

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Antropologia

70.910 - Brasília - DF.

Fones: 273.3264 (direto)

274.0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 75

1 9 8 8

A ANTROPOLOGIA E A CRISE TAXONÔMICA DA
CULTURA POPULAR(*)

PROFA. RITA LAURA SEGATO DE CARVALHO

4

1

A ANTROPOLOGIA E A CRISE TAXONÔMICA DA CULTURA POPULAR(*)

Introdução

Este trabalho tem por objetivo mostrar que 1) os trabalhos dos autores que pensaram a Cultura Popular e o Folclore em particular definiram sua preocupação a partir da existência de um certo tipo de objeto empírico de estudo e, para definir este objeto, concentraram seus esforços mormente em delimitar tipos ou estratos culturais que pudessem ser reconhecíveis pelo seu padrão formal; e 2) com a virada paradigmática que as ciências da cultura sofreram nas últimas décadas, a partir dos anos 60, este tipo de preocupação declinou e, com ela, em boa medida, o interesse pelo Folclore e a Cultura Popular enquanto tipos de cultura.

Para desenvolver minha análise, farei referência a fatos e autores amplamente conhecidos de todos os que se ocupam desta área de estudos. Sem deter-me nos detalhes desta história, que podem ser achados em qualquer um dos muitos manuais e artigos sobre Folclore e Cultura Popular, tentarei iluminar um ângulo particular dela.

1. As "Antiguidades Populares": um interesse moderno

Pode-se dizer que, como correlato da era moderna na Europa, aparece um interesse por certas manifestações de cultura que se apresentam como antigas, conservadas, partilhadas quase

(*) Trabalho apresentado no Seminário Folclore e Cultura popular: Várias faces de um debate. Rio de Janeiro, agosto de 1988, INF/FUNARTE.

que automaticamente pela gente comum. Não é por acaso que esta coincidência ocorre: junto com os germes que darão origem à crescente racionalização do governo, da administração, da economia, e com o surgimento de idéias reitoras como indivíduo e igualdade, que servirão de base à maneira em que o homem moderno se representará a si mesmo e à sociedade de que forma parte, surge a percepção de um mundo de dentro, um "estado latente", como Menéndez Pidal o chama (1953 e ver também a minha tese de 1978). Trata-se de um coágulo internamente coeso que não se dissolve no processo voraz de equalização e individuação, que não é triturado pela nova máquina institucional. No seio de sociedades que se representam – no nível de seus códigos legais – como homogêneas, regidas por normas universais e unificadoras, surge simultaneamente a percepção de que fragmentos de um estrato anterior permanecem sem ser dissolvidos neste processo de constituição dos estados-nação que caracterizou a modernidade. É justamente esta percepção – e não a existência ou não de uma diferenciação interna de fato – que tentarei explorar inicialmente, e a atitude que dela decorre, assim como a crise desta atitude nos meios intelectuais contemporâneos.

De fato, esta percepção tem na sua raiz uma noção de diferenciação dentro, de heterogeneidade que resiste, como contraposta ao processo dominante de homogeneização e racionalização das normas que regem o comportamento social. Marcando este contraste, esta relação de oposição entre os costumes populares e os padrões de comportamento institucionalizados, surgiram, a partir do século XVII, várias denominações já significativas: "superstições", "antiguidades vulgares", "antiguidades populares" (para uma resenha deste período ver Ortiz 1985) até que, finalmente, em 1846, numa carta publicada pela revista The Athe-

neum de Londres em 22 de agosto, um assinante com o pseudônimo William John Thoms propôs uma denominação que se tornaria definitiva. O termo proposto é o resultado da união de duas velhas palavras saxônicas: "folk" e "lore", onde lore significa "saber" e folk "gente", as pessoas comuns.

