



Ministério da Educação – Brasil
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM
Minas Gerais – Brasil
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas
Reg.: 120.2.095 – 2011 – UFVJM
ISSN: 2238-6424
QUALIS/CAPES – LATINDEX
Nº. 06 – Ano III – 10/2014
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

A mineiridade no modernismo: Aires da Mata Machado e o registro dos vissungos

Prof. Dr. Oswaldo Giovannini Junior

Doutorado em Antropologia Cultural (IFCS/UFRJ)

Professor de Antropologia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB – Brasil.

<http://lattes.cnpq.br/2884137245814203>

E-mail: oswaldo.giovanninijr@gmail.com

Resumo: Aires da Mata Machado Filho foi um importante escritor e pesquisador mineiro do século XX. Registrou um dialeto falado por descendentes de escravos em São João da Chapada/Diamantina/MG e 65 cantos vissungos. Tal obra marcou lugar no pensamento social brasileiro, inserindo o autor no meio dos modernistas mineiros, no Movimento Folclórico Brasileiro e no meio intelectual nacional entre os mais importantes autores que pensaram o Brasil nas primeiras décadas daquele século. O livro *O negro e o garimpo em Minas Gerais* é uma obra que obteve intensa recepção, nacional e internacional, tanto nas ciências humanas quanto no meio musical e artístico, fazendo com que as categorias culturais presentes no pensamento do seu autor alcançassem ressonância ao longo das décadas ecoando até os dias atuais, permitindo à essa expressão cultural do garimpo mineiro participar da história social e cultural brasileira.

Palavras-chave: Aires da Mata. Diamantina. Modernismo. Folclore. Vissungos.

INTRODUÇÃO

O interesse pelo registro de manifestações culturais de grupos e comunidades consideradas tradicionais tem se apresentado com vitalidade nos dias de hoje. Em tempos de ampliação do acesso a tecnologias digitais, a gravação fonográfica, fotográfica ou fílmica de cantos, histórias orais, rituais e festas e de valorização dos patrimônios culturais, a atitude de registrar esses momentos se espalhou, não somente entre especialistas, mas também pelo senso comum. Ao longo desta pesquisa, fui constantemente abordado pelas pessoas com a pergunta: “e você está registrando tudo isso?”. Ao passo que respondia: “não, estou tentando pensar sobre como as pessoas registram tudo isso!”.

Pesquisando cantos próprios dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário, de candombe, jongo e caxambu em Minas Gerais, já havia me deparado também com os cantos vissungos da região de Serro e Diamantina. Tomando contato com estes últimos, acompanhei a ocorrência, nos anos recentes, de uma corrida pelos vissungos, conforme Cássio Gusson afirmou em conversas¹ com Camp: “o vissungo virou uma corrida cultural, muita gente se interessou pelo tema, pela sua raridade [...]” (CAMP, 2012, p. 561). Documentaristas, pesquisadores, agentes culturais, intelectuais, artistas e instituições governamentais, brasileiros e estrangeiros assediaram os últimos, e poucos, cantadores ainda vivos, atrás de suas memórias e conhecimentos em torno do tema. Entretanto, a referência de todos que se interessavam pelos cantos era o trabalho de Aires da Mata Machado Filho. A partir daí iniciei minhas reflexões sobre este autor, sua trajetória, sua visão de mundo, sua obra e sua recepção, passando a perguntar sobre o sentido do registro dos vissungos no próprio pensamento dele. Minha pesquisa, então, se fez como uma volta à história das pesquisas sobre cultura popular em Minas Gerais, a partir das realizações do referido autor, especialmente espelhadas no livro *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, projetando questões cruciais que nos envolvem no presente.

¹ Segundo Camp a conversa se deu através de troca de e-mails.

1. AIRES DA MATA MACHADO E O NEGRO NO GARIMPO – UMA OBRA COM SENTIDO

Aires da Mata Machado Filho, nasceu em 1909 no distrito diamantinense de São João da Chapada, no seio de uma família de destaque político e econômico em Diamantina. Formado no ensino secundário no Rio de Janeiro, no Instituto Benjamin Constant, ajudou a implantar o Instituto São Rafael em Belo Horizonte, onde lecionou. Tornou-se professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais, foi professor da Universidade Católica de Minas Gerais e obteve o título de doutor em Letras e Bibliografia Filológica e Literária. Lecionou filologia românica, língua e literaturas portuguesa, brasileira, italiana, espanhola, francesa, inglesa entre outras. Foi um dos principais idealizadores e articuladores para a fundação da Faculdade de Filosofia e Letras de Diamantina (FAFIDIA); exerceu vários cargos na administração pública, escreveu para jornais desde 1928 e foi redator do “Minas Gerais”, produziu programas para a rádio Guarani e rádio Inconfidência; foi redator do “Suplemento Literário”. Ministrou cursos de folclore e esteve à frente da Comissão Mineira de Folclore (CMFL) desde sua fundação em 1948 até 1980. Participou da Academia Mineira de Letras, da Academia Brasileira de Filologia, da Academia Municipalista de Letras de Minas Gerais, do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, da Comissão Nacional de Folclore, da Academia Carioca de Letras, da Associação Brasileira de Antropologia, da Sociedade Brasileira de Filologia, do Conselho Estadual de Cultura e da Academia de Letras de Viçosa. Participou ativamente do Movimento Folclórico Brasileiro das décadas de 1940 a 1960, interagindo com diversos pesquisadores do país, entre eles Domingos Vieira Filho, Renato Almeida, Edison Carneiro, Câmara Cascudo, Luiz Heitor Correa de Azevedo, entre tantos outros. Suas obras tratam de vários temas da língua portuguesa, como gramática, ortografia, e da cultura brasileira de modo geral, abrangendo diversas áreas como literatura, história, educação, crítica literária, folclore.

Do ensino secundário no Instituto Benjamin Constant ao título de doutor em filologia, das pesquisas folclóricas em sua terra natal Diamantina às ondas do rádio na década de 1930, Aires da Mata viveu cruzando fronteiras, do Arraial do Tijuco à capital mineira, de São João da Chapada dos vissungos à Academia Brasileira de

Letras. Foi um “mediador” entre fronteiras geográficas, culturais, econômicas, sociais e simbólicas da cultura brasileira, entre o erudito e o popular, entre o interior e a capital, entre brancos e negros, entre o pensamento folclórico e o institucional/acadêmico. Este estudioso do folclore cumpriria papéis sociais pouco delimitados e mais fluidos, levando e trazendo informações e interpretações entre grupos sociais distanciados, cumprindo o papel de mediador sócio-cultural (VELHO, 2010) entre intelectuais de grandes cidades e grupos tradicionais de pequenas cidades do interior, entre a “metrópole” e a “província”.

As pesquisas que deram origem ao livro *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais* foram iniciadas em 1928, quando passava férias em São João da Chapada e já lecionava português no Instituto São Rafael em Belo Horizonte. Foram várias as viagens a São João até que fizesse a coleta dos cantos vissungos e do vocabulário do que chamou de “dialeto crioulo”. Mais dois ou três anos de estudos e leituras e o livro ficou pronto em meados dos anos 1930. Em 1939, teve o texto publicado pela *Revista do Arquivo Municipal* de São Paulo e o livro lançado em 1943, pela Livraria José Olympio. A aceitação do trabalho foi tão grande no meio intelectual que, logo em 1945, foi agraciado com o Prêmio João Ribeiro da Academia Brasileira de Letras, destinado a trabalhos de “crítica, história literária, filologia e etnografia”.

O livro *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais* tem sido citado em vários trabalhos acadêmicos e artísticos, participando ativamente da história da cultura e do pensamento social brasileiros. Com o objetivo de esclarecer melhor a história deste livro, o pensamento que ele encerra e as possibilidades interpretativas e criativas que ilumina, indago sobre o significado dessa pesquisa e sobre quais motivações teriam levado Aires da Mata a registrar os cantos vissungos e o dialeto crioulo de São João da Chapada na década de 1930. Perguntar pelo sentido do registro pode ajudar a iluminar as categorias internas de seu pensamento e suas correspondentes emoções e relações afetivas, pode ajudar a pensar sobre o contexto cultural da época, suas interações, e finalmente sobre as consequências decorrentes da “ressonância” (GRENBLATT, 1991b) encontrada por sua obra. Desse modo, acredito poder contribuir para o exame do sentido das ações dos intelectuais folcloristas no contexto mais amplo do Movimento Folclórico e de suas consequências para a cultura e para o pensamento brasileiro de modo geral. Pensar sobre o sentido do registro dos cantos vissungos em Aires da Mata é pensar sobre o

sentido do registro do folclore no trabalho de muitos outros pesquisadores, e perceber que esses sentidos ainda repercutem nos meios intelectuais e culturais da nossa sociedade nos dias de hoje.

