

**FOLCLORISTAS E HISTORIADORES NO BRASIL:  
PONTOS PARA UM DEBATE**

*Maria Clementina Pereira Cunha\**

A posição de debatedora costuma ser a mais cômoda nas mesas-redondas, particularmente quando os *papers* são produzidos por profissionais da competência de Ângela Castro Gomes e Martha Abreu, garantia de qualidade e pertinência das questões levantadas. Mas, neste caso, eu me sinto ainda mais confortável na tarefa de comentar dois textos que vieram ao encontro das preocupações que me ocupavam nos meses que antecederam esta mesa. Por uma feliz coincidência, tratava neste período de escrever sobre o processo de transformação de ranchos carnavalescos — e, por certo, do próprio carnaval — em símbolo nacional. Esta transformação, que lança as bases sobre as quais Vargas erigiu sua política cultural em relação aos dias de Momo, ocorria na década de 1920 com forte participação de literatos nacionalistas como Coelho Neto: apegado a noções de progresso e modernidade, convicto antitradicionalista na virada do século, este escritor recorria então a Mello Moraes Filho para vislumbrar nas tradições populares a espinha dorsal de uma cultura autenticamente brasileira expressa pelos ranchos do carnaval carioca.

Assim, posso dialogar com as duas pontas de meu próprio trabalho ao discutir os textos apresentados. Vou, nestas observações, manter a cronologia para começar com a avaliação empreendida por Martha Abreu sobre o conhecido folclorista da *Belle Époque*, Mello Moraes Filho. Martha é autora de uma tese de doutorado fantástica — que acredito será brevemente publicada tendo em vista sua qualidade e o interesse da análise empreendida para a história cultural no país — sobre os significados da festa do Divino

---

\* Professora do Departamento de História da UNICAMP.

Espírito Santo no Rio de Janeiro do século passado<sup>1</sup>. Nela, contudo, há um trecho de que gosto menos e que discuti por ocasião da defesa da tese na Unicamp. Desde então Martha e eu tentamos nos convencer mutuamente a respeito de nossas respectivas leituras da obra e do personagem — e tenho a impressão que logo estaremos totalmente de acordo. Na verdade, este trecho de que gosto menos, e que deu origem ao *paper* em discussão, traz a contribuição bastante importante de perceber o peso do catolicismo no Brasil na construção de uma imagem de nação centrada no passado(ismo) e na tradição: esta é uma variante fundamental na oposição entre positivistas e românticos com que a historiografia sobre o tema opera habitualmente. Isto, no entanto, não me parece suficiente para justificar a imagem positiva, hiper-valorizada de Mello Moraes Filho como um pioneiro ou antecipador da valorização das práticas negras ou populares no país.

Em primeiro lugar porque o nosso folclorista era contemporâneo de Sílvio Romero, embora tenha sido menos áspero que este no seu contato com o ambiente intelectual e literário do período. O primeiro, como sugere a expressão usada por Lilia Schwarcz,<sup>2</sup> tinha um perfil mais próximo do de um “homem de ciência” que de um literato (como a própria Martha sugere, valorizando o afastamento de seu personagem do cientificismo folclorista do final do século XIX), enquanto Mello Moraes Filho pretendeu às vezes assumir a auto-imagem dos homens de letras progressistas que ocupavam redações de jornal e ambientes literários da cidade. Talvez valha a pena aqui, contrastando com a valorização que aparece hoje no texto de Martha — como apareceu nos anos 20 na pena de escritores nacionalistas e conservadores como Coelho Neto<sup>3</sup> —, fazer um pequeno desvio para ver como a figura deste estudioso das “tradições populares” era avaliada pelos que com ele compartilhavam de rodas literárias. Nosso personagem-folclorista, neste registro, parece ter constituído ele próprio um tipo algo folclórico: Max Fleiuss, por exemplo, revela em um longo comentário o mal-estar entre intelectuais progressistas do período ao vê-lo capitaneando uma folia de reis em pleno Rio de Janeiro “moderno”, em uma homenagem ao Visconde de Ouro Preto. O tom benevolente do início da narrativa vai cedendo espaço a uma mal disfarçada irritação:

---

1 Abreu, M. C. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. Tese de doutorado em História Social. Campinas, Unicamp, 1996, mimeo.