É interessante analisar esta palavra porque nela já está presente o caráter impreciso que rodeia a percepção inicial da qual falamos. É o folk um segmento da sociedade, é dizer, um tipo de gente, ou se trata de todo e qualquer setor social tendo como limite um certo tipo de comportamento?. No uso habitual deste termo — folk —, até hoje, vemos esta ambivalência: folk é povo, gente comum, plebe, mas também pode ser um grupo de qualquer extração social quando, devido à ocasião, seu senso de coletividade ou de solidariedade quer ser colocado em relevo, quando sua coesão se torna mais forte. Na carta de Thoms, os próprios assinantes da revista The Atheneum são vistos como potenciais portadores desses saberes: "...juntar... os infinitos pequenos fatos... que se encontram espalhados na memória de milhares de leitores...". É possivelmente por esta ambivalência da palavra que, na língua inglesa, o termo folk sugerido por Thoms, apesar de vinculado com o latim "vulgus", careça do matiz valorativo que caracteriza seu exato equivalente noutras línguas. De fato, saber vulgar e folk-lore não se diferenciam pelos objetos que designam senão pela valoração embutida nos termos pela história das suas línguas respectivas e dos povos que as falaram.

Thoms especifica: "antiguidades populares... as maneiras, os costumes, as práticas, as superstições, as baladas, os provérbios, ... dos tempos antigos". O saudosismo permeia as palavras de Thoms:

"não é sem esperança que lhes peço ajuda para cultivar as poucas espigas que existem dispersas no campo... o interesse por elas está agora se perdendo".

Um saudosismo que denota a ruptura das épocas e o progressivo vazio deixado pelo que Weber descreveu como "desencantamento do mundo".

É possível afirmar que, fazendo parte desta percepção mesma do antigo interno, emerge também outra noção, a de um mundo em desaparecimento, a de um mundo fragmentário e vencido em relação com um mundo emergente, progressista e em crescente integração; um mundo marcado pelo futuro em contraste com um mundo marcado pelo passado, onde o futuro se torna o valor dominante e o passado perde terreno na escala axiológica das classes que legislam e pensam a sociedade.

Este marco de separação, de escisão de mundos, já está estabelecido na consciência dos autores do século XVIII e continua até o século XX. E é justamente neste marco de derrota, de mundos que perdem frente a outros que ganham pela sua eficácia racional em todos os campos, que uma plêiade de colecionadores antiquários — como o próprio Thoms, que na verdade se chamava Ambrose Merton —, compiladores de lendas e contos — como Perrault e os irmãos Grimm —, compositores românticos e pós-românticos — de Chopin a Béla Bartok — e escritores — como Goethe, Schiller, Herder e Walter Scott, entre tantos outros — trabalharam e refletiram sobre os materiais da cultura popular.

A curiosidade pelo passado no presente chega, para al

guns, a tornar-se doentia. A certeza sustentada de que há mundos que co-existem: um deles perdido, em extinção, oculto, mas ainda pulsando, torna-se uma espécie de certeza mística que, curiosamente, vai ser incorporada e terá um papel no espírito científico. O evolucionismo mesmo irá a beber nesta fonte, primeiro clássica e depois romântica, nesta febre pelos mundos originários escondidos nalguma dobra do presente (quem se interessar poderá melhor entender esta afirmação ao ler a sátira de Conan Doyle O Mundo Perdido).

Esse interesse inicial pelas antiguidades populares seguirá se articulando progressivamente até meados deste século e vai passar, sofrendo algumas adaptações, ao continente americano. A noção axial de heterogeneidade interna, de alteridade interna, que constituirá o núcleo impulsionador da busca na Europa, se redefine mas continua a constituir a base que orienta a indagação nos nossos países e na América em geral. Se na Europa a heterogeneidade interna estava dada — como já disse — pela percepção da presença de fragmentos do passado na atualidade, esta heterogeneidade interna se contrapunha à unidade frente ao exótico, ao outro fora, constituído pelo Oriente, a África e as Américas. As "antiguidades" europeias eram constituídas pelo sincrismo entre a herança latina e as dos povos bárbaros.

Na América, a heterogeneidade se constitui de outra maneira e, aos olhos dos autores, inclui tanto aquela trazida da Europa quanto a que se originou, no processo de mestiçagem, de constituição da sociedade "criolla". Foster, no seu livro Culture and Conquest (1960), elabora um modelo para essa constituição, que denomina "cristalização cultural": Para esse autor, verdadeiros cristais se consolidaram pela mistura nos momentos ini-

ciais do contato, se solidificaram como estruturas estáveis e a travessaram a história até o presente. Todavia, estas sociedades têm outras fronteiras internas que as sociedades européias não possuem: os índios e, acredito, os nichos mais conservadores da África na América Latina.

