distribui os artistas em uma escala; e não se faz outra coisa além de comparar desenho com desenho, cor contra cor. Há um cálculo das belezas e dos defeitos medidos em uma balança pitoresca, onde tudo é colocado, exceto as razões e as causas que exerceram influência sobre as qualidades que são pretensamente submetidas ao cálculo” (Quincy, 1815, p. 38, *apud* Gomes Júnior, 2008, p. 4).

passa a ser conferido pela lógica que preside a sua classificação e não mais por aqueles que dele fazem uso. Aos objetos alinhados na coleção só resta serem apreendidos do ponto de vista estético<sup>13</sup>.

De fato, é a atribuição de sentido produzida exclusivamente pela lógica inerente à coleção que parece confirmar a morte da cultura popular tradicional, ao cristalizá-la, eternizá-la, no mundo sem vida da coleção. Na tentativa de salvá-la – “salvar do quê, salvar de quem?” (Xidieh, 1987, p. 88) – os folcloristas a abstraem do contexto histórico que lhe dá sentido – “trabalho da morte [...] contra a morte” (Certeau, 2000, p. 14) –, não lhe concedem outro direito senão o de residir no “passado inofensivo” preservado pela coleção (cf. Nora, 1995, p. 180). “Os caros desaparecidos entram no texto porque não podem mais fazer mal nem falar [...] são acolhidos na *escrita* sob a condição de se calarem para sempre” (Certeau, 2000, p. 14).

A reivindicação de Florestan, pensar a cultura popular tradicional em relação ao universo social mais amplo, ao contrário, pretendeu restabelecer o potencial crítico que a mediação desse ponto de vista possuía (e possui) para pensar o processo desigual de institucionalização da modernidade na cidade de São Paulo. Emudecê-la por meio da sua redução/formalização ao folclore atenderia aos interesses daqueles que pretendiam sugerir que o processo de modernização se operava sem contradição. Em Florestan, os sujeitos da cultura tradicional não estão mortos e aprisionados ao passado, mas expressam suas angústias ante uma sociedade que lhes nega o direito ao pertencimento.

Nunca é demais repisar essa verdade. O papel que cabe aos estudos humanísticos sintetizados na disciplina do folclore está em desvendar *os significados que as tradições têm para os indivíduos nos grupos*. Eles poderão, então, dar conta da relação na qual é gerada aquela específica forma de alienação, que reveste as objetivações populares sob a roupagem da tradição com “somente um mínimo de universalidade” [...]. Mas isto só tem sentido quando as bases materiais que dão regência a estas formas forem também submetidas à reflexão crítica socialmente elaborada (Gnaccarini, 1987a, p. 105, grifos meus).

Por meio do contraponto, a cidade

#### A Folia de Reis sob a lógica da coleção

Os próprios integrantes da Folia de Reis da Freguesia do Ó, pela necessidade de explicar a sua especificidade em relação a outras expressões semelhantes,

constroem o contraponto com o evento Revelando São Paulo – Festival da Cultura Paulista Tradicional, iniciativa da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo que, em parceria com a organização não governamental Abaçáí Cultura e Arte, reúne, desde 1998, na capital, “centenas de ‘manifestações tradicionais’ do Estado” (Mira, 2006, p. 356). Segundo Luís, atual capitão da Folia, o grupo da Freguesia chegou a se apresentar nos palcos do Revelando São Paulo por dois anos seguidos, mas em 2008 se negou a participar, pela falta de organização, que desagradou os seus membros, e por considerar que a Folia de Reis perdia sentido quando retirada do lugar que lhe dera origem. Para ele, a Folia é um ato de devoção originado na Freguesia do Ó e é somente quando ritualizado em suas ruas que readquire o seu sentido original.

Luís não descarta a importância do evento, sobretudo porque dá visibilidade às manifestações folclóricas muitas vezes esquecidas – quando não desconhecidas – da população que vive na cidade de São Paulo. Mas a Folia de Reis apresentada como espetáculo não pode ser confundida, segundo ele, com o ato de devoção que, para tanto, deve estar inserido em seu contexto tradicional. Acrescenta ainda que, embora a Folia de Reis da Freguesia do Ó tivesse passado por momentos de oscilação, com a redução no número de integrantes, a ponto de quase não sair em determinados anos, preferia mantê-la enfraquecida, mas encerrada nas fronteiras do bairro, a transformá-la em espetáculo com vistas à sua dinamização. E conclui: “A Folia de Reis é nossa, qualquer um pode vir e participar, mas ela pertence ao bairro da Freguesia do Ó”<sup>14</sup>.