2 Schwarcz, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

3 Cf. artigo publicado no jornal *A Noite* de 23 de fevereiro de 1915, apud Jota Efege, *Figuras e coisas do carnaval carioca*, Rio de Janeiro, Funarte, 1982, p. 38.

Tive a fortuna de assistir a um “reisado”, com toda a indumentária e figuras. Dirigia-o o meu velho e bom amigo Mello Moraes Filho que era mestre em tais assuntos. Foi em a noite de 5 para 6 de janeiro de 1903, em casa do Visconde de Ouro Preto, na estação de Mangueira. À meia-noite ouviram-se cantorias, gaitas, violões e cavaquinhos e logo foi literalmente invadida a grande chácara.

Mello Moraes montava num cavalo de borracha e os comparsas, todos enfeitados, tinham como ornamento outros animais. O Visconde acolhia com cortesia, mas quando viu que os camaradas trepavam nas cadeiras do grande salão, foi-lhe preciso dominar-se para não explodir. Nos momentos de maior algazarra recolhia-se ao seu gabinete para desabafar. A função durou várias horas, com grande gáudio da vizinhança que se aglomerava nos jardins. Confesso que não apreciei o espetáculo, achando-o muitas vezes ridículo e enfadonho. Mello Moraes, porém, entusiasmava-se, cantando, pulando, sempre no cavalinho de borracha e com um chapéu de palha formidável. Era uma festa de tempos antigos, atualmente só para ser objeto de leitura e nunca novamente representada.

Quem leu, por exemplo, as páginas tão interessantes de Luís Edmundo e Vieira Fazenda evocará o desdobramento de cenas de antanho, mas não conceberá a possibilidade de assisti-las. Imagine-se a nossa avenida Rio Branco cheia de intérpretes das Congadas, da Serração da Velha... seria horrível, simplesmente horrível.<sup>4</sup>

Não é esta a única ocasião em que podemos flagrar mal-estar ou ironia dos intelectuais e escritores em relação a este seu peculiar colega. Desqualificantes, os comentários de Arthur Azevedo à poesia abolicionista do autor enfatizavam negativamente sua produção como letrado: afinal, não saber versejar parecia comprometer todo o esforço e a sua própria legitimidade enquanto intelectual respeitável:

O doutor Mello Moraes  
nunca faz  
alexandrino escorreito,  
que defeito!  
(....)  
Por que razão Mello Filho  
no Castilho  
não estuda as leis do metro?  
Vade retro...”<sup>5</sup>

---

4 Fleiuss, M. *Recordando... (casos e perfis)*. Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do IBGE, 1943, v. 2., pp. 121-2.

5 Arthur de Azevedo, versos publicados na *Gazetinha*, apud Magalhães Júnior, R. *Arthur Azevedo e sua época*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 72.

Nem mesmo sendo abolicionista (mas quem não era no Rio de Janeiro dos anos 80?) Moraes Filho merece complacência. Artur Azevedo, que aconselhava jovens literatos como Coelho Neto a “estudar o povo” antes de fazer literatura<sup>6</sup>, não lhe perdoava a má qualidade de versos dedicados ainda a uma “boa causa”. Max Fleiuss, jornalista influente e liberal, deixava que o constrangimento fosse mais forte que a amizade ao relatar suas peripécias. No início do século XX, a imagem ridicularizada é ainda mais forte. Defendendo o carnaval como ocasião de extravasamento popular necessário, ainda que deselegante e bárbaro, um cronista que assina Amálio conclui sua coluna a respeito do carnaval de rua com uma malcriada interrogação dirigida a alguns intelectuais esnobes que “dizem mal do carnaval, com uns ares superiores”:

Suprima-se o carnaval e o que fica? O bumba-meu-boi galvanizado pelo sr. Mello Moraes vestido de capitão da “nau catarineta”?<sup>7</sup>

A que atribuir tanta má vontade e ironia? Tratar-se-ia apenas de uma implicância de intelectuais “afrancesados” e elitistas com a insistente excentricidade de Mello? Acho que provavelmente não: fervoroso católico tradicionalista, Mello Moraes Filho talvez fosse visto por seus contemporâneos progressistas exatamente como me parece que ele era: um ultraconservador, até reacionário, para o qual usavam o mesmo tom de blague impiedoso que reservavam, por exemplo, ao jornal *O Apóstolo* — defensor implacável da moral e das tradições católicas, inclusive a influência política da Igreja. Penso que esta leitura talvez se adequasse melhor ao personagem e nos conduzisse a uma visão menos turvada por seus entusiasmos nacionalistas e aparentemente “populares”.

