

# Folclore e sociologia em Florestan Fernandes

SYLVIA GEMIGNANI GARCIA

**RESUMO:** O folclore é, cronologicamente, o primeiro tema abordado por Florestan Fernandes em sua notável trajetória intelectual, tendo ele tratado do assunto desde os tempos de estudante de graduação da Faculdade de Filosofia em São Paulo. No conjunto de sua obra, o folclore é um assunto secundário, próprio do período de aprendizagem, um “tema morno” do início da carreira. Contudo, é nesses estudos que Florestan trava sua primeira disputa disciplinar, na qual se configura sua adesão a uma sociologia científica, baseada na sistematicidade dos procedimentos de observação e na abrangência das explicações. Nesse sentido, é possível acompanhar, no pequeno conjunto de trabalhos sobre o folclore escritos durante seu “período de formação” (1941-1953), os primeiros passos de sua definição da sociologia como ciência, recuperando-os em três linhas complementares de análise: 1. a explicação sociológica das manifestações folclóricas; 2. a explicação sociológica dos estudos folclóricos na sociedade moderna; e 3. a redefinição do folclore como método sociológico.

**PALAVRAS-CHAVE:**  
Florestan Fernandes,  
sociologia,  
folclore,  
ciência,  
cultura,  
Brasil.

**F**lorestan Fernandes tem, reconhecidamente, um papel central na institucionalização da sociologia como disciplina acadêmica e na conformação de um padrão de trabalho e de atuação intelectual dos cientistas sociais no Brasil. Sua concepção da sociologia como ciência marca a história da configuração de um campo especializado de estudos, a história da integração do pensamento sociológico ao sistema sociocultural brasileiro e a história das relações entre sociedade e ciência no Brasil moderno. Já há alguns decênios, os especialistas das ciências sociais no Brasil estudam a obra de Florestan Fernandes; interpretam, adotam, debatem e criticam

Professora do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP

suas idéias, enfocando-as de diversas perspectivas, movidos por diferentes preocupações e investigando problemas variados. De fato, a obra de Florestan abre um leque de numerosas possibilidades de interrogação, que está ainda muito longe de ter sido esgotado. Por isso, as diversas perspectivas de análise do pensamento sociológico de Florestan dependem, em primeiro lugar, da riqueza de sua obra mas também resultam diretamente dos próprios desenvolvimentos contemporâneos do pensamento sociológico. O primeiro tipo de análise que se desenvolveu sobre Florestan Fernandes tomou a forma de tentativas de sistematização de sua obra, especificamente, de sua teoria da sociedade brasileira, distintiva da chamada “segunda fase” de sua trajetória acadêmica que tem seu início, em geral, demarcado em meados dos anos 60. Buscando identificar as características fundamentais de seu pensamento, os intérpretes, nesse tipo de texto, tendem a concentrar-se nas obras maduras desse período, principalmente, em *A revolução burguesa no Brasil*.<sup>1</sup> A produção sobre Florestan ganha outro ímpeto pelas mãos de seus críticos, pesquisadores da história do pensamento social no Brasil que analisam criticamente os fundamentos de seu padrão sociológico acadêmico e as implicações de sua hegemonia na sociologia brasileira para a história da disciplina e da reflexão social e política no Brasil. Debatendo o seu modelo de ciência, de filiação racionalista, essa crítica concentra-se no desvelamento dos pressupostos de sua perspectiva sociológica, de suas abordagens, métodos e categorias.<sup>2</sup> A mais recente e também muito fértil linha de investigação sobre Florestan é aquela desenvolvida no âmbito da história das ciências sociais no Brasil que explora, em diferentes vertentes, o enfoque sociológico de análise das práticas científicas e intelectuais como sistema de ação social.<sup>3</sup>

O conhecimento produzido por essas diversas linhas de análise define, portanto, a possibilidade de investigações mais específicas.<sup>4</sup> Nessa diretriz insere-se a pesquisa acerca da constituição de sua concepção sociológica em seu “período de formação”, da qual fazem parte as reflexões expostas neste artigo.

Tendo como objetivo central reconstruir os primeiros passos da formação de sua posição teórica racionalista, busco, nesta leitura, acompanhar a concepção de sociologia científica que se conforma e expressa nos trabalhos sobre o folclore realizados entre 1941 e 1953, intervalo de tempo considerado, aqui, como “período de formação”.

Como todo recorte cronológico, este também tem um caráter arbitrário e define-se em função de um eixo central de abordagem. Neste caso, o marco inicial corresponde à data do trabalho de aproveitamento acadêmico, escrito quando ainda era aluno do primeiro ano do curso de ciências sociais e políticas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, que se transformará nas primeiras publicações de Florestan, a partir de 1942. O marco final propõe demarcar o início da maturidade profissional e intelectual. De fato, em 1953, Florestan defende sua tese de livre-docência, alçando-se aos níveis superiores da hierarquia da carreira institucional. Em seguida, passa a dirigir um programa de pesquisa

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, Cohn, 1986 e 1987, Ianni, 1989, Arruda, 1996, Paiva, 1991 e 1997 e Cardoso, 1996 e 1997.

<sup>2</sup> Cf., em especial, Santos, 1967, 1970 e 1978 e também Maggie, 1993 e Oliveira, L., 1995.

<sup>3</sup> Cf., principalmente, Arruda, 1995a e 1995b; Miceli, 1989 e 1995 e também Oliveira, R., 1988.

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, Castro & Cunha, 1996 e Peirano, 1983.

no âmbito da cadeira de sociologia I. Entre 1953 e 1954, portanto, Florestan chega à maturidade enquanto sociólogo consagrado na academia, atuando como diretor de pesquisa, chefe de equipe e formador de novas gerações. Além disso, data desse mesmo ano a conferência sobre a crise da democracia no Brasil, pronunciada no Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política, vinculado ao governo federal. Na perspectiva geral de interpretação que orienta este estudo, a conferência marca o início de um novo momento da trajetória de Fernandes, quando sua prática de sociólogo desdobra-se em intervenções no debate dos problemas políticos nacionais mediante a crítica racional, aplicando os procedimentos especializados nos quais foi treinado na academia para a consideração das questões públicas, em um tipo de atuação característico do intelectual moderno.

A produção de Florestan durante esse pequeno intervalo de tempo é bastante ampla e diversificada. A presente exposição, entretanto, limita-se à leitura interna de um pequeno conjunto de trabalhos que favorece a investigação das características de sua posição quanto ao problema da natureza científica do estudo dos fenômenos sociais. Em seus textos sobre o folclore realizados durante o período em questão é possível explorar com algum detalhe a perspectiva e os problemas relativos à definição do enfoque sociológico delimitados pelo problema complementar da definição do estatuto disciplinar do folclore. Como se pode notar, essa exposição não dá conta do desenvolvimento completo de nenhuma linha de pesquisa de Fernandes, se assim considerarmos o conjunto de trabalhos sobre um mesmo tema e com uma mesma orientação. Mas, por outro lado, permite considerar uma perspectiva geral em formação e identificar, nela, a questão fundamental da definição do caráter científico da sociologia e da delimitação das fronteiras entre diversos tipos de saberes.

\*\*\*

Tendo iniciado seus estudos sobre o folclore em um trabalho de aproveitamento do primeiro ano do curso de graduação, Florestan vai desenvolvê-los, especialmente ao longo da década de 40 e meados da década de 50, em um conjunto de investigações sobre elementos do folclore paulistano e brasileiro que definem uma abordagem propriamente sociológica para a interpretação dos fenômenos sociais ligados à transmissão de uma tradição cultural. Essa definição constrói-se em contraposição direta ao folclore como campo específico de estudos, por intermédio de uma crítica severa dos trabalhos de estudiosos da cultura tradicional e popular brasileira. Florestan trava uma longa discussão com os folcloristas, veiculada, em especial, em artigos escritos para *O Estado de S. Paulo*, embora ela seja indissociável de seus trabalhos de pesquisa. O jornal é, entretanto, uma tribuna pública e Florestan esmera-se na performance, iniciando, segundo Cavalcanti & Vilhena (1990), o processo de marginalização do folclore do

campo dos estudos acadêmicos de sociologia e antropologia no Brasil. Os folcloristas agrupam-se em uma das vertentes de estudos impulsionadas pela valorização das tradições populares e da pesquisa histórica que marca o cenário cultural paulista desde os anos 20. No decênio de 30, eles organizam-se rumo à institucionalização, em torno do Departamento de Cultura da cidade, dirigido por Mario de Andrade entre 1935 e 1938.<sup>5</sup> O auge do debate entre a sociologia e o folclore, representados respectivamente por Florestan e Edson Carneiro, só vai ocorrer na segunda metade da década de 50, quando o movimento folclórico atinge o auge no Brasil, institucionalizado na Comissão Nacional do Folclore, do Ministério do Exterior, e na Campanha Brasileira de Defesa do Folclore, do Ministério da Educação e Cultura (cf. Cavalcanti & Vilhena, 1990, p. 75).