Luís é capitão da Folia de Reis da Freguesia do Ó há 24 anos, desde a morte do primeiro capitão, Bento Ferreira. A ele cabe entoar na primeira voz os versos que, quase sempre improvisados, compõem os cantos de chegada, quando os foliões, ainda à porta da casa, solicitam licença para adentrar a bandeira; de louvação, já ao redor do presépio; do peditório, quando se ofertam as “esmolas”; e o de despedida, momento em que os foliões partem em direção a outra casa, dando sequência à sua peregrinação (cf. Gorzoni, 2006, p. 67). Na hierarquia do ritual, ele tem papel central porque organiza e comanda todo o grupo. Mas não é sua posição central que faz ecoar sua opinião entre os demais membros da Folia. Quem os viu chegar de todos os lugares da cidade, quando não de outros municípios, para, na Freguesia do Ó, no dia de Reis, reviver a promessa de dona Joana, entende que o que conta não é apenas a preservação de um ritual católico, previsto no calendário da religiosidade popular, mas, por meio dele, o substrato material que lhe confere sentido, ou seja, o modo de vida característico do bairro, que

14. Informação prestada em conversa informal em 5/1/2009, durante o percurso da Folia de Reis pelo bairro da Freguesia do Ó.

tem sido ameaçado, desde o início dos anos de 2000, pelo avanço, em seu território, do mercado imobiliário. Para demonstrá-lo, sigo a pista sugerida pelo grupo e, mediante o contraponto entre as manifestações da Folia de Reis apresentadas pelo Revelando São Paulo e pelo ritual da Freguesia do Ó, procurarei evidenciar que o que se questiona não é só o sentido mesmo da preservação de um episódio da cultura popular tradicional, mas, por meio dela, o modo de vida que lhe dá sentido.

Observando a “pedagogia de exposição” do evento Revelando São Paulo<sup>15</sup>, logo se pode evidenciar sua proximidade com a lógica das coleções, mormente pela forma de ordenação das práticas rituais, muito semelhante à que presidiu as primeiras exposições de obras de arte quando da institucionalização dos museus de arte na França. Segundo Gomes Júnior, na primeira década de existência do Louvre, “que teve início em 1793 [...], o critério expositivo predominante estava ainda baseado em padrões antigos” e “consistia fundamentalmente em agrupar obras de autores e procedências diversas que girassem em torno do mesmo tema [...] para propiciar ao espectador – ao artista – uma visão comparativa das qualidades de cada uma das obras” (2008, p. 6). Pode-se dizer que esse mesmo critério preside a lógica da apresentação dos rituais populares que se revezam diariamente no palco do Revelando São Paulo. Os grupos são organizados por temas – grupos de Catira, São Gonçalo, Folias de Reis etc. – e é por esse critério também que são apresentados ao público.

Em 20 de setembro, dia destinado à apresentação das Folias de Reis, era possível observar, na parte de trás do palco, os grupos já paramentados, sob o sol forte das onze horas da manhã, à espera da sua vez – acredito que era a esse desconforto que Luís se referia. Os grupos assim organizados, lado a lado, suscitavam no espectador apenas a possibilidade de comparação estética: cores diferentes, paramentos iguais em alguns casos, diversos em outros, variação no número de componentes, no tipo de instrumentos etc. Mas não se divisaria outro sentido que não fosse o permitido pela aproximação regida pela lógica da identidade temática. Diante das raras diferenças de caráter estético, seria improvável ao espectador não considerar todos os grupos legítimos representantes da Folia de Reis, a ponto de, durante a apresentação, concluir que quem viu uma, viu todas. Bastava, portanto, um exemplar à coleção. E embora a programação fornecesse a procedência de cada um dos grupos, esse informe se diluía, pois a especificidade local não podia ser divisada por meio do critério escolhido de apresentação. Aliás, a descontextualização espacial é a condição mesma do evento e é o que ga-

15. A análise sobre a “pedagogia de exposição” do Revelando São Paulo baseia-se em trabalho de campo realizado no dia 20 de setembro de 2008, quando se apresentaram Folias de Reis de vários municípios do estado, e na programação do XII Festival da Cultura Paulista Tradicional, realizado entre os dias 12 e 21 de setembro de 2008.

rante reunir em um mesmo lugar as mais diversas manifestações de cultura popular tradicional do estado. A forma de exposição permitiria quando muito comparar entre si as diferentes formas de manifestações populares: a festa de São Gonçalo e a Folia de Reis, por exemplo.