Queria assim propor uma leitura diferente dos textos e gestos de Mello Moraes Filho cuja sedução, devo reconhecer, é grande para leitores de hoje voltados para as questões da chamada cultura popular. Trata-se no entanto de uma leitura que me foi sugerida justamente pelas indicações contidas no próprio texto de Martha Abreu. Ela nos mostra que este autor via a cidade como um ambiente que “deturpa” a cultura popular autêntica, que se escondia nos rincões e sertões ou em algum lugar do passado. Certamente quando dizia isso, Moraes Filho estava indo muito além da intenção quase

---

6 Cf. Pereira, L. A. M. *O carnaval das letras*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1994, p. 197.

7 *O Malho*, nº 24, 28 de fevereiro de 1903.

ingênua de afirmar o valor das “nossas coisas” ou de ver nos populares, particularmente nos negros, o espelho da nação. Para ele, diz-nos a própria Martha, sem dar a isto a devida importância, a “civilização urbana” era pedante e afrancesada. “Pretendida e extemporânea” (para ele) ela modificava o andar da vida e deturpava a tradição, acelerava o ritmo das mudanças, impunha a competição e a degeneração. Ora, já encontrei esta fala em outros lugares: ela é igual a dos alienistas que se propunham a cuidar dos dejetos da civilização, os perdedores deste jogo inevitável (ao mesmo tempo fascinante e temível) do progresso.<sup>8</sup> Mas esta concepção não estava restrita aos enunciados de saber ou cientificidade, aos quais Mello Moraes Filho se opunha, como destaca Martha: havia também, como é sabido, uma conhecida e influente versão política para esta idéia no período, que se utilizava sobretudo do termo “artificial” para designar indústrias, concentrações urbanas e tudo aquilo que fugisse de uma vocação agrária e pretensamente tradicional para o país...

Penso que também é útil ler Mello Moraes Filho de outro modo: pelos silêncios e pelas ênfases, prestando atenção aos adjetivos empregados e às escolhas que empreende para tematizar o universo das tradições populares. Cordões carnavalescos, por exemplo, o mais numeroso e discutido fenômeno dos carnavais do próprio momento em que escrevia sua obra, estão completamente ausentes destas páginas. Evidentemente, não por esquecimento: são entendidos como deturpações que a cidade impõe às heranças e raízes “autênticas” e representam para ele — como para quase todos os intelectuais do período — um indício indesejável de barbarismo e de perigo. Por outro lado, as Grandes Sociedades carnavalescas que reivindicavam para si uma origem marcadamente “européia” foram incluídas no volume e ainda remetidas à tradição clássica ou a Nice e Veneza (e não a qualquer forma de continuidade com uma eventual “tradição brasileira”). De novo neste caso, Moraes Filho faz coro à interpretação racista, civilizatória e

---

8 Ver Cunha, M. C. P. *O espelho do mundo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. Esta impressão pode ser reforçada por um detalhe revelador: na seção de seu livro mais conhecido dedicada aos “tipos de rua”, há uma extensa descrição do Príncipe Obá, negro legendário das últimas décadas do Império, amado pelas quitandeiras e negros mina da cidade e (automeado?) rei africano, frequentemente recebido em audiências públicas e mesmo em ocasiões solenes por D. Pedro II. Descrevendo seu triste final, logo após a proclamação da República, Mello Moraes não deixa passar a chance de sugerir que o hospício teria sido o destino certo para ele. Mello Moraes Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1979, p 312. Sobre o Príncipe Obá, ver Eduardo Silva, *Prince of the people. The life and times of a brazilian free man of colour*. Londres, Verso, 1993.

pedagógica com que os “homens de letras” tentavam enfrentar os dilemas de constituir o povo e a nação no período que se segue à abolição, ainda que lamente o desaparecimento de antigas brincadeiras, substituídas pelo “fino espírito” e pela suntuosidade dos préstitos. Por outro lado os cucumbis, recentemente desaparecidos dos carnavais e festas populares cariocas, provocavam-lhe lágrimas de piedade porque os lia como expressões da dor do cativo; sua descrição, no entanto, adjetiva-os com os mesmos termos empregados por outros intelectuais que desejavam ensinar ao “povo” a civilidade afrancesada: bárbaros, rudes, etc. — enquanto as Sociedades brancas do carnaval de rua são superlativamente positivadas. E as encenações de festa popular que realizava? Ele não escolhia batuques para visitar o Visconde de Ouro Preto, mas reisados capazes de lembrar aos degenerados da cidade a boa tradição ibérica e católica, na qual vislumbrava ao mesmo tempo a herança legítima e a salvação.