2. Um tripé conceitual e um problema taxonômico

Fazendo uma análise do que foi dito até agora, é possível afirmar que, desde o início, a noção que nos ocupa se assenta num tripé conceitual constituído por três constelações de i-déias:

1) a idéia de folk, ou povo, emparentada com as de comunidade, classes ou camadas populares, é dizer, os grupos que usufruem e transmitem o saber arcaico em questão;

2) A idéia de nação, com seu correlato de identidade, como contraposta mas também associada à de povo: os intelectuais que dirigiram inicialmente sua atenção para estes saberes populares o fizeram da perspectiva da nação e suas instituições, no nome de uma sociedade global que, no seio de um projeto de sedimentação e auto-representação, tentava esquadrihar para dentro para identificar alguns possíveis elementos emblemáticos que pudessem ser invocados em estratégias de unidade e integração;

e 3) A idéia de tradição, com suas noções correlatas de cultura, costume, conservantismo, passado no presente, transmissão, etc.

Tratava-se, em suma, de saberes tradicionais do povo vistos, desde a perspectiva de uma nação moderna, como fragementos idiossincráticos de cultura pertencentes a esse povo e que

podiam ser resgatados pela nação e racionalizados como demarcação de uma essência, de uma realidade diferenciadora. Em diferentes países e para os diversos autores, estes três elementos jogaram papéis de peso diferente, mas é possível dizer que eles formam o marco dentro do qual a noção de saber popular, folklóre ou cultura popular, foi pensado.

A partir desse tripé conceitual, que se formula na Europa e continua em América, aparece a temática que concentra a atenção de todos quantos se interessam pela cultura popular. É possível descrever esta temática como sendo de ordem taxonômico: uma preocupação obsessiva pela delimitação do objeto de estudo, colocando-o numa taxonomia de outras classes de objetos. Da ambiguidade inicial do termo escolhido se segue uma multiplicação de questões sem respostas:

1) É todo povo folk ? Como delimitar o tipo de povo que interessa ? Como diferenciar povo de não povo ? Há setores da sociedade que não são povo ? O que é, afinal de contas, povo, e o que não é ?

2) É toda cultura deste povo relevante para a identidade da nação ?

3) É todo saber tradicional constitutivo destas manifestações ou há saberes tradicionais que não o são ? Acaso não é tradicional toda cultura ? Não é a noção de transmissão parte de toda noção de cultura ? Como se circunscreve esta cultura tradicional, e como se diferencia no contexto das culturas em geral ? Quais são os limites da tradição ? É dizer: é tudo o que tem continuidade tradicional, ou há algum tipo de permanência ou continuidade que não o é ?

Se estes saberes populares tradicionais eram um tipo específico de cultura dentro do conjunto de culturas que conviam no interior das fronteiras da nação, isto pressupunha a elaboração prévia de uma tipologia de culturas que, por sua vez, se assentasse em critérios formais, caracterizadores. Da existência de um objeto de interesse ninguém duvidava desde o século XVII porque, como já disse, desde então existiu sempre a percepção do antigo resistindo às pressões de mudança impostas pela mentalidade moderna.

Esta problemática, surgida na Europa, tornou-se o tema de um debate bizantino que consumiu folcloristas e pensadores sociais de nossos países em geral. Para sentar as bases de uma disciplina que abordasse o fundamento telúrico e diferenciado da nação, parecia necessário delimitar o objeto. Esse objeto era concebido como um tipo de cultura, sendo cultura entendida como um conjunto de comportamentos (verbais, musicais, rituais, laborais, etc, etc) perceptíveis e documentáveis. A concepção era claramente fenomênica e o que se desejava registrar era um tipo particular de fenômenos. Tratava-se somente de especificar o tipo de fenomênos buscados e a disciplina estaria estabelecida.

Como mostrarei com exemplos imediatamente, esta foi a preocupação na América Latina até que, de acordo com o que pretendo sustentar, juntamente com o surgimento e progressivo prevalecimento de outra idéia de cultura, aquele debate perdeu vigência. De fato, o marco conceitual elaborado pela Antropologia para trabalhar os seus dois grandes temas: a cultura e a sociedade, sofreu uma virada de paradigma que tornou praticamente improcedentes as perguntas que os folcloristas se colocavam e esvaziou a cena dos estudos das "antiguidades populares" enquanto

tais. Retomarei este ponto mais embaixo.