A lógica das coleções aparece não apenas ao se privilegiar os aspectos temáticos e formais na organização da apresentação dos grupos, mas no ato mesmo de nomeá-los para figurar na programação. Os diferentes grupos são antecidos pelo termo “Encontro” – Encontro de Folias de Reis, de São Gonçalo etc. – e numerados a fim de informar ao espectador há quantos anos aquele grupo participa do Revelando São Paulo. No que tange aos grupos de Folia de Reis, figuravam na programação como “X Reisada (Encontro de Folia de Reis)”, o que sugeria que, em onze anos de Revelando São Paulo, fazia dez que se apresentavam. Ao espectador não é dada a conhecer a história de cada um dos grupos ali reunidos, que passam a ter sua existência determinada em relação à origem do evento. As diferentes temporalidades históricas, respectivas a cada grupo de Folia de Reis, subsumem-se, pois, na temporalidade homogeneizante da coleção de que passam a fazer parte. É a história da coleção que conta e, portanto, o momento em que cada um dos “objetos” passou a fazer parte dela.

Com os grupos descontextualizados da relação que mantêm com o tempo e o espaço originários, o evento consegue preservar os aspectos formais de cada uma das manifestações culturais, que tendem à semelhança, porque o critério que preside a coleção se rege pela lógica da identidade. Volta à questão: se todas as manifestações aparecem como iguais, divergindo apenas quanto ao tema, o que garante a sua preservação? Pois não seria suficiente à coleção um único exemplar de cada tema que o colecionador-espectador pudesse contemplar? No caso da Folia de Reis, o processo de descontextualização realizado por meio do evento Revelando São Paulo influi mais diretamente no ritual, e é por esse aspecto que é possível demarcar a diferença crucial em relação à Folia de Reis da Freguesia do Ó.

Se é próprio às coleções organizadas em torno dos elementos folclóricos abstrai-los dos contextos social e cultural que lhes dão sentido, cristalizando suas formas por meio da lógica própria à coleção, no caso da Folia de Reis a formalização extirpa do ritual um aspecto que define a sua própria existência. Exposta no palco, a Folia de Reis deixa de ser peregrinação, deixa de ser percurso, e se transforma num grupo de violeiros a cantar versos que se sucedem sem o mote que os anima: como entoar o canto da licença sem uma soleira para atravessar, ou o canto da louvação sem o presépio, ou o da esmola sem a festa de chegada, ou o da despedida sem outra casa para

visitar? O desconforto dos palhaços no palco é a metáfora que sugere o sem sentido de uma apresentação espetacular da Folia de Reis.

Segundo Betinha, os palhaços representam os soldados de Herodes que saíram em busca do Menino Jesus para cumprir a ordem de assassiná-lo. Na Folia, estão sempre totalmente cobertos, com máscaras que impedem que se lhes divisem os rostos. São figuras entre o assustador e o divertido, sempre um pouco distantes do núcleo central da Folia, porque a eles cabe o papel de liberar o caminho para a passagem da Bandeira. No palco, e sem haver percurso a liberar, os palhaços se situam sem jeito no prosccênio, sem função, rapidamente passando de figuras divertidas e assustadoras a seres desajeitados e constrangedores. São figuras tristes, paramentadas para o movimento, mas quase ridículas quando estáticas. Na apresentação de que se trata, eram dois os palhaços dispostos um na frente do outro, a agitar as mãos desajeitadamente, revelando ao público indiferente um sentimento constrangedor.

A eliminação do percurso próprio ao ritual da Folia de Reis, que permite exemplificar claramente o que é preciso compreender quando se fala em formalização da cultura popular tradicional, não afeta apenas a forma do ritual, mas o seu próprio conteúdo, e é por essa alteração que a Folia de Reis da Freguesia do Ó, insistindo em realizar-se nos limites do bairro, torna-se um ponto de vista relevante para pensar além da própria preservação da Folia, da própria preservação da cultura popular tradicional, da própria preservação do que se passou a designar atualmente por patrimônio cultural imaterial. Por meio da Folia de Reis da Freguesia do Ó é possível divisar o objeto que deixa de ser efetivamente preservado quando a cultura popular tradicional se formaliza em coleções folclóricas.

