

ANAIIS DA FACULDADE DE CIÊNCIAS DO PORTO

Fundados por F. GOMES TEIXEIRA  
e continuados sob a direcção de A. MENDES CORRÊA  
Extracto do tómo XX.

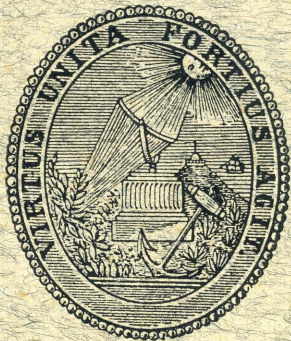
---

---

Hipóteses e probremas  
do  
folklore galego-portugués

POR

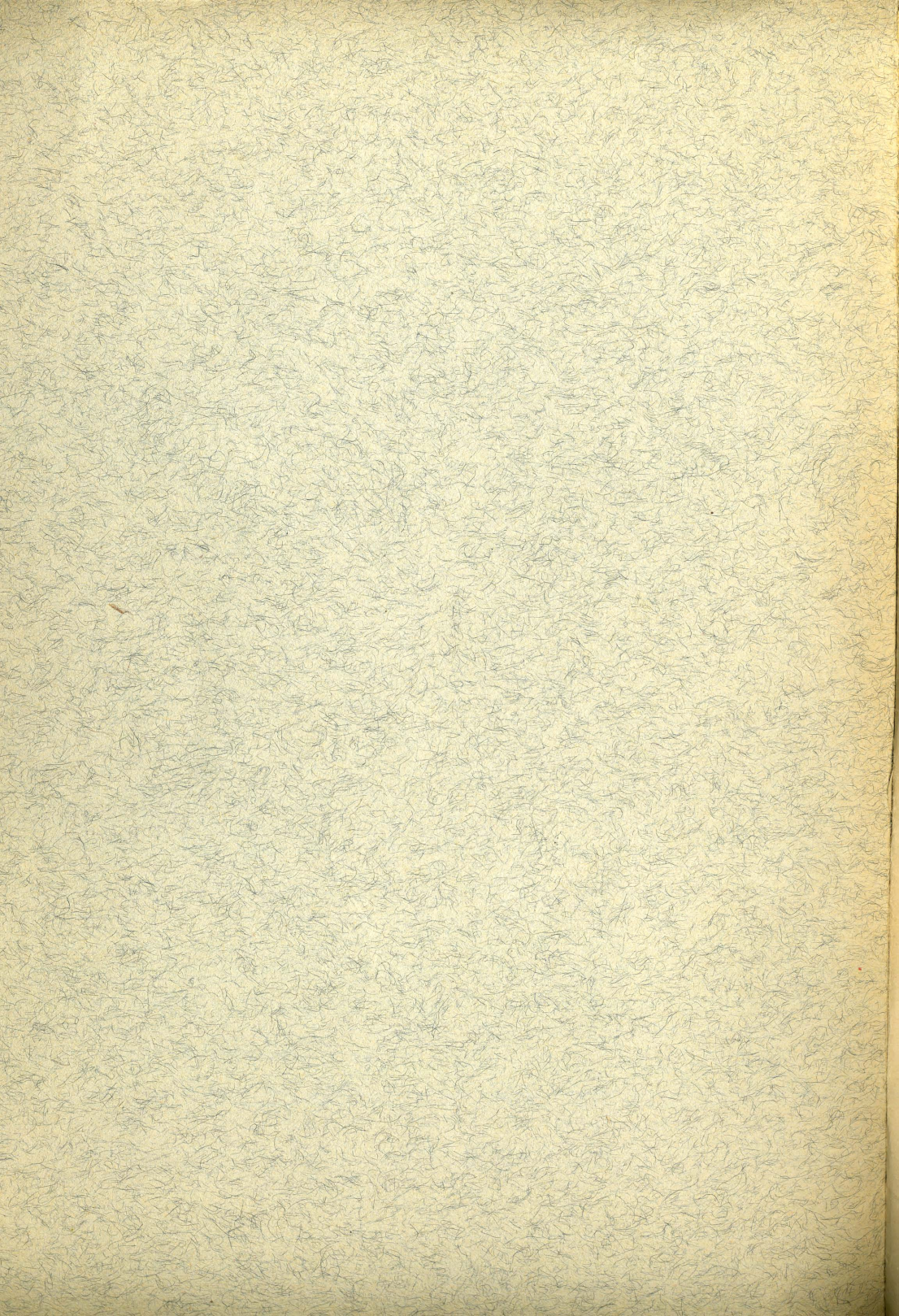
VICENTE RISCO  
(ORENSE)



PÓRTO  
Imprensa Portuguesa  
108, Rua Formosa, 116

—  
1936







R. 6/79  
BVR-2457  
C.M. 54 363

## HIPÓTESES E PROBLEMAS DO FOLKLORE GALEGO-PORTUGUÉS (1)

---

Como se pode comprender polo título desta conversa, trayo eiquí un-as ideias sobre as tradicións populares galego-portuguesas, ideias que teñen sido e coído que han seguir sendo as direitricas dos meus inquéritos nesta materia.

