



**NOTAS HISTÓRICAS SOBRE O CONCEITO
DE CULTURA POPULAR**

Renato Ortiz

Working Paper #80 - September 1986

Renato Ortiz is a professor of anthropology at the Pontifícia Universidade Católica in São Paulo, Brazil. He is the author of A Consciência Fragmentada, A Morte Branca do Feiticeiro Negro, and Cultura Brasileira e Identidade Nacional, among other works. He was a fellow of the Kellogg Institute during the fall 1984 semester.



ABSTRACT

This paper analyzes the historical origins and evolution of the concept of "popular culture," beginning with late seventeenth century usages. The author traces the development of the concept during the romantic period, and goes on to discuss the first attempts at "scientific" investigations of popular culture in the late nineteenth century. He then analyzes the folklorists' view of methodology and science in the treatment of popular culture, and the early relationship between folklore and anthropology.

RESUMEN

Este ensayo analiza los orígenes históricos y la evolución del concepto de "cultura popular," a partir de los usos de finales del siglo diecisiete. El autor traza el desarrollo del concepto durante el período romántico y pasa a discutir los primeros intentos de investigación "científica" de la cultura popular a fines del siglo diecinueve. Luego se analiza la perspectiva del folklorista acerca de la ciencia y la metodología en el tratamiento de la cultura popular, y la relación inicial entre folklor y antropología.

O presente trabalho é fruto de uma série de preocupações e perguntas que fui acumulando ao longo de meus estudos sobre a temática da cultura popular. De uma certa forma, desde minhas análises sobre a Umbanda, ficou-me uma curiosidade e uma insatisfação em relação ao conceito de cultura popular, o que me levou a procurar entendê-lo dentro de uma perspectiva histórica. Qualquer estudioso que tenha lido os livros dos folcloristas, partilha desta insatisfação que se esconde por trás da disparidade dos dados sobre as manifestações populares, que dizem pouco sobre a realidade das classes populares, e muito sobre a ideologia daqueles que os coletaram. No entanto é inevitável nos voltarmos para os folcloristas pois foram eles os primeiros a se ocupar de forma sistemática do estudo da cultura popular. Este trabalho tem portanto como objeto a análise do material sistematizado e difundido pelos folcloristas, e procura responder à pergunta: qual o significado da noção de cultura popular?

Existe ainda um outro tipo de motivação que me levou a empreender este estudo, ela é de caráter político. O debate sobre a cultura popular no Brasil possui uma tradição, pelo menos após meados dos anos 50, que enfatiza a potencialidade das manifestações populares como força transformadora da sociedade. Para mim sempre ficou no entanto a sensação de que o conceito possuía uma origem muito mais conservadora do que "revolucionária", e foi com

base nesta intuição que me voltei para o passado, procurando reconstruir o caminho histórico que a noção percorreu no século XIX. Curioso, foi a partir de um debate brasileiro que me deparei com toda uma literatura européia, e não posso deixar, como um intelectual do terceiro mundo, de me sentir pouco a vontade quando escrevo sobre "os outros". No princípio meu objetivo era descobrir o caminho da imigração do conceito para o Brasil, porém, aos poucos, percebi que a problemática era mais extensa, o que limitou a pesquisa à parte européia. O capítulo sobre a imigração das idéias fica para um trabalho posterior se eu ainda encontrar coragem de embarcar com os portugueses e rumar para os portos brasileiros.

Antes de considerarmos as aventuras e desventuras do conceito seria interessante colocar algumas questões relativas ao próprio material pesquisado. O primeiro ponto a ser observado refere-se à ausência deste tipo de preocupação, de uma história do conceito, junto à maioria dos autores que pude consultar. Que eu tenha conhecimento, o único texto que se coloca na mesma perspectiva deste trabalho, é o de Peter Burke, no seu livro Popular Culture in Early Modern Europe; mesmo assim trata-se de um capítulo e se limita à virada do século XVIII, focalizando particularmente o período romântico(1). Esta é uma das poucas tentativas de um historiador profissional em analisar o assunto. Cabe ainda assinalar que o interesse dos historiadores pela temática da cultura popular é recente. O livro de E.P.Thompson, The Making of the English Working Class, que é citado como um marco na historiografia, foi publicado em 1963, mas se limita à cultura política da classe operária inglesa(2). O livro de Mandrou, sobre a literatura

de "colportage" é de 1964(3). Muchembled tem razão quando afirma que a cultura popular só se tornou objeto de estudo depois que sobre ela se abateu a repressão do Estado, da religião, e o silêncio dos historiadores(4). Na Europa é somente a partir de meados dos anos 60, mas sobretudo na década de 70, que surgem uma série de estudos e ensaios sobre a temática da cultura popular. Eles se voltam para fenômenos como o carnaval, os charivari, a literatura de "colportage", as festas religiosas, utilizam em grande parte uma fonte de documentação folclórica, mas em momento algum o conceito, tal como ele é empregado pelos folcloristas, é foco de atenção. Isto fez com que a literatura que me restou disponível foi aquela elaborada pelos próprios folcloristas. Alguns deles, em trabalhos mais recentes, procuraram desenvolver um estudo histórico das escolas teóricas, mas como bons folcloristas, o resultado apresentado é uma história "evenementielle", sem nenhum sentido crítico, quando não adquire muitas vezes um tom oficial das velhas cartilhas de história escolar (5). Esta dificuldade impôs no entanto alguns pontos positivos, pois tive que considerar os escritos produzidos pelos próprios autores durante o século XIX. Este material existe seja em forma de livros (ver bibliografia) ou de revistas. Como as revistas correspondem a um material pouco conhecido, é bom listá-las, para que o leitor tenha um quadro mais preciso da origem dos dados analisados.

- Folklore Record: 1878-1882
- Folklore Journal: 1883-1889
- Folklore: 1890-1900

- Mélusine: 1878-1912
- Revue des Traditions Populaires: 1886-1919
- La Tradition: 1887-1893

Essas revistas foram pesquisadas de forma sistemática durante os períodos acima referidos, mas ao lado delas fizemos várias consultas a outras publicações como Archivio per lo Studio delle Tradizione Popolari (Palermo 1882), Journal of American Folklore, e publicações mais recentes como, Folklore, Journal of Folklore Institute, e Journal of Popular Culture (Estados Unidos).

Finalmente, gostaria de agradecer a Fulbright e a Capes, cujo apoio tornou possível a realização deste trabalho. Meus agradecimentos se estendem ainda ao Latin American and Iberian Institute da Universidade de Columbia, que forneceu todo o auxílio necessário para o desenvolvimento de minha pesquisa.

O ESPIRITO DE ANTIQUARIO

Natalie Davis observa que a coleta dos costumes populares não era um interesse maior do homem educado no início da era moderna na Europa, eles se interessavam mais em temas como os druidas, os celtas, os aztecas, os africanos, do que no camponês ou nos servos(6). Porém, desde o século XVI uma série de escritores procuraram abordar a temática da cultura popular, embora dentro de uma perspectiva normativa e reformista. Boa parte desta literatura foi produzida por sacerdotes, como "Traité de Superstitions", de Jean-Baptiste Thiers (1679), "Antiquitates Vulgares, or the Antiquities

of Common People" escrito pelo clérigo Henry Bourne em 1725, "Histoire Critique des pratiques superstitieuses Qui Ont Séduit le Peuple et Embarassé les Savants" do padre Le Brun(1702). Tais escritos tinham por finalidade apontar para os erros e as superstições das classes subalternas e se encontravam em consonância com o espírito da época que buscava a moralização, quando não a extinção, das manifestações populares. Quando John Brand publica "Observations on Popular Antiquities", livro que será tomado como ponto de referência pelos folcloristas, ele não deixa de se insurgir contra os esportes que geram "violência e protesto" ou as práticas que "debocham" da religião protestante(7). Brand possui no entanto uma posição mais "tolerante" do que os teólogos que o precederam, ele distingue os bons dos maus costumes e defende uma política seletiva em relação às manifestações populares. Referindo-se aos jogos e à prática dos esportes ele dirá: "o homem comum, confinado ao trabalho diário requer um intervalo próprio de relaxamento, e talvez fosse do maior interesse político encorajar entre eles os esportes e os jogos inocentes. A revitalização de vários desses [eventos] seria particularmente pertinente neste tempo quando a divulgação da luxúria e da dissipação, muito mais do que em qualquer outro período anterior, extinguiu o caráter de nossa braveza nacional"(8). As manifestações populares devem ser preservadas e até mesmo estimuladas desde que previamente depuradas de seu caráter contestador e violento.

São vários os exemplos que mostram que ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, a prática da coleta dos costumes populares é

empreendida pelos antiquários, o que chama a atenção no entanto, é que eles, pouco a pouco, deixam de ser produtores isolados, e procuram se agrupar em clubes onde suas preocupações podem ser melhor discutidas por um público especializado. Já em 1718 é fundada na Inglaterra a Sociedade de Antiquários, da qual Brand torna-se membro em 1784, após a publicação de seu livro. Em Edimburgo cria-se, em 1820, uma Sociedade Celta, da qual Sir Walter Scott é o presidente. O mesmo tipo de movimento pode ser observado na França, onde, em 1807, funda-se a Academia Celta, que se transforma em 1817 na Sociedade dos Antiquários da França. A Academia, que tem por objetivo principal o estudo da língua e das antiguidades celtas, não deixa de se voltar para o estudo dos costumes populares, e chega inclusive a elaborar uma série de questionários que ela envia aos diversos departamentos franceses, para que sejam preenchidos com fatos relativos à vida popular(9). Este tipo de enquete é extensivo à Itália, onde, durante o período da dominação napoleônica, procura-se aplicá-la à realidade italiana(10). Richard Dorson chama a atenção para o fato que na Inglaterra, no início do século XIX, florescem os clubes de antiquários, onde se reúnem membros da classe média para discutir e publicar livros e revistas sobre as antiguidades populares(11). William John Thoms, o criador da palavra folclore, é fellow da Sociedade dos Antiquários em 1838 e secretário da Camden Society de 1838-1872. Ele funda um departamento dedicado ao folclore na revista Athenaeum, no qual comenta os dados enviados pelos leitores à editoria da revista. Em 1849 ele edita sua própria revista "Notes and Queries", e depois se

engaja na formação da Folk-lore Society a qual vai presidir até 1885, ano de sua morte.

O que caracteriza este período de institucionalização da busca de antiguidades é uma tentativa de sistematização da coleta de material. É bem verdade que o projeto da Academia Celta fracassa, e por volta de 1830, os relatórios sobre costumes e tradições populares desaparecem completamente. Isto terá consequências importantes na história do folclore francês, pois a França é dos últimos países da Europa onde a disciplina do Folclore se desenvolveu. Porém a iniciativa de sistematizar os dados coletados marca uma diferença com o método utilizado até então pelos colecionadores individuais. Este é um fato que será amplamente reconhecido pelos folcloristas, e Henri Gaidoz e E. Rolland, quando fundam a revista Mélusine em 1878, estabelecem uma filiação direta de seu trabalho com os Memoires publicados pela Academia Celta no início do século(12). Pode-se dizer que esta tendência de uma maior sistematização dos fatos observados existe em outros lugares, como na Inglaterra, no entanto é necessário ter cuidado ao se falar em um método de coleta dos costumes populares. Talvez fosse mais correto nos referirmos ao processo como uma sistematização a-sistêmica dos dados. O exemplo da metodologia utilizada por Thoms em sua coluna sobre as antiguidades populares na revista Athenaeum é sugestivo; na verdade ele se volta para o público leitor e pede o seu auxílio na busca de informações sobre os costumes populares. É num de seus artigos e comentários que a palavra folclore surge pela primeira vez. "[Dirigindo-se aos leitores] suas páginas tem frequentemente mostrado o interesse pelo que na Inglaterra chamamos

Antiquidades Populares ou Literatura Popular (embora seja mais um saber do que uma literatura, e seria mais apropriado descrevê-lo por uma boa combinação saxônica, Folk-Lore - o saber do povo) que não é sem esperança que lhes peço ajuda para cultivar as poucas espigas que existem dispersas no campo, e que nossos antepassados juntaram numa boa colheita. Todos aqueles que estudaram as maneiras, os costumes, práticas, superstições, baladas, provérbios, etc, dos tempos antigos, devem ter chegado a duas conclusões: primeiro, o quanto tudo isto é curioso e que o interesse por elas esta agora se perdendo; segundo, o quanto pode ainda ser recuperado. O que poderíamos fazer no "Every-Day-Book", o Athenaeum, com sua circulação mais ampla, pode realizar dez vezes mais: juntar os infinitos pequenos fatos, ilustrativos dos objetos que mencionei, e que se encontram espalhados na memória de milhares de leitores "(13). Como se pode observar o termo é criado quase que acidentalmente, e não se vincula à uma pesquisa sistemática da cultura popular. A coleta de dados é mais um empreendimento da boa vontade dos leitores e da curiosidade dos antiquários.

Para se entender o caminho percorrido pelos estudos da cultura popular creio que é necessário retermos dois pontos da perspectiva dos antiquários. O primeiro diz respeito ao afã colecionador. O termo "antiquidades populares" se aplica a um espectro diferenciado e dispare de materiais e assuntos, como, costumes populares, festas, monumentos celtas, ruínas romanas, história local, tudo isto colecionado por aqueles que se interessam por coisas antigas. O antiquário é antes de tudo um curioso. John Brand, por exemplo, tem

plena consciência que os costumes populares pertencem à um passado longínquo, mas se curva diante da impossibilidade de encontrar sua origem. Para ele, "a origem primeira das cerimônias e noções supersticiosas do povo, é absolutamente inatingível, nos desesperamos por não sermos capazes de não atingirmos nunca a fonte primeva do riacho que corre e aumenta desde o início dos tempos"(14). Isto o leva a uma coleta errática de dados, que isolados do contexto a que se referem, desafiam qualquer sistema de classificação possível. Este dilema que cerca o espírito antiquário se prolonga nos estudos folclóricos; um dos traços característicos que definem as Sociedades Folclóricas do final do século XIX é a obsessiva idéia de se classificar os pedaços heteróclitos de cultura legados pela história.

O segundo ponto se refere à atitude que se tem em relação às práticas populares. Os antiquários, pelo menos até o advento do Romantismo, não possuem nenhuma predileção especial pelo povo. John Aubrey, por exemplo, justifica seu interesse colecionador pelo "amor as antiguidades", gosto que ele possuía desde a infância(15). Brand, ao apresentar seu livro ao leitor, tem clara consciência da pouca importância do assunto sobre que escreve, ele se desculpa diante do público, e justifica sua empresa com um sentimento de piedade e comiseração por esses "littles ones" que ocupam o lugar mais baixo na sociedade dos homens. Os colecionadores de provérbios populares no século XVII tem um manifesto desdém em relação à fala popular, e se interessam mais em denunciar os erros de gramática e em apoiar uma política de unificação da língua(16). Os sacerdotes protestantes, como Henry Bourne, têm como objetivo combater as

práticas supersticiosas, que segundo ele seriam resquícios do paganismo alimentado pela Igreja Católica.

Esta atitude negativa em relação à cultura popular não é um traço exclusivo dos antiquários, ela corresponde à uma ideologia corretiva mais ampla que se intensifica a partir do século XVII. Os historiadores parecem discordar na avaliação da investida da cultura oficial durante o século XVI. Natalie Davis, polemizando com Mandrou, que vê a imprensa como uma literatura de evasão que mina as manifestações populares, sugere que neste período a cultura popular, ao invés de entrar em declínio, se reforça e se expande(17).

Muchembled também considera que no século XVI, e ainda no início do século XVII, a cultura popular formava um sistema de vida coerente relativamente ao abrigo de interferências externas(18). A convergência de opiniões é no entanto manifesta no que diz respeito ao esforço de repressão sistemática que se desenvolve nos séculos XVII e XVIII. Pode-se dizer que anteriormente cultura de elite e cultura popular se misturavam, as fronteiras culturais não eram tão nítidas, e os nobres participavam das crenças religiosas, das superstições, e dos jogos; as autoridades possuíam uma atitude de tolerância para com as práticas populares. Vários esportes considerados violentos eram patrocinados pelos senhores da terra, o gosto pelos romances de cavalaria era generalizado, e as baladas e a literatura de colportage não eram ainda associadas pela minoria educada ao povo, ela também participava da estética popular(19). Não se deve pensar que este processo de interação cultural inter-classes era simétrico; Peter Burke tem razão quando sublinha que a elite participava da pequena

tradição do povo, mas este não participava da grande tradição da elite. Os homens cultos eram "anfíbios", bi-culturais, falavam e escreviam em latim mas eram capazes de se expressar no dialeto local, que falavam como segunda ou terceira língua(20). O processo de repressão sistematizada se inicia com o distanciamento entre cultura de elite e cultura popular; são várias as causas que contribuem para o seu desenvolvimento. A Igreja, tanto católica como protestante, implementam uma política de submissão das almas, que procura tornar hegemônica a doutrina oficial tal como era definida pelos teólogos. O objetivo proposto podia ser atingido tanto pela catequese, distribuição e leitura da Bíblia junto às classes populares, como através de iniciativas mais violentas; os tribunais de inquisição e a caça à feitiçaria são exemplos típicos do uso de uma estratégia mais forte no combate às heresias populares(21). Existem no entanto causas mais amplas, como a centralização do Estado, o que significa uma administração unificada dos impostos, da segurança e da língua. A luta contra os dialetos regionais revela uma integração no interior do Estado-nação, e significa a imposição de uma língua legítima sobre as falas locais(22). A constituição dos estados nacionais implica também na mudança de política em relação às classes subalternas, pois se o Estado aparece agora como instituição provedora, ele demanda, em contrapartida, os impostos, o serviço militar, enfim, reclama os deveres atribuídos ao estatuto de cidadania. As autoridades se preocupam ainda com as práticas que geram protesto, como o futebol, o carnaval, os charivari, que muitas vezes terminam em violências, quando não exprimem uma contestação política aberta

ao poder constituído(23). O século XVIII é também um período em que se elabora uma cultura de abrangência universal, que se impõe a todos, e se cristaliza num determinado tipo de comportamento padrão, cujo modelo é o "honnête homme" ou "l'homme éclairé". O Iluminismo tem um papel fundamental na elaboração deste modelo ideológico pois ele promove os valores de universalidade e racionalidade, ao qual ele contrapõe as práticas populares consideradas como irracionais(24). O desenvolvimento deste espírito de racionalidade, que é paralelo ao desenvolvimento das ciências biológicas e médicas, corresponde a um processo de "desencantamento" do mundo, e pode ser apreendido quando se observa a história da feitiçaria na Europa. O argumento que Keith Thomas utiliza para explicar o declínio da feitiçaria na Inglaterra revela em que medida o pensamento racional penetra a própria compreensão do fenômeno. Ele observa que a partir de 1736 não existem mais processos formais contra a feitiçaria, o que significa que os pressupostos intelectuais dos homens educados que controlavam a máquina judiciária passavam a interferir na avaliação do que estava sendo julgado. O declínio das perseguições era consequência do crescente ceticismo que se tinha em relação à possibilidade real da ofensa(25). Neste caso era necessário uma mudança de posição em relação aos casos de feitiçaria, que passam a ser considerados mais como atos que derivam do atraso e da ignorância do povo, do que do seu real poder de provocar efeitos concretos.