#### **Folia de Reis da Freguesia do Ó, um “ritual fronteiriço”**

A expressão “ritual fronteiriço” é utilizada por Thompson (2001, pp. 235 e 249) para caracterizar os rituais populares ingleses do século XVIII, como a *rough music*, cuja prática “atípica” permite que, por meio dela, se leia a contrapelo as “normas surdas” que presidem uma determinada configuração social. Tomo-a emprestada para designar especialmente o ritual da Folia de Reis que se realiza na Freguesia do Ó, por julgar que também por meio dele é possível desvelar o sentido submerso à sua preservação. Nessa acepção, a noção de “ritual fronteiriço” assemelha-se à metodologia contrapontística de Florestan, que considera o ponto de



vista da margem como o lugar privilegiado para observar, compreender e explicar a sociedade (cf. Martins, 1998, p. 100). A Folia de Reis da Freguesia do Ó é um desses lugares, e nesse sentido a fronteira assume uma conotação metodológica.

Mas fronteira é também um termo sugestivo, pois há pouco tempo o distrito da Freguesia do Ó se encontrava no limite da expansão urbana da cidade de São Paulo. Somente nos anos de 1980 alguns bairros “distribuídos em todas as direções da periferia [...] viram melhorias significativas em sua infraestrutura urbana”, entre eles esse distrito. Mas, paradoxalmente, atestando o que há muito se discute na literatura clássica, os investimentos públicos e privados, ao produzirem a valorização fundiária, expulsaram a população que não tinha condições econômicas de arcar com o aumento do custo da cidade. A Freguesia do Ó está entre os distritos que perderam população na mesma década em que as suas condições urbanas melhoraram (cf. Caldeira, 2000, p. 234).

Fronteira física, se tomarmos o distrito em relação à cidade de São Paulo, mas fronteira simbólica se a ênfase recai sobre a Folia. Porque, nesse caso, a fronteira é fronteira de “muitas e diferentes coisas” (Martins, 1997, p. 13): é tradição de um catolicismo popular caipira e sertanejo em plena metrópole de São Paulo, promovendo o encontro/desencontro entre o rural e o urbano por meio do quase sempre migrante que a reproduz; é o passado tradicional se imiscuindo por entre as ruas recém-invasidas pelo capital imobiliário, expressão mais avançada do capitalismo financeiro; é a persistência da sociabilidade de vizinhança numa metrópole em que a violência nas relações humanas é notícia de jornal. Mas todos esses elementos só podem ser percebidos pela ritualização da Folia de Reis no bairro da Freguesia do Ó porque é por meio do percurso que cada um desses elementos se revela, não mais ao espectador, mas àquele que participa ativamente da Folia.

No tempo de dona Joana, quando a Folia de Reis se iniciou no bairro da Freguesia do Ó, ali pelos anos de 1940, o percurso começava em sua casa às sete horas da noite e só terminava às duas horas da manhã, quando se cumpria o itinerário traçado pelo embaixador, o responsável por definir o trajeto a ser percorrido a cada noite. Naquele tempo, a Folia saía a pé pelas ruas do bairro do dia 20 de dezembro ao dia 6 de janeiro, “sem parada”, e fazia cerca de dez a doze casas por noite. Hoje, a Folia não sai mais da casa de dona Joana, mas da casa do senhor Simão, o outro mestre da Folia de Reis ao lado do Luís, e segue de carro em direção à casa dos moradores, porque nem todos moram mais no bairro da Freguesia do Ó. A Folia visita duas a

três casas e não consegue mais agrupar um número de foliões suficiente para garantir que saiam todas as noites durante o período de Reis.

Confirmando a impressão de Luís, Betinha descreve um refluxo da Folia de Reis no bairro da Freguesia do Ó em relação ao momento de sua origem. Não só menos moradores querem receber a Bandeira em sua casa, como também a participação de seus integrantes é instável, a ponto de inviabilizar a saída da Folia durante todos os dias do período de Reis. E é exatamente no momento em que o ritual parece enfrentar um perecimento na periferia da cidade que ele adquire visibilidade na centralidade representada pelos palcos do evento Revelando São Paulo. Como nota também Maria Celeste Mira: “Ganhavam força eventos como o Revelando São Paulo [...] que congregam tradições bastante enfraquecidas até os anos de 1990, como as Foliás de Reis, a catira, o fandango, o cururu etc.” (2006, p. 254). Essa contradição mostra que a mera visibilidade dos grupos de Folia de Reis no Revelando São Paulo não é a condição mesma para a preservação da Folia de Reis no bairro da Freguesia do Ó. Ao contrário, a descontextualização provocada pelo evento pode ser o fator que lhe venha a dar o golpe de morte definitivo à Folia de Reis da Freguesia do Ó, quando, por meio da sua formalização, o percurso, que é o que ainda a mantém atrelada ao bairro, seja completamente eliminado.