Ben sei que resulta arriscado vir falar en Portugal dun ramo da ciencia que ten eiquí tan eminentes cultivadores, a moitos dos quales teño que considerar como meus mestres, por que nos seus traballos deprendín se cadra o mais valioso do que eu sei destas cousas, debéndolles mesmamente a miña iniciación nos estudos etnográficos. Con grande lediza e con fonda gratitude hei de crarar que a miña vocación de folklorista espertou na lectura da revista *Lusa*, que publicaba o meu ilustre amigo o Sr. Dr. Claudio Basto, e que atopei hai já ben anos na biblioteca da Comisión de Monumentos de Ourense.

Era eu daquela un dilettante que, como certos héroes de Eça de Queiroz, pescudaba nas vellas cosmogonías e nas culturas exóticas, en demanda de algo insólito que me levara longe do meu tempo, longe da civilización oficial, urbana e mecanizada dos filisteus. E naquelas páxinas descubrín de súpeto o valor do popular. Descubrín que eiquí, arredor de nós, sen que nos decatásemos ben delo, pervivía un tesouro de sabencia primieval, cheo de fondura e de misterio. Vin que a tradición, tantas veces chorada por morta, vivía aínda nas camadas populares menos contamiñadas, as camadas ruraes principalmente, e que alí se gardaban as esenciais inmortentes

---

(1) Conferência na Universidade do Porto por ocasião da Semana Cultural Galega em Abril de 1935.

da y-alma nacional, torgo vivente de toda cultura superior.

E diste geito foi como se decidiu a miña vocación.

Mais arriscado aínda é vir falar disto na Universidade do Porto, onde os estudos etnolóxicos teñen no seu Instituto de Antropoloxía, na Sociedade Portuguesa de Antropoloxía e Etnoloxía, que eiquí tamén se acolle, en un-a verdadeira escola de investigadores que tan altamente honran á ciencia portuguesa.

Digo eu *Folklore*, seguindo un-a nomenclatura que já se fixo tradicional no mundo centífico, comprendendo baixo de esta palabra, apricada como se sabe ao objeto desta ciencia polo inglés Thoms, en 1846, toda a cultura popular, tanto nos seus aspectos materiaes (vivenda, manutención, vestimenta, trebellos) como nos espirtuaes (creenzas, mitos, lendas, literatura, arte) porque, sendo uns e outros creacións igualmente do espírito, non colle entre uns e outros máis que un-a división simplemente metódica.

Non embargante, algú, como o folklorista hespañol, meu mestre o Prof. Hoyos Sáinz, chaman ao estudo da cultura material, *etnografía*, e ao da cultura espirtual, *folklore* propiamente.

Os autores portugueses non soen precisar a diferenza, chamando ao conxunto *Folklore* ou *etnografía*, anque predominando a segunda designación.

Os alemás, pola contra, distinguen, máis doutro geito. A etnografía ven ser o que iles chaman *Völkerkunde*, ou sexa, o estudo dos pobos chamados primitivos, que aínda soen chamar *Naturvölker*. Logo acontez que nos Museos etnográficos atopa un cousas pertencentes a verdadeiros *Kulturvölker*, e até de cultura superior, como a India, a China, o Japón. Polo qual, practicamente, ven resultar que *Völkerkunde* é o estudo dos pobos alleos á nosa cultura occidental, ou euramericana.

En troques, a tradición popular dos pobos de civilización occidental, chámase *Volkskunde*, e constitúe un-a especialidade inteiramente independente da outra, con diversos supostos e diversos métodos, sendo un-a e outra cultivadas por investigadores de diversa formación que non soen comunicar uns cos outros.

Eu discordo nisto dos alemás. Compréndese esta división noutro tempo, cando os etnólogos apricaban os métodos comparativos das ciencias naturais, e os folkloristas os métodos históricos; máis dende que se impuxeron polas



duas bandas os métodos da escola historico-cultural, já non se vé a razón de manter as duas ciencias arredadas. Eu poría en cabeza, como ciencia geral da cultura, a *etnología* da qual serían divisiós ou aspectos particulares a *etnografía* (incluindo o *folklore*) a historia, a *sociología*, a *psicología* dos pobos e ainda a teoría da cultura (*Kulturwissenschaft*). Todas elas son, ao meu ver, ciencias *etnológicas*, e dende logo, tamén, ciencias *históricas*. A historia sería a ciencia *descriptiva* e *narrativa* da evolución das culturas superiores; a *etnografía*, a das culturas dos pobos que non teñen historia; o *folklore* será un caso particular da *etnografía*, o estudo da cultura das camadas inferiores e menos *históricas* da poboación dos pobos *históricos*. Sinto non ter tempo pra tomar agora en conta as *objeccióes* que se poden facer contra *diste ordeamento*, e *acollelas* ou *desbotalas*. O que si debo advertir é que me refiro *escrusivamente* ao aspecto *historico-espricativo* destas ciencias e non a outros aspectos *filosóficos* que podan ter.

Por outra parte, pra min, o *folklore* é un-a *discipriña* *sintética*, *totalizadora*, na que, como estudo *compreto* do vivir dun pobo, veñen dar a historia e a *pre-historia*, a *economía* e *sociología*, a teoría e a historia da arte e mais a *técnica industrial*, a *geografía* e a *filología*, posto que na vida *dase* *xunto* o que a ciencia *separa* por *abstracción*.

Mais o noso *objecto* é o *folklore galego-portugués*. Digo así: *galego-portugués* porque entre a *tradición popular* dos dous países hai un-a *identidade fundamental*, no meu *conceito*, de tal maneira que resultaría *anticientífico* o *separalas* por *razoes políticas*.

