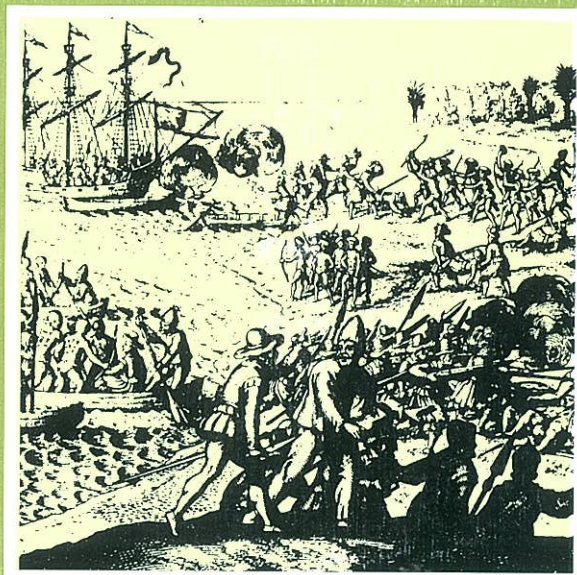


mário moutinho

mário moutinho

INTRODUÇÃO À ETNOLOGIA



imprensa universitária

editorial estampa

INTRODUÇÃO À ETNOLOGIA

17

INTRODUÇÃO
À ETNOLOGIA

IMPrensa UNIVERSITÁRIA
N.º 17

MÁRIO CANOVA MOUTINHO

INTRODUÇÃO
À ETNOLOGIA

1980
Editorial Estampa
Lisboa

*Agradeço a participação
de Eliane Borowski
na redacção de texto
sobre o Estruturalismo*

O Autor:

Arquitecto diplomado pelo Governo Francês (D. P. L. G.)
Doutorado em Antropologia Histórica pela Universidade de Paris
Investigador do Centre de Recherches Inter-Nordiques
(C. R. I. N.) — Paris

Capa de

Soares Rocha

Copyright:

Mário Canova Moutinho
Editorial Estampa, Lda., Lisboa, 1980
para a língua portuguesa

ÍNDICE

I— O QUE É A ETNOLOGIA	9
— Definição do campo da etnologia	11
— Etnografia e etnologia	13
II— HISTÓRIA DO PENSAMENTO ETNOLÓGICO	19
— Pré-etnologia: exotismo e humanismo	23
— Etnologia: teorias evolucionista e difusionista	31
III— HISTÓRIA DA ETNOLOGIA PORTUGUESA	35
— Pré-etnologia: principais autores e textos	37
— Etnologia e Estado Novo: etnologia colonial	49
1. O conceito de colonizado na ideologia do Estado Novo	50
2. Desenvolvimento do conhecimento prático dos povos das colónias... .. .	57
— Etnologia e Estado Novo: etnologia doméstica	79
1. A etnologia do Renascimento	83
2. A antropologia física	86
3. O culturalismo	90
IV— PROGRAMA DA ETNOLOGIA	97
— A corrente culturalista	99
1. O funcionalismo	102
2. O estruturalismo	105
3. O culturalismo de Ruth Benedict	108

— A corrente marxista	113
1. A antropologia económica	113
Conceitos da antropologia económica	115
Estrutura económica... ..	119
Estrutura ideológica	120
Estrutura jurídico-política	121
Metodologia da antropologia económica	122
2. A etnociologia	123
Conceitos da etnociologia	126
Metodologia da etnociologia	129
V — DICIONÁRIO DE AUTORES	135
ÍNDICE DE AUTORES	149
ÍNDICE DE MATÉRIAS	151
NOTAS	153

I

O QUE É A ETNOLOGIA

DEFINIÇÃO DO CAMPO DA ETNOLOGIA

A etnologia é hoje em dia um dos ramos da antropologia, ciência esta que pretende obter o conhecimento global do Homem, tanto na sua complexidade histórica como na geográfica.

Pode dizer-se que a etnologia é o ramo da antropologia que trata particularmente dos núcleos humanos não industrializados. Dizer que a etnologia cobre o estudo de todos os pequenos grupos humanos ou sociedades artesanais parece-nos uma definição operacional.

No entanto, esta definição do campo abrangido pela etnologia não é exclusiva, pois que, em função da época ou dos autores, as sociedades artesanais situadas fora do Ocidente são denominadas de modos diferentes: sociedades primitivas, selvagens, arcaicas, tradicionais, sem história, etc.

Porque estes adjectivos eram e são carregados de valores inteiramente subjectivos, que introduzem noções de valor próprias de determinadas épocas, que foram elaboradas em contextos políticos e sociais determinados, é bom desde já marcarmos os limites entre uma etnologia de ocasião e uma outra etnologia que desejamos científica, pelo menos, tanto quanto os nossos conhecimentos sobre o Homem o permitem.

A terminologia empregada está no entanto longe de fazer a unidade. Com efeito, esta disciplina que estuda o funcionamento e a natureza das sociedades artesanais é denominada diferentemente nos países anglo-saxões e nos países francófonos. Para os primeiros trata-se da Antropologia Social, da Antropologia Cultural ou mesmo da Antropologia Cultural e Social. Por vezes a Antropologia Cultural e a Antropologia Social são consideradas como disciplinas independentes ou então como dois pontos de vista sobre uma mesma realidade.

Como sublinhou Claude Lévi-Strauss, a antropologia cultural trata do estudo do Homem enquanto fabricante de coisas. Põe em realce a diferença entre o Homem e o animal, ou seja, põe em realce a oposição entre cultura e natureza. Costumes, crenças e instituições são técnicas como quaisquer outras, mas simplesmente de ordem mais propriamente intelectual.

Para a antropologia cultural, a organização social é um dos aspectos da totalidade.

Por seu lado, a antropologia social nasceu da descoberta que todos os aspectos da vida social, economia, política, estética, religião, etc., constituem um conjunto solidário e cada um destes aspectos só se pode compreender quando analisado em relação aos restantes. A antropologia social dá pois prioridade ao total, sendo as partes analisadas numa segunda etapa. As explicações mecanicistas, geográficas ou físicas não dão conta por si sós da função que determinada técnica exerce numa sociedade.

Antes pelo contrário, podemos considerar que o que dá coerência e solidariedade às diversas funções é uma estrutura que as liga entre si. Finalmente e como pretendia Radcliff-Brown, o objecto da antropologia social é o estudo da estrutura social.

No caso dos países francófonos também ainda não foi adoptada uma terminologia única. O mesmo ramo do saber pode ser denominado Etnologia ou Antropologia Cultural, o que pode e leva frequentemente à confusão com a Etnologia, compreendida como o conjunto de um certo número de disciplinas.

Estas dificuldades da terminologia a utilizar são o testemunho das numerosas insuficiências desta ciência, aliás frequentes nas Ciências Humanas em geral.

Não nos compete aqui, no entanto, entrar na discussão de qual é a terminologia correcta no caso até de só haver uma. Que utilizemos a terminologia proposta pelos anglo-saxões ou pelos franceses, o essencial é fixarmos pelo menos provisoriamente a nossa ideia sobre qual delas utilizar. No caso português preferimos assim propor uma terminologia próxima da correntemente utilizada em França, pois é a cultura francesa que mais tem influenciado no passado e no presente o nosso país e que, além do mais no domínio das Ciências Humanas e a nível mundial, a que ultimamente se tem mostrado a mais fecunda e a que mais tem contribuído para o avanço da ciência etnológica.

