

As Relações Entre as Etnias no Desenvolvimento da Sociedade Brasileira e o Surgimento da Teoria Folkcomunicacional¹

Rubens LOPES JUNIOR²

Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP

RESUMO

O fato historicamente aceito de que o Brasil foi descoberto em 1500 carrega consigo o ideal lusitano eurocêntrico. Entretanto, é inegável que há um choque entre diferentes etnias e culturas. Primeiramente entre o português e o indígena nativo. Posteriormente, entre o lusitano e o negro africano escravizado. Tais fatos históricos formam o panorama para o desenvolvimento da sociedade brasileira. Contudo, para Beltrão (1980), é no século XIX com a chegada da Coroa Portuguesa – e a imprensa - que essa coexistência entre as três etnias começa a mostrar de fato suas cicatrizes, polarizando a população em classes. Sendo assim, as manifestações comunicacionais populares foram negligenciadas. E é diante deste contexto que Beltrão (1980), nos anos 1960, germina o embrião que vem a se tornar a Teoria Folkcomunicacional.

PALAVRAS-CHAVE: Beltrão; Brasil; Etnias; Folkcomunicação; Portugueses.

TEXTO DO TRABALHO

Quando falamos da comunicação e o brasileiro é impossível não voltar às nossas raízes lusitanas. Afinal, até a língua que aqui foi instituída se chama português. Beltrão (1980) acredita que justamente por sermos majoritariamente colonizados pelos portugueses, herdamos algumas características que nos marcam enquanto sociedade. Para ele, a civilização que se constituía na Península Ibérica tem características do “caldeamento das culturas cristã e islâmica” (BELTRÃO, 1980, p.07). A língua foi suavizada com “doces palavras mouras, mas também os costumes e a lei” foram, de certa forma, absorvidos (BELTRÃO, 1980, p.07).

Porém o maior feito dos nossos colonizadores aconteceu durante os séculos XV e XVI, no período conhecido como “As grandes navegações”, muito por conta dos avançados conhecimentos da época. Os lusitanos cruzaram “os oceanos com suas caravelas, abrindo rotas marítimas, dilatando ‘a fé e o império’ e, estabelecendo-se como potências sob a autoridade da Igreja” (BELTRÃO, 1980, p.07). Como consequência desse ímpeto expansionista, um novo mundo foi “descoberto” (sic!). “Terra da madeira, açúcar, ouro e couro” (BELTRÃO, 1980, p.07), um lugar onde havia

¹ Trabalho apresentado no GT Folkcomunicação, do PENSACOM BRASIL 2018.

² Doutor em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo, email: prof.rubenslopes@gmail.com

uma população indígena que sofreu com a “destinação historicamente repetida de civilizar os nativos estendendo o braço do Estado às vastidões imensas que, a princípio, julgaram uma grande ilha” (BELTRÃO, 1980, p.07).

Ribeiro (2015) acredita que esse ímpeto expansionista dos portugueses é oriundo das novas tecnologias, sistema mercantil e até da evolução comunicacional. Para o autor, todo esse processo “transfigurou as nações ibéricas, estruturando-as como impérios *mercantis salvacionistas*” (RIBEIRO, 2015, p.50).

Esse complexo do poderio português vinha sendo ativado, nas últimas décadas, pelas energias transformadoras da revolução mercantil, fundada especialmente na nova tecnologia, concentrada na nau oceânica, com suas novas velas de mar alto, seu leme fixo, sua bússola, seu astrolábio e, sobretudo, seu conjunto de canhões de guerra. Com ela surgiam solidárias a tipografia de Gutenberg, duplicando a disponibilidade de livros, além do ferro fundido, generalizando utensílios e apetrechos de guerra (RIBEIRO, 2015, p.32).

Tal característica expansionista é defendida por outros autores como Gilberto Freyre (1978) que também enxergava nos portugueses esses atributos (expansionista e aventureiro) como distintos de outros povos da Europa, devido, principalmente, ao ímpeto comercial da época e, de certa forma, à herança da mistura islâmica e cristã na Península Ibérica defendida por Beltrão (1980).

Rápido foi o processo de superação dos portugueses, como senhores de mares e iniciadores do comércio com o Oriente, pelos ingleses e holandeses, favorecidos estes pelo auxílio da capacidade do judeu para a rotina comercial, como os portugueses o haviam sido, sob a forma de pioneiros de um novo tipo de comércio – o intercontinental em larga escala – pela capacidade do árabe maometano para a aventura não só marítima como tropical (FREYRE, 1978, p.165).