O registro dos cantos vissungos em letra e em partituras, bem como o exame de seu significado, é uma das contribuições mais citadas pelos autores que leram Aires da Mata. Sua obra é conhecida principalmente em função do registro sistemático de 65 cantos em “dialeto”, de um vasto vocabulário de possível origem africana e da consequente afirmação da contribuição banto para a cultura brasileira. O próprio autor destaca a importância desse esforço: “[...] só a salvação dos vissungos tem indisfarçável alcance etnográfico” (MACHADO FILHO, 1943, p. 9).

Roger Bastide, analisando as religiões africanas no Brasil, destaca a pesquisa de Aires da Mata como a descoberta das “últimas sobrevivências dessas velhas religiões bantos agonizantes”, (BASTIDE, 1971 [1960], p. 282). Tinhorão, na área de história da música, afirma a importância do registro sistemático destes cantos de trabalho: “[...] única exceção em termos de pesquisa sistemática de algumas sobrevivências: a notação das melodias dos vissungos dos negros mineiros de São João da Chapada [...]” (TINHORÃO, 1988, p.115).

Diversos outros autores valeram-se desse trabalho em seus estudos, citemos alguns: entre os folcloristas, Luiz Heitor Correia de Azevedo (1944), Oneyda Alvarenga (1960), Wilson de Lima Bastos (1966), Renato Almeida (1968). Entre antropólogos e etnomusicólogos: José Jorge de Carvalho (2000), Carlos Sandroni (2001), Carlos Vogt e Peter Fry (1996); Felipe Barros (2005), Cecília de Mendonça (2007), Marc Antonie-Camp (2012). Na área de linguística temos: Sônia Queiroz (1998), Lúcia Valéria do Nascimento (2003), Ney Lopes (2006), Ieda Pessoa de Castro (2008), Neide Aparecida Sampaio (2009).

Fora da área estritamente acadêmica, podemos citar o disco *O canto dos escravos* gravado por Clementina de Jesus e Geraldo filme em 1982, contendo 14 vissungos, com melodias e letras retiradas do livro de Aires da Mata; a criação do grupo carioca Vissungo (1975) e gravações de Mônica Salmaso e Naná Vasconcelos (1998). Na área de audiovisual, vale elencar os seguintes filmes: *Ausência*, de Paulo Genestreti, *Vissungos, Fragmentos da Tradição Oral* de Cássio Gusson, *Terra Deu Terra Come* de Rodrigo Siqueira e *Lamparina de Berimbrown*, ainda em processo. O espetáculo *Quilombos Urbanos: Muriquinho Piquinino* de Gil

Amâncio e Ricardo Aleixo. Vale mencionar ainda diversos trabalhos realizados pelo Festival de Inverno da UFMG e outros de poesia reunidos no *Suplemento Literário* do Estado de Minas Gerais de 2008.

2. A CULTURA MODERNISTA E O REGISTRO DO FOLCLORE

A ação de coleta, registro ou “salvamento” dos cantos vissungos, assim como de outras manifestações orais, seja na música, como os coretos ou modinhas, seja na poesia, como as quadrinhas e nos contos e lendas, realizadas por Aires da Mata não foi um fato isolado em sua época, mas estava consoante com tendências não só no Brasil como em outras partes do mundo. Havia um afã em realizar o registro que orientava as ações desses pesquisadores dos chamados “saberes do povo”:

Uma grande voga de coleta de poesia e música popular varreu a Europa desde o final do século 18, estendendo-se nesse continente e fora dele até nossos dias. Escritores, poetas e músicos dedicaram-se ao colecionamento de canções da tradição oral (TRAVASSOS, 1997, p.7).

O início dessa onda de registros se deu no momento em que a sociedade moderna europeia formulou o pensamento de que havia uma faixa da população diferenciada da elite econômica, política e intelectual e que ainda não havia alçado às novas “dádivas” da sociedade herdeira do racionalismo iluminista e dos avanços do progresso. Esse extrato social, que se acreditava estar localizado principalmente no meio rural, formava um grupo de homens e mulheres considerados como “o povo”. A “descoberta do povo” levou à disseminação dessa onda de registros:

[...] a cultura popular tradicional estava justamente começando a desaparecer, que o “povo” (o *folk*) se converteu num tema de interesse para os intelectuais europeus. Os artesãos e camponeses decerto ficaram surpresos ao ver suas casas invadidas por homens e mulheres com roupas e pronúncias de classe média, que insistiam para que cantassem canções tradicionais ou contassem velhas histórias (BURKE, 1989, p. 26).

Esses contos, canções, provérbios, lendas, assim como costumes e superstições teriam muito a iluminar sobre as identidades das nações que vinham se formando. O registro escrito de manifestações orais passaria a ser a principal ação desses pesquisadores, a única possibilidade de sua preservação, estabelecendo novas e complexas relações entre a oralidade e a escrita. Tal processo histórico instiga à pergunta: quais as relações sociais, as disposições mentais e corporais e as consequências sociais e históricas desse longo processo de circulação de objetos

(cantos, contos, provérbios, lendas, mitos, etc.), do qual participam pesquisadores, artistas e intérpretes da tradição oral, no ir e vir da oralidade à escrita e da escrita à oralidade? Tal pergunta não pretendo responder em curto espaço de texto, mas foi motivadora da minha tese de doutorado (GIOVANNINI JUNIOR, 2012), a partir da qual escrevo este artigo.

No Brasil, costumes, práticas mágico-religiosas, cantos e folgedos foram alvos de curiosidades e descrições no século XIX, desde os viajantes europeus, passando pelos escritores românticos, como José de Alencar e Bernardo Guimarães até os primeiros folcloristas como Sílvio Romero (1883; 1885) já fazendo um esforço colecionista e procurando caminhos mais técnicos e científicos de coleta.

Em Minas Gerais, Alexina de Magalhães (1911) coletava cantos, contos, provérbios e brincadeiras infantis, e pela primeira vez aparecia o registro do famoso canto de coreto mineiro “Peixe Vivo”, que mais tarde se tornaria o hino do I Congresso Brasileiro de Folclore e ganharia o Brasil pela predileção de Juscelino Kubitschek. Lindolfo Gomes (1918) também entraria no rol dos primeiros pesquisadores de contos mineiros com publicações em jornais.

Posteriormente, outros intelectuais seguiram essa vertente de estudos como Amadeu Amaral, Mário de Andrade, Câmara Cascudo, Renato Almeida, que iniciavam os esforços de organização de instituições voltadas para as pesquisas. Amadeu Amaral criou a Sociedade Demológica em 1926, Mário de Andrade criou a Sociedade de Etnografia e Folclore em 1936 e Câmara Cascudo criou em 1941, no Rio Grande do Norte, a Sociedade Brasileira de Folclore que se manteve até 1986.

Renato Almeida tornar-se-ia o responsável pela criação da mais ampla e sólida instituição de pesquisas folclóricas no Brasil em 1947. Aproveitando-se de cargo sólido no Ministério do Exterior, criou a Comissão Nacional do Folclore no âmbito do Instituto Brasileiro de Educação Ciência e Cultura, seguindo recomendações da UNESCO de 1946 e reproduziu a iniciativa pelos estados brasileiros através de subcomissões, desencadeando um movimento a favor das pesquisas folclóricas com uma ampla rede de intelectuais².

² Vários congressos foram realizados pela atuação dessas comissões e em 1958 criou-se a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Mais tarde seria incorporada pela Funarte, criada em 1976, e depois transformada em Instituto Nacional do Folclore, em 1978. A Funarte foi extinta no governo Collor e retomada mais tarde, sendo que o INF se transformou em Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular e foi incorporado ao IPHAN em 2003.

