

De Como Morrer Popular e Ressuscitar Erudito: A Aporia¹ entre a Escrita e a Oralidade na Obra de Luís da Câmara Cascudo²

Giuseppe Roncalli Ponce Leon de Oliveira³

Só um povo que tivesse o culto da Morte, vivesse para glorificá-la, preparando durante toda existência as residências para os cadáveres, amando com muito mais conforto ao morto que a subsistência ao vivo, ousaria enfrentar o Tempo, narrando para a eternidade a história breve dos breves homens contingentes. Um povo cuja arquitetura monumental é tumular, a ciência é hermética, a técnica é de conservar defuntos, anuncia-se para gravar em pedras, papiros e peles a crônica dos sucessos efêmeros, mas julgados dignos de imortalidade (CASCUDO, 2004, 655).

Câmara Cascudo acreditava ser este o povo nordestino, o qual alimentava a sua curiosidade sobre o mito, a superstição, o costume exótico incomum, mas natural. Pessoas que vivessem a referenciar tanto a morte, quanto o morto, numa mística de exacerbação aos símbolos míticos, folclóricos e tradicionais. Enfim, tudo que se relacionava com a etnografia norte rio grandense. Acreditava ainda que, posteriormente, outros intelectuais dariam valor aos registros feitos numa atmosfera de tolerância, mas de visível descaso (CASCUDO, 1941, 8).

Na concepção de Câmara Cascudo, a cultura popular seria o saldo da sabedoria oral na memória coletiva, no entanto, seria difícil fixar suas distinções específicas, pois ambas exigem a retenção memorial. Atendem a experiência, têm bases universais e há um instinto de conservação para manter o patrimônio sem modificações sensíveis, uma vez assimilados. Acreditava ainda, não ser mais possível realizar estudos de maneira a

¹ O termo “aporía” é definido por ISIDRO PEREIRA (1998) como: dificuldade para passar; falta, privação; necessidade, pobreza; dificuldade, apuro. **Dicionário grego-português e português-grego**, 8a. edição, Braga: Livraria A.I Braga, 1998,p.64. Já, o *Dicionário de Filosofia* de DUROZOI & ROUSSEL (1993) define como: A privativo e poros, em grego: recurso. Designa, desde Aristóteles, que distinguia suas quatorze variedades, a impossibilidade de escolher entre duas opiniões igualmente argumentadas. As aporias serviram aos pirrônicos para justificar o ceticismo. Em filosofia moderna e principalmente em Kant, o termo é considerado num sentido mais forte para designar uma dificuldade lógica insolúvel. **Dicionário de Filosofia**, Tradução: Marina Appenzeller, Campinas-SP: Papyrus, 1993, p.33 [verbete: aporia].

² Este texto foi escrito durante os seminários ocorridos na disciplina História Oral e Memória: Teoria e Metodologia, ministrada pela professora Phd Marilda Aparecida de Menezes, no Mestrado de Ciência Sócios da UFCG (PPGCS), período 2007.2.

³ Aluno do referido programa (mestrando), bacharelado em História e licenciado em História pela UFCG (Universidade Federal de Campina Grande).

separar a “cultura’ do ‘popular’”, uma vez que o Popular alcança os valimentos da curiosidade no plano da explicação originária sobre o Culto, o qual se coloca como heterogêneo e mutável. Essas investigações estavam nobilitando o Popular, as quais nunca concederam doutoramento aos seus estudiosos fieis.

Marcos Silva (2003), nos mostra que através desses e de outros estudos, foram configuradas dimensões de sociabilidade do homem comum brasileiro, visíveis no cotidiano de alimentação, moradia e vestuário, nos rituais de nascimento e morte, nas identidades de gênero e faixa etária, em oralidade, gestos, lembranças, comemorações e tantas outras faces da condição humana.

A retomada da discussão da obra de Câmara Cascudo no contexto atual é beneficiada por um vasto universo teórico metodológico das ciências sociais; que se redefiniu em diferentes rumos, em questões como cultura popular, multiplicidade de experiências e fazeres humanos. Do riso popular em Bakhtin, passando pelo pensamento selvagem em Lévi-Strauss, às análises de Carlo Ginzburg sobre a circularidade das culturas; aos debates da história vista de baixo, tão caros a Edward Thompson, discutindo a “economia moral da multidão”; como também a multifacetada história cultural de Roger Chartier⁴.

Com os estudos da oralidade, vêm sendo ensaiado a partir da antropologia, processos de transmissão das tradições orais, principalmente aquelas pertencentes a sociedades rurais, onde os modos de transmissão e conhecimento ainda transitam, de maneira relevante, pelos caminhos da oralidade. Nesse sentido, a obra de Câmara Cascudo, trata-se de um importante lócus de análises para as questões aqui abordadas.

1- Locuções Tradicionais no Brasil: Oralidades, Provérbios e representações femininas

Os nossos romancistas sempre arredaram essas imagens de seus livros, quando o povo, imperturbável, continua fazendo presente na linguagem diária (CASCUDO, 1977, 61).

⁴ Cf. *Dicionário Crítico Câmara Cascudo*/ Marcos Silva Organizador. – São Paulo: Perspectiva, FFLCH/USP, Fapespe; Natal: EDUFERN, Fundação José Augusto, 2003, p.p. XIV- XVII.

No prefácio a segunda edição da Obra *Locuções tradicionais no Brasil* (1977), Cascudo comenta que manteve o critério de estudar unicamente vozes contemporâneas e brasileiras, afastando as locuções arcaicas e desusadas, com interesse meramente filológico.