Florestan Fernandes escreveu sobre o folclore de 1941 a 1962.<sup>6</sup> Embora suas posições sejam reformuladas, com os estudos posteriores sobre a emergência do folclore, as linhas de estudos folclóricos em São Paulo e as distinções entre ciência e humanidades, da passagem dos anos 40 aos 50,<sup>7</sup> a perspectiva que define sua posição racionalista está presente desde os primeiros escritos sobre o assunto, considerando que seu traço essencial refere-se à questão da natureza científica dos estudos das manifestações de culturas tradicionais. Tomando-os como um todo, os estudos sobre o folclore de Florestan Fernandes compõem duas linhas complementares de desenvolvimento: a) as pesquisas empíricas sobre elementos folclóricos brasileiros que definem uma abordagem sociológica dos fenômenos folclóricos e, conseqüentemente, o âmbito de utilização dos estudos folclóricos comparativos de determinação das origens; e b) a análise crítica das definições do folclore como campo de estudos e a revisão crítica da tradição dos estudos folclóricos em São Paulo.<sup>8</sup> As concepções que sustentam os enfrentamentos em torno da definição dos campos disciplinares estão presentes em todos esses trabalhos por meio de dois elementos fundamentais e concomitantes: a adoção de uma certa abordagem sociológica e um certo entendimento da constituição dos campos do saber. Desse modo, a consideração dos trabalhos sobre o folclore é o primeiro passo para acompanhar a emergência da concepção da sociologia como ciência no pensamento de Florestan Fernandes das décadas de 40 e 50. Do ponto de vista de sua obra, o trabalho sobre o folclore tende a ser minimizado, para isso contribuindo o próprio Florestan, ao caracterizá-lo como trabalho próprio ao período de aprendizagem ou como assunto de interesse secundário. Nessa linha, o folclore compõe com os chamados “temas mornos” da primeira fase de sua trajetória intelectual, em comparação com os temas de grande impacto, ligados à teorização da sociedade de classes no Brasil, próprios a um período cujo início é identificado, em geral, ao decênio de 60. Contudo, durante os anos 40 e 50, e especialmente em São Paulo, o folclore é um tema bastante “quente”, trespassado de significações políticas e culturais que circulam em diferentes formas de conceber a cultura popular.

<sup>5</sup> Para a história dos estudos folclóricos no Brasil nesse período, ver Rubino, 1995. Para a história da institucionalização do folclore no Brasil nas décadas de 40 e 50 ver Cavalcanti & Vilhena, 1990.

<sup>6</sup> Nesse ano, Florestan publica seus dois últimos artigos sobre o assunto. Trata-se de duas resenhas sobre o uso do folclore na educação primária: “*Brincando de roda*” e *Jogos para recreação na escola primária*, publicados, respectivamente, no Suplemento literário d’*O Estado de S. Paulo* n. 265 de 20 de janeiro e no Suplemento literário n. 268 de 10 de fevereiro e reproduzidos em Fernandes, 1989, p. 197-202.

<sup>7</sup> Segundo Fernandes, ele teve a oportunidade de aprofundar o estudo da delimitação dos campos do folclore e da sociologia em 1949 quando ministrou, junto com Roger Bastide, o curso “Sociologia e Folclore” para os alunos do quarto ano. Cf. Fernandes, 1989, p. 2.

## 1. Fenômenos folclóricos e socialização

De todos os trabalhos de Florestan sobre o folclore, o mais conhecido é *As trocinhas do Bom Retiro*,<sup>5</sup> que expõe de modo mais sistemático tanto os dados coletados em São Paulo<sup>6</sup> quanto sua análise sociológica do folclore infantil. Inicialmente, essa abordagem foi, entretanto, desenvolvida nos dois primeiros artigos de Fernandes, *Folclore e grupos infantis*, de 1942, e *Educação e cultura infantil*, de 1943, razão pela qual inicio por eles a exposição de sua perspectiva sociológica para o estudo do folclore. A idéia básica de *Folclore e grupos infantis* (Fernandes, 1979, p. 377-386), exposta com base em dados de diversos bairros da cidade,<sup>7</sup> é que o folclore exerce uma função socializadora através da reprodução de uma tradição cultural específica. A tese central, que conclui o pequeno texto, sustenta o entendimento do grupo infantil como “uma suave introdução à sociedade, humanizando e nacionalizando a criança” (p. 386). O eixo da análise é, portanto, a identificação da função socializadora do folclore enquanto elemento da cultura infantil. O grupo, as inter-relações de seus membros dentro do grupo, a organização interna, as regras de convivência são os aspectos sociologicamente relevantes para uma leitura que quer mostrar como a tradição promove e organiza a socialização das crianças. O ponto de partida está em tomar os fatos folclóricos como *fatores de associação* (p. 377), direcionando, portanto, a análise para o grupo infantil, base social das atividades recreativas, e suas relações com a tradição sociocultural. Se o grupo infantil é a base social das atividades recreativas, não é, contudo, a sua causa; ao contrário, o folclore é o motivo do agrupamento. O folclore foi produto da vida social no passado e em geral da cultura adulta, passando posteriormente para a cultura infantil. No presente, não é a vida social dos grupos infantis que gera os elementos folclóricos, mas são os elementos tradicionais que provocam e organizam a experiência social das crianças no interior dos grupos de folguedos. Definem-se assim os aspectos socializadores do folclore através da diferenciação entre cultura adulta e cultura infantil para, analisando o funcionamento desta última, mostrar como ela atualiza para as crianças os mesmos padrões da cultura adulta, reafirmando dessa maneira a unidade dos valores e padrões de conduta de uma sociedade. Assim, a independência da cultura infantil em relação aos adultos aumenta a eficácia da socialização, digamos, pela prática. Dentro dos grupos, as crianças praticam a solidariedade e a disciplina, o respeito às regras e à hierarquia em relações de interação entre iguais e em função da cultura tradicional da sociedade em que estão inseridas.

Florestan aponta para o papel socializador do folclore tanto nos conteúdos dos folguedos, que iniciam a criança nos padrões tradicionais de uma cultura, quanto na organização interna e entre os grupos, isto é, nas relações sociais infantis, que ensinam solidariedade e disciplina aos imaturos. A primeira dimensão é demonstrada a partir dos conteúdos substantivos dos folguedos que ensinam as regras das relações sociais. Neste texto, Florestan

<sup>8</sup> Originalmente veiculada em revistas especializadas e jornais de grande e média circulação, a maior parte da produção de Fernandes sobre o folclore será posteriormente agrupada em dois livros: Fernandes, 1979 e 1989. Na primeira edição de *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, de 1961, Fernandes reúne diversos estudos e artigos sobre o folclore como manifestação cultural e alguns ensaios sobre o estudo do folclore, todos encabeçados pelo artigo de 1959, *O folclore de uma cidade em mudança*, que coloca o estudo empírico do folclore no registro de uma investigação sobre os processos sócio-culturais de transformação da sociedade tradicional em uma cidade especialmente atingida por transformações de caráter moderno tais como a urbanização, a industrialização e o avanço das concepções seculares do mundo. Reorganizada, a segunda edição de *Folclore e*



refere-se, em especial, aos folguedos que veiculam os valores e padrões de conduta do amor-romanesco ou amor-namoro, isto é, a concepção ocidental do amor. Através de seus conteúdos, os jogos e brincadeiras preparam a criança para as atitudes adequadas nas relações amorosas e sexuais que, assimiladas, permanecerão no indivíduo adulto. Incorporando as idéias de Emílio Willems sobre a assimilação de estrangeiros (Willems, 1940), Fernandes aponta ainda para a função aculturadora do folclore infantil que, promovendo a assimilação da criança imigrante, facilita, por seu intermédio, a aculturação de sua família na sociedade brasileira. A segunda dimensão da socialização pelo folclore provém da observação do funcionamento interno dos grupos, quando Florestan descreve as relações, os conflitos e a solidariedade entre crianças pequenas e crianças maiores, meninos e meninas, crianças de um mesmo grupo e membros de diferentes troças, brasileiros, estrangeiros e filhos de estrangeiros, crianças pobres, ricas e de classe média.

De fato, a maior parte do artigo concentra-se nessa descrição da composição, organização e funcionamento dos grupos infantis. Reproduzindo, de uma forma bastante esquemática, as principais características: as troças e trempas são grupos estáveis, de vizinhança, que só admitem advenas excepcionalmente e, em geral, através de rituais de chegada dos novos membros. Os grupos são abertos às crianças pequenas de ambos os sexos mas, a partir da puberdade, dividem-se rigidamente em meninos e meninas. Os transgressores são punidos com as “xingações” que fazem referência às identidades sexuais desviantes em relação ao padrão definido pela tradição – para os meninos, “mariquinhas”, para as meninas, “mulecona”. As meninas, organizadas em trempas, são mais tolerantes com as crianças menores. Os grupos de meninos – as troças – têm uma forte consciência grupal (manifestada na autodesignação como “trocinha”), uma regulamentação interna mais complexa e desenvolvem atividades mais violentas, tanto dentro do grupo – as sanções pelo não cumprimento dos deveres – quanto em relação a grupos rivais – nas competições de futebol e nas “guerras” de paus e pedras nos terrenos baldios. Os grupos infantis possuem, portanto, uma hierarquia interna e um conjunto de direitos, deveres e sanções. Outra é a situação quanto à composição de classe. Apesar dos limites dos dados, que não cobrem todas as zonas ecológicas da cidade, e do fato das meninas valorizarem bastante a posição social dos membros do grupo, as troças e trempas são compostas por crianças pobres e, em menor escala, por crianças de classe média, podendo haver algumas de famílias mais ricas. Assim, “de um modo geral e, portanto, nem sempre exato, predomina o espírito democrático” (Fernandes, 1979, p. 382). Também quanto a diferentes nacionalidades e etnias, não há grandes barreiras. Os dados de 15 bandos de meninos e 20 de meninas mostram a convivência de brasileiros, estrangeiros e filhos de estrangeiros, sugerindo “que, em meio de tal heterogeneidade deve, por força, haver tolerância mútua” (Fernandes, 1979, p. 383). Finalmente, a organização interna das trocinhas se faz em função dos próprios folguedos. As cri-

*mudança social na cidade de São Paulo* (1979) agrega especificamente os estudos sociológicos sobre manifestações folclóricas em São Paulo enquanto *O folclore em questão* (1989) congrega as análises críticas do folclore como campo de estudos e, especificamente, dos estudos folclóricos no Brasil.