3. A preocupação taxonômica dos estudiosos do Folclore na América Latina

Na América Latina, esta preocupação taxonômica aparece com nitidez na maneira em que trabalharam os estudiosos da cultura tradicional. Enumerarei alguns exemplos que ilustram esta a afirmação (ver também meus artigos de 1977 e 1979).

De fato, os autores retornam constantemente à delimitação do campo e a critérios formais para identificar o tipo de cultura que seja folclore e o tipo de sociedade que lhe serve de base. Arthur Ramos, por exemplo, considera folclore aquela parte da cultura espiritual de um povo formada pelo "corpus de tradições ou de filosofia costumeira" e só inclui a cultura material quando associada a este corpus (citado por Almeida 1975:115). Já o I Congresso Brasileiro de Folclore, reunido no Rio de Janeiro em 1951, redigiu uma "Carta do Folclore Brasileiro" onde

"... reconhece o estudo do Folclore como integrante das Ciências Antropológicas e Culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda a sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual"

Os critérios mínimos fixados pela Carta para a identificação de um fato folclórico são: aceitação coletiva, seja este fato anônimo ou não, e essencialmente popular. Nesta posição, o "fundamento tradicional", tal como é chamado no texto, não é colocado em

relevo.

Variações desta postura há muitas, tendo como característica comum a delimitação do objeto a partir de uma série de traços, sem fazer restrição alguma em relação aos grupos sociais entre os quais estes fenômenos florescem. Traços como "coletivo, tradicional, popular, espontâneo, anônimo, regional, funcional, oral" (Cortazar 1959) se combinam mais ou menos aleatoriamente de acordo com o gosto dos autores. Contudo, à diferença da Carta já citada, coincidem geralmente no caráter tradicional como um traço sine-qua-non. Efraín Morote Best (1950) em Perú, Carlos Vega na Argentina (1960) e Isabel Aretz na Venezuela (1972) se manifestaram desta maneira.

Frente a eles, outros ainda mantêm que o tipo de sociedade é um fator que, junto aos traços, determina a possibilidade de um comportamento ser ou não folclórico; mas aí, novas subdivisões aparecem, tais como as oposições urbano/rural, elite erudita/camadas iletradas, classes hegemônicas/classes subalternas, etc. Para alguns, a contraposição urbano/rural é o divisor de águas, restringindo o folclore ao âmbito das "culturas camponesas", como Augusto Raúl Cortazar (op.cit. e ver também 1949 e 1969) e Bruno Jacovella (1960) na Argentina, e Ramón Alderete Núñez no México.

No entanto, para outros, como Isabel Aretz na Venezuela (1972), Renato Almeida no Brasil (1957), Lucio Mendieta y Núñez no México (s.d.) e Manuel Dannemann no Chile (1975), o folclore pode ser urbano também, desde que seja tradicional e aceito coletivamente. Já para Carlos Vega (1960) e José Imbelloni (1943) na Argentina, Edison Carneiro no Brasil (1957) e Paulo

de Carvalho Neto, que trabalhou no Ecuador e outros países da América Latina (1973), pode ser urbano, mas deve dar-se no seio das camadas populares que, no caso de Carvalho Neto, são definidas em termos econômicos como classes sociais. Para outros autores, como Olga Fernández Latour de Botas na Argentina (1969) este tipo de cultura é rural, mas sempre que próprio das camadas populares exclusivamente. É o povo, para estes autores, quem define o caráter folclórico de um fenômeno. No entanto, para outros ainda, como o já citado Carlos Vega, é a continuidade do folclórico que define a existência de um povo, e aqui se entra, inevitavelmente, na problemática inesgotável do que é e não é povo no conjunto dos setores que compõem uma sociedade.

As divergências relatadas constituem só uma amostra e poder-se-ia continuar com os exemplos até encher um volume de muitas páginas.