Eu considero que Galiza forma, polo menos co Norte de Portugal, un-a *provinza etnográfica*. Hai dun lado e doutro do río Miño e das serras *transmontanas*, *coincidencias culturais* que o *arredamento político* non pudo desfazer, e que en *troques* *difrénciannos* *fundamente* do resto da *Península*, de fala *diversa*. Hai tamén *variedades* e *difrenzas* entre as *tradicioes populares* das terras *portuguesas* e as das terras *galegas*, mais estas *difrenzas* non son *maores* que as que existen *adentro* de Portugal entre *transmontanos* e *miñotos*, ou dentro de Galiza entre os pobos da *veiramar* e os pobos da *montaña*.

Pode ser que, mais *isolada* Galiza, tendo Portugal *recibido* outras *influenzas*, *consérvense* entre nós algun-as *formas arcaicas* que eiquí *desapareceron*, mais *tampouco* nisto *semella grande* a *difrenza*, posto que por *eixemplo*, a *con-*



dición montañesa das terras transmontanas ponas nun-a situación semellante á nosa, e ao que eu sei de Tras-os-Montes, hai tamén arcaismos notabres na súa cultura popular.

Todo o qual autorízanos pra falar de folklore galego-portugués, do mesmo xeito que se fala de literatura galego-portuguesa, referíndose ás nosas comuns orixes literarias.

E indica a necesidade do estudo conjunto das tradicións populares de Portugal e de Galiza, e dun-a estreita colaboración de portugueses e galegos neste ramo, como já se vai facendo no da prehistoria.

E hei dicir tamén, tocantes á importancia deste estudo que nós os galegos temos postas as máximas esperanzas nos resultados dos nosos inquéritos. Por un-a razón ben nidia: o arcaísmo da nosa cultura popular empréstalle, amais do valor enorme que ten pra nós por ser cousa nosa, a mais nosa, por conter a esencia viva da nosa tradición nacional, un intrínseco puramente científico extraordinario; hanse atopar eiquí valiosísimas supervivenzas de creencias e costumes da mais recuada antigüidade, remontando en moitos casos aos tempos prehistóricos, e que, desaparecidas noutros países da Europa, poden ao seren eiquí descubertas fornecernos a solución de moitos problemas pranteados no estudo da antigüidade e da prehistoria europea. O qual pode dar un valor universal ás nosas descubertas.

Mais en Galiza, a tradición popular ten sido moito menos estudada que eiquí. Non temos nós traballos que se podan pôr en comparanza cos que avalian os venerábeles volumes da *Portugalia*, a coleición da *Revista Lusitana*, os estudos dun Alberto Sampaio, dun Leite de Vasconcelos, ou cos que agora pubrican os *Trabalhos da Sociedade portuguesa de Antropologia e Etnologia*.

Entre nós, no antigo, somentes Murguía recolleu con espírito científico tradicións populares na súa *Galicia* e na *Historia de Galicia*, e a Condessa de Pardo Bazán, que en 1884 chegou a fundar un-a Sociedade do Folklore galego, non fixo mais que abrir o camiño que seguiron por pouco tempo Perez Ballesteros, Salvador Golpe, Marcial Valladares, Rodriguez López, e mais tarde Victor Said Armesto, Carré Aldao e Federico Maciñeira. Foi a nova renascencia galega a que emprendeu o traballo sistemático tal como se leva na revista *Nós* e no Seminario de Estudos Galegos. Estamos hoxe empeñados nun labor intenso de recolleita, mais cumpre acometer dun-a vez o de sistematización.



O labor de recolleita pódese fazer independentemente en Portugal e mais en Galiza; mais en chegando á sistematización, o estudo conjunto resulta indispensable. O folclorista galego nada poderá fazer de proveito sen un-a fonda coñecencia do folklóre portugués, e viceversa. Porque trátase, insisto nelo, dun-a unidade etnográfica.

Imos precurar ver algo do que pode ser esta unidade etnográfica.

O objecto, o asunto da investigación folklórica é de cote *un pobo*. Un pobo é un-a *entidade etnográfica*, un *sujeito etnográfico*. Non resulta doado definiñir o que é un pobo. Dun-a maneira provisional, que logo hase ir precisando mais e mais, eu diría que un pobo é un agrupamento de homes junguidos por certos vencellos que lles fan ter un-a cheia de cousas en común, que engendran entre iles un-a consanguinidade espiritual, que determinan entre iles un-a mentalidade común. Pra min é isto tan obvio, que me dispenso de apoialo con longas espricadeiras.

As cousas que os homes que constituíen un pobo teñen en común: idioma, costumes, modos de vida, supostos mentaes, creenzas, artes, son as que chamamos *formas cul'w aes*, as que no seu conjunto constituíen a *c Uura*. Hai moitas definicións da cultura; cecais un-a das millores sexa a de Hoernes: o conjunto de todo o que o home engade ao que recibeu da natureza, en vista da realización de fins humans. Mais non deixa de ser un-a definición feita ollando as cousas pola parte de afora, un-a definición de tradición positivista que, polo tanto, deixa en pé o que a cultura poda ser por adentro, como impulso vital, como espontaneidade, como pulo criador. Imos ver se tentamos precurar isto. Deixo pra un lado, naturalmente, o probrema de se a cultura human se pode considerar como un-a unidade mundial, porque no feito, o que a historia nos apresenta son culturas diversas nos difrentes pobos, e logo porque precisamente o folklóre precura o que cada pobo ten de diverso, de diferencial.