<sup>9</sup> Escrito em 1944 e publicado parcialmente em 1947, sem a Introdução na qual Florestan baseia-se para escrever o artigo, de 1945, *Sobre o folclore*.

<sup>10</sup> Florestan coletou dados sobre folclore infantil, cantigas, adivinhas, práticas mágicas, jogos de pulha, contos e lendas, ditos e provérbios em diversos bairros da cidade, tais como Brás, Bela Vista, Lapa, Pinheiros, Bom Retiro, Cambuci, Pari, Belém e Penha (cf. Fernandes, 1979, p. 157).

<sup>11</sup> Florestan coletou dados sobre as trocinhas e as trempas no Brás, na Bela Vista, na Lapa, em Pinheiros e no Bom Retiro (cf. Fernandes, 1979, p. 157).

anças respeitam sua ordem e o modo como dispõem os jogos e brinquedos. Os folguedos, além de causa desses grupos infantis estáveis, determinam, também, sua estrutura e organização. Neles, a criança aprende, entre iguais, a disciplina e a solidariedade social conforme uma certa cultura tradicional.

Na mesma linha desenvolve-se *Educação e cultura infantil* (Fernandes, 1979, p. 386-397). Nele, Florestan retoma a idéia básica do grupo infantil como “um grupo de iniciação” (Fernandes, 1979, p. 386) à vida social. O objetivo é enfatizar o aspecto educador da cultura infantil, mostrando como, através dos folguedos, as crianças adquirem os padrões de conduta e os valores culturais da comunidade. Apoiando-se em Raum e em Piaget (cf. Fernandes, 1979, p. 386-387), trata-se, basicamente, de contestar a idéia que explica a presença dos elementos da cultura adulta na cultura infantil pela imitação. Quando a criança brinca de “papai e mamãe”, “comidinha” ou “casinha”, ela não imita o seu pai ou a sua mãe pois, no brinquedo, “pais e mães são entes gerais, representam uma função social” (cf. Fernandes, 1979, p. 387). O papel dos folguedos, enquanto elementos da cultura infantil, é, então, apresentar para os iniciantes, já elaborados, os padrões sociais de conduta da cultura adulta tradicional. Ao executá-los, as crianças não são levadas a imitar indivíduos, mas a adquirir padrões de comportamento correspondentes a certas funções sociais. A idéia central do artigo possibilita uma maior utilização do material folclórico coletado, diversamente do artigo anterior no qual a ênfase na descrição e caracterização dos grupos abre mais espaço para os dados sobre a organização e o funcionamento das trocinhas e trempas do que para os conteúdos dos folguedos. Por meio da análise das brincadeiras de “casinha”, ou “papai e mamãe”, Florestan busca demonstrar o duplo caráter do grupo infantil: grupo de iniciação e de antecipação da vida adulta do indivíduo. Nele, a criança aprende, na medida em que participa dos folguedos, os valores positivos e negativos básicos da sociedade, relativos ao amor romântico, ao namoro, ao casamento, à família, à fidelidade, ao incesto, conformando o indivíduo ainda imaturo aos valores e padrões de conduta da cultura tradicional em que se insere. A socialização no grupo infantil não se restringe ao aprendizado de relações específicas entre membros da comunidade, mas abarca também o aprendizado de regras sociais e de comportamento em uma situação privilegiada, já que a criança obedece espontaneamente às regras de funcionamento do grupo. O grupo infantil fornece, assim, elementos de base para a formação de personalidades ajustadas às formas que tomam as relações sociais em certa tradição cultural. É a opinião pública tradicional que fala nos folguedos, ensinando ludicamente às crianças como se vive em certa sociedade, o que se deve fazer, como se deve fazer e o que é proibido e castigado. Desse modo, revela-se a função que o grupo infantil exerce para a continuidade cultural. Ainda que de modo sucinto, Florestan aponta para a problematização desse aspecto da cultura infantil. Considerando que os padrões de com-

portamento que a criança adquire na infância podem orientar sua conduta de indivíduo adulto e que o grupo incorpora antigos elementos transferidos da cultura adulta do passado para a cultura lúdica do presente, “a ação do grupo infantil, nesse setor, se não é negativa, pelo menos se orienta no sentido do conservantismo cultural, contrabalançando a influência do ‘progresso’” (Fernandes, 1979, p. 394).

A descrição detalhada das duas análises demonstra claramente a perspectiva generalizante a partir da qual Florestan aborda o folclore infantil, buscando identificar as funções que ele desempenha para a manutenção de uma certa identidade coletiva, atuando diretamente na socialização dos indivíduos desde a infância. A idéia da sociedade como totalidade coloca, desde o início, o problema da socialização do indivíduo, ou seja, os modos pelos quais os indivíduos são conformados pelo sistema sociocultural em que se inserem. Assim, pode-se notar uma tendência para articular o enfoque sociológico ao psicológico, na investigação dos modos como os membros individuais internalizam os padrões de conduta e os valores de uma certa sociedade, inserida em uma tradição cultural. O enfoque sociológico não está apenas na representação do social como uma totalidade, mas também no desenvolvimento da análise do folclore a partir do estudo do grupo social que o pratica. Pela investigação do grupo e dos usos que faz do folclore, Florestan aborda-o como ‘cultura infantil’, isto é, como um sistema parcial de um sistema sociocultural mais geral ao qual o primeiro vincula-se e em relação ao qual se define sua função, isto é, os resultados úteis que produz para a satisfação de necessidades gerais da estrutura social. Na busca desses vínculos, Florestan investiga as formas pelas quais um sub-sistema liga-se ao sistema social geral, na trilha da perspectiva analítica desenvolvida por Durkheim e Mauss para o estudo dos fenômenos sociais. Por essa via, Florestan afasta-se bastante do tipo de abordagem dos estudos folclóricos que, desprovida de uma perspectiva totalizante de interpretação, concentra-se na coleta, descrição e estudo comparativo de elementos folclóricos tendo em vista o estudo de suas origens. Mas isso não quer dizer que ele descarte o estudo das fontes; ao contrário, Florestan trabalha o tempo todo com o enfoque folclorista, o que tem consequências específicas no modo como ele enfrenta os problemas das definições disciplinares.

O primeiro trabalho de estudo de fontes de Fernandes é *Congadas e batuques em Sorocaba*, de 1943 (Florestan, 1972, p. 239-255). O pequeno texto é basicamente descritivo das congadas e dos batuques observados em Sorocaba, resguardando a característica sociológica da abordagem na exposição da organização e da composição dos grupos e do funcionamento geral das congadas naquela comunidade. Mas a discussão central do artigo se faz em torno da relação entre a versão colhida em Sorocaba e o problema das origens desses autos populares representados exclusivamente pelos pretos nos períodos de passagem de ano. Florestan dialoga diretamente com os folcloristas e, com base nos dados coletados, alinha-se à posição de Artur Ramos, reafir-



mando o caráter definitivamente sincrético do folclore negro no Brasil, onde as tradições africanas misturam-se às influências ibéricas. Trata-se pois do primeiro texto no qual Fernandes lança mão do trabalho tipicamente folclorista de busca das origens de elementos folclóricos, posterior aos primeiros dois textos nos quais o material sobre o folclore infantil é abordado tendo em vista entender seus efeitos de socialização e aculturação das crianças.

N' *As trocinhas do Bom Retiro* (Fernandes, 1979, p. 153-258), pode-se observar como ele junta as duas abordagens e propõe a caracterização do folclore como um método de trabalho dos estudos sociológicos do folclore. Confrontando sua nota explicativa com o prefácio de Roger Bastide, o que ressalta imediatamente é que Florestan apresenta o uso simultâneo dos dois enfoques como um problema, enquanto Bastide, ao contrário, considera a dupla abordagem altamente profícua para o desenvolvimento das ciências do homem. Segundo Bastide, não se deve temer “esclarecer uma ciência pela outra” e é isso que Florestan realiza nesse trabalho no qual a análise dos grupos infantis e a dos elementos do folclore infantil do Bom Retiro ligam-se em “uma unidade orgânica” pois, se é verdade, como aponta Florestan, que o estudo do folclore serviu para esclarecer o estudo sociológico, também a relação recíproca é verdadeira, ou seja, a sociologia esclarece o folclore pois somente pelo estudo dos grupos será possível entender as funções de elementos folclóricos tradicionais cujas significações antigas desapareceram no presente.