Renato Almeida convidou diversos intelectuais simpatizantes das “coisas do povo” para que criassem as subcomissões em seus respectivos estados. Em Minas Gerais, o precursor desse movimento foi Aires da Mata Machado Filho que aceitou o convite e criou, juntamente com Lindolfo Gomes, Saul Martins, João Dornas Filho, Henriqueta Lisboa, Nelson de Sena entre outros, a primeira subcomissão do país em reunião que aconteceu em 19 de fevereiro de 1948, conforme atesta a notícia do jornal:

[...] O folclorista mineiro Aires da Mata Machado Filho, autor de “O negro no garimpo em Minas Gerais” e de outros trabalhos folclóricos, acaba de ser convidado pelo Sr. Renato Almeida, em nome da Comissão Nacional, para organizar em Minas a sub-comissão estadual, que ficará sob sua direção executiva na qualidade de secretário geral. (O Diário, Belo Horizonte, 18/02/1948).

Paralelo ao movimento dos estudos de folclore corria o desenvolvimento das ciências sociais com a criação de escolas de sociologia em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. Em São Paulo contou com a participação de Claude Levi-Strauss, Roger Bastide e Donald Pierson. Estes dois últimos, além dos estudos sobre cultura afro-brasileira também pesquisaram o folclore no estado de São Paulo e Minas Gerais. No Rio destacou-se também a atuação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, liderada por Artur Ramos, considerado um pioneiro dos estudos de antropologia e também especialista em folclore.

As décadas de 1920 e 1930 foram marcadas por um amplo processo de mudanças institucionais, artísticas e científicas em prol de uma modernização do país. Desenvolveram-se reflexões e experimentações na arte, especialmente marcada pela Semana de Arte Moderna de 1922, tendo à frente Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Tarcila do Amaral, Villa-Lobos e muitos outros. Na educação estavam sendo criadas as primeiras universidades no Brasil e projetos modernos de reforma no ensino em geral com o governo de Getúlio Vargas. Nas ciências humanas um olhar se voltava para os problemas brasileiros, para a compreensão dos processos sociais e culturais de formação da sociedade. Destacam-se iniciativas editoriais como a *Revista do Arquivo Municipal* de São Paulo e a *Coleção Brasileira*. As décadas seguintes seriam marcadas pela afirmação de instituições nessas áreas, pela criação do patrimônio cultural e artístico nacional e pelo início das especializações das diversas áreas científicas. O Brasil queria modernizar-se cultural, científica, institucional, política e economicamente e em meio a essa

efervescência compreender-se e formular uma identidade de nação a fim de afirmar-se em um mundo contraditório e instável que vivenciou os marcantes períodos das duas Grandes Guerras do século XX (MORAES, 1978; 1988).

3. UM CAMPO DE ESTDOS: A ANTROPOLOGIA DOS ESTUDOS DE FOLCLORE

O movimento folclórico obteve bastante êxito na criação de instituições ligadas às políticas públicas, mas fracassou na sua institucionalização enquanto uma ciência autônoma e acadêmica (VILHENA, 1997). Esse descompasso ocorreu a partir do afastamento crítico de intelectuais pioneiros na organização institucional das ciências sociais no Brasil em relação aos estudos de folclore. Os folcloristas eram acusados de diletantes, evolucionistas, empiristas, sem uma prática especializada, o que os impedia de constituir uma ciência (CAVALCANTI E VILHENA, 1990). Por outro lado, em um ambiente mais influenciado pelas preocupações políticas e sociais foram também acusados de elitistas, ligados a uma cultura reacionária. Para Renato Ortiz, os estudos de folclore diziam mais a respeito da ideologia dos pesquisadores do que da realidade das classes subalternas, ocorrendo um “seqüestro do discurso do outro” (ORTIZ, 1992). Criou-se assim, a partir das críticas, um estereótipo não acadêmico e reacionário, marginalizando os estudos de folclore dos debates nas ciências sociais.

O trabalho desses pesquisadores e intelectuais do folclore - que, em decorrência da marginalização por parte da academia, tiveram pouca visibilidade dentre os estudos sobre o pensamento social brasileiro - passou, entretanto, a ser visto sob outro ponto de vista a partir de reflexões mais recentes. Na década de 1980, um grupo de pesquisadores antropólogos recém chegados ao Instituto Nacional do Folclore iniciou um trabalho que mudou os rumos das reflexões a respeito desse campo de estudos, reintegrando-o aos debates acadêmicos e renovando o olhar sobre a produção e a trajetória das pessoas e instituições envolvidas na construção desse pensamento (CAVALCANTI, 2009).

Sob liderança de Lélia Coelho Frota que tinha a pretensão de aproximar a área de estudos e atuação do folclore com a universidade, seus recursos metodológicos e conceituais, estavam jovens recém saídos do Museu Nacional de

Antropologia. A mudança de perspectiva se deu a partir de parâmetros da própria antropologia. Passaram a perguntar quem eram Renato Almeida, Amadeu Amaral, Edison Carneiro e ao invés de se concentrarem na investigação sobre suas virtudes conceituais ou metodológicas, passaram a perguntar como eles pensavam, seguindo as “perguntas básicas da boa etnografia maussiana – Quem são? Como pensam?” (CAVALCANTI, 2009, p.207). Assim, deslocaram a idéia de folclore como objeto de estudo e de atuação para considerá-la mais como uma categoria internas de pensamento organizadora de um campo de estudos e de atuação (CAVALCANTI et al,1992).

Rodolfo Vilhena (VILHENA, 1997) analisou o movimento folclórico brasileiro como um campo de estudos da antropologia, tratando os pesquisadores protagonistas como “nativos”, ou seja, com a configuração de um *ethos* e de uma visão de mundo próprios. Evitou uma análise crítica de métodos e teorias a partir de perspectivas predominantes no presente, evitando o “presentismo”, ou seja, procurando observar o desenvolvimento dessas pesquisas dentro do contexto histórico e cultural onde foram produzidas (STOCKING JR, 1982, apud VILHENA, 1997). Configurando-se como um campo de estudos, a antropologia dos estudos de folclore tem delineado algumas tendências ou conquistas: a busca das categorias internas de pensamento e a percepção de que os folcloristas participaram ativamente da constituição do pensamento social brasileiro, especialmente no que diz respeito à antropologia e aos estudos das culturas populares no Brasil.

Pretendo abordar o pensamento de Aires da Mata buscando suas categorias internas, especialmente aquelas relativas às noções de tempo e espaço que me parecem ter fundamentado seu trabalho de registro dos vissungos. Perguntar pelo sentido do registro dos vissungos em Aires da Mata não é buscar resposta fácil acerca de um sentido único e cognitivo, mas uma teia de motivações cognitivas e emocionais, morais e estéticas que formam um emaranhado de significados que permeia as relações sociais e se interioriza na subjetividade de suas experiências e reflexões sobre seu objeto de estudo.

Cavalcanti, Vilhena, Barros, Mello e Souza e Araújo (1992), analisando o pensamento de Mário de Andrade e sua aproximação com as idéias do Movimento Folclórico Brasileiro, perceberam a presença de uma noção de tempo e de espaço contínuos. Haveria, tanto para o movimento modernista quanto para os estudiosos

do folclore, uma busca por uma identidade nacional através da valorização das tradições populares. Em suas reflexões operavam noções de tempo e de espaço que rompiam com a dimensão da diferença, tendendo a compreender as continuidades no plano da cultura brasileira, fossem elas geográficas ou de permanência ao longo da história. “O tempo do folclore, marcado pela continuidade, permitiria uma forma de experiência que, ligando o passado ao presente, demarca o campo da nacionalidade” (CAVALCANTI et al, 1992, p.18).

Para Aires da Mata as manifestações culturais populares são tradicionais porque têm uma origem em um tempo passado e em um lugar identificado com um Brasil interior. Essas tradições estão em franco processo de transformações por causa da modernização das sociedades, com as tecnologias, os meios de comunicação, a urbanização, o transporte e a industrialização. A “pureza dos costumes” do folclore vai sendo abandonada em função de uma adaptação a novos ambientes. A continuidade está sendo ameaçada por um “aceleramento das mudanças sociais” (MACHADO FILHO, 1967), processo social próprio de uma sociedade industrializada e urbanizada que provoca o êxodo rural, contribuindo para a oposição entre o sertão e o litoral, entre o campo e a cidade, entre o tradicional e o moderno. Diante disso, os pesquisadores têm uma missão, a de defender o folclore brasileiro. Segundo ele,

deve-se entender a expressão ‘defesa do folclore’, no sentido de urgência na recolha, estudo e pesquisa de manifestações, que se transformam com rapidez maior do que em outros tempos, em razão do aceleramento das mudanças sociais (MACHADO FILHO, Subsídios à defesa do folclore brasileiro, Estado de Minas, 22/12/1983).