Como consequência dessa colonização portuguesa em terras indígenas, que em pouco tempo chegaria o negro escravizado trazido da África, Beltrão (1980) enxerga uma lógica presente na sociedade brasileira através da coexistência dessas três etnias, na qual criou-se uma realidade, ainda segundo o autor, onde os homens eram responsáveis pela “devastação das matas e no cultivo dos campos, enquanto as mulheres na faina doméstica dividiam com as sinhás o leito nupcial de seus amos, que também possuíam índias acobreadas, de olhos e cabelos negros” (BELTRÃO, 1980, p.07). Mesmo o autor não especificando como se deram essas relações e somente identificando os papéis atribuídos aos homens e as mulheres, ele, ainda assim, atribui à essa mistura e

coexistência das três etnias o surgimento do povo brasileiro e, conseqüentemente, da constituição de suas características.

Surgia, então, uma gente ladina, maliciosa, cheia de expedientes, pouco amiga da disciplina, muito displicente, deixando sempre para amanhã o que podia fazer hoje, dando um jeito mesmo nas situações mais embaraçosas. Mas com um forte e sempre vivo sentimento de altivez, autonomia, justiça e bem-querer, que levaria o escravo, o subalterno, o inferior na escala social a criticar e zombar do amo ou do superior, a lançar fora o jugo intolerável, a punir às vezes com rigor, mas sempre terminando por esquecer e perdoar (BELTRÃO, 1980, p.08).

Ribeiro (2015) atribui tais ímpetus expansionistas e salvacionistas dos lusitanos à ideia de se definirem como “expansores da cristandade católica sobre os povos existentes e por existir no além-mar” (RIBEIRO, 2015, p.32), sendo que tanto a colonização como a escravidão eram vista como normais pelo Vaticano. Era a Santa Sé que estabelecia as “normas básicas de ação colonizadora, ao regulamentar, com os olhos ainda postos na África, as novas cruzadas que não se lançavam contra hereges adoradores de outro Deus, mas contra pagãos e inocentes” (RIBEIRO, 2015, p.32).

Quando os portugueses aqui chegaram, encontraram um povo nativo que Ribeiro (2015) define como uma “miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam” (RIBEIRO, 2015, p.25). Ainda segundo o autor, essa ausência de unidade das tribos nativas foi explorada pelo colono português e pelo jesuíta, a quem ele chama de protagonista europeu.

Freyre (2004) afirma que os nativos que foram encontrados aqui não possuíam “capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política do extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru” (FREYRE, 2004, p.158). Toda essa forma de relacionamento, ainda segundo autor, é mais um elemento que corroborou para a formação de uma sociedade

Outro dos ingredientes para nosso caldeirão de etnias que culminou na miscigenação de nosso país foi a presença do negro africano em terras brasileiras. Quando os grandes latifúndios começaram a produzir a cana-de-açúcar, a mão de obra utilizada não foi dos indígenas, mas sim do africano aqui trazido na situação de

escravidão. Holanda (2016) afirma que a “abundância de terras férteis e ainda mal desbravadas fez com que a grande propriedade rural se tornasse, aqui, a verdadeira unidade de produção” (HOLANDA, 2016, p.71).

Holanda (2016) afirma ainda que a “presença do negro representou sempre fator obrigatório no desenvolvimento dos latifúndios coloniais” (HOLANDA, 2016, p.71). Freyre (2004) tenta até mensurar/explicar o quão importante foi essa presença: “no litoral agrário, muito maior, ao nosso ver, que a do indígena. Maior, em certo sentido, que a do português” (FREYRE, 2004, p.368). E o autor sustenta a sua afirmação no fato de que “revelaram-se os escravos negros, dos estoques mais adiantados, em condições de concorrer melhor que os índios à formação econômica e social do Brasil” (FREYRE, 2004, p.370), pois seriam culturas mais avançadas em seu local de origem do que o ameríndio.

Tais contrastes de disposição psíquica e de adaptação talvez biológica ao clima quente explicam em parte ter sido o negro da América portuguesa o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária; o fato de haver até desempenhado entre os indígenas uma missão civilizadora no sentido europeizante. [...] Escravos fugidos que propagariam entre os indígenas, antes de qualquer missionário branco, a língua portuguesa e a religião católica (FREYRE, 2004, p.372).