Para Fernandes, por sua vez, o estudo do folclore brasileiro “como padrões costumeiros de comportamento, em relação concreta com a conduta individual” (Fernandes, 1979, p. 156), embora recente, necessita, no presente, de uma renovação que impulse seu desenvolvimento teórico e metodológico. O uso concomitante da perspectiva sociológica e do enfoque folclórico, entretanto, pode gerar confusões. É nesse momento que Florestan, como diz Bastide, “desculpa-se” pela dupla abordagem. De fato, Florestan o faz, mas justifica em seguida o duplo aspecto do estudo pelas próprias características do material recolhido. O procedimento é esclarecedor da combinação de ortodoxia e heterodoxia em Florestan Fernandes. Embora apresente a dupla abordagem como um problema, ele a pratica, justificando-a nos termos dos problemas concretos da realização de uma pesquisa específica. Segundo ele, o problema surgiu a partir do material coletado já que parecia insuficiente restringir-se à indicação das fontes remotas dos elementos do folclore infantil paulistano, isto é, limitar-se ao estudo do “mecanismo de desenvolvimento interno dos fatos folclóricos” (Fernandes, 1979, p. 157). A atenção volta-se para os grupos infantis como modo de investigar as formas sociais correspondentes aos conteúdos culturais dos fenômenos folclóricos. Desse modo, diz Fernandes, o enfoque folclórico e o enfoque sociológico revelam sua complementaridade, o primeiro servindo de subsídio para o segundo de modo que “pode-se, mesmo, falar na utilização do folclore como um método de trabalho”. A preocupação com a ortodoxia disciplinar é central, mas Florestan enfrenta o problema subordinando-o às necessidades das investigações concretas, em um movimen-

to de consideração dos problemas de demarcação disciplinar a partir dos problemas instrumentais da pesquisa. Por esse caminho Florestan é levado, por um lado, a caracterizar o folclore como um método a ser utilizado pela sociologia e pela etnologia, rejeitando a idéia do folclore como uma ciência específica, e, por outro, a fazer a crítica dos procedimentos de coleta e tratamento dos dados dos folcloristas tendo em vista o aperfeiçoamento do folclore como método de trabalho das ciências sociais.

*Representações coletivas sobre o negro. O negro na tradição oral* (Fernandes, 1972, p. 201-216) é uma série de três artigos com os quais Florestan estréia no jornal *O Estado de S. Paulo* em julho de 1943. Neles, Fernandes trabalha com elementos da tradição oral sobre o negro por ele recolhidos em São Paulo nos anos 40 e também com dados colhidos por folcloristas e estudiosos da cultura negra no Brasil desde o período colonial. Tratando-se de provérbios, lendas, quadrinhas, xingamentos, ele não poderia fazer o mesmo tipo de análise que fez do folclore infantil paulistano que permitia a observação dos “grupos infantis em ação”. Florestan enfoca o problema historicamente, em busca da base social das representações do preconceito de cor, identificando-a nas relações entre senhores e escravos na sociedade colonial e imperial brasileira, experiência geradora de elementos culturais que são conservados pela tradição ao longo dos séculos. Na primeira parte, Fernandes apresenta um sintético quadro social que situa, de um lado, a preponderância da cultura negra relativamente à indígena na tradição oral brasileira e, de outro, a “reação” da cultura negra sobre o folclore ibérico e ameríndio, produtora de versões “africanizadas” ou “afro-abrasileiradas” de elementos da mitologia indígena e ibérica. A africanização de elementos da cultura oral indígena consiste ora em uma substituição completa de uma representação indígena por uma africana, como no caso do “negrinho do pastoreio”, representação africanizada do “saci”, ora em uma criação paralela que conserva o tema básico, como no caso da “mãe-d’água” em relação à “iara”. Já nas adaptações brasileiras que introduzem o negro nos elementos do folclore ibérico, o principal tipo de adaptação descrito refere-se à utilização do negro para o desempenho de papéis que correspondem ao seu status social na sociedade brasileira, como a substituição do criado português pelo “moleque”, ou do espanta-crianças lusitano – o “cuca” – pelo “negro velho”.

Tendo recolhido materiais que expressam uma concepção de superioridade biológica do negro em relação aos brancos, Florestan volta-se para a análise dessas representações buscando demonstrar que os traços que o definem como ser superior de fato simbolizam a força física e a resistência ao trabalho árduo do animal (a “besta”). Desse modo, a afirmação da superioridade biológica revela-se como representação de uma inferioridade intelectual, que suporta a representação generalizada de uma aptidão específica para o trabalho pesado correlata à incapacidade para trabalhos de raciocínio. Ao considerar as representações sobre a condição inferior dos pretos na sociedade brasileira, por sua vez, Fernandes observa que vão além da simples constatação,

conferindo aos atos dos pretos significados pejorativos, totalmente diferentes dos significados dos mesmos atos quando praticados pelos brancos. A diferenciação extrema complementa-se com a defesa da separação social efetiva, expressa não apenas na condenação de ligações íntimas, como o casamento, mas também de ligações elementares de reconhecimento, tais como estar nos mesmos lugares ou trocar olhares.

Com esses dados, Fernandes busca a “localização, em nossa cultura tradicional, do problema do preconceito contra os indivíduos de cor preta”, considerando que o folclore pode funcionar como “fonte de estereótipos que fornecem juízos de valor aos indivíduos, regrido a sua conduta social” (Fernandes, 1972, p. 211). Assim, antes do próprio contato direto, os indivíduos já possuem representações valorativas recíprocas que vão determinar as formas (os aspectos) da interação entre eles. Entre os brancos, a tendência é evitar o contato social; entre os negros, o problema é o ressentimento e a marginalidade (o negro sente-se repelido num mundo que julga seu e que ajudou a criar), como já havia sido observado por Silvio Romero. Com essa idéia a análise concentra-se na questão da assimilação. O problema é o efeito que o preconceito exerce sobre os próprios negros, levando ao retraimento e complicando-se posteriormente. Segundo Willems (1940), o sentimento de inferioridade pode ser “o resultado negativo de um processo de avaliação” e também “a consequência de uma repulsa mais ou menos decidida”. A “reação sistemática” de um aspecto sobre o outro favorece o conflito, acabando por aumentar e reforçar o preconceito de cor, hipotético ou real. “Desse modo, corporifica-se o retraimento do negro e sua aversão aos valores ou fatos concretos que o levaram a essa situação. Aí transparece o ressentimento” (Fernandes, 1972, p. 212). Os juízos de valor expressos nas representações que o folclore cristaliza fornecem padrões de comportamento que regulam as relações entre os indivíduos, “contribuindo para a estabilização definitiva dos padrões ‘democráticos’ ou ‘aristocráticos’ na sociedade” (Fernandes, 1972, p. 212).

Estudando a posição ocupada pelo negro nas lendas sobre a formação das raças coletadas em São Paulo, Florestan identifica três representações: 1. o negro é etiologicamente inferior ao branco; 2. o negro é biologicamente superior ao branco; 3. o negro é socialmente inferior ao branco. Explorando-as, Florestan retoma a mesma idéia anterior, ou seja, a posição social subordinada do negro na sociedade colonial. Objetivamente, para o engenho, o negro é responsável por movimentar tudo, da casa-grande às plantações. Subjetivamente, para o senhor de engenho, ele é, portanto, a “besta de carga”, cujos principais atributos são a obediência, a passividade e o trabalho contínuo. Como cativo, ele não é pessoa, não tendo direito sequer à paternidade. As relações sexuais com as negras em nada mudam a situação, sendo apenas mais uma ocasião em que ela exerce a função de “besta”, de máquina de reprodução da casa-grande. O que o senhor retém dessas relações é o aumento da mão-de-obra sob seu controle. Assim, a situação do negro reforçava as

representações já existentes sobre sua bestialidade, que justificavam seu cativo. Portanto, a existência anterior de estereótipos negativos e as relações sociais reguladas pela estrutura da sociedade colonial e imperial explicam o folclore. Com uma linguagem muito sóbria, Florestan expressa uma preocupação básica com a busca de evidências empíricas para sustentar os enunciados interpretativos. Com essa orientação, ele aborda historicamente o fenômeno, inserindo-o na experiência da sociedade escravocrata em uma leitura que se concentra nas relações de desigualdade entre senhores e escravos: “de fato, a condição servil, se punha o negro em contato direto com o branco, punha-o em condições de inferioridade. Malgrado a formação cristã da civilização do senhor, o negro era a ‘besta de carga’ (...). E como ‘besta de carga’ era encarado pelo senhor (...). Além disso, o negro, como cativo, não gozava das regalias da ‘pessoa’ e ocupava o mais baixo status da hierarquia social(...). Doutra lado, o fato de haver relações sexuais entre o senhor e a escrava, pouco ou quase nada beneficiava a mãe negra e o filho mestiço, pois ainda a escrava exercia a função de ‘besta’ da máquina de reprodução da casa-grande. E o que o senhor retinha dessas relações, posteriormente, era o aumento da mão-de-obra, equilibrando assim o número de braços com as necessidades de trabalho na fazenda” (Fernandes, 1972, p. 213).