Em seu trabalho específico sobre a cultura do garimpo vemos emergir a noção de “salvamento”. Se a modernização da sociedade implicava em uma ruptura com um antigo, esse antigo deveria ser salvo, preservado, a fim de garantir a continuidade necessária para a identidade cultural brasileira. A noção de “sobrevivência” e a noção de “salvamento” são importantes para compreender o sentido do registro dos vissungos no pensamento de Aires da Mata no livro *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*. A noção de sobrevivência emergirá como fundamental para pensar a articulação das categorias espaço/tempo através do sentido salvador do registro. Revela a ideia de uma continuidade temporal: a cultura

popular brasileira como sobrevivência de um passado e de uma continuidade espacial, a África sobrevivendo no Brasil.

4. SOBREVIVÊNCIA COMO CATEGORIA ANALÍTICA

O conceito de “sobrevivência” aparece na obra de Tylor, (1871) para tentar explicar idéias ou ações que aparecem nas culturas humanas “sem lógica” ou de forma “desarmoniosa”, sem função ou significado. Tal conceito tem fundamento no escopo de sua teoria evolucionista. As “sobrevivências” seriam velhos elementos de uma cultura do passado e que estão no presente como resultado de algum processo de “preservação cultural”, porém são fragmentos inexplicáveis, irracionais, incongruentes com relação aos padrões modernos, são encarados como declínio, mutilação, degeneração ou degradação.

Malinowski (1978 [1922]) criticou o evolucionismo e o conceito de sobrevivência de Tylor, percebendo que não poderia haver traços culturais que não fizessem sentido dentro de um sistema, “[...] não pode existir nenhum sistema crucial de atividades sem que esteja em conexão, direta ou indiretamente, com as necessidades e satisfações humanas”. (MALINOWSKI, 1944, p. 142 apud MEAD, 1987, p.1134).

No Brasil o conceito de sobrevivência teve presença marcante dentre os estudiosos das línguas e religiões afro-brasileiras. Em Nina Rodrigues (1988 [1932]) o conceito é revelado em suas análises sobre a influência africana na língua falada no Brasil, como também na religião, nos contos e nas festas populares. Está implícita a idéia de estágios diferentes de evolução aliada a conceitos mais racialistas de inferioridade do negro.

Artur Ramos (1934, 1935, 1979 [1937]), seguindo a linha de Rodrigues, considera que existem elementos culturais que foram transportados da África para o Brasil com os negros escravizados e que sobreviveram dentro de um contexto cultural diferente. Entretanto, nega que essas características sejam decorrentes de uma inferioridade racial, para afirmar a ocorrência de uma deficiência psicológica, semelhante às neuroses e complexos diagnosticados pela psicanálise.

Melville Herskovits (1943) também estava preocupado em identificar as “sobrevivências” da sociedade africana nas práticas religiosas dos negros da Bahia.

Segundo Dantas, difere de Rodrigues e Ramos no tratamento a esse conceito, pois pretende mostrar a persistência de traços culturais como “parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional” (DANTAS, 1988, p. 20). Vogt e Fry afirmam que, para Herskovits, a busca pela África no Brasil através da ideia de sobrevivência teria um componente político importante. O reconhecimento de que o negro brasileiro teria uma história e de que ela começaria na África teria como consequência a transformação de sua condição de grupo social submetido: “constatar a sobrevivência de uma língua africana é algo que em si tem um sentido político importante. Aponta para o fenômeno de ‘resistência cultural’” (VOGT e FRY, 1996, p.25).

Roger Bastide (1958), por sua vez, preocupava-se em correlacionar as práticas religiosas encontradas no Brasil, especialmente do Candomblé baiano, com suas origens africanas, a fim de revelar seus significados. Entretanto, Peter Fry (1977 e 1996), assim como Yvone Velho (1975) e Dantas, romperam com a busca de origens africanas, contribuindo para um tipo de análise da cultura afrobrasileira observando sua ocorrência a partir da realidade social e cultural do Brasil. A força está na etnografia, na busca pelos significados cunhados localmente pelas pessoas que compunham os grupos estudados. O esforço de Dantas era perguntar para os praticantes do terreiro de Santa Bárbara em Laranjeiras/SE o que significaria ser nagô, o que poderia ser algo muito diferente do que ser nagô para baianos. As imagens da África não se reduzem a mitos ou lembranças, mas fazem parte de uma rede real de relações sociais, políticas e ideológicas e “o contexto real para interpretar o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras é a história e a sociedade brasileiras, não a África daquele velho lusco-fusco das sobrevivências” (MATORY, 1998, p. 268).

Aires da Mata usou o conceito de sobrevivência para analisar as práticas folclóricas em torno do boi, simpatias, feitiços e crenças e também a construção das cafuas (casas feitas de folhas do coqueiro indaiá) em Quartel do Indaiá. Afirma que são sobrevivências africanas seguindo os passos de Artur Ramos com relação aos mesmos temas, resíduos de uma cultura material transportada da África com os escravos e ainda utilizada pelos seus descendentes. Apesar de não utilizar este termo nas páginas em que se refere ao “dialeto crioulo” e aos cantos de trabalho, o raciocínio não difere muito. Entretanto, mesmo tendo peso significativo as idéias de

Ramos, o tratamento que nosso autor dá ao tema se configura de forma diferente. Em nenhum momento Aires dá a entender que há uma preocupação de saúde mental na psicologia do negro de São João da Chapada e nem que os traços culturais sobreviventes deixam de fazer sentido para o presente e para o contexto social desse grupo, como sugere a perspectiva evolucionista.

Parece oscilar entre uma posição evolucionista e funcionalista. Por um lado, percebe que cantos e conhecimentos religiosos foram transportados da África para o Brasil de forma fragmentada, concordando com Ramos (1935), tendo sido esquecido o significado original, por outro lado, ganharam funcionalidade dentro de um novo modo de vida:

Alguns [cantos] são especialmente adequados ao fim e acompanham fases do trabalho nas minas. Outros parecem cantos religiosos adaptados à ocasião, já no exercício consciente de práticas feiticistas, já pelo esquecimento do primitivo significado (MACHADO FILHO, 1943, p. 61).

O autor busca com sua análise o “teor da vida” de um lugar marcado pelo trabalho no garimpo de diamantes. Percorre caminhos históricos de constituição de uma sociedade em torno da mineração, formada predominantemente por afrodescendentes, cujas práticas culturais formam um sistema coerente sob uma lógica *sui-generis* da vida dos garimpeiros, onde cada uma das sobrevivências faz sentido dentro de um todo. Assim, os cantos vissungos derivam da confluência entre origem africana da população e a vida *sui-generis* do garimpo:

Das peculiaridades étnicas da população sanjoanense e do especial teor de vida deriva a grande importância das cantigas de negros entoadas nas lavras. É que, fortemente influenciada pelo elemento negro formou-se e cresceu ao influxo da mineração (1943, p. 4).

Embora seus “primitivos significados” tivessem sido esquecidos, esses cantos teriam sido adaptados, deixando evidente um processo de ressignificação. O significado atual mais importante dos cantos e da língua seria seu caráter diacrítico funcional, ou seja, era uma língua esotérica de domínio negro que funcionava para sua comunicação limitando a compreensão dos homens brancos. Uma “língua” com “segredo” que servia para a comunicação discreta e direta entre os negros: “Para tanto, obedeciam, antes de mais, à necessidade. Precisavam manter o sigilo em tórno (*sic*) de roubos nas lavras” (MACHADO FILHO, 1943, p. 114).

A retomada deste debate nos permite reposicionar o autor na história do pensamento antropológico brasileiro, observando um valor analítico a partir de uma

realização etnográfica. Entretanto, contribui, principalmente, para compreender como Aires da Mata, juntamente com seus pares folcloristas da época, organizava seu modo de pensar o mundo, a sociedade e a cultura, o Brasil e o homem.

5. SOBREVIVENCIA COMO CATEGORIA NATIVA NO PENSAMENTO DE AIRES DA MATA

A noção de sobrevivência pode ser observada como uma categoria nativa, ou seja, que expressa uma visão de mundo, ou uma forma classificatória do mundo, expressando temporalidades e espacialidades, que orientam sua ação de registro escrito da oralidade e das festas populares.