Creio, no entanto, que o texto traz para a discussão questões mais importantes que os meandros da obra do nosso piedoso literato-folclorista, e que incidem de forma geral sobre a produção historiográfica recente neste campo. Martha, eu e a maioria dos que lidam hoje com estes temas compartilhamos da intenção e do esforço em mostrar que havia no Brasil um intenso e extenso trânsito cultural entre ricos-pobres, brancos-negros, letrados-iletrados ou qualquer forma de recorte que se utilize. A própria Martha é responsável por uma possibilidade extremamente instigante nesta direção, em sua análise do lundu como expressão deste trânsito e, ao mesmo tempo, da diversidade que tal gênero musical comporta e exprime em suas várias possibilidades de criação e uso. Assim, não entendo porque Mello Moraes Filho — ou Gilberto Freyre, como Hermano Vianna sugeriu atribuindo ainda mais ênfase à idéia<sup>9</sup> — poderiam ser entendidos como mediadores culturais, figuras que desempenham neste contexto a função de circulação ou de “tradução” de valores e significados. Os canais para este fluxo, afinal, estavam abertos desde que alguém nascia por aqui: não são outras coisas situações como a de negros servindo refrescos nos saraus literário-musicais, aprendendo violino com o padre ou com o pai barbeiro que tocava Bach na rabeca, ou sinhozinhos sendo embalados desde o berço por cantigas de trabalho... Podemos certamente enumerar mil e uma possibilidades que deixo, no entanto, à imaginação dos leitores.

Por que mediadores culturais em um mundo em que tais fronteiras não existiam, a despeito das profundas desigualdades sociais? É importante insistir nisto, na oportu-

---

9 Vianna, H. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar — Ed. UFRJ, 1995.

nidade desta discussão (ainda que este não seja um ponto central da argumentação de Martha Abreu) para levantar um aspecto fundamental desta produção historiográfica sobre cultura popular que tem se adensado no Brasil nos últimos anos, sem libertar-se de uma leitura nacionalista da tradição e da identidade brasileira que (inadvertidamente) acaba se encantando com Mello Moraes Filho e seu tradicionalismo conservador ou com Gilberto Freyre e sua leitura malemolente da democracia racial justificada por uma interpretação da cultura como síntese de diferenças. Hipervalorizar o fato de que estes autores seriam precursores/mentores da incorporação do negro a alguma imagem da identidade nacional não resolve o ponto de que esta valorização — em todo caso muito relativizada e matizada para adequar-se a circunstâncias históricas e políticas — se deu em termos de um debate sobre cultura em que a questão racial era o centro.

Pode ter sido uma efetiva contribuição destes autores incorporar a população negra (tomada às vezes como sinônimo de populares) a uma cultura brasileira da qual outras representações a excluíam, mas isto não transforma esta visão em dado ou pressuposto. Quero sugerir, a título de provocação — não tanto à mesa, mas ao público — que talvez fosse bem mais rico cortar a corda que nos prende ao porto para ir fundo na compreensão da cultura como um campo indeterminado de diálogo e negociação entre diferente e desiguais — portanto, também como um lugar de realização do conflito e da luta em torno de práticas e significados. Talvez a questão mais rica a discutir não seja, afinal, a da identidade brasileira...

Esta afirmativa um tanto retórica — vá lá — nos permite passar rapidamente para o *paper* de Ângela Castro Gomes. Vargas, afinal, parece ser um exemplo notável de habilidade neste jogo de conflito e negociação em torno de práticas e significados, mobilizando em seu favor um arsenal simbólico de diferentes procedências (se queremos pensar nestes termos, à moda dos folcloristas e sociólogos dos anos 30). Ele praticamente nada criou de novo, mas sob seu comando o regime foi capaz de articular o repertório existente e fazê-lo funcionar de acordo com a partitura desejada. Estou, no entanto, menos à vontade neste caso, tendo em vista minha menor familiaridade com a fonte utilizada nesta análise e com o período a que ela se refere. Por isso, tendo a refletir para fora ou para além do texto e seus objetivos para sugerir possíveis desdobramentos.