Assim manteremos neste trabalho a denominação de *Etnologia* para a ciência que estuda as sociedades artesanais e a de *Antropologia* para a ciência geral do Homem.

ETNOGRAFIA E ETNOLOGIA

A etnologia está intimamente ligada à etnografia, já que é nesta que se baseia todo o trabalho de reflexão, síntese e generalização sobre as sociedades em questão.

A recolha de elementos sobre estas sociedades, ou seja o material de base que resultou do trabalho de terreno feito pelo investigador (dados sobre a ecologia da região, técnicas utilizadas, sistema de parentesco, instituições, actividades produtivas, mitos, etc.), e a sua respectiva descrição são do domínio da etnografia. As descrições feitas das sociedades artesanais devem procurar ser tanto quanto possível a imagem fiel do que o etnógrafo observou através do quadro limitativo da sua subjectividade. A etnografia fornece assim inventários, denominados *monografias*, dos diferentes aspectos da vida social e cultural dos núcleos observados.

Raros são os etnólogos que não expuseram em livros ou artigos não só as suas impressões de terreno como também um certo número de conselhos, por vezes mesmo uma metodologia sobre a maneira de obter o melhor trabalho de terreno. Sobre a natureza do trabalho de terreno Lévi-Strauss exprimia-se assim: «A aventura não tem cabimento na profissão de etnógrafo; ela é apenas uma contrariedade, ela pesa no trabalho eficaz com o peso das semanas ou dos meses perdidos em caminho; das horas inutilizadas enquanto o informador nos evita; da fome, da fadiga, por vezes da doença, e sempre destas mil tarefas que consomem inutilmente os dias e transformam a vida perigosa no coração da floresta virgem numa imitação do serviço militar... Que seja preciso tantos esforços e inúteis trabalhos para chegar à finalidade dos nossos estudos não atribui nenhum valor ao que seria necessário sobretudo considerar como o aspecto negativo da nossa profissão. As verdades que vamos procurar tão longe só têm valor uma vez despidas desta casca. Podemos no entanto consagrar

seis meses de viagem, de privações e de lassidão na recolha (que durará alguns dias, por vezes algumas horas) de um mito, duma regra de casamento, duma lista completa de nomes clánicos.»⁽¹⁾

Mas se para Lévi-Strauss o trabalho de terreno é uma espécie de escolho inevitável, para outros etnólogos é uma fase apaixonante da investigação.

A experiência vivida junto de grupos humanos exteriores ao meio ambiente habitual do etnólogo é com efeito um acontecimento que envolve em geral todas as capacidades do indivíduo.

Antes de se ser etnólogo ou etnóloga, um indivíduo é, ou pelo menos deveria ser, no nosso entender, um homem ou uma mulher.

Como tal a experiência etnológica não pode ser uma passagem superficial; a experiência etnológica é antes de tudo uma atitude face ao mundo em que vivemos. Por isso é inevitavelmente uma atitude política.

A nosso ver, quando se trata de seres humanos, não há um olhar apolítico que possa justificar a recusa de ver a realidade social globalmente. O etnólogo apolítico é apenas um elemento da mitologia ocidental.

As mais frequentes normas indicadas no que diz respeito ao trabalho de campo referem-se sobretudo ao tempo de permanência no local, à necessidade do etnógrafo se integrar no grupo, ao conhecimento da língua local (única condição para poder haver dispensa de um intérprete), à capacidade de observação e recolha dos dados observados, etc.

Um dos etnólogos que mais contribuiu para a clarificação das tarefas que incumbem à etnografia é sem dúvida Franz Boas. Sem dúvida que foi em reacção ao evolucionismo que Boas foi levado progressivamente a conceber a etnografia e consequentemente a etnologia de um modo mais rigoroso, recusando-se a elaborar construções teóricas que não fossem baseadas em observações meticulosas.

Boas conduziu assim o trabalho de terreno a um nível inteiramente novo e mostrou o interesse que todos os etnólogos têm em colaborar com elementos dos grupos que pretendem estudar. É o caso dos trabalhos de terreno que levariam à redacção de autobiografias ou dos textos que os etnologados poderiam escrever se para isso lhes fossem fornecidos os conhecimentos necessários. Boas também chamou a atenção para o facto de certos trabalhos de terreno poderem ser realizados mais facilmente por mulheres, já que nas sociedades artesanais existe, geralmente, uma grande separação entre as actividades masculinas e femininas. Foi aliás

sob a sua orientação que Ruth Benedict e Margaret Mead realizaram uma parte importante dos seus trabalhos.

Vemos bem que o etnógrafo ideal representa um somatório de numerosas qualidades devendo por isso uma monografia bem feita ser julgada como um trabalho valioso de difícil execução. Nenhum trabalho de reflexão poderá utilmente ser realizado se não tem por base uma análise da realidade coerente. Não há no entanto monografias que possuam um valor próprio que se possa abstrair da finalidade a que foram destinadas e da subjectividade do autor. Antes pelo contrário, o valor de uma monografia deve ser considerado em função das necessidades teóricas do autor ou dos etnólogos que posteriormente as venham a utilizar. Em resumo, uma monografia não deve ser tratada como um objecto acabado mas sim como um utensílio de trabalho indispensável ao etnólogo, sendo pois o seu valor definido pelas possibilidades, ofertas ao seu executor ou utilizador futuro.

Ora, é nestas «démarches» em que se elabora o verdadeiro raciocínio etnológico, que aparece uma encruzilhada, pois não existe uma via Apia da etnologia, antes pelo contrário os caminhos possíveis são numerosos.

É mais prudente falar de etnologias que de etnologia.

Variam com o tempo do mesmo modo que estão intimamente ligadas ao meio político, social e cultural onde foram elaboradas.

Dos primeiros comentários de natureza etnológica da Idade Média ao culturismo americano ou à etnologia colonial portuguesa, varia todo um universo de preocupações, objectivos e meios, que definiram os limites do raciocínio etnológico.

Assim, é mais que justificado perguntar: Qual etnologia para Portugal? Qual etnologia ensinar?

Não pretendemos apresentar respostas definitivas a estas questões, tanto mais que o próprio país atravessa uma fase de reflexão profunda, sensível nos mais variados domínios e cujos efeitos só lentamente se irão revelando.

O presente trabalho ressentir-se-á sem dúvida desta situação e estamos conscientes que ele encerra contradições e imprecisões. Mas é talvez precisamente o facto de nos encontrarmos numa encruzilhada que justifica a sua existência e que indirectamente teve sobre nós uma função motivadora.

Repensar os rumos da etnologia portuguesa corresponde a uma necessidade de se fazer o balanço do que já foi feito e tentar definir algumas das tarefas prioritárias. As transformações provocadas pelo 25 de Abril no continente e o desmoronamento do império colonial português que se arrastou durante anos têm

forçosamente de se repercutir nas Ciências Humanas e consequentemente na etnologia portuguesa. Sendo este trabalho destinado àqueles que abordam a etnologia e que eventualmente até se propõem consagrar-lhe a totalidade do seu tempo, pareceu-nos pois importante passar em revista, por um lado, a pré-etnologia portuguesa e, por outro lado, aquela etnologia que se fez durante este século em Portugal. Esta última, que cobre no essencial o período do Estado Novo, corresponde na realidade à época durante a qual a etnologia se afirmou lá fora como uma ciência em construção. Poucos são os trabalhos feitos antes desta época e que ainda hoje se revelam actuais.