É aí que podemos enxergar o cerne da questão. Temos diferentes etnias e realidades convivendo no mesmo espaço. Uma camada que domina e outra que é dominada literalmente sobre o mesmo teto. Gilberto Freyre (2004) afirma, em uma lógica *sui generis*, que o Brasil teve um intenso, porém pouco conflituoso - o autor fala até em inexistência de conflito - convívio. Muito criticada na época de sua publicação (década de 1930) justamente pelo fato de o autor amenizar as relações escravocratas entre colonizadores, colonos e escravos, a obra *Casa-Grande & Senzala* de Freyre (2004) pode, então, ser compreendida como uma referência geográfica, sendo a Casa-Grande e a Senzala o espaço onde senhores e os escravos mantinham sua relação de dominação, mas com uma distância social extremamente reduzida, pois dividiam o mesmo ambiente.

A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o banguê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao *pater famílias*, culto dos mortos etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira

de bananeira, o banho de rio, banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa-casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos (FREYRE, 2004, p.36).

Como se não bastasse, Freyre (2004) defende que haviam constantes relações sexuais entre as etnias, assim como Beltrão (1980) que via no “clima afrodisíaco da terra equatorial, multiplicar-se-iam em milhões de indivíduos sem pecado e quase sem preconceitos” (BELTRÃO, 1980, p.07). Freyre (2004) atribui esse ímpeto sexual desde a chegada do primeiro colono europeu:

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho (FREYRE, 2004, p.161).

Em um breve panorama sobre as etnias presentes na formação brasileira, podemos perceber que nossa história parece ser, na lógica beltraniana, a “manifestação daquela capacidade de todos os povos de absorver e assimilar as linhas da civilização de seus conquistadores, mas conservar traços culturais distintivos de sua personalidade original” (BELTRÃO, 1980, p.08). E é através da evolução da língua que aqui era falada que o autor analisa e desenvolve essa ideia de miscigenação.

Essas características do brasileiro podem ser acompanhadas através da evolução da língua falada, principal instrumento da comunicação, que, muito embora mantendo o tronco latino e a designação do português, foi especialmente enriquecida e teve sua prosódia profundamente alterada face à interação indígena e negra (BELTRÃO, 1980, p.08).

Os habitantes nativos falavam tupi. Para não considerarem o “outro” como inimigo, esses deveriam aprender a sua língua também. “Foi o que fizeram os jesuítas, exploradores do pau-brasil”, chegando a fazer do tupi a “língua geral, falada por todos de Norte a Sul até meados do século XVIII” (BELTRÃO, 1980, p.09). Como consequência, o governo “ficava à mercê do indígena e do colono” até a obrigatoriedade em adotar a língua da Coroa no século XIX (BELTRÃO, 1980, p.10).

Obrigados a adotar a língua da Coroa, fizeram-no, porém, sem estudá-la, aprendendo-a de ouvido, envolvendo-a nas roupagens verdes das florestas ou sanguínea-e-negras da distante, ensolarada e saudosa África. Praticamente nada liam ou escreviam e por isso (antes que por outras razões até pouco

citadas pelos historiadores) não tiveram, como os habitantes das demais colônias portuguesas no mundo ou os das terras da América ocupadas pelos espanhóis e ingleses, a tipografia, o livro e o jornal, antes do século XIX, de acordo com a tese exaustivamente levantada e provada por Marques de Melo (BELTRÃO, 1980, p.10).

É por conta dessas “relações vivas e atuantes entre os três grandes blocos raciais” (BELTRÃO, 1980, p.15) e suas peculiares características de desenvolvimentos que temos no século XIX o panorama propício para o desenvolvimento do que Beltrão (1980) vem a chamar de folkcomunicação.

Inicialmente defendida em sua tese de doutorado no ano de 1967 (*Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*), tornou-se livro no ano de 1971. Porém, por questões exteriores ao autor, sua parte teórica foi retirada. “Trata-se de um episódio só compreensível dentro dos parâmetros políticos que marcaram a cena brasileira nos anos posteriores a 1968” (MARQUES DE MELO *in* BELTRÃO, 1980, p.VII). Na segunda obra do autor publicada no ano de 1980, que aqui usamos como referência, “Beltrão corrige de algum modo a lacuna, sintetizando e, sem dúvida, atualizando sua teoria da folkcomunicação” (MARQUES DE MELO, 2008, p.22).

Ao ler o original da tese e ao recomendar sua publicação, o professor Lourenço Filho, consultor da editora, impôs uma condição: a eliminação de todo o primeiro capítulo e a substituição por uma nota introdutória que delineasse os marcos teóricos sem aprofundá-los. É que o velho educador paulista achava *subversiva* a tese de Luiz Beltrão e sua divulgação integral não seria de bom senso naquela conjuntura, mergulhado que estava o país no mais violento autoritarismo de toda a história nacional (MARQUES DE MELO *in* BELTRÃO, 1980, p.VII).