Embora sejam poucos e instáveis os participantes, o percurso tem o poder de agregar, o que é a condição mesma de renovação da Folia de Reis no bairro da Freguesia do Ó. Durante a visita da Folia de Reis à casa de uma das filhas de dona Joana, dona Vilda, estavam presentes não só seus moradores, mas alguns vizinhos que, não tendo conhecimento da existência da Folia de Reis em São Paulo, aceitaram convite para conhecê-la. Porém, numa conversa informal, no momento em que o dono da casa oferece uma mesa farta aos foliões, revelou-se a procedência interiorana de todos eles. Uma das vizinhas saiu da casa de dona Vilda dizendo que ligaria para a mãe, moradora do extremo norte de Minas Gerais, para contar que também em São Paulo tinha Folia de Reis, e não sossegou enquanto não arrancou o compromisso do mestre Folião de visitar sua casa no ano seguinte.

Em visita à casa de dona Toninha, cunhada de dona Joana, na mesma noite, enquanto a Folia de Reis chegava e pedia licença em um conjunto habitacional de corredores estreitos e apartamentos pequenos, um rapaz interrogava afobado e surpreso se se tratava mesmo de uma Folia de Reis, pois, ainda com as sementes de romã na mão, acabara de fazer pedido aos Reis Magos e nem imaginava que em plena São Paulo havia uma festa de sua terra, São José do Rio Preto.

Esses fatos reproduzem a história de dona Luísa e sua filha Betinha, que, apesar de hoje desempenharem papel relevante na Folia de Reis da Freguesia do Ó, também dela tomaram conhecimento quando, em 1953, ao vê-la percorrer as ruas ainda de terra do bairro, reconheceram no ritual aquele de sua terra, o município de Serra Negra. Não é preciso citar mais exemplos para evidenciar o valor que o percurso da Folia de Reis tem para a sua própria sobrevivência no bairro da Freguesia do Ó. Todavia, mais do que isso, no aspecto analisado, o percurso é mediação para a construção de uma identidade entre os muitos desenraizados que aportam em São Paulo, rompendo-se, por meio da Folia de Reis, a fronteira que separa o rural do urbano.

O percurso atual, como disse Betinha, é feito de carro, e não mais, como antes, a pé. A primeira explicação remete à idade dos foliões, mas ela se mostra infundada quando se revela que também antigamente a própria dona da Bandeira, dona Joana, tinha muita idade, e a Folia, ainda assim, seguia a pé. A segunda explicação vem logo: é que antes as casas eram todas próximas umas das outras, todos eram vizinhos. A Folia seguia entrando de casa em casa e as distâncias eram percorridas sem que os participantes se dessem conta. Hoje, muitos deles já não moram mais na Freguesia do Ó, mas desejam receber a Bandeira em suas casas. Por isso, a peregrinação feita de carro tornou-se mais viável. A própria Betinha mora no bairro da Pompeia, e sua mãe, em Perdizes, mas ambas se deslocam para a casa do senhor Simão porque, como diz Betinha, a Folia é da Freguesia e tem que ser mantida lá.

Por essa explicação vislumbram-se dois percursos que se sobrepõem. O primeiro, aquele originário da Folia de Reis, em que as ruas percorridas eram as mesmas do bairro da Freguesia do Ó e os moradores que recebiam a Bandeira eram efetivamente vizinhos de porta. E o segundo, o realizado hoje em dia, que não percorre somente as ruas da Freguesia do Ó, nem os moradores que recebem a Bandeira são de fato vizinhos. Então, a qual Freguesia do Ó os integrantes estão se referindo quando fazem questão de que sua Folia de Reis seja identificada pelo nome do bairro? Parece claro: a Freguesia do Ó da Folia de Reis é simbólica, é aquela que se mantém por meio dos laços de parentesco e vizinhança criados no momento originário da Folia de Reis, mas que hoje se veem esgarçados pela própria mudança no modo de vida do bairro. A Folia de Reis é o que mantém esse grupo unido, ainda que só uma vez por ano, já que, como dona Vilda informa, “não há mais tempo para conviver com os vizinhos. A cidade é muito perigosa, não dá para sair de casa”. Se não fosse pela Folia, talvez ela nem visse mais os

16. Entrevista concedida em 3/2/2009.

próprios foliões<sup>16</sup>, uma impressão que se reforça quando Betinha diz que o bairro mudou muito, “não tem mais aquela cara de cidade de interior que tinha antes”, e que “a única tradição que se mantém mesmo no bairro é a nossa Folia de Reis”.