Quanto às vias a explorar no futuro, elas devem ter na base da sua elaboração a certeza de que a independência das colónias inviabilizou definitivamente a etnologia colonial portuguesa, ao mesmo tempo que demonstrou a sua função eminentemente opressora. Sem dúvida que haverá vozes que se proponham construir uma etnologia do neocolonialismo e aproveitar os laços de amizade entre os povos das ex-colónias e o povo português para eleger estes novos países num terreno etnológico particularmente dotado, que mais não seja, pelo conhecimento histórico que deles temos.

Tal não é o nosso objectivo.

Sérgio Vieira, membro do Comité Central da FRELIMO, num discurso proferido durante a 2.^a Conferência do Ministério de Educação e Cultura, assinalava e com justiça:

«O Homem colonizado — colonizado na sua paisagem mental, colonizado na sua consciência — tem um certo número de características.

Primeiro, diríamos que é um homem sem dimensão temporal. É um homem que não se localiza historicamente na sua sociedade. O seu ponto de referência histórico é a história da conquista colonial.

Um segundo aspecto é uma segunda falta de dimensão que caracteriza o Homem colonizado, é a falta da sua dimensão física, da sua localização no espaço. Isso quer dizer que ele foi privado da sua própria geografia. O seu ponto de referência no espaço é a metrópole. A privação da dimensão histórica (e geográfica) de um povo é o resultado de uma acção planificada e deliberada do colonialismo.» (2)

Nós pensamos que há uma etnologia possível de oposição como aquela de que se serviu consciente e deliberadamente o colonialismo na sua acção de desculturação. Será uma etnologia que se integrará no processo de reconstrução nacional nas ex-colónias. É nesta etnologia, que será antes de tudo obra dos

próprios africanos, que a nova etnologia portuguesa poderá vir a integrar-se.

Por isso será forçosamente uma etnologia de ruptura com o passado, uma etnologia da compreensão e não do obscurantismo, uma etnologia ao serviço do povo e não dos colonialistas.

Tal é a nosso ver um dos campos em que a futura etnologia portuguesa tem numerosas possibilidades de se manifestar positivamente.

Um outro domínio diz respeito à etnologia doméstica. Utilizando uma construção literária, podemos dizer que até certo ponto também o povo trabalhador português foi colonizado pela sua própria burguesia. A etnologia doméstica do Estado Novo é disso testemunho, já que se pretendia antes de tudo recuperar ao serviço do político um certo tipo de manifestações de natureza popular. A etnologia folclorista pela sua acção abastardizadora é, antes de tudo e à imagem do que se passava nas colónias, uma etnologia da desculturalização. O que era determinante era na verdade a utilidade alienante que tal ou tal actividade podia vir a ter, e não a compreensão da sociedade portuguesa.

Esta anti-etnologia também se encontra hoje numa encruzilhada. Garantida na sua continuidade por aqueles que são incapazes de compreender uma etnologia ao serviço das classes trabalhadoras, sê-lo-á cada vez menos, à medida que uma nova geração de etnólogos se for formando, fora do quadro limitativo das antigas instituições. Mas o fim progressivo dessas instituições não será o suficiente para que uma nova etnologia se desenvolva. É necessário, paralelamente a um esforço contínuo de informação na desmontagem dos aspectos mais funestos dessa etnologia folclorista e colonialista, enveredar pelos caminhos duma etnologia dotada dum raciocínio de natureza científica.

A antropologia económica e a etnocidologia, que é uma disciplina em formação, são a nosso ver as duas áreas do conhecimento etnológico mais promissoras, pois baseiam-se em raciocínios deste tipo e põe assim ao dispor dos etnólogos um conjunto de utensílios teóricos de trabalho considerável.

Olhar para o passado da nossa etnologia é sem dúvida, por vezes, pouco edificante. Resta-nos a convicção de que a nova etnologia que definimos é possível.

II
HISTÓRIA
DO PENSAMENTO ETNOLÓGICO

A história do pensamento etnológico, podemos dizer, está ainda por fazer. Os poucos trabalhos realizados até agora deixam no entanto antever que o interesse pelo estudo do Homem remonta pelo menos à Antiguidade Clássica. Com altos e baixos, a ciência do Homem foi evoluindo desde essa época até ao fim do século passado, altura em que podemos situar a formação da etnologia moderna.

O interesse pelo estudo do Homem durante a Antiguidade Clássica é ilustrado pelos trabalhos deixados por autores como Tácito, Possidónio ou Heródoto, sem falar por exemplo em Platão ou Aristóteles e outros filósofos que deixaram uma longa e fecunda reflexão sobre o Homem.

As descrições de povos fora do Mediterrâneo são nesta época marcadas no entanto por um grande número de preconceitos, que levaram estes autores a considerarem que fora do mundo antigo só haveria a barbaria, mais próxima da animalidade que da condição humana.

Se um povo se vestia de modo diferente, podia então dizer-se que andava nu, ou se não possuía casas de pedra e cal, que vivia ao ar livre. Mais tarde, durante a Idade Média, devemos considerar que o interesse pelo conhecimento do Homem apresentou dois aspectos bem diferentes se considerarmos, por um lado, a cristandade e, por outro lado, o mundo islâmico.

No primeiro caso estávamos na presença duma sociedade em que a vida intelectual apenas subsistia à sombra da Igreja onde, em particular refugiada nos mosteiros, se praticava essencialmente o estudo dos livros religiosos.

Desde a queda do Império Romano do Ocidente que o recuo da vida intelectual seguia o movimento geral de recuo das instituições. A insegurança causada pelas invasões bárbaras justifica em

parte este declínio. As cidades fundadas por Roma, onde estava até então centrada a vida intelectual, desapareceram progressivamente bem como as bibliotecas aí existentes.

É pois fácil compreender a razão pela qual durante a Idade Média o conhecimento do Homem praticamente estagnou. Poucos foram também os viajantes ou exploradores que se aventuraram para além do mundo conhecido, se bem que deva ser assinalada a viagem de Marco Pólo ao Oriente donde trouxe informações de uma sociedade fundamentalmente diferente do Ocidente.

Por outro lado, o mundo islâmico produziu nesta época numerosos trabalhos que podemos considerar como precursores de uma pré-etnologia que só mais tarde se veio a formar.

Geralmente sob a forma de narrativas de viagem, os autores árabes deixaram-nos valiosas descrições de numerosos povos habitando em regiões tão distantes como a Índia ou a Escandinávia, sem esquecer naturalmente a África. Entre os mais importantes devemos citar Ibn Batuta e Ibn Khaldoun.

PRÉ-ETNOLOGIA: EXOTISMO E HUMANISMO

À medida que o comércio se desenvolvia na Europa em particular a partir dos séculos XIV e XV, toda uma série de transformações tomavam lugar provocando um forte desenvolvimento económico. Intimamente ligado a este desenvolvimento todo um movimento intelectual toma por sua vez forma. É o renascimento, durante o qual o mundo cristão descobre as principais obras deixadas pela Antiguidade Clássica, e o pensamento vai sair do quadro restritivo das concepções medievais da Igreja.

A curiosidade científica toma uma nova expressão facilitada que é a circulação das ideias pela descoberta da tipografia e pela utilização do papel.

As técnicas de navegação recebem também neste fim do século XV numerosas inovações.