À época, comenta que havia vivido sessenta anos em contato com todas as classes populares na paisagem legítima. O meio século de professor lhe aproximara de sucessivas gerações, novas linguagens expressivas e surpreendentes, proporcionando-o uma investigação discreta e contínua, direta e normal, alheia de testes e questionários (que em sua opinião) sugestionam e delimitam as respostas mutáveis em outros locais e temporalidades. “*Palavras cazeyras com que nos creamos*”, todas essas locuções reunidas neste livro vieram para documentá-las, mimetizando-as no Tempo.

Para Câmara Cascudo, civilizações desfizeram-se, culturas foram dissipadas, raças sucumbiram, deuses morreram, mas os gestos permanecem íntegros na legitimidade da significação inicial. O povo seguiu a imóvel ciência hereditária, onde o tempo que havia levado os objetos respeitava as imagens que as perpetuaram.

Portanto, sempre que ouvia as locuções, procurava compreender as suas interpretações populares, guardadas pela memória coletiva. Interessava-se em saber como eram entendidas por aqueles que as empregavam.

Não recomendava aos estudiosos do folclore a fixação de frases populares originadas de anedotas incertas no espaço e no tempo; apenas aquelas que outrora eram vulgares no Nordeste, sertão e litoral, onde o emprego dessas locuções continuava de uso normal pelo Povo de sua região (CASCUDO, 1977, 71-74; 125-131).

Essas locuções sintetizaram vozes e ações ligando-se a territórios rígidos, deslocados no tempo. Amparadas na tradição, na saudade, na memória, na cultura, na coerência do que se diz e do que se vive se desdobraram sobre si mesmas e por sobre os corpos e mentes que colonizaram.

Sem conseguir estar no mundo, senão controlando as formas das experiências populares, Cascudo naturalizou, dotou essas locuções coletadas em sua obra de uma existência perene, duradoura.

Nesse aspecto, justifica-se sua tentativa de por intermédio de sua erudição explicar o sentido das locuções costumeiras do folclore brasileiro; buscou remontar à origem perdida desses usos da língua, quase sempre referência à continuidade existente dessa linguagem popular à norma culta de nobres fidalgos portugueses; os quais remontam à textos clássicos da antiguidade. Demonstrando que apesar das

transformações e confusões vivenciadas a partir da modernidade o “nordestino” e a “nordestina” continuaria a reproduzir estes valores, mesmo que “inconscientemente”, pois essa forma de enunciar suas práticas, costumes, e região estaria inerente às mentalidades; fazendo surgir o que conhecemos como uma tradição, mesmo que contemporaneamente.

Como nos mostra Michel de Certeau (1994), existe um equívoco que se insinua em nossas sociedades com o uso que os meios “populares” fazem das culturas difundidas e impostas pelas “elites” produtoras de linguagem. Pois, no espaço tecnocraticamente construído, escrito e funcionalizado onde circulam, formam-se por vezes frases imprevisíveis, “trilhas” em parte inteligíveis.

Embora sejam compostas com o vocabulário de línguas recebidas e continuem submetidas a sintaxes prescritas, elas desenham as astúcias de interesses outros e de desejos que não são nem determinados nem captados pelos sistemas onde se desenvolvem (CERTEAU, 1994, 40-45).

Uma maneira de falar essa linguagem recebida, a transformaria em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometesse a sinceridade com a qual pôde ser sacralizada, nem tão pouco a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida. Vemos que o ato de falar, mediante o qual um locutor realiza e se apropria da língua numa situação particular de intercâmbio ou de contrato, articula intervenções, seja no campo da língua seja na rede das práticas sociais.

A prática de isolar essas locuções ou provérbios e armazená-los em unidades semânticas, as quais remontam estruturas mentais e geográficas da Região Nordeste por Cascudo geraram um inconveniente. A condição de seu sucesso era extrair as locuções do seu contexto histórico e eliminar as operações dos locutores em circunstâncias particulares de tempo, lugar e competição. Ou seja, apagando as práticas lingüísticas cotidianas de seus espaços e táticas, pôde fazer com que a análise etnográfica fosse exercida no seu campo próprio.

Não levando em conta as mil maneiras de “colocar bem” uma locução, neste ou naquele momento e diante deste ou daquele interlocutor, Câmara Cascudo excluiu as astúcias dessa arte, excluiu também os seus autores ordinários, lançando para fora do laboratório à inventividade dos mesmos.

O privilégio que esses estudos proferidos concederam a esses *discursos*, coisa desse mundo que é aquela que mais facilmente captou, registrou, transportou e abordou

em lugar seguro, não podendo o ato d'a palavra separar-se da circunstância, considerando e tolerando um corpo social de objetos inertes.

As locuções ou outros discursos são marcados por usos, apresentam as marcas de atos ou processos de enunciação, por mais que indiquem uma historicidade na qual o sistema de representações ou os procedimentos de fabricação apareçam como quadros normativos de espacialidades próprias.

Talvez, como acredita Paul Zumthor (1993) estejamos mais aptos do que antigamente para essa tarefa. Liberados do positivismo e mais atentos às lembranças próximas das numerosas tradições que se mantinham no interior da sociedade ao longo do século XIX e em nossas zonas rurais, aqui e acolá, até meados deste século; resultamos uma situação desfavorável às posturas históricas tradicionais, que tendem a reconstruir uma pretendida realidade passada; não menos desfavorável às interpretações modernizantes, inspiradas por uma concepção hiperbólica da alteridade. Em contrapartida, somos impelidos à prática de uma modelização dos documentos do passado, utilizando os fragmentos da experiência contemporânea – nossa própria historicidade – como reveladores: projeção do passado no espaço moderno, comportando, a todo instante, um retorno crítico ao passado como tal (ZUMTHOR, 1993, 24).