Embora Florestan não desenvolva sua discordância com Gilberto Freyre, utilizando-o, ao lado de folcloristas e estudiosos do negro, e adotando informações específicas, como a “justa observação” (Fernandes, 1972, p. 203) de Freyre a respeito da substituição do espanta-crianças português por figuras negras nas cantigas de ninar, é claro que se esboça aqui um enfoque que considera as relações sociais entre senhores e escravos como relações de profunda desigualdade, definidas pela ordem socioeconômica em que se inserem, produzindo distanciamento social e segregação, antes que contato e interação social. As relações sexuais entre senhores brancos e escravas negras, base da miscigenação à qual se atribui o caráter especificamente democrático das relações raciais no Brasil, não desafiam, em qualquer sentido, a desigualdade existente; consistem em interações determinadas por uma desigualdade inicial, definida pelo sistema socioeconômico, que só a reproduz. A descrição de Fernandes nada fala da construção de laços afetivos entre membros dos dois grupos, que aponta para a miscigenação como modo de assimilação criador de uma cultura democrática, mas de uma violenta relação despótica entre um sujeito e um objeto de sua propriedade, com o resultado objetivo de manutenção do sistema econômico vigente – a reprodução da mão-de-obra necessária ao engenho. Não está desenvolvida, sequer exposta de forma contundente, mas já está indicada uma abordagem que toma as relações sociais entre brancos e negros enfatizando uma desigualdade básica, que longe de alterar as relações de dominação existentes, reproduz os dois grupos como se constituíssem diferenças irreduzíveis, criando entraves à socialização. Base social das representações preconceituosas sobre o negro, as relações escravistas explicam os conteúdos que circulam no material folclórico, que atuam, como toda

representação coletiva tradicional, orientando a conduta dos agentes. Seguindo a indicação de Silvio Romero, tais elementos culturais influenciam as relações sociais no sentido da segregação e não da interação social, produzindo, do lado do grupo segregado, retraimento social, ressentimento e marginalidade. A cultura tradicional atua, assim, favorecendo o distanciamento social nos dois grupos. A representação negativa do negro influencia diretamente a disposição do branco em relação ao contato com o negro antes da relação concreta acontecer e no sentido de que não aconteça, fazendo circular valores que afirmam uma diferença essencial entre os dois grupos tornando desejável a manutenção de uma substancial distância social, como exemplificam os versos da quadrinha recolhida no bairro paulista da Bela Vista: “negro preto, cor da noite/cabelo de pixaim/ pelo amor de Deus, te peço:/negro não olha pra mim” (Fernandes, 1972, p. 210). Do lado dos negros, a situação leva a um sentimento de inferioridade que não só favorece o retraimento social como dá espaço a complexos processos psicológicos coletivos que tendem a aumentar e cristalizar o preconceito. Em resumo, no pequeno artigo está presente a diretriz de rejeição de uma interpretação da miscigenação como criadora de uma sociabilidade democrática entre brancos e negros, apontando, na direção contrária, para as dificuldades e entraves à efetiva assimilação da população de cor, historicamente gerados e culturalmente reproduzidos, responsáveis por um distanciamento social de conflitos que fortalecem o preconceito funcionando como fator de manutenção da segregação. Os contatos entre senhores e escravos longe de criarem uma cultura democrática, criam uma sociedade cindida, ou seja, uma sociedade que produz poderosos entraves a sua própria constituição como tal.

## 2. Sociologia dos estudos folclóricos

Diante da interpretação das relações entre brancos e negros como geradora de uma cultura democrática, Fernandes afirma a produção histórica e social de uma cisão. Diante da concepção das duas culturas, promovida pelo folclore, Florestan afirma a unidade cultural da sociedade cujos membros compartilham valores básicos tradicionais. Refiro-me, assim, à crítica do folclore como “cultura dos incultos”, o tema central da produção de Fernandes de 1944, a partir da qual começa a explicitar-se sua leitura da natureza do conhecimento produzido pelos folcloristas. Começemos por *Aspectos mágicos do folclore paulistano* (Fernandes, 1979, p. 339-376). Nele, Florestan trabalha com o material recolhido sobre indícios, simpatias, práticas medicinais, certas superstições, sonhos e credices relativas aos santos. A abordagem organiza-se em torno do problema das práticas mágicas nas sociedades contemporâneas e especificamente na cidade, com o que Fernandes coloca em discussão, pela primeira vez, a hipótese da magia como prática específica das populações incultas que não têm acesso à educação formal de caráter secular e racional. É novamente Gilberto Freyre que é



utilizado para expor a concepção que Fernandes contesta em função dos dados recolhidos e em função de uma concepção de sociedade. *Aspectos mágicos do folclore paulistano* remete, assim, aos três artigos publicados n' *O Estado de S. Paulo* que inauguram o debate aberto com os folcloristas e, ainda, ao artigo publicado em 1945, *Sobre o folclore*, que utiliza os dados da introdução escrita para *As Trocinhas do Bom Retiro* (e que não é publicado em 1947). Juntos, esses textos permitem construir o conjunto como tal: de um lado, pesquisas empíricas sobre o tema que dão sustentação para a teorização; de outro, análise sociológica do surgimento do folclore como especialidade (uma sociologia do conhecimento).

Segundo a introdução de *Aspectos mágicos do folclore paulistano*, embora os fenômenos mágicos sejam pouco estudados nas sociedades contemporâneas, os pesquisadores têm formulado hipóteses a respeito, baseadas na idéia de uma ligação íntima entre práticas mágicas e ausência de educação sistemática. Nessa perspectiva, Gilberto Freyre afirma que, segundo estatísticas, há mais superstição entre camponeses do que entre habitantes da cidade e também mais entre montanhese do que entre habitantes da planície. Para Florestan, tais idéias não estão “cientificamente comprovadas” – quer dizer, não têm base empírica – pois ligam-se a hipóteses “enunciadas por diversos autores sob forma categórica, na fase de formação do folclore” (Fernandes, 1979, p. 340). De início, esses autores reconhecem a existência de uma cultura de *folk* somente nas zonas rurais e suburbanas. Posteriormente, diante da percepção de um descompasso entre o desenvolvimento cultural e a conduta das camadas mais baixas das classes urbanas, incorporam-nas na conceituação enquanto grupos conservadores ligados à cultura tradicional que sobrevive neles. Desse modo, definiu-se o folclore como “a ciência do saber popular” que estuda “os grupos ‘mais atrasados’ nos povos civilizados” (Fernandes, 1979, p. 340). A argumentação de Fernandes é que, embora as características do material recolhido na pesquisa em São Paulo não autorizem nenhuma afirmação categórica, os dados apresentam entretanto indícios de práticas mágicas entre as camadas sociais mais altas. Além disso, apontam para o problema da racionalização: a imputação, entre as camadas mais instruídas, de uma forma nova a um costume antigo, conferindo-lhe um aspecto racionalizado que pode torná-lo irreconhecível para os pesquisadores das tradições que são levados, assim, a diagnosticar a ausência de práticas mágicas entre as classes sociais superiores. Desse modo, a idéia de uma diferença de natureza entre uma cultura tradicional burguesa e uma cultura tradicional operária não se adequa à realidade observada em São Paulo. As diferenças, que existem, são melhor concebidas em termos de diferenças de grau.

Esse é o núcleo da crítica ao folclore como um campo específico de estudos, tal como exposta em vários artigos que apresentam uma explicação para o surgimento histórico do folclore como um campo específico de estudos em meados do século XIX.<sup>12</sup> Segundo Fernandes, o folclore nasce da necessidade da filosofia positiva de Comte e do evolucionismo inglês de Darwin e

<sup>12</sup> *A burguesia, o progresso e o folclore, Mentalidades grupais e folclore e Sobre o folclore* (Fernandes, 1989, p. 38-52 e 57-60).

Spencer e de uma necessidade histórica, ou problema prático, da burguesia, pois emerge de uma representação do desenvolvimento social e cultural que se afirma contra a concepção dialética do desenvolvimento do materialismo histórico. Segundo Florestan, naquele momento a burguesia já se constitui como classe dominante e, para ela, os princípios revolucionários não têm mais utilidade. É por isso que Auguste Comte busca as bases de sua “filosofia da ordem” no passado, tendo em vista afirmar que o presente consumava o último estágio da evolução, ou seja, fornecendo uma representação de estabilidade para as sociedades capitalistas ocidentais. No entanto, a filosofia do desenvolvimento social gradual que Comte sistematiza na lei dos três estados era, de fato, contrariada pela persistência, em uma mesma sociedade, de dois tipos de explicação: as explicações racionais, próprias ao estado positivo, e as explicações ditas irracionais. Diante desse problema, começa a configurar-se a explicação do fenômeno a partir da idéia que, se todas as sociedades passam pelos diferentes estados de desenvolvimento, esse movimento não se realiza uniformemente dentro de uma mesma sociedade. Ou seja, certas camadas da população não acompanham o desenvolvimento geral da cultura, conservando padrões tradicionais. Nas sociedades civilizadas, são as camadas populares que mantêm os modos de ser, pensar e agir próprios de estados anteriores, por isso designados de “persistências” e “sobrevivências”.

Partindo desse esquema evolucionista, os primeiros folcloristas admitem, então, que o folclore abrange tudo que culturalmente se explica como apego ao passado, costume, rotina, elementos de estilos de vida típicos de certos grupos, em suma, tudo que a secularização da cultura substitui nas sociedades tradicionais como, por exemplo, as práticas mágicas pela medicina. Abre-se assim o caminho para a definição do folclore como o estudo da “cultura dos incultos”. Unificar e sistematizar os elementos materiais e não-materiais exclusivos das classes baixas, constitutos do “saber popular”, surge como a tarefa do folclore, que teria ainda a possibilidade de evidenciar toda uma nova lógica, própria a esse tipo específico de pensamento. Com isso, o folclore emerge como campo de estudos baseado em uma concepção da sociedade como uma grande dicotomia: de um lado, o povo, vivendo de valores residuais, muitas vezes ditos irracionais; de outro, um grupo homogêneo, com conduta radicalmente diferente. O folclore define-se, como propõe Sébillot, como “a ciência do saber popular” graças a essa representação dicotômica da sociedade, composta de duas formas de comportamento essencialmente diferentes, nascidas de valores fundamentalmente diversos e originando dois tipos de concepção de mundo. Tal interpretação tinha, segundo Fernandes, um alvo muito específico, funcionando como uma resposta à concepção dialética do desenvolvimento histórico desenvolvida pelo materialismo histórico de Marx e Engels, segundo a qual somente as camadas dominadas, isto é, o proletariado, são capazes de “progresso”. Ela responde, assim, a um interesse de classe, orientando o trabalho dos folcloristas, que então se desenvolve, para o estudo das “sobrevivências”, visando demonstrar a fórmula invertida: só a

burguesia é capaz de “progresso”, enquanto as camadas populares estão presas à tradição e aos resíduos da cultura burguesa. A idéia está presente nas definições de folclore da época, segundo as quais durante o desenvolvimento da civilização, as camadas superiores abandonam os costumes antigos que se transformam nas tradições e crenças das camadas baixas.