É através das descobertas que a Europa toma então verdadeiramente conhecimento da existência de outros povos, de outras realidades. Do século XV até meados do século XIX, o estudo do Homem passou por várias etapas. Todo este período é marcado por um movimento geral de ideias que vai no sentido de considerar o Homem cada vez mais objecto possível de uma ciência. Este movimento pode ser dividido em duas etapas geralmente denominadas:

- Exotismo;
- Humanismo.

A primeira etapa que se estende até finais do século XVII pode ser considerada como uma etapa de tomada de consciência da existência de outras realidades humanas diferentes da ocidental.

Com efeito, desde o final do século XV que aparecem as primeiras referências aos habitantes das regiões onde aportavam os

navegadores, como por exemplo *A Crónica do Descobrimento e Conquista da Guiné* de Gomes Eanes de Zurara, o *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama* atribuído a Álvaro Velho ou a relação das viagens de Jacques Cartier redigida já no início do século seguinte.

Mas o conhecimento destes povos não se fazia só através das relações das viagens, pois os navegadores geralmente raptavam e traziam para a Europa não só membros dos núcleos humanos contactados, mas também numerosos objectos pertencentes à cultura material desses povos.

Estas testemunhas reais eram então objecto de uma grande curiosidade. Se os seres humanos então raptados acabavam geralmente como escravos de qualquer nobre ou monarca ou como curiosidades exibidas nas tabernas e palácios de toda a Europa, os objectos eram agrupados em colecções mais ou menos importantes e que constituíam na verdade os primeiros «museus» etnográficos.

A visão e a compreensão destes povos era condicionada, no entanto, por um certo número de pressupostos e de ideias geralmente divulgadas e enraizadas em toda a Europa. Assim o «outro», o ser vivo que não fazia parte do nosso mundo ocidental, era relegado para a zona do bestiário humano medieval e deixado no campo da animalidade, considerado meio animal meio ser humano, ou então colocado no seio de temas mitológicos do Eldorado e do Éden tal como um ser no estado ideal de natureza pura.

Quando não entravam num destes esquemas era a teologia que fazia a leitura destes povos.

Para a cristandade havia por um lado o mundo convertido e por outro lado o mundo pagão. A ausência de alma dos negros era um dogma correntemente aceite, se bem que para certos teólogos fosse possível a estes adquirir uma alma, no caso de virem a converter-se.

A escravatura e os genocídios que se seguiram à época dos descobrimentos eram aliás facilmente justificados pela Igreja já que o «negro» não aparecia na Bíblia como descendente de Adão. Colocado na fronteira da animalidade pela teologia, fácil era tratá-lo como animal doméstico se uma necessidade qualquer não implicasse a sua destruição.

Referência deve ser feita, no entanto, ao aparecimento de uma teoria que procura estabelecer a ligação entre o meio natural e o meio cultural. Retomada por Montesquieu, esta reflexão é a principal contribuição teórica ao estudo do homem feita nesta época, que foi no fim de contas caracterizada pela ausência de trabalhos que conseguissem obter uma leitura da humanidade descoberta que não fosse simplesmente superficial e etnocentrista.

Só a partir do século XVIII se pode falar de uma leitura mais evoluída, já que aí se põe o problema da significação das culturas não ocidentais. No entanto, o discurso etnológico e antropológico só existem no quadro do discurso filosófico geral. O aparecimento da etnologia como ciência independente que trata do estudo do Homem só aparecerá no fim deste mesmo século.

O discurso etnológico do século XVIII tem como pano de fundo a ideia de evolução, que começa então a generalizar-se. Ao selvagem recentemente descoberto é atribuído um lugar na história, um lugar no passado do Homem europeu, semelhante ao lugar ocupado pelos antigos povos que habitaram a Europa em épocas muito remotas. O selvagem só se concebe em função de um tempo presente e só tem interesse para os filósofos de então na medida em que através dele podem raciocinar sobre a condição do homem «civilizado». É apenas através da sua própria cultura que o europeu compreende a realidade do «mundo selvagem», ao qual no seu essencial permanece inacessível.

A metamorfose do homem selvagem em homem primitivo, já que lhe é atribuído um lugar no tempo histórico, leva finalmente à constituição da relação selvagem-civilizado. Esta relação estará na base do raciocínio europeu sobre as novas humanidades descobertas. Mas a relação selvagem-civilizado só determina o pensamento da antropologia desta época porque a sua estrutura está patente e as funções de cada elemento da relação definidas logo à partida. Desde a descoberta da África e da América e do princípio do processo de colonização, o homem selvagem é objecto e o homem civilizado o sujeito; é ele quem civiliza, quem veicula a civilização, a fala, a concebe, e porque ela é o modo da sua acção, a civilização passará a ser o elemento de referência do discurso antropológico (3).

O selvagem é então visto em função da existência ou não de um certo número de elementos que definiam a civilização — leis, religião, política, vícios, etc. Como a etnologia de então não se tinha ainda dotado de um raciocínio suficientemente despido de eurocentrismo e não podia pois por isso enxergar nas sociedades selvagens nenhuns dos valores ou instituições de «natureza civilizada», caía-se numa posição de negação que oscilava entre dois extremos.

Quando a existência dos elementos referidos era considerada como prova de supremacia do homem civilizado — ser social capaz de elaborar formas organizadas de vida — o selvagem era colocado num mundo puramente negativo. Quando pelo contrário essas mesmas formas organizadas de vida eram consideradas como limitações à liberdade e à felicidade, o selvagem aparecia então como o «bom selvagem» não corrompido pela civilização, dotado

de qualidades como a da bondade, vivendo uma moral livre e natural.

Paradoxalmente esta visão humanista do selvagem que é a dominante do pensamento etnológico do século XVIII é desenvolvida durante uma época onde têm lugar as maiores empresas de extermínio e de escravização dessas humanidades descobertas.

Com efeito, se tomarmos em consideração alguns autores da época, rapidamente nos apercebemos que nas décadas que se seguiram ao descobrimento do continente americano se produziu uma verdadeira catástrofe que se traduziu na morte de pelo menos 12 milhões de indígenas.

Esta mortandade resultava não só dos maus tratos infligidos aos indígenas no intuito de pilhar as suas riquezas ou de os reduzir a escravos, mas também das missões guerreiras ordenadas pelos responsáveis militares europeus destacadas para o continente americano, que tinham como objectivo tanto o «divertimento» dos exércitos ocupantes como se enquadravam numa política de terra queimada, onde a linguagem falada aos indígenas era a da violência, da crueldade e da morte. Assim, num breve inventário da situação de algumas ilhas da América Central em meados do século XVI, quer dizer 50 anos depois da descoberta, podemos referir que na ilha de Haiti apenas sobreviviam duzentos indígenas dos três milhões que ela contaria à data da descoberta. Na ilha de Cuba foi destruída toda a população assim como nas ilhas de S. João do Porto-Rico, Jamaica e Gigantes e muitas outras. Na América do Sul, Cortez, Pizarro e outros com exércitos relativamente pequenos mas dotados de armas de fogo arrasaram milhares de povoações queimando e destruindo tudo o que vivia. O massacre dos índios da América do Norte deixou apenas de lado alguns milhares de sobreviventes numa população de vários milhões.