Buscando o uso do termo em outros textos, encontrei uma publicação no jornal Diário de Notícias de 1964 sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário no Serro. Em *Senhora do Rosário*, Aires afirma:

Como quer que seja, isso de voltar a ter soberano de sua nação, um dia que fosse, renovando cerimônias perdidas, representou muito para os escravos e continuou a significar muita coisa para os negros já cidadãos, que ligam as suas práticas à tradição de Chico Rei. Constituía, na primeira fase, um saborear de precária liberdade, graças à irmandade própria que os aglutinava socialmente. Agora, por entre perseverantes sobrevivências, manifesta-se a devoção, no estilo popular, realçado por interpolações de vária natureza. (MACHADO FILHO, *Senhora do Rosário*, Diário de Minas, Belo Horizonte, 28/10/1964).

“Perseverantes sobrevivências” de uma África e de um passado escravocrata, de uma Minas Colonial do século XVIII, representado pela figura de Chico Rei. A noção de “sobrevivência” revela uma temporalidade particular, permite ligar essas manifestações da cultura popular do presente a um passado, sejam a “língua”, a música ou as procissões religiosas, concebendo-as como manifestações culturais que atravessam o tempo e perduram pela sociedade mineira, ressignificadas e adaptadas ao novo contexto.

Em outro texto, Curso de Folclore, 1951, lemos:

[...] através dos provérbios, podemos acompanhar a história espiritual da humanidade, como a de cada povo [...], comentam os acontecimentos cotidianos e os problemas eternos [...], guardam para encanto do estudioso, sobrevivências históricas, idiomáticas e sociais (MACHADO FILHO, 1951, p. 74).

Essas sobrevivências culturais falam de uma sociedade viva no presente, mas também trazem um passado, seja dessa sociedade, seja da humanidade em geral, ampliando, então, seu alcance, deixando evidente que há uma linha de continuidade no tempo. Da mesma forma é a língua: “A língua é, a um tempo, instituição atual e produto do passado e é difícil separar os dois aspectos” (MACHADO FILHO, 1974, P. 48). Para ele a “língua” na forma de um “dialeto crioulo” ou o português falado no Brasil, revela uma sociedade atual assim como revela um passado, liga os homens, as sociedades, os tempos. O folclore entra nessa visão de mundo como algo do passado ao qual o presente deva se ligar, garantindo, assim uma linha de continuidade, como se o passado existisse no tempo presente na forma de uma sobrevivência. De acordo com o pensamento dos estudiosos do folclore

o presente configura uma simultaneidade heterogênea e tensa, na qual o moderno almeja o futuro, ao mesmo tempo que o folclore – sobrevivência ou deterioração, frescor ou ruína – garante a continuidade com o passado (CAVALCANTI et al, 1992, p.112).

A partir de Nicole Belmont podemos afirmar que a percepção do folclore como sobrevivência de um passado é efeito de uma “ilusão do arcaísmo”, para os folcloristas franceses ‘são sobrevivências da civilização, da cultura, da mitologia, da legislação dos Gauleses” (BELMONT, 1986, p. 261).

Os vixungos estariam para Aires como ícones de um passado brasileiro, o da escravidão no garimpo, ao mesmo tempo sobrevivências também de uma cultura africana e distante no espaço, como se o arcaico vivesse em nosso tempo integrando o passado com o presente num traço de continuidade temporal e espacial. Essa continuidade, no entanto estaria ameaçada pela mudança e pela deterioração, decorrente das atuais condições sociais e econômicas próprias da sociedade moderna (como o fim da escravidão, o declínio da exploração diamantífera e o êxodo rural e a urbanização) e sua “missão”, enquanto folclorista, diamantinense amante de sua terra e de seu povo, seria “salvar” esse primitivo, esse arcaico, preservando a continuidade do tempo ameaçada. A “ilusão do arcaísmo” (BELMONT, 1986) traria como consequência a ilusão do salvamento do arcaico através do registro escrito das oralidades.

O autor concebe que a fala é o fundamento da língua, porém só a escrita civiliza, ou seja, é capaz de fixar a língua no tempo. Só a escrita permanece, com

sua objetividade, assim a civilização foi construída, a oralidade não tem durabilidade (MACHADO FILHO, 1974). O registro escrito, além de possibilitar a permanência da língua no tempo, contribui para sistematizar e compreender os fenômenos da língua. A ciência não compreenderia a língua sem estruturá-la na escrita, ou seja, traduzi-la numa imagem constante. Então, pela escrita a fala torna-se objeto palpável, passível de ser controlada, portanto pela ciência apreensível. A relação entre oralidade e escrita se estabelece dentro de um eixo espaço-tempo em que a escrita se torna prerrogativa para fixar a fala, caracterizada como fluida e temporária, para permanecer no tempo, ser comunicada no espaço e ainda permitir que o estudioso, o literato ou cientista possa deitar seus estudos sobre ela.

O registro dos vissungos empreendido por Aires parece obedecer a duas motivações. Por um lado, a pretensão de relacionar o vocabulário de um dialeto específico a fatos da vida social, da geografia e da afetividade, procurando compreender o homem do garimpo. Por outro lado, a fixação da língua falada pela escrita a fim de garantir sua viagem a lugares e tempos mais distantes do seu local de origem, ou seja, fixado na escrita, o dialeto falado pelos mineradores se daria a conhecer pelo espírito científico e ainda serviria como inspiração artística a outros homens e mulheres de outras épocas e lugares, fazendo-o participar de um projeto civilizatório em curso com uma modernidade que não exclui a tradição, um futuro que inclui o passado e se realiza no presente. Essa articulação seria fundamental para a compreensão do povo brasileiro e para a formação de uma arte original de inspiração popular.

Indo mais além, defendeu o folclore pelo seu potencial de tratar de aspectos humanos mais profundos e universais. O problema do registro das manifestações culturais não se limitaria ao colecionismo de bens culturais sob ameaça de extinção (GONÇALVES, 1996; CLIFFORD, 2011), tais como cantos, contos, provérbios, passos de dança; a simples coleta desse material não bastaria para os estudos do folclore, estes deveriam penetrar em um “espírito humano” presente nesses elementos. Dizia o autor:

O trabalho de campo à cata de elementos está na base desta ordem de estudos. Não basta, porém, recolher material [...] Folclorista não é simples colecionador de quadrinhas, provérbios, adivinhas, contos, lendas e superstições [...] “O folclore não é a ciência apenas da vida popular, mas do pensamento que inspira e dirige esta vida [...] O folclorista será sempre um coletor [...] mas esforçar-se-á por se elevar às idéias diretoras e às

conclusões gerais que, precisamente, fazem de todo estudo uma ciência” (SAINTYVES 1936 apud MACHADO FILHO, 1951, p. 19 e 20).

Os eventos populares constituiriam a matéria prima de que são feitas as expressões mais belas da humanidade, seja na literatura, na música, nas artes, nas filosofias e religiões. Os estudos de folclore não se limitariam a investigar o povo em determinado momento da história, mas mergulhando no passado, encontrando a tradição contribuiriam para além da configuração de uma consciência nacional, permitindo conhecer não somente “sua pátria”, mas conhecer a si mesmo, “penetrar na alma humana”.

Conduzem, ao cabo, a mais tangível demonstração de que é uno o espírito humano. Assim, outra lição do folclore, na qual o mesmo patriotismo se magnifica, é a da fraternidade universal, a do amor à humanidade (MACHADO FILHO, 1951, p. 22).

Duas concepções historicamente divergentes a respeito da cultura e do espírito humano parecem confluir em seu pensamento: uma voltada para as orientações locais e nacionais e outra para um olhar sobre o que é universalmente humano (KUPPER, 2002). Como analisa Rapchan:

[...] pode-se perceber que os argumentos que apresentam o folclore como um patrimônio universal da humanidade aproximam-se da *civilization* pelo seu universalismo. Em contrapartida, ao defenderem que, apesar de sua universalidade, o folclore adquire sentido no local e define identidades, e aí está o seu sentido, aproximam-se da perspectiva da *Kultur* (RAPCHAN, 2000, p. 70).

A missão de salvar os vissungos poderia alcançar um sentido de uma universalidade humana. No livro *O Negro e o Garimpo*, Aires justifica a ocorrência dos cantos de trabalho não somente pelas características da cultura local, mas também como uma necessidade humana universal: “Mas o desejo de cantar não é, no caso, simples preferência de regime mais folgado. Traduz a necessidade universal de trabalhar cantando” (MACHADO FILHO, 1943, p. 62).