Outro aspecto ainda, que poderia ser descrito genericamente como o aspecto da heterogeneidade cultural própria dos contextos onde o folclore pode ser identificado, se faz presente nas definições; mas à hora de colocar nomes, precisar categorias, os autores voltam a dividir-se. Para uns, trata-se de biculturalidade: onde há folclore há biculturalidade, há fusão de tradições, mestiçagem, sendo o folclore constituído por fragmentos antigos das tradições que entraram em contato. Para outros, tal heterogeneidade deriva das relações simbióticas entre cidade e campo, onde ambos pólos se interpenetram; ou da diferenciação e co-existência entre um saber oficial, uma grande tradição ou tradição dominante, por um lado, e um saber popular, uma pequena tradição ou tradição espontânea, por outro. Exporam este ponto de vista Cortazar na Argentina (op. cit.), Martínez Ríos e Moedano Navarro

no México (1963) e Câmara Cascudo no Brasil (1975). Finalmente, eu mesma já mantive que a heterogeneidade cultural que se encontra na base do que percebemos e denominamos como folclore ou cultura tradicional está associada à heterogeneidade nas relações sociais que deriva da combinação e da co-existência, na América Latina, de restos de modos de produção anteriores articulados dentro do conjunto do sistema capitalista dominante (ver minha dissertação de 1978).

O quadro se complica se mencionamos a controvérsia taxonômica ao redor dos outros tipos de cultura que co-existem com o folclore, tornando suas fronteiras ainda mais difusas. Em primeiro lugar, as que foram chamadas culturas etnológicas nos países da América Hispânica, e que colocaram para alguns a seguinte pergunta: há algum tipo de tradição que poderia ser identificada como folclórica entre os índios? Novamente surge a falta de acordo. Para a maior parte dos autores citados, a resposta é negativa, os etnólogos devem ocupar-se dos índios e suas culturas, e os folcloristas daquelas tradições que, embora diferenciadas, transcorrem em estreita convivência com as instituições nacionais. Contudo, autores como Câmara Cascudo, Moedano Navarro e Martínez Ríos (op. cit.) sustentam que pode-se falar em folclore sempre que existam desníveis culturais, ou seja, algum tipo de diferenciação ou estratificação de tradições, ainda que seja dentro de uma sociedade indígena.

Finalmente, cultura popular, cultura de massas, cultura nacional e cultura acadêmica formam uma constelação de conceitos correlatos que, na obra dos autores, voltam a ser convertidos em tipos de cultura. Assim, para alguns, o folclore e a cultura popular são uma e a mesma coisa; Edison Carneiro no Brasil

(op. cit.), Federico Schwab no Perú (1946) e Néstor García Canclini no México (1987) pensam desta maneira. Alguns enfatizam a oposição entre cultura popular – folclore, por um lado, e cultura de massas, por outro, e entre cultura popular e cultura acadêmica, como Carlos Estévam no Brasil (1963). Para outros, cultura popular e cultura de massas são a mesma coisa, em oposição ao folclore, como Isabel Aretz na Venezuela (op. cit.) ou Cortazar na Argentina (op. cit.). Para alguns, folclore se opõe a cultura nacional, assim como o tradicional / popular se opõe ao oficial / institucionalizado – é o caso de Cortazar, na Argentina. E, ainda, para autores como Mário Margulis, na Argentina, cultura popular é um conjunto onde também encontra seu lugar o folclore e, como tal, este conjunto é contraposto à cultura de massas e só ele pode aspirar legitimamente a converter-se em cultura nacional.

Os acima mencionados são só alguns exemplos que dão a medida em que a questão das antiguidades populares foi se transformando, com o tempo, num problema de nomenclaturas. Como afirmei no início, há, na base da noção de cultura popular, um tripé de noções difusas – povo, tradição e nação –, mas à hora de torná-las categorias analíticas esbarra-se em obstáculos intransponíveis.

4. A virada paradigmática na idéia de cultura e suas consequências

Esta longa e inesgotável discussão taxonômica começa a perder fôlego a partir dos anos 60 e proponho, de agora em diante, explorar brevemente este processo. É possível identificar vários fatores interrelacionados que fazem parte dele: o fator ins

titucional, com a especialização do trabalho intelectual e a criação, mais especialmente no Brasil, dos cursos de pós-graduação; o fator político-acadêmico que organiza a relação entre o mundo acadêmico dos países centrais e os dos nossos países, dando hegemonia as teorias de ponta que se produzem em aqueles. Mas existe um aspecto que perpassa todos estes e que poderia ser denominado como a virada paradigmática das ciências da cultura e a substituição do marco conceitual com que estas trabalhavam.