Bartolomé de las Casas, bispo de Chiapa, descrevia assim a actuação dos Europeus:

«Quando eles entravam nas cidades, imolavam toda a gente segundo a sua raiva, velhos, crianças e mulheres não poupando mesmo aquelas que estavam grávidas. Abriam-lhes a barriga com golpes de lança ou de espada. Sangravam o povo como se fosse um rebanho de carneiros, e apostavam a quem cortaria melhor um homem em dois de um golpe, ou a quem conseguisse com mais destreza cortar a barriga de alguém. Tiravam os filhos do seio das mães e agarrando-os por uma perna esfregavam-lhes a cabeça contra uma pedra, ou mergulhavam-nos no ribeiro mais próximo para os afogar. Amarravam a altos postes aos 13 de cada vez, e acendiam o fogo aos pés deles e enquanto os queimavam vivos

diziam, pelo mais horrível sacrilégio, que os ofereciam em sacrifício a Deus em honra de Jesus Cristo e dos doze apóstolos... Tendo verificado que quando da sua aproximação muitos índios fugiam para a floresta e para as montanhas, trataram de ensinar galgos para a caça aos fugitivos e estes nimaís tornaram-se tão eficazes neste cruel exercício, e de tal modo ferozes que num instante despedaçavam e devoravam um índio.» (4)

Numa outra passagem deste seu livro *Las Casas* conta referindo-se à ilha de Cuba:

«Vi morrer de fome na ilha em três ou quatro meses, mais de sete mil crianças cujos pais e mães tinham sido levados para os trabalhos das minas.»

Na «Relação verdadeira dos trabalhos que o governador D. Fernando de Souto e certos fidalgos portugueses passaram no descobrimento da província da Florida» são relatados vários episódios referentes também a este tipo de actuação. Um deles, quando de uma missão de intimidação, é descrito deste modo:

«Os de cavalo chegaram primeiro e, em esclarecendo a alva da manhã, à vista do povo deram sobre uma espia que tanto que os cristãos sentiu, dando grandes gritos fugiu para os do povo avisar. Nuno de Tovar e os que com ele iam se deram tanta pressa que antes que os índios do povo acabassem de sair foram com eles. A terra era de campo, a que povoada estava, que seria um quarto de légua. Haveria naquela povoação cinco ou seis mil almas, e como das casas sáisse muita gente e de umas em outras fossem fugindo, e para todas partes se ajuntassem muitos índios, não houve nenhum de cavalo que só se não achasse entre muitos. Havia o capitão mandado que a nenhum índio macho se desse a vida. Foi seu desacordo tão grande que não houve índio que a cristão flechasse. Os gritos das mulheres e meninos eram tantos que atroavam os ouvidos dos que os seguiam. Foram ali mortos cem índios, pouco mais ou menos, e muitos foram feridos de grandes lançadas, que os deixavam ir para que pusessem espanto aos que ali não se haviam achado. Houve ali homens tão cruéis e carneiros que velhos e moços e quantos topavam diante matavam sem pouco nem muito haverem resistido. E os que em si confiavam que eram para se mostrar em toda parte onde houvesse resistência, e que por tais eram havidos, rompiam os índios, derribando muitos com os estribos e peitos dos cavalos, e a alguns davam uma lançada e assim os deixavam ir. Vendo algum moço ou mulher

tomavam-no e entregavam-no aos de pé. Dos índios em Nilco se tomaram oitenta peças, mulheres e moços, e muita roupa.» (9)

Mas nem só esta hecatombe atingiu os autóctones das regiões descobertas. Na África em particular o comércio de escravos rapidamente tomou enormes proporções.

O número de seres humanos pilhados às suas comunidades durante os séculos que seguiram as descobertas elevou-se a vários milhões. O capitalismo colonialista europeu encontrava deste modo a mão-de-obra necessária para fazer funcionar as suas empresas. Há por vezes tendência entre nós para minimizar esta actividade criminosa invocando que esse comércio de vidas humanas era sobretudo obra de outros países. Tal afirmação não passa a nosso ver de uma artimanha do pensamento racista, pois basta abordar a história das colónias portuguesas para se assegurar da extraordinária importância que o capitalismo português atribuía a esse comércio e de como o incrementava.

Sem falar dos milhões de vidas destroçadas quando se tratava de enviar escravos para o Brasil ou para a metrópole, pensemos no modo como os latifundiários portugueses arranjavam mão-de-obra para as suas propriedades em S. Tomé, actividade essa que se manteve de facto até à independência desta colónia. O conteúdo dos diversos regulamentos do «trabalho indígena», em vigor até há bem poucos anos, são a última expressão da escravatura.

A dívida humana contraída em relação às colónias pelos diversos governos capitalistas e colonialistas portugueses jamais poderá ser paga, assim como o humanismo filosófico que foi o primeiro esforço teórico de justificação do colonialismo jamais poderá camuflar a sua verdadeira essência.

Quando olhamos com cuidado e comparamos a sua posição à dos responsáveis da política colonial não podemos deixar de concluir que, de acordo com estes, os filósofos procuraram sobretudo remediar os abusos e deste modo contribuíram para a manutenção da ordem estabelecida. Alforreamento dos negros, protecção dos índios e civilização dos selvagens não são, apesar das aparências, senão elementos de uma mesma estrutura, a da ideologia colonial (10).

Como sublinhou Michèle Duchet, o século que revelou tanta piedade para com o destino dos povos selvagens e que se indignou

contra a barbaria dos civilizados apenas encontrou uma solução para estes males: a civilização dos selvagens, único fundamento moral de um humanismo da conquista. Assim é necessário denunciar o mito anticolonialista dos filósofos deste século e trazer à sua justa importância as campanhas em favor dos africanos ou dos índios.

ETNOLOGIA: TEORIAS EVOLUCIONISTA E DIFUSIONISTA

Durante a segunda metade do século XIX começa-se finalmente a considerar a etnologia como uma ciência de síntese. O pensamento etnológico durante este período é centrado nas ideias evolucionistas.

A noção da evolução levou numerosos autores a procurar estabelecer uma sequência das diferentes etapas da humanidade válida para todos os povos e em todo o tempo. As diferenças nos estados de evolução observados seriam explicadas não por concepções de tipo aparentemente não racista, mas simplesmente através de uma justificação de ordem cronológica. Para os evolucionistas o facto de haver grupos humanos «atrasados» e «avançados» em determinada época apenas significava que estavam em estado de evolução diferente e que os primeiros eram a imagem do passado dos grupos considerados avançados. Não se podia ainda conceber uma humanidade no seio da qual houvesse várias civilizações diferentes quer tanto no seu passado como no seu presente. O «outro» era visto em função da nossa própria realidade, onde o ocidente ocupava naturalmente a última etapa da evolução.

As teses evolucionistas tiveram na altura grande número de adeptos, fazendo-se sentir a sua influência até aos nossos dias, inclusivamente na etnologia portuguesa recente, que como veremos mais adiante vai buscar aos postulados evolucionistas a argumentação de um vigoroso etnocentrismo.

As teses evolucionistas encontraram em L. Morgan o seu principal teórico, o qual dividia a humanidade em três fases:

- 1 — Selvajaria
- 2 — Barbaria
- 3 — Civilização

Cada uma destas fases era dividida por seu turno da seguinte maneira:

		Utilização ou adopção de:
SELVAJARIA	Selvajaria antiga	— linguagem
	» média	— fogo, lanças, machadas
	» recente	— arco e flechas
BARBARIA	Barbaria antiga	— cerâmica
	» média	— domesticação, agricultura
	» recente	— metalurgia
CIVILIZAÇÃO	Civilização antiga	— escrita
	» média	— pólvora, bússola, papel
	» recente	— vapor, electricidade e noção de evolução

Abordando o problema por outro lado, um outro evolucionista, John Lubbock, entendia dividir a humanidade em seis etapas de evolução:

- Ateísmo
- Feiticismo
- Naturalismo
- Xamanismo
- Antropomorfismo
- Deísmo

Um certo número de dificuldades teóricas inerentes a todo o raciocínio da natureza ideológica exigiram posteriormente a elaboração de teorias pontuais que tentavam resolver essas dificuldades. É o caso da teoria animista.