É interessante levar em consideração, que muitas das explicações dadas por Cascudo aos usos das locuções começam a partir de observações feitas no interior de sua casa. O autor, muito arguto, na noite do dia 25 de setembro de 1968, durante uma visita de um velho amigo João Baptista de Medeiros, acompanhado da filha Tereza e do genro dr. João de Souza Leão Cavalcanti, tido como “*flor das velhas roseiras pernambucanas*”, proporcionaram-lhe horas agradáveis, cativantes, afetuosas, de conversa viva, variada e evocadora, quando de súbito, vê que dona Tereza, olhando para um relógio de pulso e sob o pretexto de fazer-lhe descansar, apressou a saída indesejável. Explicando-o: “*O senhor precisa descansar e já são nove horas!*”.

“Nove horas” era a razão suficiente e indiscutível para finalizar tão amistosa convivência. Cascudo afirmou que realmente era a hora clássica do séc. XIX, regulando o final das visitas e ditando o momento das despedidas. Horário familiar onde se finda as conversas vizinhas, silenciando as vozes domésticas. Hora velha, sentimental, que para Câmara Cascudo evocava a vida social de outrora ainda contemporânea, dispendiosa do tempo dedicado às visitas, constituindo-se em fundamento irrecusável

nos hábitos do Nordeste como obediência brasileira nos finais do século XX (CASCUDO, 1977, 29-31).

Momento em que terminavam as práticas da vida pública, do trânsito nas ruas, beberetes e perambulagens, arriscados às alterações e arrogâncias dos soldados patrulheiros. Às nove horas caía o pano sobre a representação do cotidiano, ficando a cidade reservada apenas para os boêmios, notívagos impenitentes que teimavam em afrontar os perigos da noite, da polícia, dos ladrões e capoeiras esfaimados.

Em lembranças do ano anterior, 1967, num ônibus no Recife, Cascudo fala de uma sra. que perto dele sentara-se; preta gorda, imponente, cheia de colares, pulseiras e jóias baratas, a cara pintada como “capa de revista”, olhando com superioridade para o ambiente. Logo que o veículo deixou uma das paradas, um gaiato gritou, na impunidade da distância: “*ah! uma onça!*” (CASCUDO, 1977, 29-31).

Motejo clássico, afirmara Cascudo, agitou a negra como se recebesse uma chicotada. Convencera-se que a zombaria seria dirigida unicamente a sua pessoa. Pôs a cabeça pela janela, e afastando-se irada, rosnavia: *Mal criado! Atrevido!* Uma pessoa tenta acalmar essa sra, explicando que poderia se referir à outra pessoa, ou na verdade um pedido de socorro para os possíveis manjares de onça. No entanto, a negra, em sua soberbia, continuou inabalável: *Nada! É comigo!* E Cascudo bem sabia que:

É singular que essa pilhéria anônima refira-se a um fato constatado e documentado há três séculos, pela África e continente americano. Já em 1618, no V dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, Brandônio, referindo-se às onças, informava: ‘A homem branco não ouvi dizer nunca que matassem, mas aos índios e negros da Guiné sim’. (CASCUDO, 1977, 31)

Continuando o seu raciocínio o folclorista afirma que pela África, ocidental e oriental, vivia a mesma tradição. As feras teriam predileção alimentar pela carne negra, a comum e secularmente apreciada no repasto. A dos brancos seria experiência atrevida, fora dos hábitos dos grandes felinos. Ouvira inúmeras vezes essa notícia, da Zambéia à Guiné.

Por fim, chega à conclusão de que essa simpatia parece não lisonjear os simpatizados. A frase de escárnio, tão antiga e banal, é uma reminiscência dessa possível ferocidade preferencial da onça pelo negro. Atendendo ao exposto, a dona preta do ônibus recifense tinha toda razão em protestar contra a inoportuna referência.

Parece que no Nordeste, nada impedia que o passado continuasse contemporâneo. Lugar onde o tempo dá ao espaço sua maleabilidade, sua variabilidade, seu valor explicativo e, ainda mais, seu calor e efeitos de verdades atemporais.

Também se percebe por intermédio desse livro que as mulheres da família de Câmara Cascudo fizeram com que ele pudesse preservar a lembrança de um mundo e de uma cultura popular que se perdiam no tempo: mundo das fazendas de criação, de épocas passadas, remotas, longínquas. Bons tempos, saudosos para o autor. Tempo em que a moça que não usasse bando e anquinhas não era elegante; onde a suprema autoridade feminina para a vida e para o marido era proveniente da felicidade plena da maternidade, com todos os calores afetivos e transformadores, tão naturais como uma contemporaneidade para o folclorista⁵:

Na minha família paterna e materna, as mulheres atingem a uma lúcida e assombrosa ancianidade. As avós e minhas tias-avós foram as minhas Camenas informadoras. E vivíamos em fazenda de criação. Viajávamos a Cavalos. Vi minha mãe na cômoda liteira setecentista, natural como uma contemporaneidade (...) (CASCUDO, 1977, 13).

Dessa maneira, quanto mais exposta no espaço urbano, nas ruas, quanto mais se mostrassem interessadas pelas delícias da vida dos salões faustosos da cidade, suas efemeridades, seus gostos sofisticados; mas as mulheres se distanciam da “autêntica identidade feminina” proposta pelo folclorista.

A genealogia das representações do feminino na obra de Câmara Cascudo é de fundamental importância para melhor compreensão do processo de invenção do conceito “*cultura – popular -nordestina*”. A produção discursiva sobre um tipo feminino regional surgiu em contraponto à transformação dos costumes impostos pela cidade moderna, o que ganhou, nos discursos de Câmara Cascudo, uma visibilidade e dizibilidade de espaço feminilizado em virtude de ter solapado a hierarquia social e dos gêneros da região Nordeste.