Para Fernando Correia Dias (1997) o humanismo clássico esteve muito presente na formação dos intelectuais mineiros desde o século XVIII, tanto nos colégios tradicionais e seminários quanto nas associações intelectuais, tanto em sua vertente católica quanto iluminista. Inspirando-se no “novo humanismo cristão” de Tomas Merton, Aires valoriza o homem em sua integridade nos dias modernos através do “amor ao próximo”. Preocupando-se com a justiça social e a caridade e comprometendo-se com a boa educação, dizia Aires:

Injustiça e descaridade permanecem. Permanece também a sêde humanística de plenitude. Contra os erros, as frustrações e os descaminhos, ergue-se o magistério da Igreja católica, nas mais recentes encíclicas sociais e nas decisões do segundo concílio do Vaticano. A esperança, esta, está, abaixo de Deus, nos poderes da palavra e na força da educação (MACHADO FILHO, Lição de Humanismo, Minas Gerais Suplemento Literário, Belo Horizonte, 1969).

Tudo indica que o humanismo cristão contribuiu para a conciliação entre seu olhar voltado para as culturas locais e seu olhar voltado para a formação de uma civilização. Como se o desejo de conhecer tudo o que é humano e de realizar a solidariedade pudesse conciliar as ambiguidades intelectuais que gravitavam em torno das concepções de folclore.

O projeto de registrar os vissungos também teve como motivação um projeto amplo de educação dos cidadãos brasileiros. Compreender os modos de falar e, por conseguinte, de cantar e contar, das comunidades tradicionais e rurais contribuiria para compreender os processos de formação da língua portuguesa no Brasil, que não poderia prescindir do “elemento negro” e de suas influências. Tomar consciência e entendimento dessas influências contribuiria para a formação de uma nação que levasse em consideração as tradições regionais em suas ações na área educativa e, assim, formasse cidadãos humanistas, em acordo com o pensamento do humanismo cristão. Cultura local e civilização não se contradizem, e sim se completam nesse projeto de pesquisa e educação sob a luz do folclore brasileiro.

6. AIRES E O MODERNISMO BRASILEIRO E MINEIRO

Segundo Eduardo Jardim de Moraes, estava presente no pensamento dos intelectuais das primeiras décadas do século XX uma imbricação entre modernidade, brasilidade e tradições populares. Para os modernistas era preciso modernizar a cultura nacional levando em conta seu passado e suas tradições, “num esforço de compatibilização do antigo e do novo” (MORAES, 1988, p. 231). À brasilidade presente no pensamento de Mário de Andrade se aliava a busca pelo conhecimento do ser nacional através dos estudos etnográficos e folclóricos, uma estratégia para conhecer e construir a identidade da nação e inseri-la em um todo mundial.

Aires da Mata se confessava um discípulo de Mário de Andrade e o entrelaçamento das ideias dos dois autores são evidentes. No mesmo compasso da

busca por uma literatura e uma língua brasileira, antenado com as tendências modernistas ele tinha também uma preocupação com a formação de uma música autenticamente brasileira. A coleta dos vissungos era para ele uma oportunidade de fornecer rico material para músicos brasileiros. Segundo ele, ao coletar os cantos e grafarem em partitura tinha em mente essas possibilidades:

Nos vissungos, os compositores de peças eruditas encontrarão o mais cristalino manancial. Vila-Lobos, Mingnone e seus seguidores terão a escolher farta messe de temas autênticos. Pensávamos neles, enquanto nos esforçávamos para grafar tais melodias, de rara e esquiva cadência. (MACHADO FILHO, 1943, p. 66).

Associado à busca da brasilidade Aires enfatiza uma mineiridade, expressa em uma cultura popular cuja temporalidade remete à Minas Gerais do século XVIII, lugar de referência, símbolo emblemático de um passado glorioso relacionado aos ensejos da busca pela liberdade e riqueza econômica e artística (ARRUDA, 1990). E não só, mas também uma diamantinidade³: “nenhum lugar do mundo me interessa mais, no seu passado, no presente, no seu destino, como a nossa incomparável Diamantina” (MACHADO FILHO, 1975, p. 57). Diamantina, do beco do Mota, do garimpo, da barroca igreja São Francisco, da gameleira do Rosário, da lenda da acaiaca, é o seu fundamento identitário. Humanismo, diamantinidade e mineiridade se somam assim a um arcabouço de sentidos conectados que dão ao registro dos vissungos fundamento ideológico e sentimental, revelando uma visão de mundo modernista onde a noção de folclore ocupa um lugar central.

Se o modernismo de Mário de Andrade, com sua brasilidade, esforçava-se para pensar o Brasil e inseri-lo no mundo, Aires da Mata com sua mineiridade pretendia inserir Minas no entendimento do Brasil. No livro *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais* confirma a importância da contribuição de Minas para a cultura brasileira e para a etnografia nacional:

Nada definitivo, portanto, poderá dizer-se acerca da influência negra no Brasil, antes de ser apurada a contribuição de Minas. E as culturas negras nos terrenos diamantinos dão matéria considerável a pesquisas etnográficas, lingüísticas e ainda sociológicas (idem, 1943, p.27 e 28).

Suas influências estéticas e ideológicas podem ser melhor compreendidas observando-as no contexto social e cultural que vigorava em Belo Horizonte entre

³ Expressão que D. José Pedro Costa cunhou para o prefácio de *Vultos e fatos de Diamantina*, de Soter Couto, a “diamantinidade” (COUTO, 1954).

fins dos anos 1920 e a década de 1940. Inaugurada em 1897, formava-se como capital do estado de Minas Gerais. Da antiga capital, Ouro Preto, boa parte da população se transferiu. Havia um contingente de pessoas letradas que viriam a formar-se como público para a produção dos novos escritores. Desde cedo a população de Belo Horizonte organizou sua vida intelectual com escolas, jornais, revistas e grêmios, criando condições para o desenvolvimento da atividade literária.

Em 1928 Aires publicou seus primeiros artigos em jornal, ao mesmo tempo em que iniciava as pesquisas sobre os vissungos em São João da Chapada. Em 1931, lançou o livro *Educação dos Cegos no Brasil* através da editora Amigos do Livro, comandada por Eduardo Frieiro. Essa era uma das organizações literárias centrais do grupo modernista mineiro. Assim, logo ao chegar a Belo Horizonte, Aires conseguiu integrar-se como escritor aos modernistas mineiros.

Em 1921 Carlos Drummond de Andrade iniciou sua vida de escritor com a publicação no jornal *Diário de Minas*. No mesmo ano tornou-se amigo de Milton Campos, Abgar Renaut, Emílio Moura, Alberto Campos, Mário Casassanta, João Alphonsus, Batista Santiago, Aníbal Machado e Pedro Nava, todos freqüentadores da Livraria Alves e do Café Estrela. Nessa época já conhecia Gustavo Capanema, quando estudante do Colégio Arnaldo. Entre eles também estava compondo o grupo dos jovens escritores mineiros João Dornas Filho, Henriqueta Lisboa, Rodrigo Melo Franco, Ascânio Lopes, Aquiles Vivácqua, entre outros. Segundo Dias, ingressando nesse grupo havia também “os que vieram mais tarde ou que eram mais moços: Ciro dos Anjos, Guilhermino César (vínculo com o grupo de Cataguases), José de Guimarães Alves, Aires da Mata Machado Filho” (DIAS, 1971, p. 35).

Esses jovens escritores tinham em torno dos 20 anos, ligavam-se às faculdades que estavam sendo formadas e tinham uma intensa convivência afetiva, freqüentando livrarias e cafés da cidade. Formaram-se como um grupo com interesse intelectual comum por volta de 1923 e com o contato com os modernistas paulistas em 1924, a partir da viagem que fizeram a Minas, começaram a ganhar sentido enquanto um movimento intelectual.

Nosso autor firmou-se nesse meio intelectual como ensaísta, filólogo, linguista e gramático da língua portuguesa. Valeu-lhe a alcunha de Mestre Aires o fato de tornar-se referência de estudantes e escritores para consultas, revisão e correção de textos. O próprio Drummond disse:

“Sempre se aprende alguma coisa ao ler um artigo de Aires da Mata Machado Filho. Da leitura de um livro dele, então, a gente sai como do supermercado, com sortimento para uma temporada” (DRUMMOND, Caçador de palavras, Minas Gerais Suplemento Literário, Belo Horizonte, v. 4, n. 166, p. 1, nov. 1969).