Apresentadas, entretanto, como idéias científicas, essas definições chegam até o presente, reivindicando para o folclore o estatuto de uma disciplina científica específica, segundo alguns, uma ciência inclusiva, que abrangeria as outras ciências sociais, e desconsiderando os argumentos dos que se colocavam contra essa pretensão, mostrando a inexistência de um objeto próprio que constituísse sua matéria específica. O desenvolvimento atual do trabalho de campo abre novas perspectivas, abandonando a concepção do folclore como “ciência do saber popular”. Mas como, de todo modo, nos estudos folclóricos os elementos culturais são tomados isoladamente, persiste a tendência de atribuir uma distinção fundamental entre as classes altas e as classes baixas quando o que existe são diferenças de grau. O ideal social, criado pela sociedade, sob a forma de valores e cristalizado também no folclore, sobrepõe-se às variações restritas da vida de seus membros e às diferenças ocasionadas por essas variações. Um certo *status* pode implicar privilégios ou falta deles, mas a vida social seria impossível se elementos básicos para a sobrevivência da sociedade não fossem compartilhados por todos. Cristalizadas sob a forma de elementos folclóricos, tais regras operam de modo amplo como veículo de uniformização dos padrões de comportamento, contribuindo para tornar possível a vida em sociedade e criando uma mentalidade da própria sociedade como um todo, ao menos quanto aos valores comuns essenciais, de modo a perpetuar a configuração sociocultural em que esses valores estão integrados. Se os estudiosos não desligassem os elementos folclóricos dos fatores do ambiente social e cultural que os explicam, veriam que a situação na escala social pode implicar utilizações diferenciadas desses elementos. É preciso considerar, por exemplo, que os valores tradicionais são mais acessíveis a um número maior de pessoas, transmitidos de modo informal no intercâmbio cotidiano, enquanto a educação sistemática é ainda aberta a um número restrito de indivíduos. Outros aspectos que a abordagem contextualizada dos elementos folclóricos permite observar referem-se aos tipos e à intensidade dos contatos entre os grupos sociais, entre o meio rural e o meio urbano, à estratificação social rígida ou permeável e aos tipos predominantes de atividades econômicas. Considerando-os, entende-se que “a situação social dos indivíduos determina as condições gerais de seu modo de vida, fazendo-os participar de certa maneira da cultura de seu grupo” (Fernandes, 1979, p. 59). É isso que determina as diferenças de mentalidade entre indivíduos de diferentes camadas sociais; diferenças de grau e não de natureza, pois todos os membros de uma sociedade compartilham, mais ou menos, valores comuns. Recorrendo aos dados coletados em São Paulo sobre as práticas mágicas, Florestan argumenta que as credences ocorrem entre membros do povo assim como entre os ricos e os

cultos. Contrariando totalmente a concepção de base do folclore, observam-se casos em que os costumes tradicionais são conservados somente pelas classes altas, desaparecendo nos níveis mais baixos como, por exemplo, o costume de apresentar a filha jovem à sociedade. Outras vezes, a diferença entre as práticas das classes altas e baixas resulta das novas formas que os cultos conferem aos velhos costumes e crenças, racionalizando-os sem abandoná-los definitivamente. De todo modo, como as diferenças, que certamente são bastante visíveis, são diferenças de grau, resultantes de possibilidades desiguais de participação na cultura do grupo, podem mudar conforme o desenvolvimento da sociedade ou mudanças de situação dos indivíduos ou grupos.

Quando perde seu caráter de estudo comprometido, a serviço dos interesses de uma classe, o folclore perde também as bases sociais de sua pretensão à cientificidade, reabrindo a velha discussão acerca de seu estatuto e de sua natureza, sendo definido por uns como ciência, por outros como um método e por outros, ainda, como um ramo da sociologia descritiva. É claro, diz Florestan, que a importância dos estudos folclóricos só pode vir de suas contribuições concretas para o conhecimento e não de qualquer definição. Em busca dessas contribuições é que sociólogos, antropólogos, historiadores e psicanalistas “‘invasem’ o campo do folclore e dos folcloristas” (Fernandes, 1979, p. 46). De todo modo, baseado em Durkheim, Florestan nega qualquer possibilidade de sustentar a noção do folclore como ciência, pois ele não possui um objeto específico. Os fatos ditos folclóricos são aspectos particulares de uma ordem de fenômenos mais geral, a cultura, e como tais são estudados pela antropologia e pela sociologia cultural. Como as ciências definem-se pela especificidade da ordem de fenômenos que é sua matéria, está claro que não há base para legitimar a constituição de uma nova ciência. Além disso, enquanto fatos que se referem a modalidades diferentes de uma cultura, os chamados fatos folclóricos só podem ser explicados a partir dessa cultura, como o fazem a antropologia e a sociologia cultural. Diversamente, os estudos folclóricos tendem a tratar os elementos folclóricos em si mesmos, isoladamente. Desconsiderando que o folclore é redutível à cultura, os folcloristas colocam-se em uma posição a partir da qual é impossível a busca de explicações científicas para os fenômenos que estudam (cf. entre outros, Durkheim, 1934 e 1987).

### 3. Os estudos folclóricos como método

Descartando, por razões históricas (sociológicas) e lógicas (epistemológicas), a concepção do folclore como ciência, Florestan, por caminhos basicamente determinados pelas pesquisas que realiza sobre o tema, caracteriza o folclore como um método ou uma técnica de investigação com utilidades específicas para as ciências sociais. Para expor o modo como ele entende a utilidade do método comparativo de elementos folclóricos para a sociologia, utilizo dois textos. O primeiro é seu artigo de 1944, *O folclore como método*,<sup>13</sup> uma crítica de Fernandes aos procedimentos de pesquisa dos

<sup>13</sup> Fernandes, 1989, p. 53-56. Ver também a segunda parte do artigo *Sobre o folclore*, p. 44-48.

folcloristas. O segundo é *Contribuição para o estudo sociológico das adivinhas paulistanas*, um trabalho realizado no âmbito do programa de doutoramento da FFCL, para a cadeira de antropologia, e publicado em 1952 (Fernandes, 1979, p. 279-338). Já mencionei como a utilização do enfoque folclórico por Fernandes inicia-se com *As trocinhas do Bom Retiro*. A partir de então, ele desenvolve o aproveitamento sociológico da abordagem folclórica e *Contribuição para o estudo sociológico das adivinhas paulistanas* é exemplar dos rumos desse desenvolvimento.

O núcleo do artigo sobre o método folclórico de análise de elementos culturais tradicionais é a caracterização desse método em seus traços gerais. Sua premissa é que o folclore não é uma ciência, mas um método de pesquisas. Segundo Florestan, o folclore caracteriza-se como processo<sup>14</sup> ou mesmo como técnica de trabalho das ciências humanas e sociais e como tal vem sendo utilizado por diversos especialistas dessas áreas para esclarecer problemas, reforçar hipóteses e buscar novas perspectivas de abordagem. Do ponto de vista específico dos folcloristas, diversamente, o folclore refere-se a uma perspectiva ampla, capaz de abranger diversos elementos das soluções costumeiras de certos grupos sociais, ou também a sistematização e a análise desses elementos a partir de critérios próprios. Por isso, os atuais folcloristas têm limitado suas ambições teóricas, concentrando a preocupação na coleta e na pesquisa e, com isso, adquirindo noções mais exatas acerca das possibilidades e funções do folclore. Voltando-se para os problemas que surgem do material recolhido, eles tendem a abandonar distinções precárias, como a distinção entre folclore objetivo e subjetivo, por exemplo.

Buscando uma caracterização geral do folclore como método, é preciso considerá-lo em si mesmo, quanto aos seus critérios e técnicas de sistematização e análise, quanto aos possíveis recursos para abordar os elementos folclóricos e ainda quanto à identificação do que é folclórico e do que não é em uma cultura considerada em sua totalidade. Dessa ótica, a caracterização deve começar pela análise dos diferentes fenômenos que constituem o campo específico de estudos do folclore. Para isso, a possibilidade aberta pela maneira como trabalham os folcloristas remete a um critério de distinção que opera identificando um certo número de caracteres específicos ou considerados predominantes, o que não deixa de ter certo caráter problemático do ponto de vista científico. Mas, diz Florestan, ainda assim os folcloristas têm desenvolvido alguns recursos, estabelecendo, “por assim dizer” (Fernandes, 1989, p. 54), algumas categorias em torno das quais se agrupam os diversos fatos folclóricos por eles observados. Assim, por exemplo, a distinção entre cultura material e cultura espiritual, proposta na definição de folclore de Saintyves, exerceu bastante influência, sustentando definições e classificações que agrupam os elementos folclóricos segundo aspectos comuns ou predominantes. É claro que não se trata de uma distinção com base racional, mas ela tem algum valor, facilitando o estudo do material folclórico. O problema é que os folcloristas não prestam a devida atenção à etnografia e à antropologia, negli-

<sup>14</sup> Para o uso de *processo* para designar a perspectiva geral de consideração dos fatos em uma investigação, ver Arbousse-Bastide, 1940.



genciando o emprego sistemático dos diversos critérios e técnicas de trabalho dessas disciplinas, comprovadamente úteis para o desenvolvimento do estudo da cultura. Assim, as distinções teóricas, mesmo que objetivas e fecundas, têm valor relativo já que não são capazes de produzir resultados reais no âmbito da investigação propriamente dita.