Assim, o percurso realizado pela Folia de Reis todo final de ano no bairro da Freguesia do Ó não reatualiza somente a promessa de dona Joana, reforçando o compromisso original, embora também; não reproduz apenas, mimeticamente, uma manifestação folclórica com o mero sentido da festa, embora também (nas palavras de Betinha, “os foliões sabem que a Folia de Reis é uma manifestação folclórica, mas é uma devoção... mas é folclore... bom, é um folclore religioso”). Sobretudo, a Folia de Reis é da Freguesia do Ó, e assim faz questão de sê-lo, porque por meio dela se renovam os sentidos de pertencimento, mais do que ao bairro, a um modo de vida que um dia o seu substrato material foi capaz de produzir. É essa sociabilidade que está sendo reivindicada quando os foliões reivindicam o bairro à identidade da Folia.

Assim, quando transposta para o palco do Revelando São Paulo, a Folia de Reis da Freguesia do Ó perde seu sentido, pois o que ela preserva é mais do que aquilo que hoje se convencionou chamar de *cultura imaterial*. É mais do que uma manifestação folclórica reduzida aos seus aspectos formais. É, sobretudo, o substrato material que lhe deu sentido, um bairro inteiro da cidade de São Paulo, que está sendo reivindicado ao avanço insistente do capital imobiliário sobre seu território desde o início dos anos de 2000. A Folia de Reis da Freguesia do Ó se constitui em ritual fronteiro porque, por meio dela, é possível não só ler o processo histórico e desigual da produção do espaço urbano em São Paulo, mas também repensar, mediante uma tradição que quer permanecer viva, se há mesmo sentido no que chamamos de *moderno*. Voltamos a Florestan: a cultura popular tradicional seria mantida se não tivesse mais sentido? Neste caso, a resistência da Folia de Reis no bairro da Freguesia do Ó é a evidência de que a modernidade que avança pelo seu território não consegue substituir a função social desempenhada pela Folia de Reis. Enquanto for assim, o canto de Reis continuará ecoando nas portas, ainda que simbólicas, do bairro da Freguesia do Ó.