A importância do movimento mineiro, para o ambiente intelectual no qual Aires se inseria e que foi o primeiro meio consumidor onde sua obra ganharia ressonância, passava tanto pela busca de renovação estética quanto pela estruturação de uma cultura voltada para a literatura e para o “espírito moderno”. Uma época cheia de inquietações onde começava a ganhar solidez uma sociedade de massas, uma arte moderna européia que penetrava no Brasil e em Minas especialmente através da literatura francesa, a abertura ao que se passava no mundo poderia caracterizar esse “espírito moderno” que tomava conta desses mineiros. Aliado ao espírito moderno os jovens mineiros traziam um “sentimento de Minas” que os caracterizava, ou seja, procuravam integrar essa nova visão do mundo com uma tradição mineira (DIAS, 1971). E nessa tradição, para Aires da Mata era fundamental a inclusão do “elemento negro”, do “dialeto crioulo”, dos cantos vissungos.

CONCLUSÃO

O ambiente intelectual de Aires da Mata não se restringia a Minas Gerais, mas se ampliava pelo país, especialmente para o Rio de Janeiro e São Paulo, cidades onde o texto de seu livro foi publicado, seja pela *Revista do Arquivo Municipal*, seja pela Livraria José Olympio.

A revista, criada em 1934, era um espaço importante de discussão sobre os problemas sociais e culturais do Brasil. Não estava distante do movimento modernista, pelo contrário, muitos de seus redatores e diretores haviam participado da Semana de 1922 (CLARO, 2008). Entre os colaboradores da publicação encontravam-se intelectuais ligados ao grupo modernista preocupados em pensar e resolver os problemas sociais e culturais do Brasil naquele início de século e afirmação da República, muitos deles à frente da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) e da Universidade de São Paulo (USP).

A primeira edição do livro de Aires, feita pela Livraria José Olympio, foi dentro da *Coleção Documentos Brasileiros*. A presença de seu livro nessa coleção mostra a

integração de sua obra no quadro amplo de reflexões sobre os problemas brasileiros naquelas décadas. A coleção, que teve como publicações clássicas *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre e *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, foi um importante veículo de publicação de estudos ligados a essas questões. No prefácio de *Raízes do Brasil*, Freyre, que foi um dos editores, anuncia a importância da iniciativa:

trazer ao movimento intelectual que agita nosso país [...] uma variedade de material, em grande parte ainda virgem, a fim de [...] revelar material tão rico e de um valor tão evidente para a compreensão e interpretação de nosso passado, dos nossos antecedentes, da nossa vida em seus aspectos mais significativos (FREYRE, 1936).

A aceitação do livro de Aires da Mata pelo mercado editorial, em suas três edições, foi de uma obra que se inscreveria dentro do escopo dos pensadores dos problemas brasileiros. A segunda edição foi levada a cabo pela Editora Civilização Brasileira dentro da *Coleção Retratos do Brasil*, e a terceira, em 1985, pela Itatiaia, na *Coleção Reconquista do Brasil*, que também publicou seu *Arraial do Tijuco, Cidade Diamantina*. Esta última coleção apresenta-se como uma “tentativa de ‘reconstrução histórica’ na seleção de autores, temas e títulos”, tendo como destaque temas como folclore, Minas Gerais colonial e as obras dos viajantes do século XIX (NICOLAZI, MOLLO & ARAÚJO, 2010, p. 5).

Pensar o Brasil era o assunto do momento que trafegava por todas as áreas do conhecimento. Em consonância com o “espírito modernista” alardeado pela semana de 1922 e com as tendências do pensamento social no contexto da formação da Segunda República, o meio intelectual brasileiro buscava compreender os processos sociais, históricos e culturais que garantiam à nação sua especificidade, uma identidade própria que faria o Brasil definir-se em um lugar no mundo. Se essa atitude já havia lançado suas bases no final do século anterior, tornou-se mais pungente e ganhou efervescência com as iniciativas de editoras nascentes no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Nesse meio, nosso então jovem escritor, contando ainda com seus 35 anos, conseguiu publicar suas pesquisas em algumas das editoras mais conceituadas de sua época, ganhando assim divulgação e consagração de sua obra até chegar ao prêmio João Ribeiro da Academia Brasileira de Letras. Aires encontrou espaço nesse meio com uma etnografia muito específica sobre os falares dialetais de São

João da Chapada. Ele não tinha a pretensão de elaborar grandes reflexões sobre o Brasil, mas tinha a clara intenção de inserir Minas no ambiente intelectual brasileiro desde um ponto de vista particular, ao indicar a participação linguística e cultural dos negros do garimpo nos estudos que procuravam a compreensão da sociedade brasileira: “Nada definitivo, portanto, poderá dizer-se acerca da influência negra no Brasil antes de ser apurado a contribuição de Minas.” (MACHADO FILHO, 1943, p. 27 e 28) e nada em definitivo poderá ser dito acerca dos intelectuais que contribuíram para a formação do pensamento social brasileiro sem ser apurada a contribuição de Aires da Mata Machado Filho.

Abstract: Aires da Mata Machado Filho was an important writer and researcher miner of the twentieth century. Recorded a dialect spoken by descendants of slaves in São João da Chapada / Diamantina / MG and 65 vissungos sings. This work marked place in Brazilian social thought, inserting the author among the modernists miners, in Brazilian Folkloric Movement and in the national intellectual milieu among the most important authors who thought the Brazil in the first decades of that century. The book *O negro e o garimpo em in Minas Gerais* is a work that got intense reception, national and international, both in the humanities and in musical and artistic milieu, making cultural categories present in his thinking reached resonance echoing through the decades to the present day, allowing the expression of this cultural miner panning participate in the Brazilian social and cultural history.

Key-words: Aires da Mata. Diamantina. Modernism. Folklore. Vissungos

Referências

ALMEIDA, Renato. O folclore negro no Brasil. Em: *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro: n. 21, mai/ago, CDBF/MEC, 1968.

ALVARENGA, Oneyda. *Música popular brasileira*. Porto Alegre: Globo, 1960.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Caçador de palavras, Minas Gerais, Suplemento Literário, Belo Horizonte, v. 4, n. 166, p. 1, nov. 1969. Arquivo: Biblioteca da Faculdade de Letras, UFMG, disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/websuplit/>. Acessado em 2012.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Mitologia da mineiridade: o imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

AZEVEDO, Luiz Heitor Corrêa de. *Music of Ceará and Minas Gerais*. USA: The Library of Congress, Endangered Music Project. Mickey Hart e Alan Jabbour, 1997 [1944]. 1 CD.

BARROS, Felipe. *Construindo um acervo etnográfico musical: um estudo etnográfico sobre o arquivo de Luiz Heitor Correa de Azevedo, seu método de campo e documentação produzida durante suas viagens a Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944)*. 2009. Dissertação (Mestrado em Música) Programa de Pós-graduação em Música, Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol I e II, tradução de Maria Eloisa Capellato e Olivia Krahembuhl. São Paulo, Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1971.

_____. *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Paris, Mouton e Cie, 1958.

BELMONT, Nicole. Le folklore refoulé, ou les séductions de l'archaïsme. *L'Homme*, XXVI (1-2):259-268, 1986.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna; Europa: 1500 – 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMP, Marc-Antoine. Transforming traditional music cultures: a narrative on safeguarding brazilian vissungo. In: *Musik, raum, akkord, bild*. BAUMANN, Dorotheia Baumann (Org.). Bern: Editora Peter Lang, 2012.

CARVALHO, José Jorge de. Um panorama da música afro-brasileira. Parte 1: dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba. Em: *Série Antropologia*, Brasília, 2000. Disponível em <http://www.unb.br/ics/dan/Serie275empdf.pdf>. Acesso em: 2009.

CASTRO, Yeda Pessoa de. A influência das línguas africanas no português brasileiro. Em: *Afro-Ásia*, Salvador: n. 14, 1983.

_____. A propósito do que dizem os Vissungos. Em: *Minas Gerais Suplemento Literário*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 2008. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/websuplit/>. Acesso em: 2010.

_____. Por uma antropologia dos estudos de folclore: o caso do Maranhão. Em: FERRETTI, Sérgio e RAMALHO, José Ricardo. (Org.). *Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sociocultural*, São Luís do Maranhão: EDUFMA, 2009.

_____. Tempo e narrativa dos folguedos do boi. Em: _____. *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contra-capã, 2009.