O Período Romântico

O Romantismo tem um impacto importante na definição do conceito de cultura popular, ele transforma a predisposição negativa que havia anteriormente em relação às manifestações populares, em elemento positivo para a sua apreensão. São vários os escritores românticos, como George Sand e Sir Walter Scott, que se interessam pelos costumes populares e procuram reabilitá-los em seus escritos. No entanto, a contribuição decisiva do romantismo se dá com o estímulo das pesquisas de caráter folclórico, que tomam como modelo aquelas realizadas pelos irmãos Grimm. Por isso é importante considerarmos os pontos que contribuem para a reavaliação da noção de cultura popular.

Seria um lugar comum afirmarmos que não cabe neste estudo tratarmos especificamente do romantismo, a literatura sobre o assunto é vastíssima, e nem sempre os autores estão de acordo na interpretação do movimento. Gostaria porém de sublinhar pelo menos tres elementos que a meu ver tem uma relação direta com a problemática que estamos desenvolvendo: a oposição ao Iluminismo, o historicismo, o gosto pelo bizarro e pelo exotismo(26). A literatura clássica era essencialmente intelectual, um "affaire de pensée"; os sentimentos, quando eram objetos de tratamento literário deviam ser trabalhados pela inteligência, e depurados de sua espontaneidade. A literatura Iluminista tinha como objetivo pintar os sentimentos, analisá-los e utilizá-los para conhecer melhor o homem; era uma literatura que falava do homem universal. Ela era racional e o

escritor se propunha mais a guiar as almas do que divertir ou surpreender a imaginação. Os românticos se insurgem contra os cânones da literatura clássica, seu racionalismo e cosmopolitismo, e se voltam para as situações particulares, na qual eles enfatizam as diferenças e a espontaneidade dos sentimentos. O romantismo é também marcado pelo historicismo, o que lhe permite descobrir a Idade Média, os romances de cavalaria, os reis, as cruzadas; a oposição ao Iluminismo se traduz até mesmo na revalorização do gótico, desprezado pelos clássicos que o consideravam uma expressão artística de um período de obscurantismo religioso. Um último traço se refere ao gosto pelo bizarro, por aquilo que difere. P. van Tieghen observa que, contrariamente à literatura clássica, que tendia para a medida e para a harmonia (com suas leis rígidas de composição artística), o romântico gostava daquilo que surpreendia, chamava a atenção pelo seu tamanho, ou dava a impressão de infinito(27). Um literatura marcada pelo anormal, amantes queimando-se de paixão, devotamento total das pessoas, perversidade satânica. Este gosto por seres excepcionais se associa muitas vezes ao exotismo, aos países estrangeiros com suas paisagens e costumes bizarros. Os escritores românticos têm uma predileção pelas viagens pitorescas, conhecer as terras longínquas (reforçando a vaga de viajantes do século anterior), mas agora também o interior de seus próprios países, descobrindo os camponeses com seus costumes exóticos e diferentes.

Creio que esses traços não só reforçam a perspectiva dos antiquários como dão um novo alento à sua prática. Embora eles não se colocassem em confronto com o Iluminismo, os antiquários sempre

estiveram mais ligados à uma história local do que universal; seus interesses se voltavam para o estudo das tradições e dos costumes locais, e o que marca seus escritos é uma dimensão particularizada que se opõe ao cosmopolitismo iluminista. O historicismo do romantismo, com a ênfase na Idade Média, vem ainda reabilitar uma problemática que eles se interessavam, mas que era desvalorizada pela ideologia da época. Por outro lado, românticos e antiquários, partilham do mesmo gosto pelo bizarro, pelo diferente, o que permite aos últimos justificar a prática colecionadora dos curiosos costumes das classes populares. Mas a influência do romantismo vai mais longe. O que caracteriza a virada do século é a descoberta da cultura popular pelos intelectuais; neste período, o número de publicações que versam sobre as baladas, as canções, os costumes, a fala, enfim sobre o povo, adquire uma dimensão até então desconhecida. Neste contexto, dois pensadores tem um papel primordial, o filósofo alemão Herder, e os irmãos Grimm. A importância desses escritores é tal que Peter Burke considera que é neste momento que o conceito de cultura popular é inventado por um grupo de intelectuais alemães(28). Vejamos portanto o que eles trazem de novo na interpretação das manifestações populares.

Se o Romantismo, como movimento estético, se insurge contra o Iluminismo, na Alemanha, esta oposição incorpora novos elementos de natureza política. Na verdade, o Iluminismo é percebido por vários setores alemães como um elemento de dominação estrangeira. No momento em que Herder escreve, o Império era composto de mais de trezentas unidades políticas independentes, e a cultura oficial da corte

era predominantemente francesa(29). O problema da nacionalidade se colocava portanto com toda clareza uma vez que a nação alemã ainda não existia como unidade política e cultural. Deve-se ainda lembrar que os principais pensadores iluministas eram franceses, o que possibilita uma reação dupla, contra o Iluminismo e a dominação cultural estrangeira. É neste contexto que surge o debate sobre a cultura popular; parte da *Intelligentzia* alemã volta sua atenção para as tradições populares e através delas procura legitimar uma cultura autenticamente nacional.

São poucos os escritos de Herder sobre a cultura popular, sua contribuição é no entanto fundamental para o desenvolvimento do folclore. Seu ensaio "Sobre os efeitos da poesia nos costumes e na moral das nações antigas e modernas", ganha o prêmio da Academia da Bavária em 1770, e alguns anos depois ele publica um livro sobre as Canções Foclóricas -1778(30). Nesses estudos, pela primeira vez se argumenta que as canções e a poesia do povo representam a quinta essência da cultura. Retomando uma perspectiva organicista, que vê a sociedade como um todo indiferenciado, Herder argumenta que a verdadeira poesia é expressão espontânea do caráter nacional. Herder considera ainda que cada nacionalidade é distinta das outras, o que significa que o povo de cada nação possui uma existência particularizada, e sua essência só pode se realizar na medida em que ele se encontra em continuidade com o seu passado. A ruptura com a história significa a desagregação da unidade orgânica, que encontra no povo a sua expressão. Dentro desta perspectiva a constituição do Estado nação se reveste sobretudo de um caráter cultural, e não tanto

político; a definição de Herder se assemelha à de Durkheim e Mauss que vêem a consciência coletiva como o elo que solda os diferentes grupos de um determinado país(31). Os costumes e a língua, ou melhor dizendo, a cultura, é o cimento social que possibilita a existência da nação como um todo. Para Herder a linguagem não é simplesmente um mero instrumento de comunicação, ela expressa a essência de um povo, ela é o arquivo da nacionalidade. A busca de uma tradição linguística, que segundo ele se interrompe com a Idade Média, é neste sentido uma recuperação da alma nacional. O estudo da cultura popular coincide portanto com o reatamento com o passado, ele é uma ponte que permite aos intelectuais alemães pensar a unicidade da nação, tal como ela se apresentava por exemplo na poesia do *Nibelungen*.

Herder introduz ainda uma distinção entre poesia da natureza (naturpoesia) e poesia de cultura (Kunspoesi) que será amplamente explorada pelos Irmãos Grimm(32). A poesia da natureza tem um caráter intuitivo e diz respeito a um tipo de sabedoria que não se adquire com o saber formal; ele acredita que ela é o único gênero de expressão humana que resistiu ao impacto da desintegração gerada pela civilização moderna. Por isso Herder é sensível à poesia medieval (os cantos de Ossian, que posteriormente se confirmou eram forjados), a Shakespeare e Homero; para ele este tipo de poesia refletia o espírito de um povo na sua totalidade. A poesia de cultura é de cunho individual, ela é um produto da reflexão, o que estaria em contradição com valores como intuição e espontaneidade. Uma vez que Herder valoriza a dimensão intuitiva do povo, em oposição à reflexão

dos intelectuais, tem-se que a poesia de natureza constitui a expressão lírica por excelência. A ela correspondem a tradição oral, os mitos, as lendas, as canções populares, mas também alguns poetas como Homero e Shakespeare.

A influência do pensamento de Herder junto aos Irmãos Grimm pode ser observada quando eles procuram definir as diversas modalidades da narrativa popular. No entanto, os Grimm vão restringir o significado de poesia da natureza; sublinhando o anonimato das produções populares eles consideram Homero simplesmente como o intérprete de uma matéria poética que se impunha a ele. Elimina-se desta forma qualquer possibilidade de um verdadeiro trabalho poético de caráter individual. Tonnelat observa que este ponto é objeto de uma grande discussão no interior do movimento romântico alemão, pois os escritores não podiam aceitar uma perspectiva que eliminava a possibilidade da existência de uma obra individualizada. Uma vez que toda poesia de cultura era necessariamente inferior a uma poesia de natureza, e que a verdadeira capacidade de criação artística era negada ao indivíduo, somente o povo se impunha como repectáculo de uma tradição criativa. É dentro desta perspectiva que os irmãos Grimm dirão que a epopéia é a forma mais primitiva, e portanto mais bem acabada, da matéria poética, pois "nela se exprimem as crenças, as aspirações, os pensamentos da coletividade; a história de um povo, nela se desenvolve como um fluxo regular e sereno. A epopéia é propriamente a poesia popular, porque ela é a poesia de todo um povo"(33). Quando os Grimm publicam seu livro de contos eles tem em mente o fato que os contos seriam uma espécie de epopéia familiar; por

isso eles opõe os "contos de natureza" aos "contos de arte". As histórias populares pertencem à tradição oral, elas são vestígios de um passado longínquo, o que as contrapõe às histórias inventadas pela reflexão artística.

Mas, ao se conceber o povo como transmissor fidedigno da tradição nacional, os autores colocam em prática uma metodologia até então desconhecida dos antiquários ou dos literatos românticos. A publicação do livro de contos (1812 e 1814) e de lendas (1816) populares, inclui pela primeira vez elementos colecionados de uma versão diretamente popular(34). Contrariamente às publicações anteriores, que continham versões arranjadas de autores sobre as canções e lendas populares, os Grimm tem a iniciativa de procurar coletá-las da "bôca dos camponeses". Neste sentido os livros são impessoais, e indicam detalhadamente o local onde cada história foi coletada; esta metodologia de trabalho abre a possibilidade de se realizar um estudo científico das tradições populares. É bem verdade que os Grimm não respeitam totalmente os critérios que eles mesmo estabeleceram para a coleta de material. Como o livro se endereçava a leitores de uma classe média, era necessário uma tradução da fala popular, seja ao nível da sintaxe ou do conteúdo; onde as histórias poderiam chocar, eles corrigiam as grosserias que eventualmente poderiam existir (a segunda edição do livro de contos contém uma série de modificações deste estilo); onde existiam duas versões de um mesmo conto eles eliminavam aquela que não estaria de acordo com a espontaneidade popular(35). O que é interessante observar é que a própria ideologia da unidade e do anonimato da criação popular

permitia, tanto a coleta, como a correção das fontes. Por exemplo, justificando-se a confiabilidade da coleção de estórias populares reunidas no livro das lendas, afirma-se: "o primeiro e o mais importante elemento de uma coleção de lendas, e não se pode nunca perder isso de vista, é a sua verdade e sua confiabilidade. Esta necessidade sempre foi reconhecida como da maior importância em todas as estórias. Mas nós também demandamos a verdade poética, e reconhecemos nela a pura forma de toda verdadeira poesia. As mentiras são falsas e más, assim como é tudo o que vem da mentira. Porém, nunca encontramos nenhuma mentira nas canções e lendas do povo. Eles deixam o conteúdo dessas estórias da maneira como as encontraram e da forma como sempre as conheceram"(36). O folclorista deve simplesmente coletar, quando muito traduzir, o fato popular que encerra em si sua própria veracidade. Porém, na medida em que os contos são anônimos, e que nenhuma versão é preferível a outra, pois todas representam a pureza da tradição, pode-se corrigir ou remanejar esta ou aquela expressão literária, desde que se respeite religiosamente o fundo sobre o qual elas se apoiam; justifica-se assim a supressão das passagens licenciosas e das alusões satíricas.

Se é verdade que o movimento romântico valoriza positivamente a compreensão da cultura popular é necessário nos perguntarmos qual é o significado da idéia de povo para esta corrente de pensamento. Seriam as classes populares como um todo ou uma parte dela? Quando os Grimm recolhem seus contos em Kassel, eles utilizam como informante esta "fabulosa" mulher, que repetia de cor, e sempre da

mesma maneira, as estórias que conhecia. Mas seria ela representante da expressão popular como um todo? Segundo a teoria utilizada, uma vez que o saber popular é anônimo, isto seria verdade. Porém, quando se analisa de mais perto a questão, as coisas tornam-se mais complexas.

Herder, ao definir o conceito de povo, como unidade base do organismo nação, procura diferenciá-lo da canalha ou da ralé. Referindo-se às canções populares ele dirá: "a canção do povo não tem que vir da ralé e ser cantada para ela; povo não significa a ralé nas ruas, que nunca canta ou cria canções mas grita e mutila as verdadeiras canções populares"(37). Existem portanto aqueles que são excluídos, mas não se precisa aqueles que devem ser necessariamente incluídos. Na verdade o romantismo não toma em consideração o elemento socio-econômico para definir os limites do popular. Povo significa um grupo homogêneo com hábitos metais similares no qual os indivíduos participam de uma cultura única que simboliza o esplendor do passado(38). Esta concepção do popular terá grande influência no pensamento folclórico; colocando-se a questão, seria o folclore o estudo da classe pobre, um folclorista italiano utiliza a imagem da geologia que nos parece sugestiva. Para ele quanto mais se desce nas classes pobres, mais se afasta do pensamento letrado, porém existiria nessas classes uma geologia, como da crosta terrestre, o que faz com que a analogia entre classe pobre e povo não seja correta. "Querer considerar como principal, como exclusivo do campo do folclore a classe pobre, não é cientificamente correto. A nova disciplina não se reduz ao grupo

pobre de substância e cultura, mas ao núcleo plebeu, e particularmente ao rústico, aos camponeses, que vivem nas cidades remotas, nos montes, nos vales, tenazes conservadores dos velhos consensus"(39). Existe portanto um grupo cultural a parte da sociedade que deve ser estudado porque ele nos remete para uma tradição cultural que conserva os elementos de uma história passada.

Devemos ainda chamar a atenção para um outro aspecto da discussão, se é verdade que vários elementos que constituem o movimento romântico podem ser reencontrados na literatura folclórica, no que se refere à problemática nacional, a influência se dá de forma diferenciada nos diversos países da Europa. No sul e no leste europeu, o desenvolvimento do folclore está estreitamente aliado ao debate sobre a nacionalidade; nos países eslavos, na Finlândia, na Itália e na Espanha, cultura popular e cultura nacional são praticamente sinônimos(40). Os trabalhos de Tommaseo, Rubieri, D'Ancona, são marcados pela problemática do Resurgimento italiano, e a noção de popular se associa à busca do gênio de um povo(41). Mesmo folcloristas posteriores como Pitrè, que correspondem a uma fase do chamado desenvolvimento "científico" da disciplina, são marcados pela orientação romântica nacionalista(42). Um folclorista italiano, Raffaele Corso, não hesita em dizer que na Itália o estudo do folclore é marcadamente de origem romântica, e que seu elemento propulsor é o princípio da nacionalidade(43). O mesmo pode ser dito no caso de Portugal. Os escritos de Teófilo Braga se debatem incessantemente com a questão da nacionalidade e do gênio português, e quando ele escreve a introdução aos livros de Sílvio Romero, que são

publicados primeiramente em Portugal, o que ele preza é o elemento de busca de uma nacionalidade brasileira(44). Sílvio Romero é apresentado para o público como sendo aquele que pela primeira vez se debruça sobre a constituição da nacionalidade brasileira, em fase de transição.

É interessante observar que a relação entre cultura popular e nacionalidade segue as linhas da influência do pensamento de Herder nos diferentes países europeus. É justamente no leste e no Sul da Europa que sua contribuição será decisiva para o estudo do folclore; F. Barnard observa por exemplo que o pensamento de Herder é marcante em Mazzini(45). O mesmo não se dá em países como a França e a Inglaterra; nesses lugares a questão nacional não se vincula necessariamente ao estudo das tradições populares(46). Um folclorista espanhol, procurando estabelecer uma diferença entre o estudo da cultura popular no seu país e na Inglaterra dirá: "o caráter da sociedade inglesa [de folclore] é mais científico do que nacional, não é o estudo do desenvolvimento do gênio dos filhos de Albion o que ela procura, mas o conhecimento do espírito humano em geral"(47). Na verdade os folcloristas ingleses retêm dos Grimm, principalmente o método de trabalho, mas sem associá-lo à problemática nacional. A introdução de Andrew Lang aos contos infantis dos Grimm, sublinha sobretudo o caráter irracional desses contos, mas ignora completamente qualquer elemento relativo à identidade nacional(48). Na França, a revista La Tradition é uma das poucas que enfatiza a história das tradições populares como uma história psicológica do povo, e de sua alma. No entanto ela não associa a alma popular ao

gênio francês, sua preocupação é de caráter "artístico científico", e neste sentido segue uma orientação mais cosmopolita(49).