Quando Beltrão (1980) fala em “conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais” (BELTRÃO, 1980, p.24), é porque existe relação entre essas camadas da população e a comunicação de massa.

O objeto desse segmento inovador de pesquisa latino-americana no âmbito das ciências da comunicação encontra-se na fronteira entre o *Folclore* (resgate e interpretação da cultura popular) e a *Comunicação de Massa* (difusão industrial de símbolos, por meio de meios mecânicos ou eletrônicos, destinados a audiências amplas, anônimas e heterogêneas) (MARQUES DE MELO, 2008, p.01).

Essa relação dicotômica que se faz presente rompe, de certa forma, com a lógica da miscigenação *sui generis* que existia no país até então, muito defendida por Freyre (2004). Segundo Beltrão (1980), no século XIX, com a implantação dos “prelos e o surgimento e popularização dos jornais – primeiros veículos de comunicação maciça – que se verifica a quebra dessa unidade de pensamento e ação” (BELTRÃO, 1980, p.16). Tal linha de pensamento ganha mais peso argumentativo justamente pelo fato de que Beltrão (1980) concebe a comunicação como um dos pontos nevrálgicos de uma sociedade, e partir do momento em que a tecnologia começa a moldar as formas de comunicação, aquelas diferenças que ficavam ocultas sob a lógica da coexistência entre as três etnias presentes passam a ficarem explícitas, pois acentuam as diferenças e externam os problemas básicos. Ainda corrobora o fato de que a significação de cultura que se incorpora à mentalidade ocidental foi aquela herdada do Iluminismo, que traz consigo um ideal de universalidade e da produção intelectual e criativa do ser humano. Tal realidade, segundo Beltrão (1980), distanciou ainda mais aqueles que ficaram a margem desse processo desenvolvimentista.

Os movimentos cívicos, as grandes fases da alteração política e social, desde então, passam a ser iniciativa e realização das elites. O povo, cada dia mais distanciado, mais alheio, como que indiferente e apático. Pelo menos assim o consideram os grupos dirigentes que atuam em seu nome, sufocando os movimentos republicanos de 1817 e 1824: as revoluções – a Praieira e a Farroupilha, empenhando-se em guerras periódicas *intervencionistas* com os vizinhos do Prata, sustentando durante anos a fio, uma transplantada e decadente monarquia. E, afinal, fazendo a abolição e a república com um atraso de quase um século sobre as manifestações autênticas do sentimento nacional (BELTRÃO, 1980, p.16).

Beltrão (1980) enxerga ainda em pleno século XX essa dicotomia bipolarizada ao se referir ao que ele chama de Revolução Brasileira, que no final da década de 60 ainda estaria em curso. Tais convicções por parte das camadas elitizadas trazem consequências até na forma de se pensar e reafirmar a diferença entre o que se convencionou chamar de primitivo e civilizado.

Continuaram as elites do poder, as classes bem pensantes, a assumir posições e a tomar decisões sem ter em conta o processo mental do homem do povo, menosprezando-o, a despeito do registro científico de Boas, que confessa: “alguns teóricos supõem a existência de uma equipe mental do homem primitivo diferente da do homem civilizado (...)” (BELTRÃO, 1980, p.17).

Por conseguinte, em nenhum momento “se procurou pesquisar a maneira pela qual o povo reage às sugestões que lhe são feitas” (BELTRÃO, 1980, p.17). Havia

somente uma maneira de enxergar as classes trabalhadoras e as camadas mais pobres da população: “apenas como objeto de curiosidade, de análise mais ou menos romântica e literária” (BELTRÃO, 1980, p.18). Segundo o autor, tudo que se fazia presente nessas camadas da população, desde costumes, medicinas, até crenças e ritos, incluindo seus meios rudimentares de expressão e informação foram completamente ignorados pelas elites, prejudicando e impossibilitando a “comunicação e a comunhão entre governo e povo, elite e massa” (BELTRÃO, 1980, p.18). Porém, o povo se reinventa, “valendo-se de formas tradicionais e rudimentares de expressão, ao seu alcance, já que, privados dos meios e veículos de maior extensão, (...) oferecem uma resistência épica” (BELTRÃO, 1980, p.18) ao que ele chama de “arrancada cultural alienígena”.