_____. Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi. Em: *Mana*, Rio de Janeiro: v. 12, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a03v12n1.pdf>, 2009. Acesso em: 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C.; VILHENA, L. R. Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a Marginalização do Folclore. Em: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: v. 3, 1990.

CLARO, Silene Ferreira. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo: um espaço científico e cultural esquecido (proposta inicial e as mudanças na trajetória – 1934-1950)*. 2008. Tese (Doutorado em História Social). Programa de História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Org por Reginaldo dos Santos Gonçalves, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.

COUTO, Soter. *Vultos e fatos em Diamantina*. Belo Horizonte: editora Imprensa Oficial, 1954.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vôvo nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAS, Fernando Correia. Mineiridade: construção e significado atual. Em: *Ci. & Trop.* Recife, v. 13, jan/jun, 1985.

_____. *O movimento modernista em Minas: uma interpretação sociológica*. Brasília: Editora de Brasília, 1971.

_____. *Universidade Federal de Minas Gerais: projeto intelectual e político*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Ordem, liberdade, mineiridade*. Belo Horizonte, 1946. Bibliothèque Virtual Gilberto Freyre, L'Ouvre. Disponível em: http://bvqf.fgf.org.br/frances/obra/discur_palest/ordem.htm. Acesso em: 2011.

_____. Prefácio. Em: HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil* [1ª. Edição], Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

FRANZINE, Fabrício. *A sombra da palmeiras: a coleção Documentos Brasileiros e a transformação da historiografia nacional (1936-1959)*. 2006. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Paulo, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo. *Sortilégios do registro: Aires da Mata Machado, os visungos e os negros do garimpo em Minas Gerais*. 2012. 250 fls. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

GOMES JUNIOR, Guilherme Simões. *Palavra peregrina: o barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*. São Paulo: editora da USP, 1998.

GOMES, Lindolfo. *Contos populares brasileiros*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1965 [1918].

GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GRENBLATT, Stephen. Resonance and Wonder. In: KAUP, Loan; FAVINE, Steven (Orgs.). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*. Sownthons Institute, 1991b.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil: sua história*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

HERSKOVITS, Melville J. The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. Em: *American Sociological Review*, v. 8, n. 4, 1943. Disponível em: <http://www.jstore.org>. Acesso em: 2008.

JESUS, Clementina; FILME, Geraldo; PORTELA, Doca da. *O canto dos escravos*. São Paulo: Gravadora Eldorado, 1982. 1 LP.

KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006 [1988].

_____. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. Áreas folclóricas, em relação à divisão política, administrativa e geográfica do país. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro: n. 19, set/dez, CDBF/MEC, 1969.

_____. *Arraial do Tijuco, cidade Diamantina*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia e EDUSP, 1980.

_____. *Curso de folclore*. Rio de Janeiro: Editora Livros de Portugal, 1951.

_____. *Dias e noites em Diamantina: folclore e turismo*. Belo Horizonte: edição do autor, 1972.

_____. *Educação dos cegos no Brasil*. Belo Horizonte, Amigos do livro, 1931.

_____. Lição de Humanismo. Em: *Minas Gerais Suplemento Literário*, Belo Horizonte, 1969. Arquivo: Biblioteca da Faculdade de Letras, UFMG, disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/websuplit/>. Acessado em 2012.

_____. *O enigma de Aleijadinho e outros estudos mineiros*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1975.

_____. *Linguística e humanismo*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. Mário de Andrade folclorista. Em: *Mário de Andrade*. Belo Horizonte: Edições MP, 1965.

_____. O negro e o garimpo em Minas Gerais. Em: *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo: v. 60, ago, 1939.

_____. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1943.

_____. *Português fora das gramáticas*. Belo Horizonte: Edição Siderosiana, 1964.

_____. *Problemas da língua*. Belo Horizonte, Livraria Rex, 1941.

_____. Senhora do Rosário. Em: *Diário de Minas*, Belo Horizonte, 28/10/1964

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A scientific theory of culture*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1944.

MATORY, J. L. Yorubá: as rotas e as raízes na nação transatlântica, 1839 – 1950. Em: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: UFRGS, ano 4, n. 9, 1998.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Emile. Algumas formas primitivas de classificação. Em: *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002 [1903].

MENDONÇA, Cecília – *A coleção Luiz Heitor Corrêa de Azevedo: música, memória e patrimônio*. 2007. Dissertação (Mestrado em Memória Social), UNIRIO, Rio de Janeiro, 2007.

MEAD, Magareth. Sobrevivência. Em: *DICIONÁRIO de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Documentação, 1987.

MORAES, Eduardo Jardim. *A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. Modernismo revisitado. Em: *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: v. 1, n. 2, 1988. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2165>. Acesso em: 2012.

NASCIMENTO, Lúcia Valéria do. *A África no Serro-Frio: Vissungos: uma prática social em extinção*. Dissertação. 2003. (Mestrado em Estudos Lingüísticos). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena; Valdei Araujo (Orgs.). *Historiografia brasileira a partir da Coleção Reconquista do Brasil*. Em: 4º. Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado. Ouro Preto. *Caderno de resumos & Anais*. Ouro Preto: EdUFOP, 2010. Disponível em: <http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2010/paper/view/341/54>. Acesso em: 2012.

O Diário, Belo Horizonte, 18/02/1948. Arquivo: CNFCP, Acervos digitais - Hemeroteca – pasta: 24-CNF/IBECC. Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/>. Acessado em: 2012.

ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas: cultura popular*. São Paulo: Olho d'água, 1992.

PINTO, Alexina de Magalhães. *Cantigas das criaças e do povo e danças populares*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1911.

QUEIROZ, Sônia. Cantos afro-descendentes de morte e vida. Em: *Vissungos: cantos afro-descendentes em minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2009.

_____. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979 [1937].

_____. *O folclore negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. *Negros e africanos em Minas Gerais: construções e narrativas folclóricas*. Tese. 2000. (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2000.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, Brasília, Editora da UNB, 1988.

ROMERO, Silvio. *Cantos populares do Brasil*, v. I e v. II. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1883.

_____. *Contos populares do Brasil*. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1885.

SALMASO, Mônica. *Trampolim*. São Paulo: Biscoito Fino, 1998. 1 CD.

SAMPAIO, Neide Aparecida de Freitas. *Por uma poética da voz africana: transculturações em romances e contos africanos e em cantos afro-brasileiros*. Dissertação. 2008. (Mestrado em Estudos Literários/Letras). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-1933*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. da UFRJ, 2001.

SENA, Nelson de. *Africanos no Brasil*. Belo Horizonte, IHGB, 1938.

TERRA deu terra come. Rodrigo Siqueira, São Paulo: 7 Strelo, 2010, 1 DVD (90 min).

TINHORÃO. José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos, origens*. São Paulo: Art Editora, 1988.

TRAVASSOS, Elizabeth. *Os mandarins milagrosos: arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók*. Rio de Janeiro: Funarte, Jorge Zahar Editor, 1997.

TOLEDO, Rita Neves de. Amadeu Amaral e os estudos de folclore no Brasil. Em: *Textos da iniciação Científica*, n. 08, 2005. Disponível em: <http://www.lauracavalcanti.com.br/textos.asp>. Acesso em: 15/10/2012.

TYLOR, Edward B. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Londres: John Murray e Albemarle Street, 1971.

VELHO, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VELHO, Gilberto. Metr pole, cosmopolitismo e media o. Em: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 16, n. 33, jan/jun, 2010.

VILHENA, Luis Rodolfo. A cultura brasileira cordial dos folcloristas. Em: BIRMAN, Patrícia e outros (orgs.). *O mal, as cultura e as religiões populares*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.

_____. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947 – 1964)*. Rio de Janeiro: Funarte: Funda o Getúlio Vargas, 1997.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: a África no Brasil, linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Texto científico recebido em: 10/09/2014

Processo de Avalia o por Pares: (*Blind Review* - Análise do Texto An nimo)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - www.ufvjm.edu.br/vozes em: 31/10/2014

Revista Científica Vozes dos Vales - UFVJM - Minas Gerais - Brasil

www.ufvjm.edu.br/vozes

www.facebook.com/revistavozesdosvales

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424

Periódico Científico Eletr nico divulgado nos programas brasileiros *Stricto Sensu*

(Mestrados e Doutorados) e em universidades de 38 países,

em diversas áreas do conhecimento.