Entre o Ideal Romântico e o Espírito Científico:

É somente na segunda metade do século XIX que os estudiosos da cultura popular vão se considerar como folcloristas; o próprio termo, um neologismo inglês, é cunhado tardiamente, mas o que se esconde por tras da terminologia é um novo espírito que procura definir o estudo das tradições populares como uma ciência. Para entendermos esta mudança de atitude em relação à cultura popular, focalizaremos em nosso estudo a Folklore Society, criada na Inglaterra em 1878. A escolha não é arbitrária, são os ingleses que fundam a primeira sociedade de folclore que tem por ambição transformar a disciplina em uma nova ciência. Esta Sociedade tinha como objetivo a "preservação e a publicação das tradições populares" (50), e foi fundada por um grupo de intelectuais que coordenam a direção da instituição e, através de publicações, palestras, congressos, desenvolvem o estudo do folclore dentro de uma perspectiva sistematizada e dinâmica(51). Eles participam ativamente do primeiro Congresso internacional do Folclore, que se realiza em Paris em 1889, e promovem em Londres um segundo Congresso Internacional, em 1891. Seu principal órgão de publicação, o Folk-Lore Record, que depois se transforma em Folk-Lore Journal, traz artigos sobre os mais variados temas; a revista esta ainda aberta à participação de autores estrangeiros, e publica sistematicamente resenhas de tudo que possa interessar o folclorista,

promovendo os escritos de estudiosos dos mais diferentes países. Ela cultivava uma visão cosmopolita que contrasta com a perspectiva nacionalista, e sua influência seria grande na formação do mesmo tipo de sociedade em outros lugares. Na verdade ela é tomada como um modelo de organização, mas sobretudo de sistematização do estudo dos costumes populares. Não é por acaso que a palavra *folklore* é escolhida para denominar esta nova disciplina, e que no espaço de poucos anos ela é aceita universalmente. O termo, forjado por Thoms em 1846, até o nascimento da *Folklore Society*, possuía um significado vago e impreciso, ele era simplesmente uma denominação nova para uma velha prática de antiquário. Quando Thoms, que é presidente da Sociedade, mas ocupa o cargo de maneira honorária, escreve a introdução do primeiro número da revista Folk-Lore Record, em nenhum momento ele se preocupa em definir uma nova disciplina(52). O tom é outro, quando Andrew Lang, um dos membros mais ativos da sociedade, escreve o prefácio do volume II da revista, onde pela primeira vez fala-se numa "ciência do folclore", e o autor procura inclusive avançar uma definição da nova modalidade científica(53). O grupo fundador da *Folklore Society* vai desta forma desenvolver um esforço, de publicação e convencimento, que ultrapassa as fronteiras do território inglês. A aceitação da palavra *folklore* reflete a organização e a hegemonia da *Folklore Society* em colocar o estudo dos costumes populares dentro de uma perspectiva científica. Por exemplo, Pitre, que já vinha desenvolvendo seu trabalho de publicação da cultura popular siciliana desde 1870, e que possuía toda uma teoria que ele definia como "demopsicologia", no final do século, a

contragosto, passa a incorporar o termo folclore(54). O primeiro número da revista Méluſine, que é de 1878, não faz menção à palavra, mas o segundo, que só é publicado anos depois, em 1885, aceita-a sem maiores dificuldades em substituição ao termo francês, tradições populares. A revista realça ainda o exemplo inglês, sua seriedade e espírito científico na promoção do folclore; o mesmo tipo de admiração e respeito pode ser encontrado na Revue des Traditions Populaires, fundada por Sébillot em 1886 (55).

Um primeiro aspecto que se deve levar em consideração é que a criação da disciplina Folclore, se realiza sob a égide do pensamento gerado pelas Ciências Sociais a partir de meados do século XIX. O positivismo de Auguste Comte e Spencer têm uma grande influência na compreensão dos fenômenos sociais; não se deve esquecer ainda que é neste momento que é publicado o livro de Darwin, Origem das Espécies, que possibilita uma explicação científica do processo de evolução humana. Como Robert Nisbet observa, é no século XIX que a idéia de progresso, evolução e ciência tornam-se dominantes; mas é necessário dizer que a ciência possui duas vertentes, uma, desenvolvida pelos acadêmicos, outra, que marcará fortemente os folcloristas, que se caracteriza por uma ideologia do cientifismo(56). Paralelamente ao desenvolvimento e criação de novas disciplinas científicas, o século XIX também se caracteriza pela popularização do espírito científico. Um exemplo disto são os institutos de Mecânica na Inglaterra, que têm o objetivo de esclarecer os trabalhadores sobre o progresso da ciência. Consideraremos primeiro como os folcloristas se situam no interior das Ciências Sociais da época, e num segundo

momento abordaremos, o tópico do cientifismo e a constituição do Folclore.

A aceitação do ideal científico pelos folcloristas não deixa de trazer alguns problemas. Na medida que o estudo da cultura popular deve ser pautado por um novo padrão de referência, tem-se a necessidade de se rever as correntes históricas que são o substrato da disciplina. Se o espírito de antiquário e o romantismo dão o impulso inicial para o desenvolvimento do folclore, eles devem ser reavaliados pelo "espírito novo" que sopra no final do século. Veremos na parte relativa ao método como os folcloristas procuram se diferenciar dos antiquários, cabe no entanto apontarmos para alguns elementos que nos parecem importantes, e que se referem à tradição romântica. Desde 1860 o romantismo tinha desaparecido como gênero literário; são várias as causas que concorrem para que isto ocorra, mas entre elas se encontra a crescente crítica, que se fundamenta no espírito científico, que o apreende como produto da imaginação exagerada. Os escritores românticos, que haviam sido celebrados anteriormente, passam a ser considerados como utilizadores das tradições populares na promoção de seus interesses artísticos pessoais. O diagnóstico que Richard Dorson faz do período é sugestivo: "para a ciência do folclore o interlúdio romântico, entre a doutrina do racionalismo [Iluminismo] e os métodos do positivismo, trouxe vários perigos. Ele interrompeu a pesquisa sóbria da busca de dados folclóricos de primeira mão, e deslocou a atenção para a evocação da emoção atmosférica e suave. Do ponto de vista da literatura isto não tinha nenhum problema, mas do ponto de vista do folclorista os resultados foram desastrosos: a

apresentação das tradições folclóricas eram adulteradas e diluídas pelo maneirismo literário”(57). Significativamente valoriza-se a sobriedade dos antiquários diante do lirismo e da imaginação romântica. Henry Gaidoz e Paul Sébillot também distinguem dois momentos no estudo do folclore. O primeiro, romântico, que eles consideram como o período dos “imitadores”, e o subsequente, quando “mais tarde se produziu uma evolução. O embelezamento e as preocupações literárias foram deixados de lado e passou-se a escutar o povo para reproduzir suas estórias com uma fidelidade escrupulosa”(58). Alejandro Guichot y Sierra, quando escreve uma estória do folclore europeu também estabelece uma distinção entre os folcloristas e os “utilizadores” românticos do folclores. O que é interessante porém, é perceber como ele diferencia ainda os “utilizadores simpatizantes”, isto é escritores como Sir Walter Scott ou George Sand, que não possuíam as técnicas científicas de coleta de dado, dos “utilizadores egoístas”, que trabalhavam os elementos populares adulterando-os completamente. A diferença mostra em que medida o novo espírito científico colocava sob suspeita uma série de pesquisas anteriores, principalmente aqueles escritores que ao longo do século tiveram sua reputação associada aos falsários. O caso mais notório deste tipo de atividade, é o de James Macpherson, “tradutor” dos poemas celtas de Ossian. Macpherson, em 1760 forjou completamente os poemas, que eram considerados como anônimos, e contavam a estória da existência de um passado glorioso dos celtas, povo que teria habitado a Escócia num passado longínquo(59). O caso, que teve influências concretas em pensadores como Herder, se

transformou num ponto de discórdia entre os historiadores, e em 1797 a Highland Society of Scotland criou uma comissão para averiguá-lo. A conclusão foi que o conjunto dos poemas, embora parcialmente contivessem dados representativos, correspondiam a uma farsa que derivava mais da imaginação do autor do que da realidade dos fatos. Acontecimentos como este desqualificavam, e até mesmo dificultavam o estabelecimento da credibilidade do folclore, o que levou os folcloristas a uma vigilância epistemológica redobrada.

Dentro do quadro científico da época deve-se particularmente levar-se em consideração o impacto do livro de Tylor, Primitive Culture, publicado em 1871; seus argumentos constituem o fundamento das pesquisas sobre a cultura popular. Sua influência no entanto não se limita ao nível epistemológico, o livro despertou ainda vocações folclóricas em autores como Edward Clodd e Andrew Lang que são membros fundadores da Folklore Society(60). Quando se lê a biografia desses autores tem-se uma avaliação concreta de como o espírito científico, e no caso, especificamente Tylor, penetra a vida intelectual inglesa. Edward Clodd, em suas memórias, confessa que sofreu uma verdadeira conversão após a leitura de Primitive Culture; ele deixa assim sua velha curiosidade pela astronomia para abraçar a nova ciência do Folclore. Tylor parte do princípio de que a mente humana é única, mas que as diferentes culturas a ajustam aos diversos níveis de evolução social. Ele elabora uma definição antropológica de cultura ("todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, hábitos"), e insiste no estudo da humanidade como um todo, na necessidade de se conectar os acontecimentos à

totalidade que preside a própria existência individual. O livro, como o título indica, é sobre as culturas primitivas, e mais precisamente sobre a mente do selvagem. O que atrai os folcloristas no entanto, são as passagens que aproximam o homem primitivo ao "selvagem moderno". Comparando o camponês europeu ao selvagem Tylor dirá: "olhe para o moderno camponês europeu usando sua machadinha ou sua enxada... se considerarmos que as coisas foram assim e não se alteraram ao longo de vários séculos, pode-se estabelecer um quadro em que existem poucas diferenças entre um lavrador inglês e um negro da Africa Central"(61). O livro introduz ainda a noção de sobrevivência que Tylor propõe para substituir o termo superstição. Dentro desta perspectiva ele escreve dois capítulos sobre as sobrevivências no mundo moderno, canções infantis, jogos de azar, ocultismo, que manifestariam a presença de uma mentalidade análoga à do homem primitivo.

A influência de Tylor na conceptualização do folclore pode ser facilmente traçada quando se analisa os artigos e os livros dos membros da Folklore Society. Basicamente o que os folcloristas fazem é estabelecer uma diferença entre as áreas de culturas civilizadas e não civilizadas. Reconhecendo a importância da Antropologia como sendo o estudo dos primitivos, eles advogam a análise da cultura selvagem no seio das sociedades modernas. Hartland, procurando chamar a atenção para este fato dirá: "voltando-se dos selvagens para os camponeses da Europa civilizada, fica-se ainda mais surpreendido quando se aprende que até o presente momento as mesmas condições de pensamento podem ser discernidas nos

lugares que não foram tocados pela educação moderna, pela revolução industrial e comercial dos últimos cem anos"(62). As supestições persistem porque mostram um hábito primitivo na mentalidade do homem moderno. Andrew Lang, é claro a este respeito: "propriamente falando, o Folclore concerne as lendas, costumes, crenças do povo, das classes que foram menos alteradas pela educação e que participam menos do progresso. Mas o estudo do folclore logo mostra que essas classes não progressivas retêm varias crenças e maneiras dos selvagens"(63). Quando a revista Folklore Record promove uma série de debates para se tentar definir a ciência do Folclore, todos os artigos enfatizam o especto de "selvageria" da cultura popular. Gomme define o Folclore como "a ciência que trata das sobrevivências arcaicas na idade moderna", e Hartland como uma "antropologia tratando do fenômeno psicológico do homem não civilizado"(64). Temple procura ainda diferenciar folclore da religião, o que é facilmente demonstrado pela aproximação do pensamento popular ao do homem primitivo(65). Os artigos algumas vezes exprimem opiniões diferentes relativas à abrangência do estudo das tradições populares e do método a ser empregado. No entanto, são duas as premissas que os orientam, primeiro, a crença que o Folclore é uma ciência, o que não requer nenhuma demonstração, segundo, se trata de uma ciência que estuda o homem selvagem moderno.

Mas a influência de Tylor não se resume à Inglaterra. O argumento da existência de uma mentalidade primitiva, e sua manifestação nas sobrevivências modernas, permeia uma série de

artigos publicados em revistas como Mélusine, ao ponto de se tornar um senso comum. O primeiro número da Revue des Traditions Populaires, faz uma referência explícita a Tylor; chamando a atenção para o papel da etnografia no estudo das tradições populares os editores escrevem: "a etnografia se associa estreitamente às tradições populares: os contos e a canções explicam certos costumes, e inversamente os mitos antes obscuros, se esclarecem quando se aproxima os usos antigos aos existentes ainda em certos lugares. A etnografia é portanto um elemento essencial e cujo estudo se impõe a todos que tentam tirar conclusões dos mitos populares"(66). Até mesmo em pontos polêmicos, os folcloristas concordam com a asserção de base, do primitivismo da cultura popular. Quando Cosquin se insurge contra a interpretação de Andrew Lang, de que os contos populares são oriundos do mesmo tipo de mentalidade primitiva, ele contesta somente a parte relativa à difusão dos contos. Sua tese era que os contos seriam originários da Índia, e que a partir deste centro eles se difundiram, para os diferentes países, onde a mente primitiva os associou a uma estória local(67). Dentro desta perspectiva pode-se estabelecer uma relação entre superstição e mundo não civilizado, a origem da primeira repousando na ignorância daqueles que ainda preservam um mentalidade primitiva. Pierre Bonnet, em um artigo de Mélusine, não hesita em escrever que "a ignorância criou primeiramente as idéias supersticiosas, a ignorância e a tradição as perpetuam"; o mesmo dirá Sébillot quando procura descobrir a importância das sobrevivências nas superstições iconográficas(68).

A aproximação da cultura popular ao elemento selvagem coloca um problema interessante; não estariam os folcloristas retomando a velha perspectiva negativista anterior ao movimento romântico? Para se responder à pergunta creio que devemos considerar como a imagem do selvagem era percebida no século XIX. Louis Chevalier observa que, contrariamente à perspectiva rousseuniana do "bon sauvage", é neste período que as classes trabalhadoras são assimiladas à noção de classes perigosas, precisamente através da idéia do selvagem(69). A burguesia via no proletariado uma série de qualidades negativas como nomadismo da mão de obra, vida imunda, abuso da bebida, o que constituía uma ameaça, pois elas se vinculavam à uma classe a parte da sociedade. O perigo provinha de um conflito potencial entre civilização e barbarie, no momento em que a luta entre as classes é extremamente exacerbada em vários países da Europa. O mesmo pode ser dito em relação aos camponeses, embora neste caso o elemento explosivo, e portanto perigoso, não se coloque da mesma forma. Eugen Weber, em seu livro sobre os camponeses franceses, observa que são vários os testemunhos da época que assimilam a França à um país de selvagem(70). Este tipo de observação expressa a dificuldade de um país como a França em se constituir como um Estado moderno, integrando as diferentes partes de seu território num espírito comum, numa consciência coletiva. Em 1863, cerca de um quarto de sua população não falava o francês, o que mostra que a língua oficial era um elemento estrangeiro para parte considerável dos habitantes. O número de estradas até meados do século é pequeno, o que torna o processo de comunicação ainda mais difícil. Isto possibilitava nos

lugares mais isolados, ou de difícil acesso, a persistência de hábitos culturais distintos dos centros urbanos. Blanqui, em 1851, dizia que na França existiam "dois diferentes povos, vivendo em uma mesma terra vidas tão diferentes, que eles parecem estranhos uns aos outros, embora unidos pelo vínculo da mais imperiosa centralização que já existiu"(71). Para o habitante das cidades, assim como para a ideologia dominante, o camponês vivia como um troglodita, em cabanas selvagens, perpetuando suas maneiras que o colocavam à margem da sociedade; o que o caracterizava era a falta de civilização. Ciente do problema o Estado francês desenvolve uma série de atividades que buscam integrar o campesinato; entre 1860 e 1880 a ideologia que justifica o desenvolvimento das escolas primárias, se baseia fundamentalmente numa pedagogia civilizatória, que traria o progresso às regiões culturalmente atrasadas da zona rural. Analisando os relatórios dos instrutores públicos, Weber mostra como a escola vai aos poucos substituindo "as maneiras rudes e selvagens pelos hábitos de contenção e polidez", e como os velhos costumes são "varridos pela civilização". A oposição entre civilização e barbarie revela portanto um processo de integração nacional ainda em fase de construção.

Não resta dúvida que a noção de civilização leva muitas vezes os folcloristas a justificarem suas atividades em termos pedagógicos. Por exemplo, quando Charlotte Burne termina seu programa de promoção do folclore junto às pessoas cultas, ela afirma: "quando as pessoas entendem os motivos do homem deseducado elas aprendem como tratar com eles, e como reconciliá-los com os princípios da cultura moderna

e da civilização"(72). O mesmo dirá George Gomme em seu Manual de Folclore, ou Raffaella Corso que considera o Folclore como "um movimento de homens de elite, que através da propaganda assídua, se esforça para despertar o povo e iluminá-lo na sua ignorância e no seu preconceito"(73). Hartland quando estabelece a comparação entre camponeses e selvagens vai mais longe: "quanto maior é nosso interesse [pelos camponeses] e maior é nossa simpatia por eles, podemos nos identificar de maneira mais completa com seu modo de pensamento, e maior será nossa influência sobre eles. O conflito de classes e de massas, do qual se ouve tanto falar atualmente, se acentua por causa do abismo educacional que se abriu entre o alto e o baixo"(74). Não estariam os folcloristas retomando o mesmo ponto de vista dos promotores da nova ordem social e política? Creio que se aprofundarmos a análise do discurso e da metodologia folclorista pode-se perceber que nos encontramos diante de uma concordância aparente.

Um primeiro aspecto diz respeito à relação entre superstição e ignorância. Enquanto o pensamento das classes dominantes vê a cultura das classes populares, e não somente dos camponeses, como um objeto que deve ser necessariamente integrado no todo do Estado-nação, o que necessariamente implica na desvalorização desta cultura, é interessante notar que a posição do folclorista é distinta. T. Sharper Knowlson, quando termina seu livro sobre A Origem das Superstições Populares, contrariamente ao que se poderia esperar, dentro de uma perspectiva pedagógica de eliminação da cultura popular, prescreve, em relação a este produto da ignorância, "uma

pesquisa simpatizante por motivos psicológicos e científicos do maior interesse"(75). Sébillot, quando estuda as lendas da Bretanha, caminha na mesma direção; referindo-se às crenças e costumes populares ele dirá: "os sentimentos deste povo, tal como eles se apresentam nas lendas, e mesmo nas superstições, parecem dar desta população uma idéia que está longe de ser desfavorável. Se nos atermos à tradição oral, que é uma imagem bastante fiel dos sentimentos populares, tem-se, no conjunto, a impressão de um conjunto de qualidades médias, com idéias de caridade bastante impressionantes e um sentido de justiça que se manifesta nas punições que caem sempre nos maus"(76). A Revue des Traditions Populaires, no seu número introdutório, apresenta o Folclore da seguinte maneira: "na revista nós compreenderemos esses estudos no sentido mais abrangente, e procuraremos tornar amável esta ciência praticamente desconhecida entre nós. Tentaremos, sempre continuando científicos, mostrar ao público que as tradições populares são geralmente divertidas e charmosas, e quase sempre ingênuas e poéticas"(77).