Embora afirmei que é nos anos 60 que a nova maneira de pensar a cultura e, portanto, a sociedade, se estabelece, creio que não é arriscar demais sugerir que é possível identificar nos trabalhos de Max Weber os primeiros sinais premonitórios desta crise que acabará por distanciar os trabalhos dos folcloristas do fazer das Ciências Sociais em geral e da Antropologia em particular. Como é conhecido, Max Weber distingue quatro tipos de ação social, privilegiando o aspecto racional da ação para que esta possa constituir-se em objeto a ser pensado pelas Ciências Sociais. O que torna uma ação racional é sua relação, caracterizada pela intenção do ator que a produz, de meio em direção a um fim, sua capacidade de dirigir-se a um objetivo de maneira eficaz. Contudo, há, para Weber, ações que não são de por si racionais e, entre estas, ele considera a ação tradicional, levada a cabo sob a influência do costume e do hábito.

Para Weber, os costumes descansam no enraizamento duradouro, são padrões automáticos de comportamento que só se tornam relevantes para a Sociologia se racionalizados para um fim. Trata-se simplesmente de atos em estado puro, automáticos e, o que é mais importante ainda, não é da forma dos comportamentos que deriva o interesse sociológico, senão de algo que se encontra fo

ra deles mesmos, no sistema de idéias, valores e intenções que lhes dão sentido e pelo qual eles podem ser explicados.

Com Weber, a dimensão ideacional, o sistema de valores, se torna preeminente sobre a dimensão formal na caracterização da ação social. Há uma virada do nível fenomênico para o nível fenomenológico na constituição dos objetos da cultura e da sociedade enquanto objetos abordáveis pelas Ciências Sociais e, nesta virada, a ação tradicional não interessa mais por ser tradicional, senão só na medida em que é capaz de entrar numa relação racional com objetivos igualmente racionais. O autor é claro: "...nada há nas coisas mesmas que indique que parte delas deve ser considerada ..." (1973:67). É dizer, dois comportamentos podem ser formalmente iguais, revestirem-se das mesmas características, mas se um deles é só automaticamente tradicional, ele não é significativo para as Ciências da sociedade e da cultura; o que permite a sua construção enquanto objeto de estudo é a intenção, entendida a partir do sistema de valores com que o ator opera.

Em artigo recente, um antropólogo americano comenta esta mudança à qual venho me referindo:

"Between 1955 and 1960 the human sciences changed in a radical way... During the late 1950... (the old) paradigm was confronted across a number of disciplines... And in anthropology, Geertz, Goodenough, Hall, Schneider, Wallace, and others presented the argument that culture consists not of behaviors, or even patterns of behavior, but

rather of shared information or knowledge encoded in systems of symbols... . For many anthropologists, the emphasis of the cognitive paradigm on internal representations had a better fit to their intuitions about the nature of culture..... The conception of culture as knowledge and symbol rather than habit and behavior was rapidly assimilated into anthropology and the human sciences. Culture came to be seen as an information-holding system with functions similar to those of cellular DNA...". (D'Andrade 1986:88-89).

Com a hegemonia do paradigma cognitivo e ideacional, o nível não visível, não fenomênico da ação, tornou-se central nas análises de antropólogos, linguistas, psicólogos, etc. As definições de cultura e a constelação de noções análogas também se modificaram.

Uma primeira consequência foi a mudança de um tipo de análise diretamente relacionado com o nosso tema: as análises tipológicas. As tipologias elaboradas pelo observador ficaram obsoletas e este trabalho foi substituído pela exegese das tipologias nativas. Os critérios de forma que definiam categorias para os autores perderam peso relativo, transformando-se em referências comparativas, referências para a tradução intercultural. Tratava-se agora de iluminar como os nativos delimitavam suas próprias categorias, ter acesso a seus próprios critérios de forma.