A falta de familiaridade dos folcloristas com as disciplinas das ciências sociais é, ainda, responsável pelo traço básico do enfoque folclórico, que toma os elementos culturais isoladamente, estudando-os do ponto de vista genético, quando possível, e agrupando-os segundo categorias como ‘folclore material’ ou ‘folclore espiritual’. Desse modo, o folclore revela-se “uma verdadeira determinação das origens” (Fernandes, 1989, p. 54), quer dizer, o lugar de proveniência e, quando possível, a época. Assim, seguindo a orientação de Maunier, segundo a qual é preciso procurar as origens antes que as causas, os folcloristas deixam de inserir os elementos folclóricos na configuração sociocultural que lhes dá forma, uso, significado e função. A maior parte de seu trabalho restringe-se à “biografia” de certos elementos folclóricos e, portanto, o folclore contribui de forma precária com as ciências sociais que dificilmente poderão fazer uso amplo de seu material. Em suma, sua contribuição para as ciências sociais limita-se, em geral, ao material empírico coletado. Porém, como nem sempre a coleta de dados que realizam atende às condições necessárias de uma coleta sistematicamente organizada, os cientistas sociais, percebendo as deficiências do material folclórico, acabam colhendo eles próprios os dados de seu interesse.<sup>15</sup> Como se pode observar, a severa avaliação de Fernandes acerca das potencialidades do folclore como método, considerado em si mesmo, incide sobre a perspectiva analítica que o caracteriza e ainda sobre as formas como os folcloristas colocam-na em prática. Por outro lado, indica, logo de início, como os cientistas sociais, guiados por suas próprias perspectivas de investigação, tendem a encontrar outras formas de aproveitamento do folclore. Passemos, então, à exposição do modo como o próprio Florestan utiliza o enfoque folclórico e o enfoque sociológico de maneira complementar.

Em *Contribuição para o estudo sociológico das adivinhas paulistanas*, Florestan Fernandes trabalha com um conjunto de dados por ele coletados em São Paulo,<sup>16</sup> composto de 61 adivinhas, 7 ‘problemas’ e 4 ‘perguntas’. Segundo ele, seu estudo comparativo de diferentes versões registradas em várias localidades do Brasil para a investigação das fontes imediatas tem um alcance modesto, pois pára aonde deveria começar o estudo folclórico propriamente dito, de pesquisa das fontes mediatas. Contudo, ele fornece alguns elementos para o enfoque sociológico das adivinhas, voltado para o exame da função que elas desempenham nos processos de manutenção ou modificação das estruturas sociais. A análise folclórica das adivinhas paulistanas permite algumas inferências, em especial, “que a persistência relativa da estrutura formal das adivinhas e a conservação quase normal de suas significações se explicam pela coerência das mesmas com o contexto cultural do meio social ambiente” (Fernandes, 1989, p. 318). Buscando interpretar os fenôme-

<sup>15</sup> Cf. *Sobre o folclore*. Fernandes, 1989, p. 48.

<sup>16</sup> Cf. a nota 10.

nos de um ponto de vista dinâmico, os folcloristas concentram a atenção nos modos de manifestação das tradições no comportamento humano, investigando as maneiras como as pessoas contam as adivinhas e atentando para quem as conta. Considerando o material por esse ângulo, o que ele sugere é que a forma da integração das adivinhas à vida social está transformando-se profundamente em São Paulo.

O estudo comparativo do material sobre as adivinhas em diversas localidades do país indica “duas sequências características no desenvolvimento social do folclore brasileiro” (Fernandes, 1989, p. 323). Uma, em que as adivinhas atuam como uma força social construtiva, inseridas dinamicamente nas situações sociais de vida, abrindo espaço, em sua plasticidade, para a imaginação criadora dos agentes sociais. Outra, em que as adivinhas atuam como força social construtiva somente no sentido conservativo; embora penetrem as condições da vida social, tornam-se rígidas, ossificadas na forma e na significação e ficam, assim, comprometidas quanto ao contexto subjetivo, relativo aos anseios, às emoções e às idéias dos agentes sociais. O que a segunda sequência expressa é a quebra da unidade entre o ritmo de vida psíquica e o ritmo de vida social, antes garantida pela vigência plena das tradições. As duas sequências evolutivas correspondem, então, a duas épocas da ‘sociedade de *folk*’ – a expressão de Fernandes corresponde à “era da comunidade” de Ferdinand Tonnies (cf. Fernandes, 1979, p. 326) –, a segunda representando uma fase estrutural na qual se engendra um novo estilo de vida na organização social, devido à transição incipiente para uma forma social urbana. Nessa linha de observações, os dados podem sugerir que as adivinhas paulistanas constituem “sobrevivências” – no sentido preciso usado pelos etnólogos, de perda de função –, resíduos culturais, os últimos vestígios da fase anterior da sociedade de *folk*. Os principais argumentos para essa idéia são: a conservação de adivinhas cujos temas são anacrônicos em relação à vida urbana; o alto grau de ossificação da estrutura formal e do significado das adivinhas em São Paulo; sua função recreativa restrita a relações circunstanciais entre indivíduos. O caráter recente do processo de urbanização em São Paulo e a composição heterogênea da população condicionariam a “demora cultural”, que explicaria assim a preservação. Contudo, uma questão não se esclarece. A utilização das adivinhas em São Paulo não responde a necessidades sociais? Se assim for, elas não podem ser caracterizadas como “sobrevivências”.

As condições sociais da forma de recreação associada às adivinhas transformou-se profundamente em São Paulo. Florestan comenta essas transformações em detalhe e, em seguida, condensa-as sinteticamente:

quanto à forma de integração à vida social: alto grau de individualização e secularização e criação de significados suplementares, que dão sentidos atuais à exteriorização;

quanto ao modo de exteriorização: explanação verbal rápida em que o agente desempenha todos os papéis ativos; incorporadas em diversas situações sociais de vida em regra como passatempo momentâneo;

quanto à função social: lubrificação das relações sociais; as adivinhas fazem parte dos “assuntos neutros” que servem para facilitar a proximidade em contatos entre estranhos;

quanto aos atributos culturais objetivos: são representadas pelos sujeitos como uma modalidade de “jogos de espírito”; as adivinhas arcaicas mostram-se tão ossificadas na estrutura formal e na significação que o processo de formação de variantes expressivas praticamente esgotou-se.

Vê-se, portanto, que embora tenham perdido o suporte das tradições, as adivinhas encontraram uma expressão adequada à vida social urbana e um sentido atual nas regras da “sociabilidade convencional”. A técnica re-creativa de formulação das adivinhas conformou-se socialmente às condições de vida urbana, satisfazendo necessidades características das relações humanas na cidade. Assim, não se caracterizam como sobrevivência, mas reproduzem-se como técnica, graças à coerência com as condições sociais da vida urbana e a plasticidade diante das inovações, em especial quanto ao modo de exteriorização. Além disso, sua configuração atual na cidade distingue-se das duas épocas da sociedade de *folk*, principalmente pelos aspectos ligados ao contexto social, que são os mais dinâmicos. Florestan afirma, então, a título de hipótese empiricamente baseada, que a configuração observada em São Paulo é típica, representando uma época característica, definida como uma fase de transição entre a sociedade de *folk* e a plena reintegração das técnicas de *folk* ao cosmo urbano.

O aproveitamento sociológico dos resultados da análise folclórica permitiu, assim, abordar as adivinhas do ponto de vista da estática e da dinâmica da cultura, em suas conexões com a transformação da estrutura social. Como objetivações culturais com origem, estrutura formal e significação, elas apresentam alto grau de estabilidade; em suas vinculações com a estrutura social, revela-se uma estabilidade parcial pois satisfazem a necessidades sociais diversas, próprias à vida urbana. Trata-se, portanto, de uma configuração com caracteres mistos, que compreende elementos tradicionais e elementos atuais, que emergem das convenções do meio social urbano.