Poderíamos multiplicar os exemplos de simpatia que os folcloristas têm pelos costumes populares, até mesmo quando eles se referem à ignorância como a causa desta mentalidade de tipo primitivo. Para compreendermos este tipo de atitude, que certamente contém um elemento romântico, devemos nos voltar para Tylor. Comparando o selvagem aos pobres e à classe proletária, Tylor avança alguns elementos sugestivos na sua argumentação: "em nossas grandes cidades, as chamadas classes perigosas estão afundadas numa miséria horrenda e na depravação. Se quisermos estabelecer

uma comparação entre os papuas da Nova Caledônia e a comunidade europeia de mendigos e ladrões, temos que conceder que possuímos em nosso meio algo pior do que a selvageria. Mas isto não é selvageria, é civilização decadente. O pensamento selvagem se devota essencialmente a ganhar substância da natureza, o que precisamente a vida proletária não é. Em minha opinião frases como *selvagens da cidade* ou *árabes de rua* parecem comparar uma casa arruinada a um pátio bem cuidado"(78). A oposição não está muito distante da que Herder estabelecia entre o povo e a canalha, mas para além do julgamento de valor, que situa a classe operária no nível da barbárie, tem-se que a noção de selvagem possui uma dimensão positiva. A cultura selvagem, embora considerada inferior à civilização moderna, quando comparada pela escala da evolução social, é um elemento superior quando analisada dentro do tempo e do espaço que lhe correspondem. Neste sentido existe uma diferença entre selvagem e barbarie. O instrutor da escola primária a que referia Eugen Weber vai aproximar esses dois termos, o mesmo não se dá com o folclorista que procura associar o selvagem ao estudo da Tradição (com maiúscula). Hartland, por exemplo, considera o Folclore como a "Ciência da Tradição", isto é, "do corpo do conhecimento dos homens deseducados, o que inclui os costumes, as instituições, as superstições, as práticas médicas, e muitas outras coisas além das estórias"(79). Antonio Machado y Alvares, escrevendo para o Folklore Journal dirá: "o povo é um verdadeiro relicário, uma fonte de achados, um conglomerado de remanescência de hábitos, pensamentos e costumes perdidos, um verdadeiro museu

de antiguidades, cujo valor e preço é inteiramente desconhecido por aquele que o possuía. . . . o povo é o arquivo da tradição"(80). Outros dirão que os costumes e as crenças populares são "reliquias de um passado não gravado" ou que o Folclore estuda "as reliquias de um mundo antigo"(81).

Da mesma maneira que os românticos, os folcloristas se voltam para o passado, e procuram apreendê-lo como tradição. O elemento selvagem encerra portanto uma dimensão de positividade que permite que as tradições populares sejam consideradas como pedras preciosas, cujo valor escapa àqueles que a possuem. Os antiquários tinham um afã colecionador, os folcloristas, com o apoio do método científico, criam os museus das tradições populares. Como dirá Michel de Certeau, eles se contentam em mirar a "beauté du mort", uma vez que seu objeto de estudo é o passado em vias de extinção. Diga-se que os folcloristas têm plena consciência de que vivem em um mundo onde as transformações sociais acarretam necessariamente o desaparecimento das tradições populares. Andrew Lang em seu método do Folclore não deixa de afirmar que "as reliquias de um estado de pensamento primitivo, que estão morrendo na Europa, existem em várias partes do mundo"(82). Cochiara, quando faz o elogio de Pitrè, sublinha justamente o aspecto de "salvação" da Sicília, cuja herança cultural, no final do século XIX estava desaparecendo(83). Mas talvez o testemunho mais significativo, que revela a nostalgia folclórica, é o de Sébillot, escrevendo já no final de sua vida, e lembrando a idade de ouro das pesquisas folclóricas. Segundo ele, neste período, os pesquisadores "puderam explorar e

recolher o tesouro maravilhoso da alma popular, interrogando as pessoas que contavam o que elas haviam aprendido das gerações passadas. As tradições ancestrais eram perpetuadas e transmitidas oralmente, algumas depois de milhares de anos, junto aos camponeses, que até lá tinham vivido isolados do resto do mundo, habitando, de século em século, a mesma aldeia ou o mesmo condado. Elas estavam inscritas na memória fiel, como num disco virgem, nenhuma outra leitura tinha podido transformá-la. Elas ainda estavam intactas, precisas, vivas... Depois - constatemos sem deplorar - veio a escola obrigatória, o serviço militar, a leitura dos jornais e dos livros, os deslocamentos fáceis, a diminuição da fé religiosa e seu corolário o ceticismo em relação às numerosas crenças populares"(84). O tom nostálgico dá a exata medida da diferença em relação à política do Estado. Se considerarmos a definição de intelectual dada por Gramsci, podemos dizer que os instrutores da escola pública assim como os administradores da máquina do Estado, são os "intelectuais orgânicos" que levam às partes ainda não integradas da nação, o espírito de uma nova ordem. A barbarie significa uma ordem cultural passada que deve ser eliminada no processo de integração nacional. Um autor francês, Maurice Agulhon, no título de seu livro, La République au Village, captou muito bem este movimento desenvolvido pelo Estado de chegar até as partes mais distantes do país, e estabelecer uma nova ordem social na zona rural(85). Os folcloristas no entanto se assemelham mais a esses intelectuais de província que Gramsci descreve; eles são "tradicionais", e reconhecendo o processo de mudança social que vive

a Europa, se voltam para uma operação de resgate do popular. Os intelectuais orgânicos trabalham a favor do tempo histórico, os intelectuais tradicionais nadam contra-corrente, e procuram armazenar em seus museus a maior quantidade possível de uma beleza morta.

Alberto Cirese, criticando os estudos de Pitрэ sobre o folclore, dirá que ele não levou em consideração a questão meridional, deixando de compreender as relações entre o norte e o sul da Itália no momento da unificação nacional(86). Mas perguntamos, poderia ser de outra forma? Na verdade o conceito de cultura popular para os folcloristas é sinônimo de tradição. Se eles estudam o camponês, não é porque esta classe possui uma função determinada que lhes interesse, mas simplesmente porque o camponês corresponde ao que existe de mais isolado da civilização. Porém seria equivocado pensarmos que o Folclore se confunde com o estudo do homem do campo; no interior do elemento rural os folcloristas estabelecem uma hierarquia de valores. Os costumes, as baladas, as lendas, as superstições são estudadas na medida em que revelam o passado, o que significa que toda a cultura presente da vida camponesa é deixada de lado. As relações de imigração do campo para a cidade, que Cirese considera uma lacuna nos estudos folclóricos, não podiam ser apreendidas porque elas se situavam fora da conceituação do que é o povo.

Hobsbawm em seu livro A Invenção das Tradições, se refere ao processo de construção de tradições, como um conjunto de técnicas que criam rituais e regras que procuram implicar automaticamente uma continuidade com o passado(87). Neste sentido pode-se falar da

invenção de tradições como no caso dos poemas de Ossian, das saias escocesas (que são um produto tardio da história), assim como de cerimônias recentes consagradas pela monarquia inglesa. A tradição criada dá uma impressão de perenidade e possibilita estabelecer uma ponte entre o presente e o passado reconstruído. Creio que no caso dos folcloristas devemos falar da invenção do próprio conceito de "tradição". O estudo da cultura popular só pode se realizar quando referido a uma "substância de cultura" que nos remete ao passado, que embora não seja tão glorioso como queriam os românticos, nos encerram nos limites imóveis do tradicional. Se hoje um historiador marxista como E. P. Thompson pode considerar o charivari como uma manifestação pre-política das classes populares, ou se Mandrou quando estuda a literatura de colportage fala de um processo de alienação das massas camponesas através deste tipo de imprensa, nada de semelhante se encontra na literatura folclórica(88). Para os estudiosos do Folclore, a literatura de cordel esta ligada à imagem dos reis, príncipes e cruzadas, e manifestações como o carnaval ou as festas populares dificilmente poderiam conter elementos de contestação ou de protesto. Isto não se deve somente a um preconceito ou conservatismo político dos pesquisadores, mas à própria epistemologia construída. Os conflitos de ordem cultural e política são excluídos porque eles representam uma ordem presente que subsequentemente está eliminada do interesse da pesquisa. Os folcloristas são amantes de uma estética do passado, portanto do popular, e em relação a eles podemos aplicar a máxima que Natalie Davis formula para os colecionadores de provérbios do século XVI:

"colete e use os provérbios, pois existem preciosidades entre eles, mas use seu julgamento e gosto sobre o que incluir; estude os provérbios cuidadosamente, mesmo se eles refletirem costumes diferentes dos seus; observe o que eles significam para o povo que os utiliza"(89).

Metodologia e Ciência:

Uma das coisas mais difíceis de se encontrar na literatura folclórica é uma explicitação da metodologia da coleta de dados. Os folcloristas são unânimes em dizer que o material deve ser recolhido da "bôca do povo", e neste sentido, o trabalho dos irmãos Grimm é tomado como um ponto de partida para qualquer tipo de pesquisa. Com a criação de uma escola folclórica, a exigência de se estabelecer uma metodologia de trabalho torna-se imperativa, mas paradoxalmente, são raríssimas as reflexões sobre o modo de realizar a coleta das tradições populares. Contrariamente aos antropólogos, que fizeram do trabalho de campo o forte de sua disciplina, com os folcloristas tudo tende a se tornar implícito, e a maioria dos livros ou artigos, praticamente não mencionam como o material foi apreendido. Na discussão sobre "a ciência do Folclore", travada nas páginas do Folklore Journal, o problema não é abordado sequer uma vez, o que mostra que a metodologia científica, apesar de ser reverentemente cultivada por todos aqueles que escrevem, não merece uma posição relevante na constituição da própria disciplina. Devemos no entanto

sublinhar que a coleta de dados desempenha uma função importante na ideologia folclórica, pois é através dela que os folcloristas procuram se distinguir dos antiquários. George Gomme, quando define a ciência do Folclore, escreve: "o estudo do folclore não pode ser um simples divertimento de antiquário, ou a mania de se observar tudo o que é curioso e extraordinário, mas uma ciência..... Eu reclamo para o Folclore a posição e a função de ciência, o que significa que se deve passar de uma vez por tôdas do estudo fragmentado de pedaços de fatos curiosos e ficções para um estudo definitivo e diferente que possui problemas próprios e trabalha suas próprias conclusões a serem demonstradas. Esta é evidentemente a diferença entre o mero literato ou a curiosidade antiquária e uma ciência histórica"(90). Por isso a Folklore Society define como sua atividade prioritária a coleta dos fatos(91); no entanto é justamente o aspecto relativo à metodologia do trabalho de campo que os folcloristas não conseguem desenvolver, e o silêncio que a cerca indica uma primeira barreira que dificulta o Folclore se transformar numa nova disciplina científica.

Um dos poucos Manuais de Folclore que existem, e talvez um dos primeiros a ser escrito, é o de George Gomme, que possui um capítulo sobre como coletar as tradições populares(92). O autor propõe quatro tipos de perguntas, que tem por objetivo classificar o material recolhido segundo: a)localidade, b)data de quando o fenômeno foi observado por último, c) se ainda o costume é de uso local, d) o nome e a ocupação social do informante. O que é interessante no entanto, é sua perspectiva da própria coleta de dados. Referindo-se ao tipo de metodologia a ser empregado ele afirma: "a melhor coleção é aquela

que é feita por acidente, vivendo junto do povo e cultivando os dizeres e as estórias que caem de tempos em tempos. Mas ninguém pode completar uma coleção desta forma, e uma busca deliberada é necessária, o que é uma tarefa difícil; ela deve ser sempre um divertimento agradável, calculada para trazer uma diversão durante um feriado no campo"(93). Para o estabelecimento de uma prática científica, a proposta é no mínimo questionável, mas quando seguimos o autor na sua reflexão tem-se que o problema torna-se ainda mais confuso. A quem perguntar sobre as tradições populares? Evidentemente aos velhos habitantes, que são vistos como os guardiões da memória coletiva popular, mas, dirá o autor, ao padre, e principalmente aos advogados, fazendeiros, doutores, isto é, às pessoas educadas que estão em contacto direto com as classes populares. Em relação às superstições Gomme é explícito: "embora as superstições floresçam principalmente junto às classes baixas, elas não podem ser coletadas diretamente delas, porque o povo não compreende realmente o que as superstições significam, e não podem, como eles dizem, fazer com que o gentlemen chegue até elas. As perguntas devem ser feitas junto à classe dos pequenos empregados, que são um pouco mais cultivados do que o povo trabalhador, mas têm ainda uma familiaridade suficiente com eles, a ponto de conhecer-lhes as idéias e participar com eles de um bom número delas"(94).

Poderíamos objetar que o Manual de Folclore apresenta uma visão particular de um autor, mas devemos nos lembrar que George Gomme é um dos importantes teóricos do folclore na Inglaterra. No interior da Folklore Society ele ocupa uma posição de destaque no

movimento folclórico que procura transformar o estudo das tradições populares em uma nova ciência. Porém, se buscarmos outros exemplos, observamos que esta é uma tendência mais geral. Um interessado em folclore, que escreve para a seção de notícias da revista Folk-Lore Record, assim descreve a sua prática: "Coletar as tradições populares é uma arte que se aprende com a prática. Quando eu coletei as baladas e as estórias suecas, o que fiz principalmente em Estocolmo, frequentemente nas casas pobres, eu chegava num domingo quieto junto a este velho povo, e lhes contava tal ou tal estória, e desta maneira obtendo as variantes das velhas estórias - tudo isto durante o café, para o qual eu convidava este povo delicioso. Eu estou certo que várias pessoas, padres e senhoras, professores e professoras primárias, e outros, poderiam fazer uma rica colheita, mas eles devem saber como agir, e simplesmente ouvir, as palavras usadas pelo povo." [o grifo é do autor] (95). Teófilo Braga, quando compõe seu livro sobre os contos portugueses, nos dá um exemplo que vai na mesma direção. Na introdução do livro ele fornece algumas informações a respeito da coleta do material, principalmente citando aqueles que o ajudaram a completar a parte relativa ao Algarves e a ilha dos Açores. O testemunho de um certo doutor Teixeira é sugestivo: "acontece outro dia passar por aqui uma noite a Maria Ignácia. Chamei-a para interrogar sobre os contos populares a que o povo chama de casos. Desculpam-se pela falta de memória juvenil para entrarem francamente neste campo; contudo disseram bastante para me deixarem estupefato. Que peripécias, que maravilhoso, que poesia" (96). Já um outro colaborador tem como informante

privilegiado uma criança: "uma redação pura, sem incongruência do improvisador momentâneo, nem o artificial do literato. Parece-nos este o verdadeiro meio de obter a forma definitiva, simultaneamente étnica e artística do conto; fazê-los redigir por crianças, verdadeiro ponto de transmissão entre a alma popular e a inteligência culta"(97). Evidentemente esta perspectiva o leva a desconsiderar os contos relatados pelas mulheres adultas, "evadas de explicações e considerações religiosas", o que lhe permite fazer uma triagem, e dispensar o contos que perturbariam "a ingenuidade infantil" do génio popular.

A primeira vista, os exemplos mostram a inexistência de qualquer tipo de metodologia na pesquisa das tradições populares, mas é esta ausência que denota como se estrutura a perspectiva do folclorista. Um primeiro aspecto diz respeito à acidentalidade da coleta dos dados: "um fim de semana divertido no campo"(Gomme), "um domingo quieto e tranquilo em Estocolmo", "uma criada que passava em frente da casa" (informante de Teófilo Braga). George Gomme chega inclusive a admitir que a melhor coleção é aquela formada por acidente. Isto significa que o folclorista não precisa ser um profissional, basta que ele esteja com os ouvidos atentos, para coletar as preciosidades do saber popular. Charlotte Burne, quando procura desenvolver uma série de atividades que promova o estudo do folclore, é clara a esse respeito: "existem milhares de pessoas da classe média do interior, que podem ser contactadas através da imprensa, melhor do que qualquer outro meio, eu gostaria de insistir junto aos membros do interior da importância de prestar atenção nas

diversas colunas da imprensa local. Parágrafos ocasionais sob o título de "Extraordinárias Superstições" ou "Antigos costumes observados nesta cidade", daria oportunidade para cartas e artigos sobre o tema geral do folclore, o que seria sem dúvida bem recebido pelos editores das melhores classes dos jornais do interior. Por outro lado, as notícias sobre pontos determinados sobre os usos locais, geralmente encontram respostas. Eu falo por experiência pessoal, e poderia nomear dois enérgicos colecionadores que obtiveram a maior parte de seu material desta maneira"(98).

Quando se analisa as publicações folclóricas pode-se avaliar melhor o tipo de público que se interessa pelo estudo da cultura popular; a seção de Notícias e das Cartas, mostra que estamos longe de uma disciplina que se dirige para um público acadêmico. Por exemplo, os leitores escrevem sobre "uma curiosa sobrevivência supersticiosa medieval", um "curioso costume, uma pequena procissão que carregava um coelho branco, e cantava um hino em honra de Santa Agtha", "uma consulta à uma feiticeira branca" que teria enfeitado um camponês em Devonshire, outra "curiosa superstição de Newcastle" onde as pessoas deseducadas acreditam no poder das fadas, ou ainda sobre "um extraordinário costume revelado pela polícia de Eddisbury Cheshire"(99). Um leitor, comentando um livro sobre os provérbios dirá: "enquanto o comitê da Sociedade estabelece como coletar e publicar os provérbios ingleses de uma maneira cientificamente arranjada, é um prazer notar que o livro [Proverbial Folk-Lore] embora não seja estritamente científico, não está longe disto. Mr. Cheales, no entanto, focalizou o tema de um ponto de vista

mais popular do que científico, mas teve sucesso em produzir o mais interessante e prazeroso livro"(100). Ou seja, enquanto se espera critérios científicos a serem elaborados, a prática da coleta de dados deve continuar. Os leitores escrevem ainda dando suas opiniões, trocando mensagens, e pedindo esclarecimentos – "poderia alguém da Folklore Society explicar a natureza das aparições?", "no ensaio de Mr. Ralston sobre a classificação das estórias menciona-se uma pequena estória das Noites das Arábias, sobre a filha de um jardineiro, um lobo e um ladrão. Isto me lembrou os contos de Chaucer. Por acaso alguém teria atentado para esta semelhança?", "tendo preparado um pequeno trabalho sobre a medicina folclórica, ficaria em débito com qualquer correspondente que pudesse favorecer-me com algumas notas ilustrativas sobre o assunto, que compreende os charmes, incantações, hábitos tradicionais e costumes relativos à preservação da saúde e à cura de doenças"(101).