## Referências Bibliográficas

- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. (2001), *Metrópole e cultura: São Paulo no meio século XX*. Bauru, SP, Edusc.
- \_\_\_\_\_. (2003), “Apresentação: Entre a ciência e a arte”. In: FERNANDES, Florestan, *O folclore em questão*. 1ª edição 1977. São Paulo, Martins Fontes.
- BENJAMIN, Walter. (1994), “Sobre o conceito de história”. In: \_\_\_\_\_, *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (2006), “O colecionador”. In: \_\_\_\_\_, *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo, UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- BÓGUS, Lúcia Maria Machado & WANDERLEY, Luiz Eduardo W. (orgs.). (1992), *A luta pela cidade de São Paulo*. São Paulo, Cortez.
- BOLLE, Willi. (2000), *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo, Edusp.
- BONDUKI, Nabil. (1998), *Origens da habitação social no Brasil. Arquitetura moderna, lei do inquilinato e difusão da casa própria*. São Paulo, Estação Liberdade/Fapesp.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. (2000), *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Edusp.
- CERTEAU, Michel de. (2000), *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- CHOAY, Françoise. (2006), *A alegoria do patrimônio*. São Paulo, Ed. da Unesp.
- ELIAS, Norbert. (1997), *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2005), *Introdução à sociologia*. Lisboa, Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2006), *Escritos & Ensaios. 1. Estado, processo e opinião pública*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FERNANDES, Florestan. (1979), *Mudanças sociais no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro, Difel.
- \_\_\_\_\_. (2003), *O folclore em questão*. 1ª edição 1977. São Paulo, Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2004), *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. 1ª edição 1961. São Paulo, Martins Fontes.
- GARCIA, Sylvia Gemignani. (2001), “Folclore e sociologia em Florestan Fernandes”. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 13 (2): 143-147.
- GNACCARINI, José Cesar. (1987a), “Folclore e sociologia”. In: D’INCAO, Maria Angela (org.), *O saber militante*. Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra/Unesp.
- \_\_\_\_\_. (1987b), “Folclore e consciência nacional: a visão crítica de Florestan Fernandes”. *Revista da Universidade de São Paulo*. São Paulo, 5:67-77, junho.
- GOMES JÚNIOR, Guilherme Simões. (2008), “O museu e o ocaso do valor moral da arte”. Comunicação apresentada no 32º Encontro Anual da Anpocs.
- GORZONI, Priscila. (2006), *Abra as portas para os Santos Reis!*. São Caetano do Sul, SP, Fundação Pró-memória de São Caetano do Sul.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1988), *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- KOWARICK, Lúcio. (1979), *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- (org.). (1988), *As lutas sociais e a cidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LIMONGI, Fernando. (2001), “Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo”.  
In: MICELI, Sérgio (org.), *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo, Sumaré.
- MARTINS, José de Souza. (1986), “As coisas no lugar”. In: ——— (org.), *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo, Hucitec.
- . (1997), *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo, Hucitec.
- . (1998), *Florestan: Sociologia e consciência social no Brasil*. São Paulo, Edusp/Fapesp.
- MIRA, Maria Celeste. (2006), “Ongueiros, festeiros e simpatizantes: o circuito urbano da ‘cultura popular’ em São Paulo”. In: FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor, ANDRADE, Luciana Teixeira de & PEIXOTO, Fernanda Arêas (orgs.), *As cidades e seus agentes: práticas e representações*. Belo Horizonte/São Paulo, PUC-Minas/Edusp.
- NORA, Pierre. (1995), “O retorno do fato”. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre, *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. (2006), “As cidades nas narrativas sobre o Brasil”. In: FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor, ANDRADE, Luciana Teixeira de & PEIXOTO, Fernanda Arêas (orgs.), *As cidades e seus agentes: práticas e representações*. Belo Horizonte/São Paulo, PUC-Minas/Edusp.
- ROLNIK, Raquel. (1997), *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo, Fapesp/Studio Nobel.
- THOMPSON, Edward Palmer. (1998), *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras.
- . (2001), “Folclore, antropologia e história social”. In: ———, *A peculiaridade dos ingleses e outros artigos*. Campinas, Ed. da Unicamp.
- XIDIEH, Oswaldo Elias. (1987), “O folclore em questão”. In: D’INCAO, Maria Angela (org.), *O saber militante*. Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra/Unesp.

**Resumo***Folia de Reis não é folia de rádio*

O objetivo deste artigo é analisar o sentido da preservação da Folia de Reis no distrito da Freguesia do Ó, Zona Norte da cidade de São Paulo, tomando como contraponto o evento Revelando São Paulo, que, organizado pelo governo do estado, também tem por objetivo a preservação da cultura popular tradicional paulista. Tomando como referência teórico-metodológica o debate iniciado nos anos de 1940 entre Florestan Fernandes e os folcloristas, a intenção é demonstrar que naquela *figuração* o que está em disputa é o sentido mesmo de preservação e, mais do que isso, o seu próprio objeto. Palavras-chave: Folia de Reis; Cidade de São Paulo; Cultura popular tradicional; Florestan Fernandes; Folclore.

**Abstract***Off the radio: preserving popular culture in São Paulo*

This article explores the meaning of attempts to preserve the Folia de Reis (Revelry of the Wise Men) in the district of Freguesia do Ó, in the north of São Paulo city. As a counterpoint, it analyzes the event Revelando São Paulo (Revealing São Paulo), organized by the State Government, which also looks to preserve São Paulo's traditional popular culture. Using the debate between Florestan Fernandes and the folklorists, initiated in the 1940s, as a theoretical and methodological starting point, the article aims to demonstrate that what is being disputed in the former's figuration is not only the meaning of preservation but, more importantly, how the preservation itself is achieved. Keywords: Folia de Reis; São Paulo city; Traditional popular culture; Florestan Fernandes; Folklore.

Texto recebido em 26/3/2009 e aprovado em 13/9/2010.

Mônica de Carvalho é professora do Departamento de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. E-mail: <monicacarvalho@uol.com.br>.