En primeiro termo, temos que a cultura dun pobo que se atope en estado de normalidade fisiológica, presenta un conjunto de formas que non están soltas senón avencelladas, non isoladas senón artelladas, non independentes un-as das outras, senón interdependentes, ou sexa que se presentan conexas nun trabamento indisolúbele, formando un sistema, non artificial, non precurado, senón perfectamente natural e espontáneo, o que chamamos un *complexo*



*cultural*, un-a unidade orgánica e non mecánica. Por iso podemos dicir que a cultura dun pobo é un *estilo de vida*, e por iso tamén é diferencial. Por iso podemos dicir que o conxunto aparential das formas culturais dun pobo forman a *fisonomía* dese pobo, do mesmo xeito que o conxunto das formas corpóreas dun home compón a fisonomía dese home. Agora ben: o estudo etnográfico e histórico entendidos á moderna débese aplicar a sacar o deseño desas fisonomías dos pobos, compretalos rasgos que fallan, os seus vestigios e interpretar a súa sinificación.

Ora, temos eiquí un feito histórico que non pode ser negado: Portugal e Galiza — cecais máis exactamente, o Norte de Portugal — eran historicamente o mesmo pobo no tempo das culturas prehistóricas, eran o mesmo pobo no tempo en que formaron un-a provincia romana, eran o mesmo pobo baixo a monarquía sueva; eran o mesmo pobo no tempo da Reconquista, e principalmente no tempo da formación da súa cultura moderna, sen deixaren de selo por moito tempo, apesares do seu arredamento político. Como que, o que arredou culturalmente a Galiza de Portugal, non foi a independencia deste país, senón feitos posteriores: as empresas marítimas e a introdución da moda renacentista. Estas dúas cousas: o Renacemento e as Descobertas.

Mais estes movementos afectaron principalmente á cultura erudita, á cultura cidadá e das camadas superiores; moi pouco, en troques, á cultura popular e rural, esencialmente tradicionalista e conservadora, e aínda no fondo, nemiga de entrambas aventuras, da aventura heroica das Descobertas, como moi ben soupo ver Camões, persoificando o modo de ver rural no Velho do Restelo, e da aventura intelectual do humanismo.

E como os dous países estiveron xuntos nos tempos decisivos de se formar a súa tradición diferencial e típica, eis a razón de porqué os dous conservan un fondo de tradición popular común, que contén precisamente o máis importante daquelas manifestacións espirituais que mellor revelan un-a común intuición do mundo, e un-a común mentalidade, que ademais exprésase nun idioma común.

De diversas maneiras se pode procurar a esplicación do feito do que se chamou *solidaridade* das formas culturais dun pobo. O evolucionismo naturalista do século pasado procuraba esplicar as cousas, como se dixéramos, partindo de afora pra dentro, ou sexa, o interior polo



exterior. Eran as circunstancias externas do meio as que determinaban o desenvolvemento interno, as que criaban a vida interna, física ou psíquica, fose na bioloxía, fose na historia. O positivismo reducía a historia a natureza, entendendo por natureza a visión mecanicista ou físico-química que de ela se formaba a ciencia, a tortas ou a dereitas. E compre observar que adentro deste concepto das cousas nasceu a etnografía, e nasceu o folklore. De aquí tamén que cando a visión positivista da natureza encomenzaba a declinar, anque aínda estaba rexa, certos filósofos idealistas ou semi-idealistas, como Windelband e a escola de Baden, trataron de furtarlle a coñecencia dos problemas da cultura, criando un-a oposición artificial, como racionalista que era, entre natureza e cultura, e opondo ás ciencias da natureza as ciencias do espírito (Dilthey), as ciencias históricas (Windelband), as ciencias culturais (Rickert), ou á cousa a persoa (Stern), ou ao mundo como natureza o mundo como historia (Spengler). Anque esta división aínda persiste, e justificadamente dende o punto de vista metódico, hoxe que a visión positivista do mundo está por complot caducada, non hai necesidade de sostela fora do campo da pura metodoloxía, e compre reducila ao seu justo valor.

Efeitivamente, hoxe semella predominar nas mais novas correntes da ciencia e da filosofía, a tendencia a espricar as cousas dun xeito oposto a como as espricaba o positivismo, ou sexa de adentro pra fora, por determinantes internas, propias do ser, sobre das quaes, as circunstancias exteriores obran case somentes como estímulo provocante. Esta idea fíxose já lugar no campo da bioloxía, na que se demostra, ao que semella, un-a verdadeira selección operada polo ser no meio circundante, ou digamos, un-a actividade de orixe interna, un-a iniciativa por parte do ser real e concreto, que se non esprica por meio dos elementos e abstraccións que nil adoitaban isolar a química, a física e mais a mecánica. Pois moito mais cando se trata de feitos históricos e culturais, ou sexa de feitos humanos. Non hai remedio senón recoñecer no espírito humano un-a iniciativa, un-a originalidade criadora, de moito maior volume que noutros seres orgánicos, e que se amosra independente das determinacións do meio xeográfico de Ratzel ou do meio social de Durckheim.