Poderíamos multiplicar os exemplos, que não se restringem às publicações inglesas, mas podem ser encontrados em revistas francesas como Mélusine e Revue des Traditions Populaires e La Tradition. A leitura dessas colunas, que ocupam um espaço considerável da publicação, mostra que o estudo do Folclore se dirige para um determinado tipo de público, formado por senhores, sacerdotes, professores e professoras primárias, médicos, e advogados, que basicamente moram ou tem um contacto constante com a realidade do interior do país. Eles não formam um contingente de pessoas especializadas, mas partilham um interesse comum que se expressa através das revistas das sociedades folclóricas. Neste

sentido a accidentalidade da coleta dos dados não é uma contingência, mas uma necessidade interna da própria disciplina. Dito de outra forma, os folcloristas não são quadros especializados, mas simplesmente dão vazão, de uma maneira sistematizada, a um interesse que os antiquários já vinham desenvolvendo há muito tempo. Como eles consideram que as tradições populares são sobrevivências do passado, seu campo de trabalho passa a ser considerado o interior e as pequenas cidades, o local por excelência para o recrutamento de um pessoal interessado e próximo dos fenômenos populares em extinção. Os folcloristas constituem um grupo de curiosos sistemáticos que desenvolvem com seriedade e aplicação uma ciência popular.

Um segundo aspecto da pesquisa folclórica diz respeito ao anonimato do povo, o que nos remete ao argumento desenvolvido pelos irmãos Grimm. Se aceitarmos, como fazem os folcloristas, que a produção popular é anônima, toda a metodologia a ser desenvolvida se baseia na busca do elo que transmite a tradição armazenada na memória coletiva do povo. Evidentemente uma perspectiva marcadamente romântica como a de Teófilo Braga dará prioridade aos contos relatados pelas crianças, pois a ideologia subjacente é de que a cultura popular revela a alma infantil do povo. Mas a proposta de Gomme, que suspeita da capacidade intelectual dos próprios transmissores populares, também pode ser defendida. Dentro do quadro teórico elaborado tem pouco sentido perguntarmos como os dados são coletados, uma vez que se postula a-priori, que eles existem e são imutáveis. O anonimato da origem das tradições garante

a credibilidade do material coletado. Os folcloristas, como bons positivistas, acreditam que os fatos sociais são coisas, mas contrariamente a Durkheim, eles nunca se preocuparam em escrever um livro sobre "as regras do método folclórico". Na verdade eles se contentam em professar uma disciplina onde todos podem ser cientistas, desde que se disponham a sair à busca das tradições, que como descreve Gomme, "caem" de tempos em tempos.

Dizíamos no início deste trabalho que partimos de uma insatisfação com os estudos dos folcloristas, podemos agora compreender a origem desta insatisfação. Para o pensamento folclórico, o dado possui uma existência externa que é independente daqueles que o produziram, e é legítimo dizer neste ponto que eles se assemelham a esta consciência que Marx descreve como reificada, transcendente daqueles que a vivenciam. Talvez pudéssemos dizer que a metodologia empregada é um certo positivismo fetichizado cujo objetivo final é a captura dos "espíritos" das tradições populares. Se os folcloristas são contidos no que se refere à explicitação do trabalho de campo, eles são loquazes em relação à "captura" final, isto é, ao sistema de classificação que é gerado pela coleta do material. Para eles nada é mais sedutor do que as discussões sobre as classificações dos provérbios, lendas, estórias e costumes populares. No entanto, apesar do esforço desenvolvido, quando se olha para os sistemas classificatórios produzidos, tem-se que os resultados são tão confusos como a pluralidade dos fatos. Mas como compreender que uma produção tão abundante, que envolve inúmeros estudos, tenha produzido resultados tão pequenos? Se retomarmos um exemplo

apresentado por Charlotte Burne, podemos entender melhor o dilema enfrentado. Partindo do princípio que o material já se encontra coletado, ela pergunta, como classificá-lo? "Um certo homem em Whixall, Shropshire, diz, em 1883, que quando São Pedro tinha dor de dente, Nosso Senhor dizia para cortar as unhas nas sextas-feiras, desta forma ele nunca seria perturbado pela dor de dente. Qual o elemento principal desta sequência, São Pedro, dor de dente, sexta-feira, ou cortar as unhas. Ela deve ser catalogada como lenda dos santos, medicina popular, dias e estações ou superstições relacionadas com o corpo humano?"(102) Por um momento sequer a autora suspeita que a pergunta pode não ser pertinente, mas ela revela a meu ver o cerne de um pensamento classificatório que toma a Botânica como modelo de referência. Para os folcloristas fazer ciência significa classificar em gêneros e espécies a vida popular coletada. Por isso seus livros são longos catálogos descritivos que buscam incluir o maior número possível de fatos. Nada é mais estranho para ele do que uma perspectiva do tipo funcionalista, por exemplo, análoga à de Radcliffe Brown, que pressupõe que a parte só pode ser compreendida quando relacionada à totalidade do sistema social. Para o folclorista a parte é o todo, o que significa que a cultura popular não possui nenhuma função social, a não ser nos remeter ao passado. A insatisfação decorre do contraste entre a riqueza do material coletado e do tema abordado, e sua completa ausência de sentido, a não ser uma lista infundável de acontecimentos que dificilmente podem ser relacionados entre si.

Uma Ciência Médiana:

George Gomme, procurando compreender a relação entre folclore e história, escreve que o primeiro trata "da história do povo que escapou da observação do historiador"(103). Criticando a historiografia que se ocupa exclusivamente dos temas macros ele acrescenta: "os historiadores têm se preocupado tanto com o progresso da política e do comércio das nações que não é fácil determinar qual o espaço que eles dariam para os setores não progressivos da população"(104). A primeira vista a crítica não é diferente daquela realizada pelos historiadores profissionais que se insurgem contra as generalizações de uma macro história.

Muchembled, quando introduz seu estudo sobre as culturas populares escreve no mesmo sentido: "A historiografia, em particular do século XIX e do início do século XX colocou ênfase no aspecto unificador [do Estado e da civilização], e só estudou genericamente a civilização e a cultura francesa, negligenciando essencialmente a infinita diversidade dos mundos populares ou das culturas regionais. Na verdade, o historiador refletia pura e simplesmente a atitude das classes dirigentes e dos letrados do Ocidente, orgulhosos de sua civilização superior"(105). Raphael Samuel, quando introduz todo um volume dedicado à História do Povo, não deixa de afirmar que "história do povo significa hoje, caracteristicamente uma história de escala local, tomando como tema a região, o condado, a paróquia"(106). Mas eu me pergunto, será que nos encontramos realmente diante do mesmo tipo de crítica? Creio que a resposta pode ser dada afirmativa e

negativamente. Não resta dúvida que os folcloristas têm consciência de que eles operam à margem da história oficial. O estudo das tradições populares é neste sentido uma contraposição à uma tendência mais globalizadora; fiéis à sua origem romântica, que sublinhava o elemento local em detrimento da universalidade iluminista, os folcloristas introduzem uma escala de apreensão dos fenômenos sociais distinta daquela proposta pela história do Estado e da civilização. Por isso um autor atual como E.P. Thompson tem uma simpatia pelos estudos da cultura popular, e ele não deixa de denunciar o desprezo que os historiadores professam em relação ao uso do material coletado pelos folcloristas. No entanto, o mesmo Thompson, logo após a crítica a seus colegas, procura se distanciar do Folclore, considerando que os dados só podem ser utilizados com grande precaução e cautela; isto o leva inclusive a propor a substituição do conceito de cultura popular, pelo de "cultura plebéia", que ele opõe à uma cultura aristocrática(107). Não é difícil entender porque o historiador europeu se interessa hoje pelos estudos de folclore; se ele tem por objetivo apreender a realidade das classes subalternas nos séculos passados, os folcloristas são necessariamente um ponto de referência, na medida em que as tradições populares foram relegadas à periferia das diversas Ciências Sociais. Apesar de toda crítica que pode ser feita, eles constituem quase que a única fonte de referência que permite uma reconstituição do passado. No entanto, as análises folclóricas são vistas sob o signo da suspeita, o que significa dizer que as duas críticas à historiografia oficial, da qual partimos, não são equivalentes. Poderíamos talvez argumentar que uma história do

povo, tal como ela é apresentada por uma corrente marxista e socialista, se faz "a partir de baixo", enquanto que a perspectiva dos folcloristas corresponderia à uma historiografia "a partir do alto", isto é, do ponto de vista das classes dominantes(108). A observação não deixa de ser verdadeira. Vimos que o conceito de cultura popular pouco tem a ver com a realidade das classes populares, por outro lado, a oposição dos folcloristas à uma ciência oficial, é mais um se colocar à margem, à busca de um espaço onde eles possam trabalhar o tema que definem como objeto de sua disciplina. Quando Gomme afirma que o folclore atua na área não ocupada pela história, a crítica não possui um elemento de superação que permita avançar os estudos históricos para além do ponto abstrato de uma macro história. Na verdade ele não pretende se insurgir contra uma tendência científica dominante, mas simplesmente definir um domínio, um limite, onde o estudo das tradições populares seja possível. Creio que a suspeita a que eu me referia anteriormente, se deve a este aspecto que revela a incapacidade dos folcloristas criarem uma nova área de conhecimento. Não são somente os historiadores que se colocam numa perspectiva "a partir de baixo" que possuem uma visão negativista dos estudos folclóricos. Mas também os representantes das diversas Ciências Sociais, que tendem a ver os estudos do Folclore como folclóricos. Dito de outra forma, a suspeita reside na incapacidade do Folclore em se fazer reconhecer como ciência.

Como entender a contradição entre um conhecimento que desde o início se coloca como científico, mas não consegue se viabilizar enquanto tal? Evidentemente isto não se deve a argumentos

ideológicos. A Antropologia se constitui como ciência no momento em que o pensamento evolucionista imperava como modo de apreensão da realidade social. Nem por isso um autor como Morgan deixou de ser considerado um dos pais fundadores desta ciência, e Levy-Strauss, quando escreve suas Formas Elementares do Parentesco, não deixa de homenageá-lo, dedicando-lhe o livro(109). É bem verdade que o Morgan que Levy Strauss cultiva não é o mesmo apreciado por Engels, mas aquele que se dedicou ao estudo do parentesco nas sociedades primitivas. No entanto, apesar do seu evolucionismo, que no fundo revela uma posição ideológica dos países centrais, o autor é tomado como um marco na história antropológica. Neste sentido é legítimo dizer que a Antropologia se constitui como ciência através do evolucionismo do século XIX, muito embora esta perspectiva venha a ser posteriormente duramente criticada, e superada, pelas gerações mais novas de antropólogos. O mesmo pode ser dito de Durkheim, para quem o objeto fundamental da Sociologia seria o desenvolvimento de uma filosofia moral que buscasse compreender as contradições e as crises de uma sociedade cuja organicidade se encontrava ameaçada(110). Vários de seus conceitos como solidariedade mecânica e orgânica, consciência coletiva, enfatizam a dimensão de uma totalidade transcendente aos indivíduos. Seu livro, As Formas Elementares da Vida Religiosa marca seu interesse pelo estudo da religião como fonte de solidariedade que solda a sociedade em um todo orgânico. Como Durkheim considera que o mundo moderno rompe com a organicidade da religião como elemento de solidariedade social, ele busca na educação um substituto para resolver os problemas de

anomia das sociedades industrializadas. A ênfase que se coloca no conceito de consciência coletiva, algumas vezes o leva inclusive a identificá-lo a um Espírito transcendente, de caráter quase teológico(111). No entanto como observa Georges Gurvitch, o que interessa na sociologia durkheimiana não é tanto os objetivos colocado pelo autor, que são claramente políticos e algumas vezes metafísicos, mas sua viagem pelo conhecimento sociológico, isto é, a metodologia desenvolvida para alcançá-lo. Não é difícil mostrar que as Ciências Sociais se constituíram no âmago da ideologia dominante no final do século XIX; mas se isto é verdade o que chama a atenção é que elas não se limitaram à reprodução deste espaço ideológico, e puderam se desenvolver posteriormente como disciplinas científicas(112). A crítica ideológica não é suficiente para entender as barreiras que se colocam para o Folclore se constituir como uma ciência legítima, ela se aplica a outros setores, e o evolucionismo que ele incorpora nada mais é do que um valor partilhado pelo Espírito de uma época.

Um primeiro obstáculo que se impõe à nova disciplina diz respeito ao nome, que confunde o objeto a ser estudado com a própria ciência, pois os estudiosos usam o termo folclore como sinônimo das tradições populares e como equivalente de uma área científica. É interessante notar que os teóricos não se preocupam com este tipo de confusão e, pelo menos junto à escola inglesa, Charlotte Burne é a única a levantar este tipo de questão(113). Pode-se indagar se por trás desta equivalência semântica não se encontra uma dificuldade de uma ciência em se distinguir de seu objeto, mas é dela também que os folcloristas retiram a ilusão de poderem fazer ciência simplesmente

coletando material sem nenhuma metodologia pre-estabelecida. Não havendo diferença entre ciência e objeto, necessariamente não se justifica uma distinção entre teoria e análise empírica.

Um segundo ponto se refere à própria indefinição das fronteiras da disciplina. Apesar da ênfase que alguns autores colocam na importância da Antropologia, não existe um consenso em como considerar o estudo das tradições populares. Hartland defende que ele seja um ramo da Antropologia; Lang e Gomme, aceitam esta perspectiva desde que ele não se transforme em seu apêndice, mas outros autores como Machado y Alvares pensam que o folclore tem algo em comum com a psicologia, com a sociologia, com a antropologia e a história, enfim, o folclore: "englobaria a vida de todas as ciências"(114). Temple defende esta mesma perspectiva globalizadora e abstrata que mais dificulta do que esclarece os problemas(115). Isto leva alguns folcloristas a questionar a própria existência do folclore como ciência. Henry Gaidoz se pergunta: "O folclore seria realmente uma ciência como os folcloristas proclamam? Não seria mais uma nova área, desdenhada até aqui, e aberta aos estudos históricos?"(116) As críticas de Gaidoz são ainda mais severas quando ele considera os trabalhos de Pitрэ ("uma bibliografia desprovida de crítica") as publicações da Folklore Society ("artigos de compilação"), para concluir: "esses exemplos mostram que o folclore é ainda uma empresa de admiração mútua e não uma disciplina científica"(117). Poderíamos entender este tipo de discordância como o resultado de opiniões diferentes, creio no entanto, que a questão se

coloca em um outro plano, e neste sentido gostaria de argumentar como o Folclore constitui uma "ciência mediana".

Pierre Bourdieu quando estuda o uso da fotografia vai defini-la como uma "arte mediana", entendendo com isto que este tipo de prática possui um grau menor de legitimação do que as atividades culturais mais exigentes como a pintura, a música clássica, e o desenho(118). Diferente delas, que supõem uma prática cultural transmitida pela escola, um aprendizado profissional, a fotografia pode ser realizada por todos, e a criação "artística" está ligada ao maior número de operações possíveis que o aparelho pode realizar. A fotografia é portanto uma arte de amadores, ela dispensa uma especialização maior, uma vez que se encontra disponível a todos aqueles que se disponham a entender um pouco da instrumentalidade do aparelho fotográfico. No entanto, o artista deve escolher o seu objeto, e é através do estudo dos diferentes tipos de escolha que se realizam nos diversos grupos e classes sociais que Bourdieu apreende como se estrutura esta prática. Pode-se assim entender como o uso da fotografia pelas classes populares está ligado à sua função de reprodução da realidade, ao retrato produzido pela câmara. Um bom exemplo disto é o álbum de família, cuja função é retratar a memória coletiva do grupo familiar; nas classes populares a noção de estética está vinculada à uma idéia de retrato, de uma reprodução fiel do que é observado. Já nas classes médias busca-se estabelecer critérios de diferenças que confirmam à prática fotográfica uma maior grau de distinção. Nesses grupos, "as pessoas tendem a atribuir à fotografia uma dignidade artística, e elas se preocupam em liberá-la de sua

função de tesauroização das lembranças familiares, rejeitando frequentemente a definição popular de fotografia que repousa numa imagem mutilada do objeto, técnica quase automática disponível para todos os usos tradicionais; eles recusam a estética realista que comumente se associa a esta imagem, e concordam que a fotografia requer o mesmo trabalho da pintura"(119). As estratégias de diferenciação devem portanto levar em consideração o prestígio das artes legítimas que servem de modelo de referência para uma prática menos legitimada.

O Folclore se assemelha em muito à fotografia. Ele é primeiramente uma arte menor, que floresce à sombra das ciências legítimas como a Sociologia, a Antropologia e a História. A discussão anterior, que se perguntava sobre suas fronteiras, revela na verdade, não uma diferença de opiniões, mas a dificuldade de se encontrar um espaço legitimado para uma área que se define enquanto uma nova ciência. As barreiras que se colocam para os folcloristas são as mesmas que a fotografia encontra quando pretende se definir enquanto uma arte legítima em relação às outras atividades artísticas. Porque a disciplina se encontra à margem das grandes ciências, ela desfruta de um prestígio inferior. O Folclore também lembra a fotografia na sua prática, pois o público folclorista não está distante do fotógrafo amador, cuja atividade não requer um aprendizado sistematizado. O folclorista atua como um viajante, que por estar distante da realidade que se descortina diante de seus olhos, pode captá-la através da câmara que registra e descreve os fragmentos das tradições populares. Por isso a coleta de dados pode prescindir de uma

metodologia elaborada, uma vez que a veracidade da arte que professa está contida no olho que observa e anota os movimentos da cultura popular.