2- Etnografia e Folclore: A Cultura Popular e a Literatura Oral como Fontes de Pesquisa

O interesse em estudar a invenção histórica da cultura popular nordestina, surgiu, devido à constatação da grande eficácia do discurso regionalista nordestino, e da identidade regional nordestina, criada para o espaço regional, e seus habitantes.

⁵ CASCUDO, L. da C. *Acta Diurna – Carolina Nabuco: - ‘A Sucessora’. Romance. Liv. José Olimpio editora. Rio de Janeiro. 1941*. In. **A República**. 13 de março de 1941. p.12. col: 4-5. Fonte cedida pelo IHGRN. (Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte)

Os discursos da tradição e do popular como seu repositório nasceu da reação às constantes mudanças e inovações que caracterizavam o mundo moderno. Por ter se tornado um sujeito de produção da idéia de Nordeste e de seus habitantes, Câmara Cascudo escolheu o sertão como espaço privilegiado de seus saberes folclórico e etnográfico, no entanto, algo parece se descaracterizar:

O sertão perdeu seus cantadores. A vida transformou-se. As rodovias levam facilmente as charangas dum para outro povoado. As vitrolas clangoram os fox de Donalson e de Youmans. As meninas que conheci espiando os home por detrás das frixas das portas, reclusas nas camarinhas, dançando a meia légua de distância do par, hoje usam o cabelinho cortado, a boca em bico-de-lacre, o mesmo palavreado das tango-girls do Aéreo Club e Natal Club. Numa viagem, em janeiro de 1928, eu mostrava à Mário de Andrade, nos arruados do baixo-Açu, crianças com a bochechinha pintada de papel encarnado, fingindo rouge. Encontrei jornais do Rio e S. Paulo em toda parte. O sertão descaracteriza-se. É natural que o cantador vá morrendo também (CASCUDO, 1992, 46).

Percebe-se, nesse movimento realizado pelo autor um medo de perder seus espaços de sentimentalidade. Por isso, Câmara Cascudo ao idealizar a cultura popular tenta impedir o nivelamento social das classes, etnias e dos gêneros. Ao optar pela tradição e pela defesa da cultura popular seus discursos se voltaram para dar visibilidade e dizibilidade à valores e práticas prestes a morrer, buscando o retorno da pureza original do Nordeste. Um lugar que não mais existia devido à desestabilização de sua cultura e de suas tradições pela modernidade.

Certeau (1995) nos mostra que os estudos culturais desde então consagrados a essa literatura, tornaram-se possíveis pelo gesto que a retira do povo e a reserva aos letrados ou aos amadores. É nesse sentido que se inscreve a ação de Câmara Cascudo e de sua obra com relação à “cultura-popular-nordestina”.

Ao buscar uma literatura ou uma cultura popular, a curiosidade científica e etnográfica não sabe mais que repete suas origens e que procura, assim, não reencontrar o povo. A partir de então, estas práticas, só se tornam dignas de conhecimento, quando estão cristalizadas na folha de papel, fazendo com que o nome deste que a cataloga se eternize na condição de autor (CERTEAU, 1995, 56).

Sem voltar a insistir sobre as implicações sócio-econômicas do *lugar* onde se produz um estudo etnológico ou histórico, nem sobre a política que desde as origens da pesquisa contemporânea inscreveu o conceito *popular* numa problemática de repressão, Michel de Certeau sugere nas Artes de fazer, que é necessário levar em conta uma urgência: caso não se fique esperando que venha uma revolução transformar as leis da história; e, dessa maneira, a preocupação é como se torna possível vencer hoje a hierarquização social que organiza o trabalho científico sobre as culturas populares?

De acordo com Nestor Garcia Canclini (1998), a oposição abrupta entre o tradicional e o moderno, o culto, o popular e o massivo não estão onde estamos habituados a encontrá-los.

É necessário demolir essa divisão, essa concepção em camadas do mundo da cultura (erudito X popular), e averiguar se sua hibridação pode ser lida com as ferramentas das disciplinas que os estudam separadamente: a história da arte e a literatura que se ocupam do “culto”; o folclore e a antropologia, consagrados ao popular; os trabalhos sobre comunicação, especializados na cultura massiva.

Como nos mostra Canclini, é necessário que criemos ciências sociais nômades, que sejam capazes de circular pelas escadas que ligam esses pavimentos. Melhor seria na verdade que esta nova metodologia fosse capaz de redesenhar essa cartografia, de modo que esses planos se comunicassem de forma horizontal, múltipla e difusa.

A modernização diminui o papel do culto e do popular, tradicionais no conjunto do mercado simbólico, no entanto não os suprime; redimensionando a arte e o folclore, o saber acadêmico e a cultura industrializada, sob condições relativamente semelhantes. O que se desvanece não é tanto os bens antes conhecidos como cultos ou populares, quanto à pretensão de uns e outros de configurar universos auto-suficientes, mas sim as obras produzidas em cada campo, fazendo com que seja unicamente “expressão” de seus criadores (GARCIA CANCLINI, 1998, 18-20).

O que está, em jogo, não são as ideologias nem as opções metodológicas, como nos mostra Michel de Certeau (1995); mas as relações que um objeto e os modelos científicos mantêm com a sociedade que os permite. E se os procedimentos científicos não são inocentes, se seus objetivos dependem de uma organização política, o próprio discurso da ciência deve admitir uma função que lhe é concedida por uma sociedade que oculta o que ele pretende mostrar.