Nen a vida dun ser nen a cultura dun pobo resultan de accións externas, senón que hai un-a forza



interna que orgaiza e constrúe, que se manifesta criadora de formas.

O qual non quer dicir que o meio exterior non teña un rol. Precisamentes, de non haber incitación do meio exterior, non se podería manifestar o pulo interno. E aínda mais, o meio exterior condicioa en parte, ou polo menos limita, o expandimento da espontaneidade criadora.

Un-a cultura é esencialmente a resposta dun pobo á acción do meio circundante, do mesmo xeito que tamén o é a conduta dun ser, a súa vida; por iso dixemos que a cultura era un estilo de vida. A cultura é un-a reacción do microcosmo fronte ao macrocosmo, na que a verdadeira actividade está por parte do primeiro. E esta reacción, esta actividade, ten dous aspectos diferentes, ou se se quer dous istantes: un primeiro que podemos chamar de interiorización, de asimilación representativa do macrocosmo, etape perceptiva en que se forma a imaxe cósmica, a intuición do mundo — e un segundo de exteriorización, en que a intuición do mundo exprésase nun-a creación centífica e artística, nun-a arela relixiosa e nun-a actividade exterior social e económica de adaptación, que en conxunto, dende o noso punto de vista, podemos chamar conduta. Estas etapes son no feito as mais das veces simultáneas.

Se nos decatamos ben de como un-a cultura céntrase nun-a intuición do mundo, comprenderemos moi ben o feito da solidariedade entre as formas culturaes propias, engebres, dun pobo, a unidade orgánica con que se presentan.

Craro está que, iste feito da unidade orgánica da cultura levou a algús a supor nela un-a vida independente da dos homes e dos pobos. Entre estas conceicións, as mais coñecidas e dinas de nota son as de Froebenius e de Spengler a segunda case afogada por un-a sorte de conspiración do silencio, despois de algun-as pouco atinadas refutacións. Mas tamén o *paideuma* de Froebenius vive por riba dos homes, como tamén, despois de tudo, o *espritto objetivo* de Hegel, de maneira que veñen ser conceicións do mesmo tipo, somentes que Hegel tivo mais sorte.

Pra nós, no entanto, abonda co que primeiro dixemos, abonda que consideramos a cultura dum pobo como a súa maneira específica de reacción fronte ao macrocosmo. Isto lévanos a tomar en conta a influencia do meio geográfico, no que vemos, como dixemos, un incitamento e tamén un



límite. E imos prescindir de canto ten dito a ciencia positivista do século pasado, e aínda a mesma Antropogeografía de Ratzel e da súa escola.

Quero, en primeiro lugar, referirme ao que val o meio geográfico na formación da intuición do mundo. Da paisage que nos arrodea, principalmente na nosa infancia, tiramos nós as imaxes primarias, primordiales e básicas do mundo. Esas imaxes fanse no noso espírito já pra sempre arquetípicas e eixempres, e sobre do seu modelo construímos nós despois todo o noso mundo espiritual, a *imago mundi* que cada un leva dentro; por maneira que, a esas imaxes primordiales hase referir despois por comparanza toda nova imaxe que o noso espírito reciba. Coido que non se ten reparado ben nisto, embora Spengler teña expressado algo semellante. Pra min, é diste xeito, por esta impresión, pola que a paisage pode determinar deica certo punto a cultura dun pobo, cuas formas son moitas veces traduccoes de aquela impresión primitiva da paisage. Impresión tanto mais poderosa canto menos intelectualizada e conscente, polo tanto, moito mais na y-alma popular, moito mais no espírito semi-instintivo dos labregos, apegados á terra, en íntimo contacto co-a paisage, dependendo da paisage.

Efeitivamente: o labrego, o peisano, ten que ageitar a súa vida ao ciclo da vegetación, ao ciclo das estaoes do ano, aos ciclos vitaes das bestas domésticas. Vive segundo o ritmo cósmico e non segundo o ritmo histórico; é ahistórico e non comprende nada diso do comercio, da política, da instrucción pública, da reforma social nen da revolución. O labrego é natureza, e por iso é a raíz e a base indispensable de toda a cultura superior e de toda a historia, pois o seu pensamento e a súa intuición do mundo son o protoplasma germinal da alta cultura e da vida cidadán que se lle sobrepon e dela xurde.

E Galiza, precisamentes, é na súa esencia aínda hoxe, e non pode deixar de o ser, sen perder a súa identidade, un-a grande comunidade labrega. Por iso compre tamén que precuremos, por un procedemento semellante ao de Mannhardt, o significado agrícola de cada un dos seus mitos, crenzas, ritos e costumes.

Mais existe un feito geográfico que pode espricar moitos feitos da nosa historia e da nosa cultura popular, singularmente as difrenzas que poda haber entre Portugal e Galiza, considerando o rol limitador e condicionante do factor geográfico.