Admitir que a humanidade é uma só e que a diferença principal entre os povos observados e os europeus é apenas uma questão de estado de desenvolvimento, implicava a necessidade de explicar um certo número de atitudes e actos que pareciam contraditórias à primeira vista. Se os povos não civilizados representam a humanidade na sua origem e têm as mesmas capacidades que os povos civilizados, como explicar determinadas crenças tão em oposição à ideia de si próprio que o ocidente podia então conceber? É sobre este problema que Frazer, Spencer e sobretudo Tylor elaboraram uma teoria denominada animismo.

A teoria animista parte do pressuposto que existe uma realidade diferente do corpo humano, uma espécie de alma que também pode dizer respeito aos animais, às plantas e aos objectos.

Segundo os animistas esta crença estaria na origem das superstições do politeísmo. Assim se explicava no quadro do evolucionismo a existência de crenças tão diferentes das existentes no mundo ocidental.

Num movimento contrário ao evolucionismo desenvolveu-se uma nova teoria denominada difusionismo. Esta teoria encontrou também numerosos adeptos em particular na Alemanha e nos Estados Unidos. Entre os seus iniciadores devemos citar Ratzel, Frobenius e sobretudo Graebner ao qual se deve verdadeiramente a criação da teoria difusionista.

Esta teoria parte de um postulado que pretende que a maioria dos elementos que constituem uma dada sociedade fossem recebidos de outras sociedades. As sociedades difusoras são em pequeno número já que é mais fácil adoptar que criar.

No caso dos evolucionistas, quando duas sociedades apresentavam caracteres idênticos isso significava que estas se encontravam em idêntica fase de evolução. No caso dos difusionistas isso apenas significava que estas sociedades tinham adoptado por contacto directo ou indirecto os mesmos caracteres.

A escola alemã introduziu posteriormente a noção de círculo de cultura para denominar as zonas a partir das quais se fez a irradiação da maioria dos diversos elementos culturais. Para G. Elliot, Smith e W. J. Perry, que são considerados os representantes do hiperdifusionismo, a origem de todas as civilizações deveria ser encontrada no vale do Nilo. Tal teoria não apresenta hoje a mínima credibilidade que mais não seja pelo seu exagero.

III
HISTÓRIA
DA ETNOLOGIA PORTUGUESA

PRÉ-ETNOLOGIA: PRINCIPAIS AUTORES E TEXTOS

É sem dúvida alguma durante o período que denominamos por pré-etnologia que a contribuição portuguesa para o estudo dos diferentes grupos humanos foi a mais profunda e inovadora.

Na sequência das numerosas viagens de exploração empreendidas a partir de meados do século XV e que culminaram com a descoberta de numerosas regiões até então desconhecidas pelo ocidente ou das quais apenas se supunha a existência, foram elaborados relatórios, diários de bordo e por vezes autênticas monografias não só sobre a geografia dessas regiões mas também sobre os «usos e costumes» dos povos com quem os exploradores tomavam contacto.

Da imensa bibliografia então produzida, há um certo número de obras que merecem particular referência já que constituem os primeiros documentos etnográficos sobre os povos da costa e do interior africano, da Índia, do Extremo Oriente e da América do Sul.

Os extractos de algumas obras fundamentais da pré-etnologia portuguesa que passaremos em revista seguidamente não têm outra função senão a de ilustrar não só a diversidade das regiões à qual ela se refere, como também a qualidade das informações que esses documentos encerram.

Uma leitura atenta destes permite com efeito recolher numerosos dados sobre matérias tão variadas como a demografia, a astronomia, a arquitectura, as artes, as línguas, os modos de cultivar a terra ou de caçar, diversos hábitos, relações de parentesco, formas de organização social, para não falar das relações estabelecidas então entre os Portugueses e as novas humanidades descobertas.

As primeiras informações de natureza etnográfica de que há notícia sobre a costa ocidental da África foram recolhidas por

João Fernandes que nos anos de 1444 e 1445 permaneceu nesta região, onde viveu com os seus habitantes. Deixado junto à foz do Rio do Ouro por um navegador português chamado Antão Gonçalves, foi por este recuperado sete meses depois um pouco mais ao sul do Cabo Branco.

Vivendo, comendo e vestindo a modo dos habitantes, João Fernandes pode assim realizar o que hoje poderíamos chamar o primeiro «trabalho de terreno» da etnografia portuguesa, já que além de conhecer a língua local tinha decidido permanecer nesta região expressamente para tomar conhecimento dos usos e costumes dos seus habitantes.

João de Barros relata assim a estada de João Fernandes nesta região:

Mas como João Fernandes ia oferecido a tôdolos trabalhos, enquanto lhe não tocavam na vida, però que per fôrça lhe apanharam tudo, não resestiu muito em o defender nem menos que ficava por isso escandalizado, e di em diante ficou naquela triste vida que todos têm. Porque o seu comer era ùa pouco de semente que o campo per si dá, que se parece com painço de Espanha, e tôda maneira de imundície de lagartixas e gafanhotos torrados àquela fervura do sol que sempre reina naquele solstício do Trópico de Cancro, que passa per cima daquela região. E os mais meses do ano seu certo comer (porque estoutro às vezes lhe falece com os temporais) é leite de gado que pastoram, que também lhe serve de beber, por a terra ser tam estérele que não tem mais águas que em certos lugares alguns poços meios solos-bros, dos quais, quando se apartam por levar o gado a outro pasto, o leite lhe fica em lugar de água, das quais cousas ainda não são muito abastados. Carne, se algũa comem, é de gazelas e muitas veações e aves que matam; e no gado não tocam, senão por festa, no macho, e nunca no outro, por lhe dar leite que é tôda sua vida. E êstes são os de dentro do sertão, porque os da costa do mar pescado é o seu geral comer, sêco, sem sal, e o frêscó muitas vezes por se mais úmido e lhe fazer menos sêde. Ainda que agora, com a nossa fortaleza de Arguim, são já mais mimosos, por viverem delã e do trigo que lhe mandamos; e em tudo todos, quando per acaso lhe vai ter à mão um pouco, assi o comem à mão como nós comemos os confeitos.

A terra em si é meio areal, a mais viçosa é como a mais pobre e rasa charneca que cá temos, onde há algũas palmeiras e árvores que querem parecer as figueiras que cá chamamos do inferno; e destas ainda tam poucas, segundo o grande espaço de terra, porque estão derramadas, que parecem postas à mão

pera dar sombra, o que elas não fazem por a pouca rama que têm (tam pòbremeente cria as árvores).

O sítio desta terra todo é chão e tam mau de conhecer por não ser notável per montes, arvoredos e outras diferenças que a boa terra tem, que poucos em caminho de muito espaço de terra, podem atinar o lugar onde vão. Sòmente per estas cousas se guíam no caminhar, pelos ventos, per estrêla e pelas aves que andam no ar, principalmente corvos, abutres e outras que seguem as imundícias do povoado, porque estas demonstram as povoações (ou, por milhor dizer, o lugar onde andam aquelas cabildas), por ser a terra tal que como pastam um dia ùa folha, ao outro se mudam a outra, e assaz de boa é a terra que os detém oito dias em a pastar.