Isso quer dizer que um aperfeiçoamento dos métodos ou uma inversão das convicções não mudará o que uma operação científica faz da cultura popular. Logo, supõe-se que “*é no momento em que uma cultura não mais possui os meios de se defender que o etnólogo*” ou o folclorista aparece.

Não por acaso o popular é identificado com o camponês. A cultura das “elites” é ameaçada em uma outra frente, pelas classes trabalhadoras e perigosas das cidades, constituindo a partir de então uma outra ameaça presente.

Ocorre então, como se percebe nas obras de Luís da Câmara Cascudo, a reivindicação de uma restauração da vida provinciana, sancionada pela exigência de

uma renovação social que deverá reencontrar o camponês no operário e conhecer as virtudes primitivas da terra, essa outra idade de ouro da tradição e do folclorismo e que, de imediato, manifestam a existência de um populismo dos poderosos em busca de uma nova aliança (CERTEAU, 1995, 58-64).

A prática etnográfica que realiza é como um passeio através das idéias populares, comuns e naturais, recolhidas por ele na obstinação de tantos anos de simpatia. Sendo esta a maneira de expor e concluir, como andamento em música lida ao piano, correndo por conta do ocasional intérprete (CASCUDO, 1968, 13).

Sendo assim, um dos campos de conhecimento ao qual se dedicou, a *literatura oral* era em sua opinião uma persistência miraculosamente mantida através de séculos, independentemente do ambiente letrado oficial e de todas as coerções do ensino ritual e administrativo.

Fazendo um paralelo entre a arqueologia antropológica e a memória coletiva, acreditava que tanto um crânio encontrado num fundo de uma caverna seria um documento precioso na aferição arqueológica quanto uma *short story*, uma patranha, um caso, um conto, uma anedota, uma adivinha. Resistiam igualmente na memória do povo, por séculos e séculos, sem que fossem guardadas e defendidas pela folha do livro ou dobra de terra (CASCUDO, 1994, 10).

É neste aspecto que poderíamos encontrar a possibilidade de um diálogo com a metodologia da História Oral por intermédio de sua obra. Ao discutir sobre a origem e expansão da História Oral Marilda de Menezes chama a atenção para a genealogia que Trebitsch (1994) propõe para a mesma; constituída em três momentos: o primeiro é a “via literária”, a segunda é a “via folclórica”, cujas perspectivas visam à preservação da cultura popular, que estaria ameaçada pelo progresso; a terceira genealogia apareceria influenciada pela sociologia da escola de Chicago, que iniciavam à época pesquisas de campo a partir das “lives histories” (história de vida).

Como nos mostrou Menezes, os sociólogos de Chicago iriam enfatizar o estudo dos problemas sociais que estavam conturbando a América, particularmente a cidade de Chicago, em um período de rápido desenvolvimento urbano e industrial (MENEZES, 2005, 1).

De acordo com Trebitsch, poderíamos identificar esta segunda genealogia e situá-la no século XIX, estando presente na “via literária”, acabando por evidenciar o fascínio do romantismo pelas culturas populares. Esta linha teria sido inaugurada no fim do século anterior pela fraude de Ossian. Bardo celta inventado pelo professor

Macpherson, e ilustrada pelos primeiros contos de Grimm inspirados no nascimento da *Volkskunde* alemã, nas investigações orais realizadas por Walter Scott para os seus romances históricos, ou no revival regionalista de Barbey d' Aurevilly ou George Sand (TREBITSCH, 1994, 24).

Nesse sentido a introdução de *Cinco Livros do Povo* (CASCUDO, 1953, [ed. 1994]) deve ser lida com atenção. Mais do que uma simples apresentação de um livro sobre cinco livros, ela é uma bem sucedida classificação de modalidades populares e/ou tradicionais da literatura e, a seguir, uma inteligente pesquisa a respeito do que liam para si mesmos ou também para outras pessoas, os que sabiam ler no Brasil colônia.

Câmara Cascudo, ao se dedicar ao estudo da novelística, especialmente da novelística comparada, em que Félix Liebrecht, 1812-1890, colara grau de doutor formado, evidenciou a importância das novelas e dos contos, em sua maioria oriental, transformada literalmente nos séculos XIV, XV, XVI, quando de sua vinda para a Europa, em árabe, latim ou formas orais; onde se dispersavam em sermonários, à exemplos das anedotas, contos literários, *fabliaux*, cantos, semeados pelos trovadores por toda parte, guardando e reproduzindo temas que eram ao mesmo tempo cultos e populares. Nesse contexto, a oralidade se modifica determinando versões locais, adaptações psicológicas e ambientais. Concorrendo incessantemente a força viva e nova trazida pelos viajantes, notícia vaga, coisas lidas, tudo amalgamado e conduzido na memória popular, vivendo sempre.

Os assuntos parecem ser infinitos. Os mais variados motivos políticos, locais e nacionais, fazem nascer dezenas de folhetos em versos, quadras, sextilhas, décimas, onde há o registro dos acontecimentos sociais. Grandes caçadas ou pescarias, enchentes, incêndios, lutas, festas, monstruosidades, milagres, crimes, vitórias eleitorais. Há também a série permanente ao redor dos temas que têm devotos, odisséias de cangaceiros, milagres de santos, prisão de bandidos famosos, fugas espetaculares, sonhos, visões ligadas ao “meu padrinho padre Cícero do Juazeiro”, Cícero Romão Batista, 1844-1934, que continua fornecendo motivo a uma tonelada atual de folhetos.