Iste feito é o de Galiza ser un *Fisterre*, un-a punta de Europa, un cabo do mundo. Galiza é un-a terra de posizón estrema, lonjana, recuada, desviada dos grandes camiños do mundo, aínda hoxe. Pra constatalo abonda ollar un-a carta calquera dos grandes expresos europeos ou das liñas aéreas: verase como os camiños de ferro e os roteiros do ar deixan a Galiza pra un lado e collen por outros vieiros. Apenas se as grandes liñas de navegación trasatlántica de pasaxeiros que van pra América do Sul, teñen que pasar obrigadamente rascando os nosos portos, pra levar diles algúns fatos de emigrantes. Pois iste feito esprica de abondo o arcaísmo da nosa cultura toda, e, moito mais naturalmente, da nosa cultura popular. As oleadas culturais chegan a nós demoradas e tardías, e como já non teñen mais pra onde ir, encoran no noso chán e perpetúan n-il as suas formas. E Galiza vive tamén por isto un pouco pechada en si mesma, c'un-a tendencia demasiado receptiva e sen ningun-a tendencia expansiva. Aínda o mar non foi un incitamento pra nós; criou no noso litoral un pobo de pescadores mais non nos deu grandes navegadores. Os casos esporádicos dun João da Nova, dos Nodal, etc., son pouca cousa pra un pobo que vive metido no mar. E na nosa cultura popular predomiña imensamente o tipo labrego sobre o tipo mariñeiro.

O caso de Portugal é diferente. Coido que en proporción, así e todo, aínda eiquí, sobre todo na cultura popular, predomiña tamén o tipo labrego. Mais historicamente, Portugal botouse ao mar, e iste fado non pudo menos de infruir, embora fose ás veces lonjanamente.

Existe outro factor en cuio estudo non quixera entrar por moitas razóns: o factor raza. Coido que non podemos, o pobo galego estando aínda sen estudar centíficamente, determinar se existe, como algúns teñen indicado, un-a diferenza racial entre galegos e portugueses. Somentes direi que se se chegara a demostrar un-a diferenza racial fonda entre os dous pobos — que non o creio — atopariámonos co-a sorpresa de que o feito antropológico achábase en contradición co feito lingüístico e co feito cultural, o qual levaríanos a pensar que non é o elemento racial o decisivo pra criar un-a cultura.

Mais non me parez que sexa así. Historicamente, non parez selo. Na prehistoria, a camada de poboación pre-céltiga e a camada céltiga semellan mais ben ter sido comuns a Galiza a ao Norte de Portugal; a toponimia acusa ao



Norte do Douro, un-a case uniforme penetración do elemento germánico; e despois de rematada a reconquista diste recanto, non semella ter habido na Península variacións considerábeles de carakte étnico.

De todos modos, teremos que afirmar entre galegos e portugueses (polo menos os do Norte) un-a verdadeira consanguinidade espirtual. Existe consanguinidade espirtual entre homes que teñen un idéntico tipo de reacción fronte ao macrocosmo. E como un-a cultura consiste precisamente nun tipo de reacción, como intuición do mundo e como conduta externa, tendo Galiza e o Norte de Portugal un-a idéntica cultura popular, teremos que convir en que existe consanguinidade espirtual entre os dous pobos. De non deberse esta consanguinidade espirtual á identidade étnica, teríase que deber ao factor histórico.

O feito de ter formado portugueses e galegos un mesmo pobo nos tempos decisivos pra a formación do noso complexo cultural originario pode ser causante principal da nosa identidade etnográfica.

Porque un complexo cultural, incluíndo sempre formas nadas en tempos diversos, non xurde formado de súpeto por miragre do misterio nen da mecánica, senón que é de longa e demorada formación evolutiva, medra e desenvólase dun xeito orgánico, como un arbore, como un ser vivente. Non é somentes a cultura superior e erudita: tamén a cultura popular ten un-a historia. Dun estado indifrenciado, protoplástico e caótico, ascende perante un-a fase de integración, de orgaización, deica un punto en que acada a súa fase adulta, perfecta, sólida, encomenzando logo o período de desintegración. Iste proceso vai dende logo moito mais adispacio, e ten polo tanto un-a duranza moito mais longa que na cultura superior e erudita, de vida ben mais breve. Aínda acontez que a cultura popular vai recollendo moitas veces as formas periclitadas que se desprenden da cultura superior, e conservándoas vivas. Cuasementes, son estas as que chamamos *supervivencias*. Mais de todos modos, o proceso dase tamén na cultura popular.

O problema pra nós está en determinar cando a cultura popular galego-portuguesa acadou a forma definitiva en que hoxe se apresenta, e quales foron as épocas decisivas do seu desenvolvemento.

E eu coido poder determinar que o tempo da grande transformación da cultura galego-portuguesa foi o do asentamento



mento do Cristianismo. E' un tempo que, tendo en conta o demorado dos movementos da y-alma popular, podemos pôr entre os séculos III e VIII da nosa Era. E' o tempo da interferenza entre a conceición pagáa e a conceición cristiáa do mundo, o tempo en que a *Gallaetia* convírtese en *Galiza*. O Cristianismo trocou por inteiro a facies da y-alma galego-portuguesa. A nova reliión, como se fora cousa agardada dende longo tempo, entorgou fundamente e asumíu un-a posición central na nosa coceición do mundo. Os deuses antigos perderon os nomes, desapareceron, volvéronse entidades vagas, ou quedaron incorporados como demos ás novas creenzas do pobo. Os ritos e prácticas anterigas perviviron como operacioes e ouservancias mágicas. Penetraron algun-as formas orientaes que encobriron algun-as formas indígenas. A Igreja apricou á descripción e calificación de aquelas cousas un tecnicismo collido das fontes clásicas, como se vé no tratado de S. Martiño de Dumio. Os galegos deixaron de identificárense cos seus antepasados, a quen chamaban pagáns, pra remataren ao fin por chamárenlle mouros, cando os supoñen habitando ainda nos moimentos prehistóricos. A antiga lingua esquecese pra entender o latín, que mais apresa do que se pensa vaise trasformando no galaico-portugués medieval. Por fin, niste tempo orgaízase o sistema de esprotación agrícola que no esencial ainda rige na maor parte de Galiza, e o sistema social sobre cuios restos vivimos.