A fotografia é ainda uma arte que introduz uma discontinuidade no seio da realidade captada pelo aparelho. Diferente do cinema, que se fundamenta numa sensação de movimento entre os planos, ela é estática, e retrata pedaços do mundo que nos cerca – uma árvore, um automóvel, uma criança, o por do sol. O viajante folclorista atua da mesma maneira; ele admite a descontinuidade da realidade social, que os fatos folclóricos são autônomos e independentes, não possuem nenhuma função, e podem ser retratados na sua totalidade e no seu isolamento. Quando se observa os temas tratados pelos folcloristas pode-se entender como a matéria folclórica é composta de uma pluralidade de fatos, que dificilmente se relacionam entre si. Basta olharmos os índices das revistas publicadas: "um antigo manual hindu", "a mitologia eslava", "literatura de cordel", "feitiçaria na Idade Média", "tradições populares dos esquimós", "superstições médicas", "magnetismo", "a magia dos números", "fantasmas e aparições". O conteúdo é tão heteróclito, que se lembrarmos a definição que Gramsci dá do folclore, uma cultura fragmentada, fica a dúvida, ele se referia à consciência das classes populares, ou aos teóricos do Folclore? Mas a enumeração desses temas indica também, em que medida, o folclorista é seduzido pelas viagens pitorescas. Fantasmas, magia, tradições longínquas, tudo conduz para uma dimensão do desconhecido, do bizarro, do curioso. Não é por acaso que Andrew Lang foi membro, e posteriormente presidente, da

Sociedade de Pesquisas Psíquicas, que tinha por objetivo estudar "cientificamente" os espíritos(120). Vamos encontrar aqui as mesmas características que Bachelard atribui a um pensamento pre-científico, como os alquimistas, que buscavam, nos estudos dos fenômenos físicos e químicos, uma dimensão do extra-ordinário, do anormal(121). Bachelard mostra que a Física só se constitui como ciência quando ela rompe com este tipo de perspectiva, que procura encontrar fora de seu domínio epistemológico a explicação dos fenômenos que observa. Quando dizíamos que os folcloristas tinham dúvidas em relação à ciência que professam, tínhamos em mente esta dificuldade epistemológica de colocar os problemas dentro de parâmetros ditados pela própria disciplina. Por isso é comum a comparação do Folclore à Alquimia ou à Astrologia. Como dirá com propriedade um estudioso: "da mesma maneira que a astronomia emergiu da astrologia, e a química da alquimia, do mundo do ocultismo talvez um dia se desenvolva uma ciência igualmente distinta e igualmente útil para o serviço da raça"(122). Um outro autor dirá que todas as ciências foram folclóricas em determinada fase de sua história, entendendo com isto o passado não científico da química e da astronomia(123). Aceitar porém a comparação do Folclore às pre-ciências significa reconhecer um estatuto inferior à disciplina que se quer fundamentar; o resultado é uma ambiguidade que encerra o discurso científico nos limites do mundo ideológico. Sugestivamente Van Gennep vai caracterizar o folclorista como um semi-acadêmico, isto é, alguém que se situa ao mesmo tempo fora e dentro do terreno científico(124). Como a fotografia, o folclore vive a contradição entre

retratar a realidade ou transformar-se numa arte legítima. Por isso a posição subalterna que ele desfruta na escala dos valores aceites deve ser contrabalançada pela afirmação inequívoca da legitimidade dos valores dominantes. Da mesma forma que o fotógrafo de classe média, para se distinguir da prática das classes subalternas, supervaloriza o valor estético, procurando ajustar sua atividade aos cânones das artes legítimas, o folclorista procura se diferenciar do antiquário e do romântico. Ao atribuir aos colecionadores do passado uma prática não sistematizada e uma perspectiva distante dos métodos atuais, eles garantem para si uma posição supostamente científica. Os folcloristas realizam o mesmo tipo de operação que um autor como Allan Kardec, que em meados do século XIX, sob o impacto do cientifismo da época, procurava descobrir uma religião compatível com o espírito científico(125). Kardec, ao transpor uma linguagem científica para o mundo religioso, acreditava ter escrito, no Livro dos Espíritos, uma obra que eliminava a separação entre religião e ciência. O cientifismo desempenha neste caso o papel de elemento diferenciador em relação às outras práticas religiosas que passam a ser vistas como ultrapassadas e frutos da superstição. Pode-se assim preservar a crença nos espíritos dentro de uma nova concepção cientifista do mundo.

Quando Bourdieu compara a fotografia às artes legítimas, música, pintura, literatura e teatro, ele distingue entre as instâncias legitimadoras que concorrem entre si. Enquanto a fotografia, como o cinema e o jazz, se legitimam através das revistas dos críticos e dos clubes, as grandes artes encontram sua difusão e aprendizado em

instituições consagradas como os as academias e as universidades. Creio que esta concorrência desigual entre agências que administram as diferentes ciências explica em grande parte a dificuldade do Folclore se estabelecer como disciplina científica. Contrariamente à Antropologia, à História e à Sociologia, que se desenvolvem nas universidades, o Folclore é um domínio preterido ao reino do amadorismo dos folcloristas. Tanto na França como na Inglaterra, o estudo da cultura popular se desenvolve à margem das universidades, instâncias legítimas de consagração do trabalho científico. Esta marginalização torna-se ainda mais acentuada se considerarmos que o momento em que o Folclore se constitui como campo de estudo, coincide com a emergência da universidade moderna nesses países. Na França, é somente durante a Terceira República que o ensino superior adota novas funções, onde as disciplinas se especializam, e a pesquisa torna-se uma atividade necessária para o avanço da ciência(126). A partir de 1878 desenvolve-se um movimento de reforma das instituições de ensino superior que culmina com a criação de um sistema universitário nacional. A reforma rearticula completamente a relação entre professores e instituição, prevê verbas de pesquisa, e cria um novo contingente universitário, o estudantado, que através de um sistema de bolsas se profissionaliza nas diferentes ciências. O processo de especialização dos estudos pode ser observado quando em 1880 a graduação em Letras deixa de ser um diploma único, e se transforma em diploma diferenciado, que permite ao estudante optar por letras, filosofia e história. A multiplicidade da escolha acompanha portanto a especialização dos

campos científicos. Terry Clark mostra como a formação da escola durkheimiana está intimamente associada a este movimento de implantação do sistema de ensino superior moderno(127). Durkheim é membro ativo da Revue Internationale de l'Enseignement que desempenha um papel importante no movimento reformista empreendido pelo Estado francês. Além do mais, o que caracteriza o grupo durkheimiano é o seu profissionalismo, que se exprime através de seu órgão oficial, a revista l'Année Sociologique, e praticamente funciona como um instituto de pesquisa. A diferença entre a sociologia de Durkheim e de Auguste Comte pode ser apreendida na conferência que o primeiro pronuncia, lançando as raízes de uma nova disciplina, a sociologia(128). Comte, após sua morte, sofre na França um processo de desgaste intelectual devido principalmente a suas aventuras no campo religioso, mas Durkheim, ao reabilitá-lo, situa seu pensamento em outro contexto. Durkheim considera Comte como um filósofo, não como um sociólogo; o que ele lhe critica é justamente a generalidade de seu pensamento, e para contornar este tipo de dificuldade ele propõe circunscreve-lo às pesquisas sociológicas. Com isso ele pode delimitar com clareza as fronteiras da Sociologia com relação à Biologia e à Psicologia, e fundar uma nova ciência que se realiza através de uma profissionalização até então inexistente anteriormente. Durkheim não possui nenhum interesse na religião positivista, ao retomar Comte, ele vai confiná-lo a uma instituição moderna, a universidade, eliminando assim qualquer possibilidade de confusão entre teoria sociológica e um pensamento de caráter nitidamente ideologizante.

Uma vez definido o campo epistemológico e as instituições legítimas nas Ciências Sociais, fica difícil para os folcloristas encontrarem espaço para seu objeto de estudo. No processo de concorrência entre as instituições eles frequentemente sofrem a crítica daqueles que ocupam as posições legítimas, e não é por acaso que Marcel Mauss se insurge contra a tentativa de se definir o folclore como uma ciência específica, e um folclorista como Van Gennep, apesar de toda a sua capacidade intelectual, é marginalizado, e nunca consegue fazer parte do grupo *L'Année Sociologique*(129). Se considerarmos uma outra disciplina, a história, creio que o mesmo processo de exclusão ocorre. Charles Rearick mostra que durante a primeira metade do século, existiam historiadores como Thierry e Michelet que se interessavam pelo estudo da cultura popular(130). Porém, no momento em que a disciplina se especializa, que se fundam instituições como *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (1868), ou a *Ecole des Chartes* (1882), torna-se cada vez mais crítica a atitude do historiador em relação às tradições populares.

Também na Inglaterra o desenvolvimento da Antropologia se faz de maneira independente e excludora do folclore(131). A escola britânica de antropologia social, que se desenvolve com Rivers, e posteriormente com Radcliffe-Brown e Malinowski, se interessa exclusivamente pelas sociedades primitivas, e em momento alguma se voltam, como Lang, para o estudo do "selvagem moderno". O que é interessante notar é que todo o grupo de *Society Folclore* é formado por pessoas que não possuem nenhuma atividade universitária. A trajetória de um dos seus membros, Edward Clodd, é significativa a

esse respeito(132). Clodd é um autodidata que entra para o mundo intelectual quando é eleito fellow da Sociedade de Astronomia em 1869. Seu interesse pela ciência física é grande, mas em 1871, a leitura de Tylor o leva a deixar a astronomia, pelo estudo da antropologia. Ele trabalha como funcionário de um banco, onde posteriormente torna-se secretário, e durante sua vida escreve livros sobre astronomia, folclore, religião, e até mesmo uma série de publicações infantis de bastante sucesso. A pluralidade dos assuntos tratados e o autodidatismo coadunam com o trabalho e o público folclórico a que nos referíamos. Poderíamos talvez indagar, se a ausência de especialização não seria uma marca de alguns intelectuais da época, afinal o próprio Tylor não possuía uma educação universitária. Leonardus de Cocq levanta esta questão quando compara Andrew Lang com Tylor; a resposta reforça a meu ver o peso das universidades no processo de consagração das obras científicas(133). Andrew Lang é um dos únicos membros fundadores da Society Folklore que possuía um passado universitário; durante sete anos, entre 1868–1875, ele ensina no Merton College na área de artes e literatura. Em 1875, ele abandona a universidade e segue para Londres, onde desenvolve suas atividades como jornalista, poeta, escritor, crítico, comentador esportivo, e posteriormente como folclorista. A trajetória de Tylor é a inversa. Sem nenhum estudo universitário anterior, ele inicia sua carreira intelectual escrevendo sobre sua viagem ao México, que realiza em companhia do arqueólogo inglês Henry Christy Posteriormente publica Primitive Culture e Anthropology: Introduction to the Study of Man and Civilization (1881). Embora não possua uma

formação acadêmica inicial, passa a trabalhar como leitor para o Museu Universitário de Oxford, em 1884, onde, em 1896, adquire o estatuto de professor. Enquanto Lang deixa a universidade, para em seguida empreender, fora dela, o estudo do folclore em conjunto com suas atividades jornalísticas, Tylor, ao contrário, procura se especializar no estudo da Antropologia, e acaba entrando para a universidade, que legitima seus trabalhos anteriores.

Conclusão

A análise dos estudos folclóricos e românticos permite levantarmos algumas questões que a meu ver interessam o debate atual sobre a cultura popular. A guisa de conclusão gostaria de abordar dois temas, que seguem as considerações traçadas anteriormente: a relação entre o conceito e a realidade social, e a oposição entre centro e periferia.

Se considerarmos que os antiquários possuíam um mero interesse de colecionador, o conceito de cultura popular emerge somente com o movimento romântico, e se articula posteriormente com os folcloristas. Neste sentido Peter Burke tem razão quando afirma que ele é uma criação de intelectuais, que se voltam, neste período, para o estudo das manifestações populares. Os folcloristas e os escritores românticos são teóricos que cunham uma forma determinada de entender a cultura das classes populares. Porém, quando se considera a natureza do conceito e a realidade histórica, observa-se uma distância entre esses dois termos. Os historiadores

mostram que durante o século XVII e XVIII existe uma separação cada vez maior entre uma cultura de elite e uma cultura popular. Em grande parte, a atitude negativa das classes dominantes em relação às manifestações populares deriva desta distância, que exclue, em quase todos os níveis, a participação das camadas populares da cultura produzida e partilhada pelas elites. A própria oposição entre popular e elite descreve uma realidade social que separa distintamente um público "plebeu" de uma classe "aristocrata" (retomo aqui a diferenciação introduzida por E.P.Thompson). Porque a oposição entre as classes sociais é clara, pode-se estabelecer uma fronteira entre universos culturais antagônicos. O quadro cultural da Europa pre-industrial é marcado por esta divisão que se deve ao pequeno número de escolas, a baixa taxa de escolarização, a dificuldade de comunicação, o que muitas vezes preserva a existência das manifestações populares da investida reformista e corretiva das classes dirigentes. Entretanto, no final do século XVIII mas sobretudo durante o século XIX observa-se uma transformação lenta e radical deste quadro, dando início ao que Raymond Williams chamou de a "longa revolução", isto é, a consolidação de uma nova realidade cultural nas sociedades modernas(134). O romantismo é um bom exemplo deste tipo de mudança.

Existem duas maneiras de se considerar o movimento romântico. A primeira, como fizemos até o momento, é levar-se em consideração as idéias, procurando entender como elas redimensionam a concepção artística, particularmente na sua oposição ao Iluminismo. Neste sentido o romantismo corresponde a uma

sensibilidade artística que reformula as técnicas e o gosto literário. A segunda é considerá-lo como uma forma de narrativa popular, isto é, como um tipo de produção cultural que tende a confundir as diferenças entre as classes sociais. O que interessa neste caso não é tanto focalizar a sensibilidade romântica, mas a produção de livros e sua difusão junto ao público. Como mostra James Allen, o romantismo é uma transição entre a literatura de colportage, que durante meados do século ainda possui uma importância entre as classes populares, e um tipo de literatura de mercado que se desenvolverá plenamente na segunda metade do século(135). A popularização dos escritos românticos pode ser observada quando se considera a produção de livros na França; entre 1814 e 1826 o número de títulos publicados cresce de 2547 para 8273; entre 1820 e 1838, momento de pique da produção romântica, o número de romances cresce de 210 títulos para mais de 400 (136). O que é mais importante ainda, a partir de 1836 desenvolve-se a voga dos "roman-feuilleton", que através da imprensa, se dirige para um público maior do que aquele atingido unicamente pelo livro. O crescimento da produção empresarial do livro é devido a uma série de inovações tecnológicas na imprensa e ao desenvolvimento de um mercado de consumo que adquire uma dimensão considerável neste período. Com o romantismo, assiste-se à emergência dos escritores profissionais, que vivem substancialmente da atividade de escrever, e que visam um mercado potencial de consumidores. Pode-se afirmar que a revolução industrial abre a possibilidade de se criar uma literatura de massa, que se em meados do século encontra ainda uma série de entraves,

isto se deve mais a problemas como a pequena taxa de alfabetização, a falta de um sistema de ensino que atinja a população como um todo, ou o direito ao lazer (principalmente junto às classes trabalhadoras)(137). Em 1846, estima-se para a cidade de Paris uma população leitora de 33%, um número apenas razoável, mas substancialmente superior aos 7% de leitores potenciais que existiam em 1814. É bem verdade que este público tende a se concentrar nas classes médias, mas a voga do romanticismo atinge também as classes populares urbanas, e até mesmo uma forma tradicional de literatura como a colportage. O estudo de Darmont, mostra que a literatura de colportage durante o século XIX incorpora uma série de elementos gerados pelos escritores românticos(138). Analisando o conteúdo deste tipo de literatura ele observa que é cada vez maior o número de temas românticos, por outro lado, tem-se uma diminuição de livros sobre assuntos medievais. No momento em que os românticos descobrem a Idade Média, com seus reis e suas cruzadas, a literatura de colportage começa a abandonar as histórias sobre os templários e dá espaço para novos temas como as aventuras heróicas de Napoleão Bonaparte.

Se o romantismo pode ser considerado um interlúdio que precede a criação de uma cultura de massa, restam poucas dúvidas para o período subsequente. Como observa Richard Altick, a partir de meados do século, "os tres requisitos para uma leitura de massa - alfabetização, lazer e dinheiro de bolso - tornam-se possessão de um número cada vez maior de pessoas"(139). Na Inglaterra, em 1893, o número de homens e mulheres alfabetizados é superior a 90%. Na

França, a taxa de alfabetização, que era entorno de 30% no Ancient Regime, cresce para 90% em 1890(140). É dentro deste quadro que se desenvolve o comércio do livro, mas sobretudo a imprensa, que atinge uma circulação excepcional neste período. Na Inglaterra, entre o início e o final do século, o crescimento da tiragem dos jornais varia de alguns milhares para meio milhão. Em 1836 todos os jornais parisienses faziam em conjunto 70.000 cópias, em 1889, só o Le Petit Journal imprimia 775.000 exemplares. Os números não revelam simplesmente uma expansão quantitativa, mas uma mudança qualitativa do gosto popular. O Petit Journal, cuja palavra de ordem é, "nem o folclore, nem a moral da escola", isto é, nem a cultura popular tradicional nem a cultura de elite, introduz uma mudança qualitativa, com a publicação das histórias de crime, a moda, as novelas seriadas, as notícias diversas(141). O impacto dessas mudanças pode ser avaliado quando se observa que a literatura de colportage praticamente desaparece entorno de 1870. Ao procurar entender o declínio deste tipo de literatura, que sofre uma concorrência da imprensa e da indústria do livro, J. Jacques Darmont coloca a questão da cultura popular dentro do quadro mais amplo das mudanças que ocorrem neste século: "rejeitada pelos partidos políticos, superada pelos transportes rápidos e as trocas que eles possibilitavam, desprezada por um grande número de leitores que a escola primária tinha tornado permeáveis à influência da cultura popular citadina, ela não se coadunava mais com seu tempo. Seu desaparecimento, por ter sido preparado por causas conjunturais, era antes de tudo um fato de civilização"(142).

Podemos agora entender melhor a aproximação que fizemos anteriormente entre os folcloristas e os intelectuais tradicionais. O reconhecimento das mudanças relativas de determinado tipo de cultura popular não é simplesmente um ato de consciência, ele corresponde a um processo histórico que substitui um gênero de produção e de manifestação cultural por outro. No entanto, ao se identificar o conceito com o elemento tradicional, a realidade presente das classes populares escapa à análise que se quer empreender. Para os intelectuais orgânicos da nova ordem social, as classes populares não possuíam nenhuma cultura, ela se caracterizava pela falta de civilização; os folcloristas se colocam no outro polo, que confere ao camponês idealizado, uma cultura passada em vias de extinção. Mas entre esses dois extremos existe um vazio, e em nenhum momento se pergunta qual é o novo tipo de cultura, ou melhor de culturas, que substitui a anterior junto às classes subalternas. Neste sentido pode-se dizer que a idéia de cultura popular se associa à noção de cultura passada, isto é, a uma cultura periférica que deve ser eliminada no choque com o processo civilizatório, ou preservada como objeto estético nos museus "populares". Tudo se passa como se as classes populares deixassem de existir. Esta identificação entre o popular e o passado pode ser observada até mesmo em historiadores europeus atuais. Muchembled em seu livro pretende mostrar que a cultura popular realmente existiu nos séculos XVI e XVII, para em seguida considerar as causas de seu desaparecimento(143). Ao realizar esta operação o autor não percebe que o próprio conceito utilizado aceita a priori a definição cunhada pelos folcloristas. Na medida em que se

procura documentar o seu desaparecimento, fecha-se a possibilidade de se pensar como as manifestações populares se transformam no interior de uma nova ordem social, ou como se cria um novo tipo de cultura junto às classes populares com o advento de uma cultura de massa(144).