Câmara Cascudo nos mostra que, vez por outra nas fazendas do Nordeste, aparecia um volume dessas simpatias que o tempo levou em maior percentagem. Livros dos vigários colados, das velhas donas, do dono da casa, sisudo, assuntos ascéticos, viagens místicas, vidas de santo, o portentoso SANTUÁRIO DOUTRINAL ou o não menos ilustre pela imponência, BIBLIOTECA DO MUNDO VISÍVEL E INVISÍVEL DA ETERNA FILOSOFIA, TEATRO COPIOSO DE DIVINAS REFLEXÕES, de Frei

Manuel Trindade, franciscano, cartapácio de XXIX-714 páginas, impresso em Lisboa por Miguel Rodrigues no ano de 1752.

Como também não é assombroso ver-se algum volume do padre Teodoro de Almeida, um dos fundadores da Academia Real de Ciências de Lisboa, e falecido em 1804, de quem William Beckford deixou caricata impressão.

Cascudo comenta à respeito de uma edição de 1835 (dada enganadamente no VAQUEIROS E CANTADORES, 95, como de 1844), O FELIZ INDEPENDENTE DO MUNDO E DA FORTUNA, OU A ARTE DE VIVER CONTENTE EM QUALQUER TRABALHO DE VIDA, princeps em 1779, Lisboa, três tomos soporíferos e adorados pelos velhos sertanejos. O folclorista afirmou nessa introdução que seu pai dizia ter ouvido parte de sua leitura em casa e dava notícias de cópias manuscritas que corriam pelo sertão como raridades.

Até Bernardina Ferreira de Melo e Silva, sua avó paterna que já conheceu octogenária, citava embevecida às aventuras do Peregrino e seu irmão Precito. Excelência que veio trinta anos depois focalizar no volume do Padre Alexandre Gusmão, da Companhia de Jesus, falecido na Bahia em 1724, auto da HISTÓRIA DO PREDESTINADO PEREGRINO, E SEU IRMÃO PRECITO: EM A QUAL DEBAIXO DE HUMA MISTERIOSA PARÁBOLA SE DESCREVE O SUCESSO FELIZ, DO QUE SE HÁ DE SALVAR, & A INFELIZ SORTE DO QUE SE HÁ DE CONDENAR (Évora, Of. Da Universidade, 1685, em reedições).

Uma leitura de uso comum era a vida dos santos, empréstimo do vigário ou preciosidade mandada vir da Bahia e depois do Recife. Resumos, seleções, florilégios bolandistas, historiando especialmente a vida dos santos do calendário, padrinhos insubstituíveis das crianças nascidas durante as vinte e quatro horas oblacionais. Os soberanos portugueses e brasileiros usaram sempre o nome do santo do dia. Por isso o sr. D. Pedro II era também “Bibiano” e D. Pedro I “Serafim”, santos de 2 de dezembro e 12 de outubro (CASCUDO, 1994, 10-11; 21-22).

Neste aspecto, como nos mostra Michel de Certeau (2007), na extremidade da historiografia, como sua tentação e sua traição, existem um outro discurso. Pode-se caracteriza-lo por alguns traços cuja única finalidade é situá-lo numa vizinhança, como corpus de uma diferença. Essencialmente ilustra uma significação adquirida, na medida em que não pretende tratar senão da ação, *Acta, Res gestae*. Ora, os “fatos” são antes de tudo significantes a serviço de uma verdade que constrói a sua organização “edificando”

sua manifestação. Desse modo, o discurso cultua um significado recebido. Parece com a função didática e epifânica que exorbitam da história.

Mostrando certo número de pontos de vista muito estreitos, a hagiografia cristã (a única aqui evocada) não está limitada à Antiguidade ou à Idade Média, mesmo que, desde o século XVII tenha sido muito estudada sob o ângulo da crítica histórica e de um retorno às fontes e, desta maneira, alinhada com a lenda nos tempos de uma pré-historiografia antiga que reservava ao período moderno o privilégio das biografias científicas. É impossível também não considerá-la senão em função da “autenticidade” ou do “valor histórico”: isto seria submeter um gênero literário à lei de um outro – a historiografia – e dismantelar um tipo próprio de discurso para não reter dele senão aquilo que ele não é.

Pelo fato de a seleção erudita reter dos documentos apenas o que estes têm de “sincero” ou de “verdadeiro”, a hagiografia não-crítica (que permanece a mais importante) se isola. Opera-se uma divisão. Por um lado, “a austeridade” que em matéria litúrgica os padres e os teólogos sempre opuseram à folclorização popular se transforma em “exatidão” histórica. Formas novas do culto através da quais os clérigos prendem o povo à verdade.

Por outro lado, da retórica dos sermões sobre os santos passa-se para uma literatura “devota”, a qual cultiva o afetivo e o extraordinário. O fosso entre as “Biografias” eruditas e as “Vidas” edificantes se amplia. As primeiras são críticas menos numerosas, e tratam de santos mais antigos; quer dizer: são ao mesmo tempo relativas a uma pureza primitiva do verdadeiro e a um privilégio elitista de saber. As segundas, como milhares de “Flores dos santos” populares, são muito difundidas e consagradas a contemporâneos mortos “em odor de santidade”. No século XX outros personagens, os da política, do crime ou do amor, tomam o lugar dos “santos”, mas entre as duas séries a divisão se mantém.

Ainda seguindo as pistas deixadas por Certeau, vemos que na hagiografia a individualidade conta menos que o personagem. Os mesmos traços ou os mesmos episódios passam de um nome próprio a outro. Às combinações destes elementos flutuantes, como palavras ou jóias disponíveis, compõem tal ou qual figura e lhe atribuem um sentido. Mais do que o nome próprio, importa o modelo que resulta desta “tergiversação”; mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que representa.