Pois ben, niste tempo decisivo pra a nosa cultura popular e ainda pra a superior, Portugal, o Norte de Portugal ao menos, e Galiza eran o mesmo pobo. Non se pode esquecer o rol que jogou Braga como metrópole eclesiástica e política da Galiza de aquiles tempos, e como centro de irradiación cultural cristiáa. Entre Braga e Lugo desenvolveuse a vida galega, ou galego-portuguesa dende a conquista romana aos tempos do rei Don García, restaurador da antiqúisima cidade portuguesa. Entre Braga e Lugo desenvólvese perante moitos séculos un-a vida común que criou esta consanguinidade espiritual que avencella os dous pobos.

Mais logo, temos ainda o factor lingüístico. Un idioma, un-a cultura. Un idioma común indica un-a mentalidade común. O idioma é, como dí un folklorista hespañol, o reflexo exacto do contido ideolóxico dun pobo, e das leis que regulan a dirección do seu pensamento. A formación dun-a lingua supón un-a serie de convencioes e supostos



comúns aos homes que a falan, e ademais, a costrucción da frase sinala o camiño do pensar do pobo que a emprega. E' o pensamento quen crea a lingua, e é a lingua despois a que conforma o pensamento e lle marca as canles precisas por onde ten que decorrer. Polo tanto, foi a mentalidade común galego-portuguesa a que trasformou o latín en lingua galego-portuguesa — cuia división dialectal é ben posterior — e foi e é a lingua un dos mais importantes elementos conservadores daquela mentalidade común.

O probrema do que poda ser esta mentalidade común lévanos á idea da y-alma ou esprito do pobo, do que os alemás chaman *Volkseele* ou *Volksgeist*. Chegamos, pois, ao punto mais importante da nosa ciencia, como di moi ben o alemán Karl Reuschel.

O primeiro en empregar esta expresión: alma ou esprito do pobo, foi o gran Herder; empregouna tamén pra explicar a nacemento natural do dereito, o chefe da escola histórica, F. C. de Savigny; empregárona os fundadores da psicología coleiitiva, Lazarus e Steintal; empregouna novamente Wundt. Ven ser un suposto preciso na teoria das ideas de Hegel, e algo dela atópase já en Hobbes en Suárez, na teoría positivista da evolución superorgánica, na do siquismo social de Roberty e de Giddins, etc., etc.

No campo estricto do folklore, di Reuschel que «se a conexión das representacioes e sentimentos ten un-a tal sinificación, non somentes pra o canto popular, senón pra todas as manifestacioes que caen baixo da idea do folklore isto somentes pode ser baixo o suposto de que existe un fondo anímico esencialmente igual nos membros singulares dos pobos, o que produz un-a comunidade do pensar, do sentir e do querer. E de que outra maneira se pode desinñar iste feito, senón con espresioes como esprito do pobo, esprito común, alma colectiva, alma do pobo?»

Pra mim, é indubidábele a existencia da y-alma dos pobos. Coido que é a única hipótese que poda espricar a solidariedade, a interdependenza entre todas as manifestacioes culturaes dun pobo, e tamén o feito da consanguinidade espirtual entre os homes que o compoñen, e que é un feito mesmanente de ouservacion vulgar, que se expresa cando se fala do caraute hespañol, do lirismo ou do humorismo galego, do esprito comercial catalán, etc., etc. A psicología confirma que hai en cada un de nós contidos de concencia individuaes, propios do individuo, propios de cada un, e contidos coleiitivos, contidos sociaes, que son propios



da colectividade a que pertence. De eiquí que se poda falar tamén de *consensus*, de opinión, de *vox populi*, de espírito da época, de caraute nacional, de contagio social, e doutras moitas cousas pelo xeito. E aínda hai mais: nos nosos días, o estudo do psiquismo incoscente descobre nil camadas fondas nas que se atopan tendencias e mocioes étnicas e sociaes.

Resulta doado, espricando as cousas de afora pra dentro, como fazía o positivismo naturalista do século pasado, dar razón do psiquismo social, por meio da acción e reacción dun-as individualidades nas outras, da sugestión, do mimetismo, da educación, da propaganda, do eixemplo; e nun-a psicología asociacionista como a daquil tempo, que consideraba a psique individual como un-a agregación de estados, elementos e complexos, resulta un paralelismo exacto co-a y-alma colectiva. Infelizmente pra taes hipóteses, elas non dan razón nen do psiquismo colectivo nen do individual, pois un e outro deixan sempre un residuo que a tal psicología non pode pôr en craro. Deiquí que se teña botado mau do incoscente, ou do subcoscente, de correntes subterráneas entre alma e alma, de camiños escuros polos que as almas do mesmo grupo están en comunicación costante.