Um último aspecto se refere à relação entre centro e periferia. Creio que análise do material romântico e folclorista permite avançar novos argumentos para compreender a aproximação entre os dois termos. Peter Burke constata que a descoberta da cultura popular pelos intelectuais se dá preferencialmente nos países periféricos da Europa, pois França e Inglaterra se encontram relativamente ausentes do movimento romântico que se volta para o estudo das tradições populares. A observação não deixa de ser verdadeira. Na Inglaterra, até a fundação da Folklore Society, as antiguidades populares eram um assunto relegado aos antiquários, e na França, apesar dos esforços da Academia Celta, o estudo sistemático das tradições populares só se realiza na década de 80. A importância da França e da Inglaterra, como significativamente mostram os primeiros congressos internacionais de folclore, realizados em Paris e Londres, é posterior, e se vincula ao período "científico" da disciplina. Como entender que o estudo da cultura popular se inicia primeiro em países como a Alemanha, Itália, Espanha, e Portugal? Creio que os escritos de Herder e dos irmãos Grimm nos permitem responder à pergunta. Na Alemanha o interesse pela cultura popular existe porque o que está em questão é a problemática nacional; seu estudo é uma forma de se identificar como alemão, isto é, de construir uma nacionalidade que

não existe ainda em sua totalidade, mas que se pretende consolidar como realidade histórica. Creio que o mesmo pode ser dito em relação à Itália, onde a reunificação política durante o Ressurgimento coloca o folclore como elemento de consciência nacional. No caso do Brasil, o início dos estudos folclóricos também é marcado pelo mesmo tipo de preocupação. Sílvio Romero tem como objetivo fundamental estabelecer o terreno de uma nacionalidade brasileira, e seus trabalhos se voltam para o cruzamento do negro, do branco e do índio, na busca de uma identidade nacional(145). Neste sentido podemos dizer que a cultura popular é um elemento simbólico que permite aos intelectuais tomar consciência e expressar a situação periférica da condição do país que encontram.

Se considerarmos outras situações sociais, como o processo de descolonização, vamos reencontrar a problemática da cultura popular e da cultura nacional, muito embora fora da visão conservadora do folclore. O movimento da negritude que se desenvolve na pós-guerra na França, com escritores como Aimé Césaire, Diop e Senghor, retoma as tradições populares africanas como instrumento de consciência e de luta contra o colonizador europeu(146). Os escritos de Franz Fanon sobre a Argélia também possuem esta dimensão que incorpora o elemento nacional e popular como símbolos anticolonialistas(147). Mesmo no interior da literatura marxista a relação centro x periferia se manifesta. A tradição clássica, com Marx e Engels, assim como aqueles que os seguem, como Kautsky, Lenin, Trotsky, Lukacs, ignoram a temática da cultura popular(148). Dito de outra forma, o marxismo hegemônico, seja o da social

democracia alemã, ou o soviético, tem pouco interesse pelo estudo das manifestações populares. É somente com Gramsci, isto é, com um marxismo que se desenvolve numa sociedade europeia periférica, que o tema é considerado com seriedade, e aqui novamente a questão nacional se manifesta através do conceito de nacional-popular(149). O mesmo pode ser dito em relação ao marxismo na América Latina, onde a problemática da identidade nacional se encontra estreitamente vinculada à temática do popular e a luta contra o colonialismo, ou o imperialismo cultural, se realiza dentro desses parâmetros(150).

A posição periférica dos estudos sobre a cultura popular é reforçada ainda quando se tem em mente que até mesmo nos países centrais, França e Inglaterra, o folclore se desenvolve como uma ciência mediana, às sombras das ciências legítimas. A análise que fizemos do público folclorista mostra que a nova disciplina se dirige para os letrados do interior, o que indica que o estudo das tradições populares floresce sobretudo "distante" dos grandes centros urbanos. Teófilo Braga, quando considera o desenvolvimento do folclore no Brasil observa que "a vitalidade da tradição poética despertou o interesse dos críticos longe da capital, no Maranhão, onde o malogrado Celso de Magalhães começou a sua colheita de romances, em Sergipe, terra natal de Sílvio Romero, que continuou em Pernambuco as suas pesquisas durante o curso acadêmico, e no Rio Grande do Sul, onde Carlos Koseritz coligiu os cantos líricos"(151). O mesmo pode ser dito da Itália, onde a escola de Pitre se localiza na Sicília, e não no norte industrializado. Seria o caso de nos perguntarmos se para esses intelectuais, o estudo do folclore não

seria uma forma de afirmação em relação à produção cultural dominante da qual são excluídos. Como nos países europeus, no Brasil o estudo do folclore é estimulado fora das universidades, e se confina principalmente aos Institutos Históricos Geográficos, uma instituição tradicional que representa mais uma visão do século passado do que as técnicas da universidade moderna. Mas é também possível levantarmos a hipótese de que o estudo local da cultura popular é uma forma de consciência regional que se contrapõe ao elemento centralizador do Estado. Tenho consciência de que este tipo de hipótese necessitaria de ser melhor trabalhada, mas pelo menos no caso brasileiro, parece haver uma coincidência entre a emergência do estudo do folclore, que se dá predominantemente nas regiões periféricas como o Nordeste, e o processo de unificação nacional entorno de um Estado mais centralizador. No momento em que uma elite local perde poder, tem-se o florescimento dos estudos da cultura popular; um autor como Gilberto Freyre poderia talvez ser tomado como representante paradigmático desta elite que procura reequilibrar seu capital simbólico através de uma temática regional(152).

Finalmente gostaria de insistir que a ilegitimidade originária dos estudos sobre a cultura popular parece se estender até hoje no âmbito das Ciências Sociais. Um relatório recente mostra que o tema recebe nos Estados Unidos pouca atenção dos cientistas sociais "sérios", que se colocam à margem do assunto(153). E no final dessas linhas não posso deixar de perguntar se não me voltei novamente para uma preocupação "menor" do mundo acadêmico.

NOTAS

- (1) Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe, N.Y., N.Y. University Press, 1978. O capítulo em questão encontra-se resumido no artigo "The Discovery of Popular Culture", in People's History and Socialist Theory, Editado por Raphael Samuel, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- (2) E. P. Thompson, The Making of the English Working Class, N.Y., Vintage Books, 1963.
- (3) R. Mandrou, De la Culture Populaire aux 17 et 18 Siècles, Paris, 1965.
- (4) R. Muchembled, Culture Populaire et Culture des Elites dans la France Moderne, XV-XVIII Siècles, Paris, Flammarion, 1978. O livro é um dos poucos que dá uma visão de conjunto das manifestações populares no período anterior à Revolução Industrial.
- (5) Ver Richard Dorson, The British Folklorist: A History, Chicago, University of Chicago Press, 1969; G. Cochiara, Storia del Folclore in Europa, Turin, 1952; H. Senn, The French School of Folklore to 1935, Departamento de Francês, Universidade of California at Berkeley, tese de doutoramento, 1972; Alejandro Guichot y Sierra, Noticia histórica del folclore: origenes en todos los países hasta 1890, Sevilla, Hijos G. Alvares, 1922.
- (6) Natalie Davis, "Proverbial Wisdom and Popular Errors", in Society and Culture in Early Modern France, Stanford, Stanford University Press, 1965.
- (7) John Brand, Observations on Popular Antiquities, London, J. Johnson, 1777. O livro é na verdade uma compilação anotada por Brand da Antiquitates Vulgares, publicada em 1725 por Henry Bourne. Existe uma outra publicação, editada por W. Hazlitt, e que se refere ao material bibliográfico utilizado pelo autor, Popular Antiquities of Great Britain, London, J. Russe Smith, 1870, 3 volumes.
- (8) Sobre a Academia Celta ver H. Senn, op. cit., e Nicole Belmont, "l'Académie Celtique et George Sand: les débuts des recherches folkloriques en France", Romantisme, n. 9, 1975.
- (10) Alberto Cirese, "Folklore in Italy: A Historical and Systematic Profile and Bibliography", Journal of Folklore Institute, vol. XI, n. 1/2, 1975.

(11) Ver Richard Dorson, op. cit., capítulo "The Antiquary Folklorist".

(12) Mélusine, "Au lecteur", Paris, n.1, 1878. Ver ainda Henry Gaidoz, "De l'influence de l'Académie Celtique sur les études du folklore" in Centenaire 1804-1904. Société Nationale des Antiquaires de France, recueil de mémoires, Paris, 1904.

(13) O artigo de Thoms, publicado na revista Athenaeum em 22 de agosto de 1846, encontra-se reproduzido in, Richard Dorson, Peasant, Customs and Savage Myths, 2 volumes, University of Chicago Press, 1969.

(14) Brand, op. cit., p. VI.

(15) Ver Richard Dorson, The British Folklorist, op. cit., capítulo sobre "Os Antiquários".

(16) Natalie Davis, "Proverbial Wisdom and Popular Errors", op. cit.

(17) Natalie Davis, "Printing and the People", in Society and Culture in Early Modern France, op. cit.

(18) Muchembled, op. cit.

(19) Sobre os esportes e recreações populares ver, R. W. Malcolmson, Popular Recreation in English Society: 1700-1850, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; ou ainda "Popular Culture and Social Change", Journal of Popular Culture, Spring 1971, n. 4.

(20) Peter Burke, op. cit., capítulo "Unit and Variety in Popular Culture".

(21) Sobre a importância da leitura da Bíblia pelas classes populares ver Richard Altick, The English Common Reader, Chicago, Chicago University Press, 1983. A Bibliografia sobre feitiçaria é enorme. Ver por exemplo, Trevor Roper, "L'Epidémie de sorcellerie en Europe aux XVI et XVII siècles" in De la Reforme aux Lumières, Paris, 1972; Muchembled, Prophètes et Sorciers dans les Pays Bas, Paris, Hachete, 1968; Keith Thomas, Religion and Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971.

(22) Sobre a política de imposição de uma língua legítima ver Pierre Bourdieu, Ce Qui Parler Veut Dire, Paris, 1983.

(23) Quanto à potencialidade de contestação das práticas populares neste período ver Robert Malcolmson, *op. cit.*; Natalie Davis, "The Rite of Violence", in Society and Culture..., *op. cit.*; Christian Desplat, Charivaris en Gascogne, Paris, Berger Levrault, 1982; uma interpretação interessante sobre o elemento explosivo do carnaval europeu é a de Bakhtine, Rabelais and His World, Cambridge, M.I.T. Press, 1968.

(24) Sobre o Iluminismo ver Peter Gay, The Enlightenment, 2 vol. N.Y., Knopf, 1969. Uma crítica importante do elemento racionalista e racionalizador do Iluminismo é a de Adorno e Horkheimer, Dialética del Iluminismo, Buenos Aires, Ed. Sur, 1970. Sobre o modelo do "honnête homme" que se contrapõe à cultura popular ver Maurice Crubellier, Histoire Culturelle de la France XIX e XX siècles, Paris, Collin, 1974.

(25) Keith Thomas, *op. cit.*

(26) Sobre o romantismo ver Kenneth Clark, The Romantic Rebellion: Romantic Versus Classic Arts, N.Y., Harper and Row, 1973; Paul van Tieghen, Le Romantisme dans la Littérature Européenne, Paris, Albin Michel, 1969; J. L. Talmon, Romanticism and Revolt: Europe 1815-1848, N.Y., Harcourt Brace and World, 1967; Arnold Hauser, The Social History of Art, N.Y., Vintage Books; H. Beers, A History of English Romanticism in the Nineteenth Century, N.Y., Gordian Press, 1966.

(27) P. van Tieghen, *op. cit.*

(28) Peter Burke, *op. cit.*, p. 8.

(29) Ver G. A. Weels Herder and After: A Study in the Development of Sociology, The Hague, Mouton Co, 1959; R. Ergang, Herder and the Foundations of German Nationalism, N.Y., 1931; F. Barnard, Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism, Oxford, Clarendon Press, 1965.

(30) Ver F. Barnard, *op. cit.*, e R. T. Clark, Herder: His Life and Thought, University of California Press, 1955.

(31) Sobre a questão nacional na escola durkheimiana ver Durkheim, La Science Sociale et L'Action, Paris, PUF, 1970; e Marcel Mauss, "La Nation", in Oeuvres, Paris, Ed. Minuit, 1969.

(32) Sobre a distinção entre poesia da natureza e poesia de cultura, e sua influência no pensamento folclórico ver, Christa Kamenetsky, "The German Folklore Revival in the Eighteenth Century: Herder's Theory of Naturpoesie", Journal of Popular Culture, n. 4, Spring, 1973; W. A. Wilson, "Herder, Folklore, and Romantic Nationalism", Journal of

Popular Culture, n. 4, Spring, 1973; Ernest Tonnelat, Les Frères Grimm, Paris, Armand Collin, 1912.

(33) Citação in Tonnelat, op. cit., p. 68.

(34) Irmãos Grimm, Grimm's Household Tales, 2 vol, Detroit, Singin Tree, 1968; The German Legends of Brothers Grimm, 2 vol., Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1981.

(35) Tonnelat observa, quando os Grimms publicam a primeira edição do livro de contos infantis, que eles são criticados por Brentano, que os considera tolerante com relação às passagens vulgares e baixas, pois ele tinha recebido reclamações de algumas mães, contrárias a alguns contos, como um, onde os filhos se esganam uns aos outros. Na segunda edição do livro este tipo de conto é suprimido.

(36) The German Legends, op. cit. É interessante observar que os Grimm desenvolvem uma teoria de que o povo não erra, o que será retomado por vários autores. Sílvio Romero critica este tipo de perspectiva, a "inerrência popular", principalmente quando ele se contrapõe ao folclorista português Teófilo Braga. Ver Sílvio Romer, Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil, Ed. Vozes, 1977.

(37) Citação in R. T. Clark, Herder: His Life and Thought, op. cit., p. 259.

(38) A distância entre o conceito de cultura popular dos românticos e a realidade das classes subalternas pode ser apreendida quando se discute a problemática em termos mais amplos. Ver Maurice Agulhon, "Le problème de la culture populaire en France autour de 1848", Romantisme, 13 (1975); Adeline Daumard, "Le peuple dans la société française à l'époque romantique", Romantisme, 13 (1975).

(39) Raffaella Corso, Folklore: storia, oggetto, metodo, bibliografia, Roma, Casa Editore Leonardo da Vinci, 1923, p. 19.

(40) Ver Christa Kamenetsky, op. cit.; W. Wilson, op. cit.; F. Barnard, op. cit.; ou ainda sobre folclore e nacionalismo, Taimi Ranta, "Finnish Folk", Michigan Academician, 1971, 3 (3).

(41) Cirese, op. cit.

(42) Pitre, Corsi di Demopsicologia, in Opere Complete, vol. 31/32, Roma, 1940; G. Cochiara, "The Teaching of Pitre", Journal of Folklore Institute, vol. XI, n. 1/2, 1975.

(43) Raffaele Corso, op. cit.

(44) Teófilo Braga, Historia da Poesia Popular Portuguesa, Porto, 1867; O Povo Português, Lisboa, 1886; Cancioneiro Popular, Coimbra, 1867; Ver ainda "Sobre a Poesia Popular Brasileira", Introdução a Sílvio Romero, Cantos Populares, Lisboa, 1883; e "Sobre a novelística popular brasileira", introd. S. Romero, Cantos Populares, Lisboa, 1885.

(45) F. Barnard, op. cit., p. 171.

(46) Sobre a influência do pensamento de Herder na Inglaterra ver G. Wells, op. cit.; na França ver Henry Tronchon, La fortune intellectuelle de Herder en France, Paris, Rieder, 1920.

(47) A. Guichot y Sierra, op. cit., p. 31.

(48) Ver introdução de Andrew Lang ao livro Grimms Household Tales, op. cit.; sobre a influência dos Grimm na Inglaterra ver ainda M. Kotzin "The Fairy Tale in England 1800-1870", Journal of Popular Culture, n. 1, Summer, 1970.

(49) Ver "Notre Programme", apresentação do programa da revista, in La Tradition, Paris, n. 1, 1887.

(50) "The Folklore Society - Rules", in Folk-lore Record, vol. 1, 1878.

(51) O núcleo fundador da Folklore Society era composto basicamente por Andrew Lang, Georg Gomme, Alfred Nutt, Edwin Sidney Hartland, Geoge Clodd e W. Alexander Clouston. O livro de Richard Dorson, The British Folklorist, op. cit., se dedica em grande parte ao estudo desses folcloristas.

(52) Ver a apresentação de Thoms da revista Folk-lore Record, vol. 1, 1878. Thoms, que é presidente da Sociedade, parece ocupar um cargo honorário, condizente com a pessoa que inventou o termo folclor. Sua atuação na definição da linha "científica" é praticamente nula. Richard Dorson parece se dar conta deste fato pois o considera no capítulo relativo aos antiquários, e não dos folcloristas científicos. R. C. Temple quando enumera os diversos esforços da Sociedade em promover o Folclor como ciência, não deixa de observar que "não havia nenhum sinal de [Ciência] mas somente de interesse literário e antiquário no prefácio de Mr. Thoms para o primeiro volume do Record", Folklore Journal, vol. IV, 1886, p. 209. Dois elementos importantes que figuram no conselho da revista publicada pela Sociedade, são Tylor e Max Muller. Trata-se no entanto de um artifício de "consagração", uma espécie de legitimação dos primeiros números da revista, através de nomes legítimos da ciência inglesa na promoção do Folclor. Nem Tylor, ou Max Muller, não chegam sequer a publicar em Folk Lore Record, ou Folklore Journal. O volume III,

1881, indica que houve uma alteração no conselho editorial, e os dois já não emprestam mais seus nomes para as publicações da Sociedade.

(53) Andrew Lang, Introdução à Folk-Lore Record, vol. II, 1879.

(54) G. Pitrè, Bibliografia delle Tradizioni Popolari d'Italia, Torino, Palermo, 1894.

(55) Ver Mélusine, n. 1, tomo II, 1884-1885; e "Programme et But de la Société des Traditions Populaires", Revue des Traditions Populaires, tomo I, n. 1, 1886.