Segundo o autor a construção da imagem efetua-se a partir de elementos semânticos. Desta maneira, para indicar no herói a fonte divina de sua ação e da heroicidade de suas virtudes, a vida de santo, frequentemente, dá-lhe uma origem nobre. O sangue é a metáfora da graça. Daí a necessidade das genealogias.

A santificação dos príncipes e o enobrecimento dos santos estão em simetria, de texto para texto. Estas operações recíprocas instauram em hierarquia social uma exemplaridade religiosa, e sacralizam uma ordem estabelecida (tal é o caso de São Carlos ou São Napoleão); mas igualmente, obedecem a um esquema escatológico que inverte a ordem política para substituí-la pela celeste, transformando os pobres em reis.

A utilização da origem nobre (conhecida ou oculta) não é senão um sintoma da lei que organiza a vida do santo, enquanto que a biografia visa colocar uma evolução e, portanto, as diferenças, a hagiografia postula que tudo é dado na origem com uma “vocação”, com uma “eleição” ou como nas vidas da Antiguidade, com um *ethos* inicial. A história é, então, a epifânia progressiva deste dado, como se ela fosse também uma história das relações entre o princípio gerador do texto e suas manifestações de superfície.

A prova ou a tentação é o *pathos* desta relação, a ficção de sua indecisão, mas o texto conta-se a si mesmo focalizando o herói em torno da “constância” perseverança do próprio “*Idem enim constatissime perseverat qui prius fuerat*”. Do santo adulto remonta-se à infância na qual já se reconhece a efígie póstuma. O santo é aquele que não perde nada do que percebeu (CERTEAU, 2007, 266-273).

Retornando aos argumentos de Câmara Cascudo, percebe-se que nesses livros, dezenas, centenas, milhares no tempo pertencem a uma classe social, a uma camada literária. Elementos das cidades e das vilas entrelaçados política, financeira e socialmente não foram ao povo do interior. Só recentemente, há cerca de quarenta, um ou outro episódio passou para a sextilha sertaneja e o cantador entoou no ritmo do baião de viola para o seu mundo de chapéu de couro no sertão de pedra.

Os leitores que conservam esses folhetos em vida ininterrupta, renovada e atual, são justamente os mais desprotegidos de elementos para a sua defesa e para legitimar financeiramente essa persistência. Decorrentemente os folhetos devem ter baixo preço e circular nas artérias de um organismo primitivo e simples em sua disposição intelectual. Poucas são as exigências para os enredos. A linguagem sedutora e clara é suficiente, os quadros bastam à curiosidade e a moral promanada do assunto, e agilmente é sentida

como a mais própria e natural. Ao redor tudo havia se transformado, e difícil seria fixar o elemento vital que lhes garantiu tão prodigiosa existência.

Câmara Cascudo nos informa que estas literaturas traziam para o povo os sentimentos vivos de sua predileção espiritual. Reviam nas páginas pobres o encanto da virtude e o castigo dos vícios detestados. Não havia em época, outra literatura que pudesse rivalizar o monopólio. Ficaram, pois, sozinhas, exteriorizando o pensamento literário, informe e natural, do humilde público para o qual viviam.

Nos mostra ainda que a presença impressa constante afastou o folheto da corrente oral mais forte, fixando uma forma mais ou menos inalterável. Decorrentemente esses folhetos deram feição típica à Literatura Tradicional porque não diluíram nas estórias populares, como sucedeu com tantas páginas de sermonários, “Flos Sanctorum”, exemplários, discursados dos púlpitos na eloquência limpa e chã dos velhos vigários colados (CASCUDO, 1994, 28-32).

Aqui se comprovam os argumentos de Roger Chartier (1988), que mostra duas conseqüências essenciais sobre o que foi discutido por Câmara Cascudo: os textos passados a livros de cordel não são necessariamente “populares” por si mesmos, pertencendo antes a todos os gêneros, à todas as épocas, à todas as literaturas; e todos eles tiveram antes de sua edição popular um primeiro percurso editorial, mais ou menos extenso nas formas clássicas da produção livreira.

Foi o que aconteceu com a literatura de devoção e de exercícios religiosos, com os romances, contos de fada e com os livros de práticas, pois entre o estabelecimento do texto e a passagem a livro de cordel pode haver uma grande distância, a qual é assinalada por uma série de edições que nada têm de “populares”.

A lógica deste trabalho de adaptação é dupla. Tem por fim controlar os textos, submetendo-os às exigências da religião e da moral da Contra-Reforma, e pretende torná-los mais facilmente decifráveis por parte de leitores inábeis.

Há nas análises propostas por Câmara Cascudo maneiras de ler que de modo algum se comparam a das elites letradas, familiarizadas com o livro, hábeis na decifração e dominantes dos textos no seu todo. Mais do que a erudita, essa leitura rudimentar pode suportar as imperfeições deixadas nos textos devido às suas condições de fabrico apressadas e baratas (por exemplo, as inúmeras gralhas, as folhas mal cortadas, as confusões de nomes e de palavras, os múltiplos erros). A leitura dos leitores de livros de cordel (pelo menos a maioria deles, já que os notáveis não desdenham a sua

compra por prazer, por curiosidade ou para colecionar) parece ser uma leitura descontínua, salteada, que se acomoda às rupturas e às incoerências.

Dessa relação entre texto, livro e compreensão surge uma outra figura quando um texto estável na sua letra e fixo na sua forma é o objeto de leituras contrastantes; pois um livro sempre irá mudar pelo fato de não mudar enquanto o mundo não muda.