Com isto, conceitos como o de "etnico" e o de "natiu

vo", palavras chaves nas falas dos antropólogos, acabaram também sendo reformulados. Finalmente, a própria noção de povo perdeu de certa maneira seu sentido original e sua relevância. De fato, desde que havia um núcleo ideacional por trás dos comportamentos que era privilegiado para a descrição e a análise destes comportamentos (vejam a revolução que causaram os termos "etic" e "emic" acunhados primeiramente para a linguística por Pike), e justamente porque imediatamente se compreendeu que isto operava da mesma maneira tanto entre os tecnologicamente primitivos habitantes de Nova Guiné como entre os estudantes da École des Hautes Études, todo membro de toda e qualquer sociedade foi transformado num nativo, e todo grupo humano em grupo étnico. Isto, que hoje nos parece tão obvio, não o era da mesma forma há vinte anos atrás. Deixaram de ser, então, menos étnicos os ingleses que os Javaneses, os cidadãos de Paris que os habitantes do Xingú. A cultura passou a ser entendida como funcionando da mesma maneira para todos.

Esta nova ótica diluiu a preocupação pela elaboração de tipologias de culturas e sociedades ou grupos sociais. Todo núcleo ideacional era igualmente tradicional — no sentido de transmitido e relativamente estável — e, ao mesmo tempo, dinâmico — em constante estado de transformação, de adaptação.

Finalmente, como falei, a própria noção de povo, invocada sempre no contexto da ação política, perdeu terreno nas análises disciplinares: o povo não é mais étnico do que as elites, não há maneira de diferenciar povo de não povo com base nas características culturais, a forma dos produtos culturais pouco importa e a articulação que vincula a visão de mundo com estes produtos culturais, enquanto sistemas simbólicos, é a mesma para

qualquer grupo ou estrato.

Em oposição a esta abordagem contemporânea da cultura, o interesse pelo folclore e pela cultura popular, durante um longo período, se definiu por um tipo de objeto empírico e, mais especificamente, por algum aspecto presente no padrão formal — de difícil definição, como já disse — desse objeto empírico. Pode-se dizer, sem temor a errar, que o caráter antigo que certas formas de cultura transpiram tem jogado um papel fundamental: o que é a pátina para os arqueólogos, no sentido de indicar que se encontram frente a um objeto de interesse arqueológico em razão da sua idade, era a forma arcaica para os folcloristas. Tratava-se de objetos recobertos com um "halo", emissores de um ar de antiguidade, e o povo, então, era visto como um produtor de cultura mais lento que as elites, caracterizado por uma inércia maior. A questão do folclore e da cultura popular tinha a ver com a problemática da forma, da permanência e da continuidade ao longo tempo.

Após a virada paradigmática na construção da cultura como objeto do estudo disciplinar da antropologia, constatamos que, embora os antropólogos pareçam voltar às vezes a certos temas que eram próprios do folclore (ver, por exemplo, uma referência a esta volta no trabalho apresentado por Mariza Peirano neste mesmo seminário), não o fazem do mesmo ângulo. De fato, quando alguns antropólogos passaram a pesquisar temas como peregrinações, irmandades, repertórios de cantoria ou danças e festas tradicionais, a abordagem passou a ter uma forte intermediação teórica diferente da do folclorista. Não é mais o aspecto do tempo longo, da permanência da forma, a rusticidade do estilo, o objeto constituído pela teoria, senão o objeto do sentido, da articu

lação entre forma e cognição, entre estrutura aparente e estrutura profunda. Com isto, acredito, os ganhos foram grandes, particularmente pelo maior alcance interpretativo que a teoria permitiu. Porém, parece-me também que houve perdas, sobretudo porque se perdeu de vista a perspectiva da forma.

5. Considerações Finais

Resta agora tentar fazer algumas recomendações. São e nunciarei de maneira breve, e sem deixar de reconhecer seu caráter polêmico e tentativo, a minha proposta programática:

1) Resgatar a noção de forma e pensá-la num patamar mais sofisticado, voltando a refletir sobre o nível fenomênico da cultura.

2) Retomar a materialidade da experiência humana e dar-lhe seu lugar nas análises culturais.

3) Voltar à figura do envolvimento, caracterizada pela curiosidade quase mística dos pensadores iniciais.

4) Tudo isto, claro, acompanhado pela consciência hermenêutica de que a relação sujeito-objeto não é tal, senão que, quem observa e analisa, constantemente constrói o mundo que habita e define seu lugar nele.

Deixo a tarefa de desenvolver as idéias que aqui lanço para outra oportunidade.

Bibliografia

ALMEIDA, Renato: A Inteligência do Folclore. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana/MEC, 1974.