O autor ainda faz comparações com outras civilizações e ressalta que esse descaso com a população era algo que ele vem a chamar de “apocalíptico” e de suma importância a ser cuidado na América Latina e nas novas nações africanas e orientais. Segundo ele, para se compreender de fato um povo, era necessário a “investigação das formas de expressão e dos meios de comunicação de que se vale o povo para impor, às vezes de um modo inesperado, palpável, o seu pensamento e a sua vontade” (BELTRÃO, 1980, p.19).

Esses veículos e muitos outros meios informais de comunicação popular continuam, hoje, a conter o pensamento da massa, embora aquela explosão opinativa – nem outras que a sucedem com quase idêntica força [aqui o autor fala da reação da população ao veto dos militares à posse legítima do vice-presidente em 1961] – não haja conseguido sensibilizar ao ponto ideal de atenção as elites dirigentes e culturais. Nem mesmo a oposição efetiva aos programas de desenvolvimento nacional – oposição que é fruto antes de desconhecimento, de incapacidade receptiva, que de caráter político – desperta nossas lideranças para o problema da comunicação como ponto de partida da nossa caminhada para o progresso (BELTRÃO, 1980, p.19).

Luiz Beltrão (1980) assinala que as pessoas que participam ativamente do sistema de comunicação que se instituiu aqui tinham, necessariamente, duas condições específicas: nível intelectual e capacitação econômica, pois havia a linguagem televisiva, fotográfica, musical, literária, etc., e o acesso aos televisores, discos e livros, nitidamente, bens de consumo inacessível a muitos. E se somente uma camada da população preenchia tais requisitos, é compreensível – e não necessariamente aceitável – que nessa lógica a comunicação de massa seja voltada para esse público. Ou seja, essas manifestações comunicacionais eram “praticamente vedadas aos públicos de baixa

renda” (BELTRÃO, 1980, p.21). E é justamente dessa condição social que essas camadas mais baixas da população acabam por criarem seus próprios meios de comunicação, decodificarem suas próprias mensagens e ficarem a margem da comunicação massiva.

Excluídos do sistema de comunicação social, e não podendo – pela própria condição humana – dispensar o intercâmbio de mensagens culturais, integrariam sem dúvida um outro complexo de procedimentos, modalidades, meios e agentes elaboradores e emissores de mensagens, ao nível de sua vivência, experiência e necessidades, e expressivas de sua ideologia, aspirações e opiniões. Seria através desse outro sistema que as camadas sociais identificadas como carentes intercambiaram elementos de informação, educação, incentivo à melhoria material e espiritual de sua vida, e, afinal, de entretenimento e sonho adequado às condições sócio-econômicas do seu dia-a-dia (BELTRÃO, 1980, p.23).

Embasado pelos estudos sobre folclore de Edison Carneiro, Beltrão (1980), assim, caminha por entre as manifestações populares e a comunicação de massa, enxergando e dando devida importância à figura do intermediador entre essas culturas e inaugura um campo de estudos no qual, posteriormente, diversos herdeiros de sua teoria dão continuidade e ampliam a sua concepção inicial de folkcomunicação mostrando o caminho inverso: os meios de comunicação que ele chama de elitizados passam a se alimentar das manifestações populares e as transformam em produtos comerciais.

Se o **Folclore** compreende *formas interpessoais ou grupais de manifestação cultural protagonizadas pelas classes subalternas*, a **Folkcomunicação** caracteriza-se pela utilização de *mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar, em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural*. (...) Esta era, pelo menos, a compreensão original de Luiz Beltrão, que a entendia como **processo de intermediação entre a cultura das elites** (erudita ou massiva) e **a cultura das classes trabalhadoras** (rurais ou urbanas) (...). Contudo, para legitimar-se socialmente e para conquistar os mercados constituídos por cidadãos que não assimilaram inteiramente a cultura alfabética, a indústria cultural brasileira necessitou retroalimentar-se continuamente na cultura popular. (...) Desta maneira, os discípulos de Luiz Beltrão ampliaram o seu raio de observação dos fenômenos folkcomunicacionais, não se limitando a analisar os fenômenos da recodificação popular de mensagens da cultura massiva, mas também rastreando os processos inversos (MARQUES DE MELO in BELTRÃO, 2004, p.11-12).

REFERÊNCIAS

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Editora Cortez, 1980.

FREYRE, Gilberto. **Alhos & Bugalhos**: ensaios sobre temas contraditórios: de Joyce à cachaça, de José Lins do Rego ao Cartão-Postal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

_____. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular**: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global, 2015.