(56) Robert Nisbet, History of the Idea of Progress, N.Y., Basic Books, 1980.

(57) Richard Dorson, The British Folklorist, op. cit., p. 92.

(58) Henry Gaidoz e Paul Sébillot, Contes de Provence de France, Paris, Librairie Leopold Cerf, 1884, p. VI.

(59) Sobre Macpherson e a invenção de várias "autênticas" tradições escocesas ver Hugh Trevor-Roper, "The Invention of Tradition: The Highland Traditions of Scotland", in Eric Hobsbawm (org) The Invention of Tradition, London, Cambridge University Press, 1983.

(60) Para se ter uma avaliação do impacto das idéias científicas da época sobre os folcloristas é interessante a leitura da biografia de alguns membros fundadores da Folklore Society. Pode-se assim apreender os autores considerados como paradigma para uma história das idéias do período. Clodd por exemplo considera que só depois da leitura de Tylor, ele deixa sua curiosidade pela Astronomia para se interessar pela Antropologia e pelo Folclore. Ver: Edward Clodd, Memories, London, 1916; Joseph McCabe, Edward Clodd: A Memoir, London, J. Lane the Bodley, 1932; Eleanor Langstaff, Andrew Lang: Criticism and Interpretation, Boston Twayne Publisher, 1978; A. P. Leonardus de Cocq, Andrew Lang: A Nineteenth Century Anthropologist, Tilburg, 1968.

(61) Tylor, Primitive Culture, N.Y., Harper, 1958, p. 7.

(62) Edwin Hartland, Folklore: What Is It and What Is the Good of It, N.Y., AMS Press, 1972, p. II.

(63) Andrew Lang, Custom and Myth, London, Lognmas Green Co, 1893, p. II. A mesma perspectiva encontra-se em Marian Cox, An Introduction to Folklore, N.Y., Scribner, 1895.

(64) George Gomme, "The Science of Folklore", p. 14, e Edwin Hartland, "The Science of Folklore", p. 116, in Folklore Journal, vol. III, 1885. O mesmo número inclui ainda artigos de Charlotte Burne e Machado y Alvares, curiosamente, todos com o mesmo título, "A ciência do folclore".

(65) R. C. Temple, "The Science of Folklore", Folklore Journal, vol. IV, 1886.

(66) "Programme et But...", op. cit., p. III.

(67) Ver Emmanuel Cosquin, Les Contes Populaires et leur Origine: dernier état de la question. Bruxelles, Polleunis, 1895. Cosquin é um representante da escola de Max Muller, e portanto um ferrenho adversário das teorias de Lang, que atribua a criação dos contos simplesmente a um estágio da mente primitiva. Contrariamente, ele defendia uma posição difusionista de uma cultura indo-européia, cujo centro de irradiação teria sido a Índia.

(68) P. Sébillot, "Superstitions Iconographiques", Revue des Traditions Populaires, n. 12, 25 dezembro, 1886.

(69) Louis Chevalier, Dangerous Classes and Labouring Classes in Paris During the First Half of 19th Century, London, Routledge Kegan Paul, 1973.

(70) Eugen Weber, Peasants into Frenchmen, Stanford, Stanford University Press, 1976. A associação do elemento selvagem à classe trabalhadora é também uma característica da ideologia burguesa na Inglaterra. O operariado é caracterizado pela ausência de cultura, vivendo um estado de primitivismo no interior de uma nação moderna. São vários os movimentos religiosos, como os evangélicos, que têm por missão levar a civilização a este setor isolado da cultura dominante. Ver a esse respeito Gareth Stedman Jones, "Working Class Culture and Working Class Politics in London, 1870-1900", Journal of Social History, n. 7, 1973/1974.

(71) Citação in Weber, op. cit., p. 9.

(72) Charlotte Burne, "Promoting the Study of Folklore", Folklore Journal, vol. V, 1887, p. 65.

(73) Rafaelle Corso, op. cit., p. 9.

(74) E. Hartland, Folklore: What Is It..., op. cit., p. 39.

(75) T. S. Knowlson, The Origins of Popular Superstitions and Customs, London, T. Werner, 1910, p. 10.

- (76) P. Sébillot, Légendes Locales de la Haute Bretagne, Nantes, Société Bibliophiles Bretons, s.d.p., p. X., a mesma perspectiva encontra-se em outros de seus livros, Le folklore des pêcheurs, Paris, J. Maisonneuve, 1901, Le folklore, littérature orale et ethnographique traditionnelle, Paris, O. Doïn, 1913.
- (77) "Programme et But", Revue des Trad. Populaires, op. cit., p. IV.
- (78) Tylor, Primitive Culture, op. cit., p. 43.
- (79) E. Hartland, Folklore: What Is It..., op. cit., p. 11 e 46. O mesmo tipo de visão encontra-se em George Gomme, The Handbook of Folklore, London, Folklore Society, 1887.
- (80) A. Machado y Alvares, "The Science of Folklore", Folklore Journal, vol. III, 1885, p. III.
- (81) George Gomme, The Handbook of Folklore, op. cit., p. 2; E. Hartland, "The Science of Folklore", op. cit., p. 119.
- (82) Andrew Lang, Custom and Myth, op. cit., p. 13.
- (83) Cochlará, "The Teaching of Pitрэ", op. cit.
- (84) P. Sébillot, Le Folklore de la Bretagne, Paris, Payot, 1950, p. 10.
- (85) Maurice Agulhon, La République au Village, Paris, 1970.
- (86) Alberto Cirese, op. cit.
- (87) Eric Hobsbawn, The Invention of Tradition, op. cit.
- (88) E. P. Thompson, "Rough Music: le charivari anglais", Annales: Economies Sociétés et Civilisations, mars-avril, 1972 e "Folklore, Anthropology and Social History", Indian Historical Review, vol. 3, n. 2, Jan. 1977; Sobre a literatura de colportage ver Mandrou, op. cit.; J. Jacques Darmon, Le Colportage de Librairie en France sous le Second Empire, Paris, Plon, 1972. A respeito do conteúdo deste tipo de literatura ver Geneviève Bollème, La Bibliothèque Bleu, Paris, Gallimard, 1971.
- (90) George Gomme, "The Science of Folklore", op. cit., p. 4 e p. 13.
- (91) Relatório Anual da Folklore Society (29/5/1879), Folk-Lore Record, vol. II, 1879, p. 4.

- (92) George Gomme, The Handbook of Folklore, op. cit.
- (93) Ibid, p. 168.
- (94) Ibid, p. 171.
- (95) "Notes", Folk-Lore Record, vol III, 1881, p. 294.
- (96) Teófilo Braga, Os Contos Tradicionais do Povo Portugues, op. cit., p. VII.
- (97) Ibid, p. VIII.
- (98) Charlotte Burne, "Some Simple Methods of Promoting the Study of Folklore", op. cit., p. 64. Pode-se observar o tipo de público dos folcloristas quando se considera por exemplo o argumento que Gabriel Vicaire, editor da Révue des Traditions Populaires, utiliza para rebater a crítica daqueles que julgam a revista como sendo "puramente documental". Ao que ele responde: "mas nós não nos endereçamos somente aos eruditos. Desde o início tivemos o prazer de voltarmos para uma elite de literatos, sábios e poetas", n. 7, 25 juillet, 1886, p. 189. La Tradition vai mais longe ao definir seus objetivos como uma síntese da ciência e da arte, o que certamente torna o público mais amplo e heterogêneo.
- (99) A revista possui uma seção que os ingleses chamam de Notes e Queries. A leitura dessas cartas e notícias, enviadas à editoria, mostra que tipo de público lê as publicações folcloristas e qual o seu interesse pelo estudo da cultura popular. Poderia-se fazer uma análise específica desta seção, obtendo-se desta maneira um quadro detalhado da perspectiva folclorista; esta não é no entanto nossa intenção. Os exemplos citados representam um tipo de notícia que recorrentemente aparece nas páginas do Folk-Lore Record ou do Folklore Journal. Eles correspondem aos números: Folk-Lore Record, vol II, 1881, p. 283; vol. I, 1878, p. 242; vol. II, 1879, p. 207 e p. 209; Folklore Journal, vol. I, 1883, p. 59.
- (100) "Notices and News", Folk-Lore Record, vol III, 1881, p. 298.
- (101) Os exemplos citados correspondem aos seguintes números do Folk Lore Record, vol. I, 1878, p. 246 e vol. V, 1882, p. 179.
- (102) Charlotte Burne, "The Science of Folklore", op. cit., p. 97.
- (103) George Gomme, Ethnology in Folklore, London, Kegan Paul Co, 1892, p. 6.

(104) Ibid, p. 4.

(105) Muchembled, op. cit., p. 8.

(106) Raphael Samuel (organizador), People's History and Socialist Theory, London, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. XVII.

(107) Ver E. P. Thompson, "Folklore, Anthropology and Social History", op. cit., e "Rough music: le charivari anglais", op. cit.; "Patrician Society and Plebeian Culture", Journal of Social History, n. 7, 1973/74. Ver ainda Hans Medick, "Plebeian Culture in the Transition to Capitalism", in Culture, Ideology and Politics, Raphael Samuel (organizador), London, Routledge and Kegan Paul, 1982.

(108) Esta perspectiva de escrever uma história "a partir de baixo", que no Brasil se desenvolve particularmente junto aos teólogos que procuraram reescrever a História da Igreja Brasileira, encontra um paralelo nos escritos de Thompson e de grupos como People's History.

(109) Levy Strauss, Les Structures Elementaires de la Parenté, Paris, Mouton, 1967. Apesar de Morgan ser criticado pelos antropólogos, a meu ver mais por sua associação involuntária com o marxismo do que pelo seu evolucionismo, seus estudos sobre o parentesco lhe garantem uma posição permanente na genealogia da histórica antropológica. Ver Robert Lowie, The History of Ethnological Theory, N.Y., Rinehart and Co, 1937.

(110) Ver por exemplo, Les Règles de la Méthode Sociologique, Paris, PUF; Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, Paris, PUF; De la Division du Travail Social, Paris, PUF; Sobre Durkheim consultar Jean Duvignaud, Durkheim, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, PUF, 1965.

(111) George Gurvitch, La Vocation Actuelle de la Sociologie, Paris, PUF, 1958.

(112) Sobre a relação do pensamento sociológico e o contexto socio-político ver Raymon Aron, Les Etapes de la Pensée Sociologique, Paris, Gallimard, 1967; Anthony Giddens, Capitalism and Modern Social Theory, Cambridge University Press, 1971; George Gurvitch, Traité de Sociologie, Paris PUF, 1958.

(113) Charlotte Burne, "The Science of Folklore", op. cit.

(114) Ver o debate sobre a "Ciência do Folclore", in Folklore Journal, op. cit.

(115) Ibid.

(116) Henry Gaidoz, "La collection internationale de la Tradition", Mélusine, n. 2, mars-avril, 1890, p. 34. O artigo mostra como os folcloristas tomam o valor científico como principal elemento de crítica do trabalho desenvolvido. Gaidoz reproduz grande parte de um documento do folclorista alemão Karl Weinhold que aponta para o mesmo problema. Referindo-se às publicações e revistas ele afirma: "examinando-se essas revistas, raramente encontramos um trabalho sério, uma pesquisa metódica no terreno da ciência. Frequentemente elas são uma coleção de materiais bastante pobres, um medonho amontoamento de pedregulhos, quando não um amontoado de palhas jogadas ao vento" (p.32).

(117) Henry Gaidoz, "Aux Lecteurs", Mélusine, n. 1, tome VI, 1887, p. 3. O drama da cientificidade do folclore assombra até hoje os folcloristas. Ver por exemplo como esta dúvida os assola em artigos recentes como: Richard Dorson, "Is Folklore a Discipline?", Folklore, vol. 84, autumn, 1973; C. C. Drake, "Literary Criticism and Folklore", Journal of Popular Culture, n. 2, Fall, 1971.

(118) Pierre Bourdieu, Un Art Moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris, Ed. Minuit, 1965.

(119) *Ibid*, p. 91.

(120) Ver Richard Dorson, The British Folklorist, *op. cit.*; Um estudo mais detalhado da relação de Lang com a Sociedade encontra-se em Leonardus de Cocq, Andrew Lang: A Nineteenth Century Anthropologist, *op. cit.*

(121) Gaston Bachelard, La Formation de l'Esprit Scientifique, Paris, J. Vrin, 1947 e Le Nouvel Esprit Scientifique, Paris, F. Alcan, 1949.

(122) T. S. Sharper Knowlson, The Origins of Popular Superstitions and Customs, *op. cit.*, p. 12.

(123) Machado y Alvares, "The Science of Folklore", *op. cit.*

(124) Ver Arnold Van Gennep, The Semi-Scholars, London, Routledge and Kegan Paul.

(125) Allan Kardec, Le Livre des Esprits, Paris, Librairie Spirite, 1857; ou Caractères de la Révélation Spirite, Paris, Librairie Spirite, 1870. Quando se lê uma literatura deste tipo pode-se perceber o impacto do cientifismo junto às camadas mais populares durante meados do século XIX.

(126) Ver Antoine Prost, L'Enseignement en France, Paris, Armand Colin, 1968; George Weiz, The Emergence of Modern Universities in France: 1863-1914, Princeton, Princeton University Press, 1983.

(127) Terry Clark, Prophets and Patrons: The French Universities and the Emergence of the Social Sciences, Massachusetts, Harvard University Press, 1973.

(128) Durkheim, "La Sociologie en France au XIX siècle" e "Sociologie et Sciences Sociales" in La Science Sociale et l'Action, Paris, PUF, 1970.

(129) Sobre a posição de Mauss em relação ao folclore ver "Méthodologie du folklore comparé" in Oeuvres, tome III, op. cit.; Sobre Van Gennep e o folclore e sua posição marginal em relação ao grupo durkheimiano ver: Rodney Needham, introdução à The Semi-Scholars, op. cit.; Harry Senn, The French School of Folklore to 1935, op. cit.; e "Arnold Van Gennep, Structuralist and Apologist for the Study of Folklore in France", Folklore, vol. 85, Winter 1974; Richard Dorson, "Foreword", in Geneviève Massignon, Folktales of France, University of Chicago Press, 1968.

(130) C. Rearick, Beyond the Enlightenment: Historians and Folklore in Nineteenth Century France, op. cit.

(131) Sobre a história da Antropologia ver Lowie, The History of Ethnological Theory, op. cit.; Adam Kuper, Anthropologists and Anthropology, N.Y., Pica Press, 1973; Ian Langham, The Building of British Social Anthropology, London, D. Reidel Co., 1981.

(132) Ver Edward Clodd, Memories, op. cit.; e Joseph MacCabe, Edward Clodd: A Memoir, op. cit.

(133) Leonardus de Cocq, Andrew Lang: A Nineteenth Century Anthropologist, op. cit.

(134) Raymond Williams, The Long Revolution, N.Y., Columbia University Press, 1961.

(135) James Allen, Popular French Romanticism: Authors, Readers and Books in 19th century, Syracuse University Press, 1981.

(136) Ibid.

(137) Ver Albert J. George, "The Romantic Revolution and the Industrial Revolution in France", in Friguglietti (Org.), The Shaping of Modern France, N.Y., Macmillan, 1969.

- (138) J. Jacques Darmon, Le colportage de librairie en France sous le second Empire, op. cit.
- (139) Richard Altick, The English Common Reader, op. cit., p. 306.
- (140) Os dados encontram-se em Richard Altick, *ibid* e Priscilla Clark, "The Beginnings of Mass Culture in France: Action and Reaction", Social Research, 45, 2, 1978. Para um estudo mais detalhado sobre a alfabetização ver Carlo Cipolla, Literacy and Development in West, Baltimore, Penguin Books, 1969; J. Goody, Literacy in Traditional Societies, Cambridge, 1968; F. Furet e W. Sachs, "La croissance de l'alphabétisation en France XVIII-XIX", Annales: économie, sociétés, civilisations, 29, 1974.
- (141) Ver Maurice Crubellier, Histoire Culturelle de la France XIX et XX siècles, op. cit.
- (142) J. Darmon, op. cit., p. 128.
- (143) Muchembled, op. cit.
- (144) Gareth Stedman Jones observa que é somente no século XX que observadores da classe média inglesa realizam que a classe trabalhadora não era constituída unicamente pela ausência de cultura, mas possuía um tipo de cultura própria. Sua proposta é analisar essa cultura que emerge no século XIX e através dela compreender o porque do insucesso dos partidos radicais e socialistas na Inglaterra. Ver "Working Class Culture and Working Class Politics in London: 1870-1890", op. cit. Cabe lembrar que o estudo de Hogart sobre a utilização da cultura pela classe trabalhadora é o resultado de uma pesquisa que se realiza na década de 50.
- (145) Sobre o folclore no Brasil ver Silvío Romero, Estudos de Poesia Popular, op. cit., e História da Literatura Brasileira, R. J., Jose Olympio; João Ribeiro, O Folclore, R. J., Org. Simões, 1969; Câmara Cascudo, Dicionário de Folclore Brasileiro, R. J., Mec, 1954. Sobre a relação entre o popular e o nacional ver Renato Ortiz, Cultura Brasileira e Identidade Nacional, S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.
- (146) Sobre a negritude ver Senghor, e outros, Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, introdução de Sartre (L'Orphé Noir), Paris, PUF, 1948.
- (147) Franz Fanon, Les Damnés de la Terre, Paris, Maspero, 1961 e Sociologie d'une Révolution, Paris, Maspero, 1964.
- (148) É interessante observar que na polêmica com o Proletkult, tanto Lenin como Trostky tomam a posição da não existência de uma "cultura

proletária" autêntica, em oposição a uma cultura burguesa. Ver Lenin, Sur L'Art e la Literature, Paris, Ed. 10/18, 3 vol., 1980; Trosty Literatura e Revolução, R. J., Zahar, 1969; Sheila Fitzpatrick, Lunacharsky y la Organización soviética de la educación y de las artes, México, Siglo XXI, 1976.

(149) Gramsci, Literatura e Vida Nacional, Os Intelectuais e a Organização da Cultura, Dialética e História, todos publicados pela ed. Civilização Brasileira, em 1968.

(150) Carlos Estevam Martins, A Questão da Cultura Popular, R. J., Ed. Tempo Brasileiro, 1962.

(151) Teófilo Braga, "Sobre a poesia popular do Brasil" introdução a Silvío Romero, op. cit., p. XIV.

(152) Ver Gilberto Freyre, Interpretação do Brasil, R. J., José Olympio.

(153) G.H. Lewis, "The Sociology of Popular Culture", Current Sociology, 26, 3, 1978.