-----: "Conceituação Brasileira do Folclore" In Teorias del Folklore en América Latina. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC, 1975.

ARETZ, Isabel: Manual del Folklore Venezolano. Caracas: Monte Ávila Editores, 1972.

CÂMARA CASCUDO, Luis da: "Da Cultura Popular" In Teorias de Folklore en América Latina. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC, 1975.

CARNEIRO, Edison: A Sabedoria Popular: Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

CARVALHO NETO, Paulo: El Folklore de las Luchas Sociales. México: Siglo Veintiuno, 1973.

CORTAZAR, Augusto Raúl: El Carnaval en el Folklore Calchaquí: con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1949.

-----: Esquema del Folklore. Conceptos y Métodos. Buenos Aires: Editorial Columba, 1959.

-----: Los Fenómenos Folklóricos y su contexto Humano y Cultural. Concepción Funcional y Dinámica. Buenos Aires, 1969.

- D'ANDRADE, Roy G. "Cultural Meaning Systems" In Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion (Schweder, R.A. e R.A. Le Vine eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- DANNEMANN, Manuel: "Teoría Folklórica. Planteamientos Críticos y Propositiones Básicas" In Teorías del Folklore en América Latina. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC, 1975.
- ESTEVAM, Carlos: A Questão da Cultura Popular. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1963.
- FERNÁNDEZ Latour de Botas, Olga: Folklore y Poesía Argentina. Buenos Aires, 1969.
- FOSTER, George: Culture and Conquest. America's Spanish Heritage. Chicago: Quadrangle Books, 1960.
- GARCÍA Canclini, Néstor: "La Carta del Folklore Americano y la Política Cultural en los 80". Texto apresentado na II Reunião Técnica sobre Cultura Popular Tradicional, organizada pelo Centro para las Culturas Populares y Tradicionales de Venezuela e o Centro Interamericano de Etnomusicología y Folklore (OEA). Caracas, 20 a 24 de julho de 1987.
- IMBELLONI, José: Concepto y Praxis del Folklore como Ciencia. Buenos Aires: Editorial Humanior, 1943.
- JACOVELLA, Bruno: "Los Conceptos Fundamentales Clásicos del Folklore. Análisis y Crítica". Trabalho apresentado no Congresso Internacional de Folklore. Buenos Aires, 5 a 10 de dezembro de 1960.
- MARGULIS, Mario: La Cultura Popular. Buenos Aires: Cuadernos de Antropología Social, s.d.

MENDIETA y Núñez, Lucio: Valor Sociológico del Folklore y otros Ensayos. México-DF: Universidad Nacional, s.d.

MENÉNDEZ Pidal, Ramón: Romancero Hispánico. Teoría e Historia. Madrid: Espasa-Calpe, 1953.

MOEDANO Navarro, Gabriel y MARTÍNEZ Ríos, Jorge: "Folk y Lore en la realidad Sociocultural de México". Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional. Sobretiro de la Revista Mexicana de Sociología, vol. XXV nº 1, año XXV, enero-abril. México, 1963.

MOROTE Best, Efraín: Elementos de Folklore (Definición, contenido, procedimiento). Cuzco, Perú, 1950.

ORTIZ, Renato: "Cultura Popular: Românticos e Folcloristas", Textos 3, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC-SP, 1985.

SCHWAB, Federico: "El Folklore como Ciencia" In Diez Charlas sobre Folklore. Lima: Ministério de Educação Pública, 1946.

SEGATO, Rita Laura: Social Conservatism and Cultural Conservatism. An Analysis of Traditionalism and Heterogeneity in Latin American Nations. Tese de Mestrado. Belfast: The Queen's University of Belfast, 1978.

-----: "Breve Panorama de las Teorías del Folklore em América Latina (Primeira Parte)" Revista INIDEF nº 3. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura, 1977-1978.

-----: "Breve Panorama de las Teorías del Foklore em América Latina (Segunda Parte)". Revista INIDEF nº 4. Caracas:

Consejo Nacional de la Cultura, 1979-1980.

VEGA, Carlos: La Ciencia del Folklore. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.

WEBER, Max: "La 'objetividad' cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social". In Ensayos sobre Metodología Sociológica. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

4
5
6

7
8
9
10