O que me parece mais interessante neste *paper* é que ele faz com que a problemática que cerca essas definições sobre a identidade nacional caiam literalmente em nosso colo. Se Martha discute um momento em que história e tradição se confundem na imagem do passado, Ângela toma a questão no próprio momento em que o passado se desdobra em duas concepções complementares mas distintas — que corresponde também ao movimento em que se desgarram, profissionalizam e/ou institucionalizam a História e o Folclore. Se atribuímos facilmente aos folcloristas, literatos, etc. a culpa

pelos equívocos em torno destas questões, Ângela nos lembra que é sempre útil estar confrontado com a suspeição de nossas próprias origens, ao mostrar o papel desempenhado por historiadores nesta história.

No caso da discussão que seu texto empreende, o recorte é pequeno e por isso a dimensão do movimento fica um tanto obscurecida. Mas como eu pensava sobre Coelho Neto e a proposta de que os ranchos desfilassem nos carnavais com temas exclusivamente nacionais e cívicos (para não lembrar outros exemplos correlatos dos anos 20) enquanto lia os *papers* desta mesa, fiquei bastante intrigada a respeito de algumas coisas. Sobretudo me interroguei sobre a passagem de um período, definido como “materialismo” pela *Cultura Política*, em que se romantizava o futuro e negava o passado (e certamente por isso Mello Moraes Filho fora ridicularizado por tantos intelectuais) e este outro momento que Ângela descreve. Se o “materialismo” descrito pela revista serve para a *Belle Époque*, creio que nem tanto para os modernistas (vários dos quais vão trabalhar no DIP ou outras partes do Estado Novo) ou para Coelho Neto — que, nada moderno, anda assim antecipava-se ao DIP nas diretrizes de uma política cultural cívico-carnavalesca.<sup>10</sup> Esses já tinham exorcizado o tal “sentimento de inferioridade” de que fala a revista e achado a singularidade e a afirmação nacional na mestiçagem ou síntese cultural de diferentes influências. Assim, creio que uma das maneiras de enriquecer este debate seria voltar às fontes intelectuais nas quais beberam a ideologia do Estado Novo e seus desdobramentos no campo da política cultural. Em outras palavras, penso que seria útil retomar a reflexão sobre a originalidade ou não dos postulados que presidiram a concepção e a ação cultural do período Vargas: pode-se presumir que não se tenha aí efetivamente criado uma “cultura histórica”, mas apenas se compreendido a sistematização e a oficialização de elementos não só preexistentes como de ampla circulação nos ambientes intelectualizados e até entre ranchos carnavalescos, que atenderam prontamente ao chamado do escritor no início da década de 1920?

Talvez o que estivesse se passando fosse, no fundo, um processo de depuração e sofisticação dos instrumentos de controle centrados sobre a idéia nacional, mas não o seu núcleo central. Neste sentido, poder-se-ia entender que a separação entre história (eventos) e folclore (tradição) efetuada neste período acompanhou ou adequou-se a um

---

10 A “antecipação” — se é que o termo é adequado — parece ser uma marca fundamental dos anos 20. Um exemplo é a iniciativa de Arnaldo Guinle, milionário presidente do Fluminense Football Club, que instado por Coelho Neto financiou uma excursão dos 8 Batutas ao Norte e Nordeste com o intuito de forjar uma síntese sonora da nação. Cf. *As vozes desassombradas do Museu*. Rio de Janeiro, MIS, 1970.



modelo “técnico” de gestão ou concepção dos conflitos e problemas, que caracterizou a intervenção do Estado Novo no âmbito das relações de trabalho e outras instâncias da vida social. Assim, tratar-se-ia sobretudo de produzir um viés de profissionalização para reforçar um discurso autorizado (competente, no sentido de Marilena Chauí<sup>11</sup>) sobre estas duas modalidades de busca da identidade nacional e construção de memória.