O estudo crítico e genealógico dos discursos em séries pode, pois, apoiar-se no projeto que visa cruzar para cada texto ou cada conjunto de textos considerados, a história das variações da sua letra (leitura) e a das transformações da sua passagem a objeto impresso. Por outro lado, também não parece ser possível identificar a absoluta diferença e a radical especialidade da cultura popular a partir de textos, de crenças, de códigos que lhe seriam próprios. Todos os materiais portadores das práticas e dos pensamentos da maioria são sempre mistos, combinando formas e motivos, *invenção* e tradições, cultura letrada e de base folclórica.

A história sociocultural aceitou durante muito tempo uma definição redutora do social, confundindo exclusivamente com a hierarquia das fortunas e das condições. Esquecendo que outras diferenças fundadas nas pertencas sexuais, territoriais ou religiosas eram também plenamente sociais e susceptíveis de explicar, tanto, ou melhor, do que a oposição entre dominantes e dominados, a pluralidade das práticas culturais. Ignorando empréstimos e intercâmbios, mascarando a multiplicidade das diferenças por determinar a priori a validade de uma delimitação que está precisamente por estabelecer o conceito de cultura popular e de literatura oral.

O que finda por proporcionar uma divisão que compartimentou as abordagens destas duas formas de aquisição e de transmissão culturais, separando a antropologia histórica – que, embora trabalhe com textos, se ligou ao sistema de gestos, aos usos das palavras, aos dispositivos rituais – de uma história cultural mais clássica, dedica à escrita, à sua produção e à sua circulação.

A história das práticas culturais deve considerar necessariamente essas intricacões, e reconstruir trajetórias complexas da palavra proferida ao texto escrito; da escrita lida aos gestos feitos e do livro impresso à palavra leitora.

As representações simplistas e imóveis da dominação social ou da difusão cultural devem ser substituídas por uma maneira de entendê-las, a qual reconhece a reprodução das distâncias no próprio interior dos mecanismos de imitação, nas concorrências, no seio das partilhas, na constituição de novas distinções em virtude dos próprios processos de divulgação. Logo, devem-se compreender os usos múltiplos,

diferenciados e confrontados do impresso, pois as autoridades concorrentes acreditaram nos seus poderes e os leitores manejam-no consoante as suas competências ou as suas expectativas (CHARTIER, 1988, 129-139).

3- Considerações Finais

Até o exato momento em que se encontram nossas pesquisas, e com a virada metodológica proporcionada por intermédio dos seminários da disciplina de *História Oral e Memória: Teoria e Metodologia*; encontramos por intermédio da obra de Luís da Câmara Cascudo uma falácia entre a hierarquização da escrita e da oralidade.

Os textos aqui discutidos são abertos. Em fluxo, como controlá-los? Como estabelecer sua versão definitiva? Como lhe atribuir uma autoria? Como descobrir o seu original ou decifrar o seu sentido? Estas podem vir a ser tarefas intermináveis dos especialistas universitários que se debruçam sobre a produção oral.

Na opinião de Câmara Cascudo transmissão oral consagraria a cultura popular porque a lembrança guarda realmente os permanentes da sabedoria tradicional. Algumas toneladas de notícias, cantos, anedotas; casos passam como simples ressonâncias do vestígio espiritual do povo de forma não duradoura. Acredita que este processo, dispersivo e tumultuoso de esquecimento, era uma forma plástica, mas indeformável de conservação e continuidade. A evaporação e perda de certos motivos residem na fraca densidade do interesse, e seu desaparecimento não prejudica o restante conteúdo residual, parcialmente renovado na dinâmica dos elementos convergentes e assimilado (CASCUDO, 2004, 710-711; 717).

Ao tentar traduzir a oralidade em escrita, Câmara Cascudo traiu o fluxo criativo da cultura que se propunha como salvador, trazendo para outra economia de formas e sentidos as práticas populares; apressando-se em cristalizar na folha branca do papel estas manifestações. Pelo menos aqueles traços que podem ser escritos e arquivados, fez o popular morrer e ressuscitar erudito.

Referências Bibliográficas:

CASCUDO, Luís da Câmara. *Coisas que o Povo diz*. Edições Bloch, Coleção Raízes, 1968, Rio de Janeiro, 206p.

_____. *Locuções Tradicionais do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore, 1977. 236p.

_____. *Cinco Livros do Povo*. Ed. Universitária. UFPB, 1994, João Pessoa, 456p.

_____. *Civilização e Cultura: Pesquisas e notas de Etnografia Geral*, Ed. Global, São Paulo, 2004, 726p.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Tradução de Epharaim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. *A Cultura no Plural*, Enid Abreu Dobránszky. Campinas-SP, Ed. Papyrus, 1995.

_____. *A Escrita da História* 2ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007, 345p.

CHARTIER, Roger. *História Cultural entre Práticas e Representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro RJ, Editora Bertrand, 1988.

Dicionário Crítico Câmara Cascudo/ Marcos Silva Organizador. – São Paulo: Perspectiva, FFLCH/USP, Fapespe; Natal: EDUFRN, Fundação José Augusto, 2003.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 2 ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. – (Ensaio Latino-americanos, 1)

MENEZES, M. A. *História Oral: Uma metodologia para o estudo da memória*. In. *Vivência*, nº 28, 2005, Natal – UFRN/ CCHLA, p.23-36

TREBITSCH, M. “*A função epistemológica e ideológica da História oral no Discurso da História Contemporânea*”. In. *História Oral e Multidisciplinaridade*. Marieta de Moraes Ferreira (org.) Ed. Diadorim. 1994, p.p. 19-43

Usos e abusos da história oral. Janaina e Marieta de Moraes Ferreira, coordenadoras. – 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ZUMTHOR, P. *A Letra e a Voz: A “Literatura” Medieval*. Tradução de Amalio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. – São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 324p.