O mais certo semella ser que a y-alma colectiva, a y-alma do pobo, de difrente natureza que a y-alma individual, vive nas almas dos individuos, e non fora de elas. É un-a sorte de contido común dun grupo de almas singulares.

Agora ben: a y-alma do pobo, é un-a realidade metafísica? Veleiquí o nó do probrema. Eu respondería provisionalmente que a y-alma do pobo ten un-a realidade formal, non un-a realidade sustancial. É un-a forma cuio substrato material é o contido común. Iste contido común ten un-a sorte de núcleo vital, de sperma germinativo, non sei ben, mais é algo que compre desñar con espresioes semellantes a estas, que é a intuición primária do mundo da que xurde o complexo originario, engebre, da cultura dun pobo, ao que se ven incorporar logo todo o que chega de afora, toda forma emprestada, que se incorpora como elemento vivo, cando se accultura, como corpo estrano, cando non esprimenta acculturación.

Acontez, ao meu ver, co-a intuición primaria do mundo, un caso, non igual, anque semellante ao que acontece co idioma. A intuición primaria do mundo supón, se cadra, naquiles en quen se produz, un-a identidade reaccional



frente do macrocosmo, mais un-a vez que se formou esta interiorización do macrocosmo, obriga, determina, impón ao pensamento un-a dirección, un senso determinado e irreversible, que se manifesta dun xeito inmediato no complexo originario das formas culturais do pobo de que se trata. Estamos, pouco mais menos, no caso do *paideuma* de Froebenius.

Nós temos que captar aínda iste complexo cultural originario da y-alma galego-portuguesa, determinar o seu contido e máis o das posteriores e sucesivas acculturacións. O problema derradeiro do noso folklore, como ciencia do diferencial, é chegar a esa nosa primeira actitude fronte do mundo: de como a nosa y-alma auténtica organiza originalmente o caos das formas naturais, que significado e que senso descobre nelas.

Arredor distes complexos originarios, rifouse outrora a gran batalla entre os partidarios da creación independente, mediante as ideas elementaes, de Adolfo Bastian, e os partidarios das emigracións e transmisións de formas, de F. Ratzel. Mais non é esa a cuestión máis importante. Sabemos hoxe que as formas culturais trámitense duns pobos aos outros: emigran os complexos e emigran as formas soltas. Mais isto non desfai a originalidade das diferentes culturas. A recepción de formas alleas non ten que ver co-a enxebreza do complexo, cando se trata dun-a cultura en estado de normalidade fisiolóxica. Un-a cultura forte e sán asimila as formas alleas, facéndoas trocar de senso pra incorporalas ao complexo enxebre, que é o fenómeno que chamamos *acculturación*, ou desbota aquelas que non son asimilábeles. Un-a cultura normal endejamais recibe pasivamente as formas alleas, senón que reobra, reacciona activamente, pra acculturalas. Somentes as culturas decadentes ou infermas as reciben pasivamente. Na selección das formas acculturadas, a cultura sán compórtase como na das formas naturais do macrocosmo: *quod recipitur, ad modum recipientis recipitur*.

E posíbele que nós determinemos a nosa primeira actitude fronte do mundo a nosa intuición primaria do macrocosmo, porque esa intuición determínase fisionomicamente, e o arcaísmo da nosa cultura popular hanos ofrecer sinais de abondo pra reconstruímos a súa fisonomía originaria.

Fica aínda un problema derradeiro tocantes á y-alma do pobo: algúns, como o noso ilustre amigo o Prof. Hoffmann-Karyer, de Basilea, din que a y-alma do pobo non pro-



duz, somentes reproduz. Outros din que se non ten facultade de criar algo novo, non hai pra que tela en conta. Semella probado que o pobo recibe constantemente e conserva formas procedentes da cultura erudita (non hai mais que ver a historia do mobiliar popular galego, que reproduz e segue, como en todos lados, os estilos artísticos das clases superiores); habendo hoxe a tendenza a sobreestimar iste feito (J. Bédier, Menendez Pidal, Vossler), así como a creer que aínda na obra puramente popular, existe sempre un creador individual. Mais en primeiro termo, non sempre se pode atopar quen foi o creador individual, e segundamente, fica aínda a cuestión de se iste creador individual obrou seguindo ideas propias, ou se interpretou ideas colectivas, ou polo menos, qué limitacións non poría o pensamento común popular ás súas particulares iniciativas. Pra min, a invención individual é indubidábele mais non omnímoda, non é absolutamente libre, senón que, aínda no caso da cultura superior, móvese adentro de lindeiros mais ou menos largos, impostos polo mundo de ideas que se desprende de aquela originária intuición do mundo. Por iso, os folkloristas non consideran como verdadeira obra popular, como materia etnográfica a creación individual mais que cando segue normas e camiños tradicionais.

E co-isto chego ao remate desta palabra. Tratei nela de expôr aquelas directivas teóricas que ao meu ver deberan servir pra a sistematización das tradicións populares galego-portuguesas. Fican aínda moitas cousas sen dicir, que pra outra vez diremos, se Deus quer.

Tocantes aos métodos, sen tempo pra falar diles, insisto en que deixando pra un lado os métodos comparativos da chamada escola antropológica, e seus procedementos evolucionistas, compre empregar rigurosamente os da escola histórico-cultural, tal como os expoñen Graebner e o P. Schmidt, e mais cinguidamente pra o noso problema afondarmos no estudo de cada caso particular.