A exposição detalhada da análise das adivinhas paulistanas dispensa, em meu entender, comentários sobre o uso que Florestan dá aos estudos folclóricos para o estudo desse fenômeno cultural. O ponto que se torna notável quando se considera os dois textos em sequência é a diferença entre o diagnóstico negativo a respeito das potencialidades heurísticas do enfoque folclórico e o tipo de aproveitamento que Fernandes consegue fazer do folclore, usando-o, exatamente como diz no primeiro texto, para abrir perspectivas, sustentar hipóteses explicativas e esclarecer problemas. Uma explicação possível poderia basear-se no intervalo de tempo que separa os dois textos, sugerindo que Florestan tivesse alterado sua posição em relação aos estudos folclóricos, mas certamente não é esse o caso. Como já mencionei, Florestan escreve com alguma regularidade sobre o folclore, especialmente, resenhando novas publicações na área. Em

todos esses trabalhos, ao longo da década de 40 e durante o decênio seguinte, sua leitura crítica do enfoque folclórico, tal como exposta acima, é reafirmada. Também em suas análises dos estudos folclóricos em São Paulo, incluindo os trabalhos sobre as contribuições de Amadeu Amaral e Mario de Andrade, a interpretação tem por eixo central a análise dos procedimentos, concepções e objetivos, pautando-se recorrentemente pelos critérios de produção de conhecimento positivo para avaliar o alcance e mesmo a consistência das contribuições de renomados folcloristas de São Paulo. No mesmo sentido, em sua análise dos estudos folclóricos em seu desenvolvimento histórico em São Paulo, é central a preocupação em examinar as concepções vigentes em certos períodos ou no trabalho de alguns importantes folcloristas, do passado e do presente, em si mesmas e quanto à precisão com que os estudiosos aplicam-nas em seus trabalhos concretos. A mudança da concepção do folclore como método para o folclore como uma disciplina humanística<sup>17</sup> não implica nenhuma mudança quanto ao modo como Fernandes orienta seus exames da produção dos folcloristas e cientistas sociais, avaliando suas realizações a partir de uma concepção dos processos de investigação que definem a consistência – ou não – dos resultados, considerados menos em si mesmos do que como resultados de procedimentos rigorosamente adotados ou, ao contrário, como fruto de investigações carentes de sistematicidade. Desse modo, o ponto em questão é revelador da posição científica de Fernandes, e do lugar central que o rigor de procedimentos empíricos e teóricos de pesquisa nela ocupa.

Com base na exposição de Imre Lakatos das características do indutivismo enquanto uma metodologia moderna, ou seja, como um conjunto de regras para a avaliação de teorias já elaboradas a partir do qual se desdobram teorias da racionalidade científica, critérios de demarcação e definições de ciência, pode-se observar que o indutivismo define-se por um “rigor científico estrito” (Lakatos, 1974, p. 13), aceitando como científicas somente dois tipos de proposições: as proposições que descrevem dados empíricos consistentes e as que generalizam as primeiras por inferências indutivas precisas. Conseqüentemente, a crítica indutivista da produção intelectual tende a basear-se exclusivamente nesse critério de ciência; aplicando-o, o historiador indutivista caracteriza as idéias que analisa predominantemente em termos de sua natureza científica ou não-científica (ou pseudo-científica). Note-se que, desse modo, a questão principal não é a verdade ou a falsidade de uma proposição, mas o problema de sua adequação aos processos específicos que definem a natureza legítima da ciência. Pode-se observar como esse critério está presente na conformação da perspectiva crítica de Fernandes ao avaliar a produção dos folcloristas (assim como dos cientistas sociais, especificamente, e dos pensadores do social em geral).<sup>18</sup> Desse modo, o que marca notadamente a posição de Florestan é a diretriz normativa de suas análises. A partir de sua concepção da sociologia como ciência empiricamente fundamentada e logicamente consistente, Fernandes

<sup>17</sup> Ver *Os estudos folclóricos em São Paulo*. Fernandes, 1989, p. 71-110.

<sup>18</sup> Essa é a idéia de base da crítica de Wanderley Guilherme dos Santos à análise de Fernandes da história da sociologia no Brasil: fundada na distinção exposta acima, essa história descarta toda uma tradição de reflexão e estudo sobre a sociedade brasileira, porque definida como não-científica, demarcando o início do pensamento sociológico no Brasil no momento da institucionalização acadêmica da sociologia como disciplina científica, definida, não pelo nível de suas generalizações, mas pela precisão com que aplica os critérios de construção do material empírico e as normas da indução interpretativa. Cf. Santos, 1967, 1970 e 1978 e Fernandes, em especial, 1967, 1975 e 1977.

não está preocupado em explorar os sentidos do que os estudiosos estão fazendo, mas em definir claramente o que eles devem fazer para assegurar a racionalidade interna de suas investigações, o único modo de sustentar a objetividade e, portanto, a generalidade do pensamento, controlando assim os fatores subjetivos (irracionais) que ameaçam, com sua particularidade, o desenvolvimento da ciência, isto é, do entendimento racional da realidade social e do conseqüente avanço da racionalização da sociedade moderna.

Recebido para publicação em agosto/2001

GARCIA, Sylvia Gemignani. Folklore and sociology in Florestan Fernandes. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(2): 143-167, November 2001.

**ABSTRACT:** Folklore is, chronologically speaking, the first theme taken up by Florestan Fernandes in his noteworthy intellectual journey, having dealt with this subject since his days as an undergraduate student at the Faculty of Philosophy in São Paulo. If we consider his whole work, folklore is a secondary matter, specific to his student days, a “flat theme” from the beginning of his career. However, it is in these studies that Florestan wages his first academic battle, in which his adhesion to a scientific sociology takes shape, based on the systematics of observational procedures and scope of explanations. Thus, by looking at the small group of papers on folklore written during his formative years (1941-1953), it is possible to follow the first steps of his definition of sociology as science, which can be transcribed into three complementary lines of analysis: 1. the sociological explanation for folkloric manifestations; 2. the sociological explanation for folkloric studies in modern society; and 3. the redefinition of folklore as a sociological method.

**KEY WORDS:**  
Florestan Fernandes,  
sociology,  
folklore,  
science,  
culture,  
Brazil.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. (1940) Os métodos, os processos e as técnicas da pesquisa sociológica: aplicação às relações entre história e sociologia. *Sociologia*. São Paulo, (11) 4: 305-327.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. (1995a) A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a “escola paulista”. In: MICELI, Sergio (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. Vol. 2. São Paulo, Editora Sumaré, p. 107-231.
- \_\_\_\_\_. (1995b) Formação e perfil de um sociólogo: a trajetória acadêmica de Florestan Fernandes. In: ADORNO, Sérgio (org.). *A sociologia*



- entre a modernidade e a contemporaneidade*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, p. 117-129.
- \_\_\_\_\_. (1996) Arremate de uma reflexão: a revolução burguesa no Brasil de Florestan Fernandes. *Revista USP*. São Paulo, USP, (29): 56-65, março/abril/maio.
- CARDOSO, Miriam Limoeiro. (1996) Florestan: a criação de uma problemática. *Estudos Avançados*. São Paulo, 10(26): 89-128, janeiro/abril.
- \_\_\_\_\_. (1997) *Capitalismo dependente, autocracia burguesa e revolução social em Florestan Fernandes*. Coleção Documentos, Série História Cultural 6, Instituto de Estudos Avançados, USP, julho.
- CASTRO, Eduardo Viveiros & CUNHA, Manuela Carneiro da. (1996) Vingança e temporalidade: os tupinambás. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, (85): 57-78.
- CAVALCANTI, M. Laura V. de C. & VILHENA, Luis Rodolfo da P. (1990) Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, CPDOC, FGV, (3) 5: 75-92.
- COHN, Gabriel. (1986) Padrões e dilemas: o pensamento de Florestan Fernandes. In: MORAES, R.; ANTUNES, R. & FERRANTE, V. B. (orgs.). *Inteligência brasileira*. São Paulo, Brasiliense, p.125-148.
- \_\_\_\_\_. (1987) O ecletismo bem temperado. In: DINCAO, M. A. (org.). *O saber militante. Ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 48-53.
- DURKHEIM, Émile. (1934) *Éducation et sociologie*. Paris, Librairie Félix Alcan.
- \_\_\_\_\_. (1987) *As regras do método sociológico*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- FERNANDES, Florestan. (1967) *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. 2ª edição. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. (1972) *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- \_\_\_\_\_. (1975) *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1977) *A sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1979) *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. 1ª edição 1961. 2ª edição reduzida. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1989) *O folclore em questão*. 2ª edição. São Paulo, Hucitec.
- IANNI, Octavio. (1989) *Sociologia da sociologia*. São Paulo, Atica.
- LAKATOS, Imre. (1974) *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Trad. Diego Ribes Nicolas. Madrid, Editorial Tecnos.
- MAGGIE, Yvonne. (1993) Florestan Fernandes e as categorias nativas. *Encon-*

- tros com a Antropologia. Identidade, imigração e memória.* Curitiba, SESC/UFPR, p. 73-83, maio.
- MICELI, Sergio (org.). (1989) *História das ciências sociais no Brasil*. Vol. 1. São Paulo, Idesp, Editora Vértice.
- \_\_\_\_\_. (1995) *História das ciências sociais no Brasil*. Vol. 2. São Paulo, Editora Sumaré.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. (1995) *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1988) *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- PAIVA, Carlos Aguedo N. (1991) *Capitalismo dependente e (contra) revolução burguesa no Brasil: um estudo sobre a obra de Florestan Fernandes*. Dissertação de mestrado, Campinas, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (1997) Florestan, o obscuro, e o liberalismo monárquico. *Estudos Avançados*. São Paulo, 11(30): 335-356, maio/agosto.
- PEIRANO, Marisa G. e Souza. (1983) *A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os tupinambás*. Brasília, FUB-CIS, Trabalhos de Ciências Sociais, Série Antropologia, 37.
- RUBINO, Silvana. (1995) Clubes de pesquisadores. A Sociedade de Etnologia e Folclore e a Sociedade de Sociologia. In: MICELI, Sergio (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. Vol. 2. São Paulo, Idesp, Editora Vértice, p. 479-521.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. (1967) A imaginação político-social brasileira. *Dados*. Rio de Janeiro, 2-3: 182-193.
- \_\_\_\_\_. (1970) Raízes da imaginação política brasileira. *Dados*. Rio de Janeiro, 7: 137- 161.
- \_\_\_\_\_. (1978) *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo, Duas Cidades.
- WILLEMS, Emilio. (1940) *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.