Suas casas são tendilhões, e o trajo comum coiros do gado que guardam, e os mais honrados, alquicés; e os principais de todos, panos de melhor sorte, e assi nos cavalos como concertos dêles tem a mesma vantagem.

O gèral officio de todos é pastorar o seu gado, porque nêle está toda sua fanzenda e substância da vida. A sua língua e escriptura não é comum com os alarves da Berberia, e però em tudo quási têm ùa conveniência como nós temos com os castelhanos. Antre êles não há rei ou príncipe, tudo são cabildas de parentelas, e assi andam apartados; e o de maior poder é o maioral que os governa; e muitas vezes entre si estas cabildas ùas com as outras têm guerra e contenda sobre o pastar desta triste terra e beber dos poços. E quando esta não é a causa, a natureza humana dá outras pera sempre contender com os vezinhos; e quando os não têm, toma assi mesma por contenda (1).

Mais para o sul é na Crónica dos feitos da Guiné de Gomes Eanes de Zurara que são relatados os primeiros contactos entre os povos da Guiné e os Portugueses, assim como vários dados da etnografia local. É no entanto um trabalho posterior de André Álvares de Almada «Tratado Breve dos Rios da Guiné e Cabo Verde», que aparece duma forma bastante completa toda uma monografia sobre estas populações. O capítulo que trata dos Bijagós e dos seus costumes é significativo sobre a qualidade das observações feitas como é ilustrado pelas seguintes passagens:

Os homens não fazem mais que três coisas: guerra, e fazer embarcações, e tirar o vinho das palmeiras; andam mui disciplinados na arte militar ao seu modo. São grandes rodeleiros; a principal arma que trazem são azagaias, a que eles chamam canicos, que são de dois palmos, de ferro roliço e na ponta têm o ferro ao modo das nossas ginetas; as suas adargas, que são de verga forte

tecida com rota, de maneira que ficam muito fortes; e suas espadas, as quais são mais tortas que fouces, mas largas; usam frechas, mas não são ervadas, e em lugar de ferro les põem umas espinhas de um pescado chamado bagre, que eles têm por peçonhentas, e o são.

As mulheres fazem as casas e as searas, pescam e mariscam, e fazem todo o mais serviço que fazem os homens em outras partes.

Estes negros andam nus; não trazem mais que uma maneira de calças, que eles fazem de folha de palmeiras, que escassamente cobrem suas vergonhas, e que servem mais de os peiar que de vestido. Falam com os demónios todas as vezes que querem, principalmente quando hão-de ir fazer guerra, e os invocam, e da maneira que lhes parecem assim se contrafazem. E untando-se com almagre e gesso, que há muito naquelas ilhas, e com muitas penas de aves metidas entre os cabelos, que os trazem trançados, e com rabos de cavalos dependurados ao pescoço, botados por detrás das costas, com muitos cascáveis, vão parecendo os mesmos demónios, e dessa maneira vão à guerra; no mar pelejam com todos, mas tanto que tomam terra não há briga.

As mercadorias que correm nestas Ilhas são pano vermelho, cobre feito em caldeirões, bacias de latão grandes como prato(s) de águas mãos (sic) e de barbear, margarideta grossa, vacas, bezeros ded um ano, ferro. E posto que para lá levam vacas, há muitas, e sem embargo de as haver compram-nas continuamente, porque matam muitas nas festas e choros.

As mulheres andam despidas da cinta para cima; trazem um modo de saias feitas das folhas da palma, que dão por cima dos joelhos. As paridas trazem os filhos nos braços, atados numas correias de couro cru, que trazem ao pescoço, com que sustentam e têm as crianças⁽⁸⁾.

Duarte Pacheco Pereira, que redigiu o livro intitulado *Esméraldo de Situ Orbis*, certamente antes do ano 1521, faz por seu turno nova e interessante descrição da costa ocidental da África até ao Cabo da Boa Esperança referindo-se pela primeira vez com certo relevo aos Hotentotes. Este povo só tinha sido referido brevemente no *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama* escrito em 1497 e atribuído a Álvaro Velho.

Conhecido o caminho marítimo para a Índia, toda a costa ocidental e oriental da África passou a ser visitada com mais regularidade não só por navegadores mas também por mercados ou missões enviadas pelos portugueses.

Ao conhecimento das costas africanas viria juntar-se a penetração no continente onde se supunha existir o mitológico reino do Prestes João.

Destas viagens pelo interior resultaria o reconhecimento de vários reinos. É o caso do reino de Benim visitado por João Afonso de Aveiro desde 1484, do reino do Congo descrito por Lopes Duarte e Pigafetta Filipe na *Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas* e num texto intitulado «Uma Relação de Rui Pina sobre o Congo», redigido em 1492.

Uma embaixada à Etiópia realizada entre 1520 e 1526 viria a revelar-se de extrema importância para o conhecimento geral deste reino e pela informação que finalmente faz chegar ao ocidente sobre o reino de Pestes João. Descrita pelo padre Francisco Álvares na sua obra *Verdadeira Informação das Terras do Prestes João das Índias* que data de 1540, aí são relatados numerosos detalhes referentes à geografia, economia, religião, usos e costumes. Na recolha destes dados a sua tarefa foi aliás facilitada por Pêro da Covilhã que deixara Portugal quase 30 anos atrás ao serviço da coroa portuguesa e que tinha acabado por se fixar junto do Negus David II que então reinava sobre a Etiópia.

A descrição que Duarte Barbosa fez no seu livro publicado em 1518, *Livro em que se dá a relação do que vi e ouvi no Oriente* sobre o império do Monomotapa, vem revelar por seu turno ao Ocidente uma imagem da África completamente nova. Baseando-se sobretudo neste livro e juntando-lhe novos testemunhos, João de Barros, em 1552, referia-se assim a este império depois de ter apresentado uma introdução onde abundam importantes referências à geografia física desta região.

Têm outras minas em ãa comarcha chamada Toroa, que per outro nome se chama o reino de Butua, de que é senhor um príncipe per nome Burró, vassalo de Benomotapa, a qual terra é vezinha a outra que dissemos ser de grandes capitánias; e estas minas são as mais antigas que se sabem naquela terra, tôdas em campo. No meio do qual está ãa fortaleza quadrada, tôda de cantaria de dentro e de fora, mui bem lavrada, de pedras de maravilhosa grandeza, sem aparecer cal nas juntas dela, cuja parede é de mais de vinte cinco palmos de largo, e a altura não é tam grande em respeito da largura. E sôbre a porta do qual edificio está um letreiro que alguns mouros mercadores que ali foram ter, homens doutos, não souberam ler nem dizer que letra era; e quasi em tôrno dêste edificio, em alguns outeiros, estão outros à maneira dêle no lavramento de pedraria e sem cal, em que há ãa tôrre de mais de doze braças. A todos êstes edificios os da terra lhe chamam Simbaóé, que acêrca deles quere dizer côrte, porque a todo lugar onde está Benomotapa chamam assi; e, segundos êles dizem, dêste por seu cousa real tiveram tôdaldas outras moradas del-Rei tal nome. Tem um homem nobre que está em

guarda dêle, ao modo de alcaide-mor, e a êste tal officio chamam Simbacaio como se dissessemos guarde de Simbaoé; e sempre nêle estão algũas das mulheres de Benomotapa, que êste Simbacaio tem cuidado.