Em certas passagens, o *paper* de Ângela Castro Gomes parece sugerir que, com Vargas, se criaram tanto uma memória histórica quanto os seus lugares de produção, em um movimento “do alto”, de sentido legitimador capaz de forjar para a nação um passado científico e uma identidade cultural — uma tradição tanto quanto uma “cultura histórica” ditas, no entanto, no singular. Ora, os anos 30 são pródigos de um debate historiográfico que passava por outros espaços que não aqueles criados ou institucionalizados pelo regime. Basta lembrar Sérgio Buarque de Hollanda com seu *Raízes do Brasil* e Caio Prado Júnior com a *Evolução política do Brasil*, ambos publicados no início dos anos 30, que mantinham, no período 1937-46, plena vigência em termos de um debate extremamente vivo sobre o passado brasileiro. Caio Prado Jr. publicou seu livro mais importante — *Formação do Brasil contemporâneo* — em 1942, em pleno Estado Novo. Então, não haveria vantagem em considerar este movimento em direção a uma historiografia profissional e “autorizada” pelo seu caráter institucionalizado e oficioso — bem como à difusão bem engendrada desta “cultura histórica” — como mais um lance da velha luta em torno da memória ou do passado dotando-a dos instrumentos técnicos e “científicos” próprios ao corporativismo e ao totalitarismo no período? Talvez se trate mais disso do que propriamente da criação de uma memória histórica — coisa que provavelmente o SPHAN, não mencionado no texto, ajudasse a exemplificar melhor que a própria revista *Cultura Política* ou a historiografia do período.

Finalmente, quero mencionar algo que a leitura do *paper* me sugeriu vivamente e que fica como uma sugestão tentadora diante do que o texto apresenta — um desdramatamento que gostaria muito de ver concretizado. Se há nele algo que me incomoda um pouco, como já sugeri, é falar em cultura histórica no singular. Mas não acho que possamos resolver isso só no campo do debate teórico ou da investigação de fontes como as que Ângela utiliza neste artigo, a despeito de sua importância para iluminar elementos fundamentais da questão. Penso que seria muito rico nos arriscarmos no campo pantanoso da recepção desta imagem do passado que se tentava sedimentar ali:

---

11 Chauí, M. “O discurso competente”. In *Cultura e democracia*. São Paulo, Brasiliense, 1981, pp. 3-14.

se ela podia eventualmente ser singular para os agentes do regime político, seguramente não podemos dizer o mesmo sobre os resultados deste esforço.

Ângela afirma claramente que diferentes identidades de grupos sociais foram capazes de gerar leituras próprias sobre o passado pela construção de quadros particulares de referências. Mas fiquei com muita vontade de ver este argumento empiricamente sustentado — e daí arrisco-me a fazer uma sugestão para pesquisadores atentos. Quando institucionalizou o desfile das escolas de samba, seguindo as pistas deixadas pelos anos 20, o regime de Vargas nos deu uma chance perfeita para esta aferição. Sem ter pesquisado o período, posso apostar que um percentual grande dos enredos — obrigatoriamente históricos desde 1938 — tomaram temas como escravidão, abolição, visões da África e outros semelhantes, coisa que talvez não estivesse nos planos do DIP ou nas definições da “cultura política” que divulgavam, embora norteasse as identidades de setores populares organizados para o samba (e só por isso a pesquisa já valeria a pena). Mas certamente também vamos achar muitos indícios em outra direção, que nos permitirão avaliar o quanto uma noção homogênea de cultura histórica podia ser estranha aos sambistas e aos demais alvos desta política de produção do passado. Vou dar um único, embora saboroso, exemplo.

O primeiro carnaval institucionalizado do Estado Novo teve como vencedora a Estácio de Sá que, cumprindo as regras estabelecidas pelo DIP, trouxe para as ruas um enredo de fundo histórico e nacional, repleto de referências aos heróis da monarquia brasileira. Entendido como mais uma exigência a ser cumprida para vencer a competição anual — como harmonia, adereços, bateria, etc. — aparecia o novo quesito do conhecimento histórico. Expressão de uma perspectiva oficial, ele devia ser exato e indiscutível para expressar uma imagem unívoca do passado. Mas se não atravessava o desfile, este tipo de conteúdo tampouco podia carregar uma visão articulada, na boca de sambistas alheios ao esforço dos ideólogos do regime. Por isso, no segundo carnaval desde ciclo, a extinta escola de samba Vizinha Faladeira protestava indignada pela vitória da rival que não havia cumprido a contento as exigências deste novo quesito da competição. Seus integrantes entoavam assim, nas ruas, o refrão de seu revelador samba-enredo:

Mais amor e menos confiança,  
na história a Estácio se enganou.  
No Brasil nunca houve reinado,  
o hóme coroado era o nosso Imperador.<sup>12</sup>

---

12 Cf. Alencar, E. de *O carnaval carioca através da música*. Vol. 1. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1985, p. 53.