O gèral vestido de todos são panos de algodão que fazem na terra e outros que lhe vêm da Índia, em que há muitos de sêda com vivos de ouro, que valem até vinte cruzados cada um; e porém os tais veste a gente nobre e as mulheres. E Benomotapa, Rei da terra, pôsto que seja senhor de tudo e suas mulheres andem vestidas dêles, em sua pessoa não há de pôr pano estrangeiro, senão feito na terra; temendo-se, por vir da mão de estrangeiros, que pode ser injicionado dalgũa má cousa que lhe faça dano.

Êste príncipe a que chamamos Benomotapa ou Monomotapa, é como entre nós emperador, porque isto significa o seu nome acêra deles; o estado do qual não consiste em muitos aparatos, paramentos ou móvel do serviço de a sua pessoa, ca o maior ornamento que tem na casa são uns panos de algodão que se fazem na terra, de muitos lavores, cada um dos quais será do tamanho de um dos nossos reposteiros e valerão de vinte até cinquenta cruzados. Serve-se em giolhos e com salva, tomada não ante do que lhe dão, se não do resto que lhe fica. E ao tempo que bebe e tosse, tôdolos que estão diante hão-de dar um brado com palavra de bem e louvor del-Rei, e onde quer que é ouvida corre de uns em outros, de maneira que todo o lugar sabe quando el-Rei bebe e tosse. E por acatamento seu, diante dêle ninguém escarra, e todos hão-de estar assentados, e, se algũa pessoa lhe fala em pé, são portuguezes e os mouros e alguns seus a que êle dá isto por honra, e é a primeira; a segunda, que em sua casa se possa assentar a tal pessoa sôbre um pano; e a terceira que tenha portas nos portais de sua casa, que é já dinidade de grandes senhores.

Porque tôda a outra gente não tem portas; e diz êle que as portas não se fizeram senão por temor dos malfeitores, e, pois êle é justiça, que os pequenos não têm que temer, e se as dá aos grandes, é por reverência de suas pessoas.

As casas, gèralmente, são de madeira, da feição de coruchéus, muitos paus arrimados a um esteo, como pião de tenda, e per cima cobertos de sebe, barro e colmo ou cousa que espeça água per cima; e há i casa destas, feita de paus tam grossos e compridos como um grande masto; e quanto maiores, maior honra.

Tem êste Benomotapa por estado música a seu modo, onde quer que está, até no campo, debaixo de ùa árvore; e chocarreiros mais de quinhentos, com capitão dêles, e êstes a quartos vegiam por fora a casa onde êle dorme, falando e cantando graças, e no tempo da guerra também pelejam e fazem qualquer outro serviço.

As insígnias de seu estado real é ùa enxada mui pequena

com um cabo de marfim que traz sempre na cinta; per a qual denota paz e insígnia é ùa ou duas azagaias, per que denota justiça e defensão de seu povo.

Debaixo de seu senhorio tem grandes príncipes, alguns dos quais que comarcam com reinos alheios, às vezes se levantam contra êle; e por isso costuma êle trazer consigo os herdeiros dos tais.

A terra é livre, sem lhe pagar mais tributo que levar-lhe presentes quando lhe vão falar; porque ninguém há-de ir diante doutro maior, que não leve algũa cousa na mão pera lhe oferecer, por sinal de obediência e cortesia. Tem ùa maneira de serviço em lugar de tributo, que tôdolos continos de sua côrte e os capitães da gente da guerra, cada um com tôdolos seus, em trinta dias lhe há-de dar sete de serviço em suas sementeiras ou em qualquer outra cousa; e os senhores e que dá algũa terra que comam com vassallos, tem dêles o mesmo serviço.

Algũas vezes, quando quere algum serviço, manda às minas onde se cava o ouro repartir ùa ou duas vacas, segundo o número da gente, em sinal de amor, e por retribuição daquela visitaçã cada um dêles dá um pequeno de ouro até quinhentos reais. Também nas feiras, das mercadorias os mercadores lhe ordenam um tanto de serviço, mas não que contra algum se execute pena senão paga; sòmente não pode ir diante dêle, Benomotapa, que entre êles é grande mal.

Tôdolos casos da justiça, pôsto que haja officiais dela, êle per sua própria pessoa há-de confirmar a sentença ou absolver a parte, se lhe parece o contrario; e não tem cadeia, porque os casos logo são determinados naquêle dia pelo alegar das partes e com testemunhas que cada um apresenta. Quando não há testemunhas se o réu quere que fique em seu juramento, é per êste modo: pisam a casca de um certo pau, a qual moida lançam o pó dela na água que bebe; e se não arevessa, é salvo o réu, e arevessando, é condenado. E se o autor, quando o réu não arevessa, quere tomar a mesma beberagem e também não arevessa, ficam custas por custas e não se procede mais na demanda.

Se algũa pessoa lhe pede mercê, despacha per terceira pessoa, e êste tal official serve como de apreçador do que há-de dar por a tal cousa; e às vezes se pede tanto por ela que não lhe aceitam a mercê, e não basta o que dá ao príncipe, mas ainda o terceiro leva sua parte.

Entre êles não há cavalos e por isso a guerra que Benomotapa faz é a pé, com estas armas; arcsos de frechas, azagaias de arremesso, adagas, machadinhas de ferro que cortam mui bem. E a gente que traz mais junto de si são mais de duzentos cães, ca diz êle que êstes são mui leais servidores, assi na caça como na guerra.

Todo o esbulho que se toma nela se reparte pela gente, pelos capitães e per el-Rei; e cada um leva de sua casa o que há-de comer, ainda que o príncipe sempre lhe manda dar o gado que traz no seu arraial.

Quando caminha, onde houver de pousar lhe hão-de fazer de madeira ãa casa nova, e nela há-de haver fogo sem ser apagado, ca dizem que na cinza lhe podem fazer alguns feitiços em dano de sua pessoa. E enquanto anda na guerra, não lavam mãos nem rosto por maneira de dó, té não haverem vitória de seus inimigos. Nem menos levam lá as mulheres, sendo elas tam queridas e veneradas dêles, que qualquer mulher que fôr per um caminho, se com ela topar o filho do Rei, há-lhe de dar lugar por onde passe e êle estar quêdo. Benomotapa das portas a dentro tem mais de mil mulheres, filhas de senhores, porém a primeira é senhora de tôdas, pôsto que seja a mais baixa em linhagem, e o filho primeiro desta é herdeiro do reino. E quando vem no tempo das sementeiras e recolher as novidades, a Rainha vai ao campo com elas, aproveitar sua fazenda, e tem isto por grande honra⁽⁹⁾.

Ao mesmo tempo que era feita progressivamente da costa para o interior a revelação à Europa, onde a maior parte dos livros já referidos tinham sido traduzidos em várias línguas, outras expedições de reconhecimento permitiram colher informações sobre a vida dos povos em regiões tão distantes como a Índia, a China ou as Américas. Ainda através do livro de Duarte Barbosa, autor que possuía uma grande experiência sobre o Oriente, por ter trabalhado durante anos na Carreira da Índia, nos chegamos as primeiras informações sobre o Extremo Oriente como ilustra o texto que segue sobre a ilha de Java:

Indo mais ao diante, deixando a ilha de Sunda, ao mar dela para a banda de Leste e Sul vão muitas ilhas grandes e pequenas, entre as quais está uma mui grande ilha, que chamam Jaoa, habitada pelo sertão de gentios, e pelos portos de mar de mouros, os quais têm mui grandes vilas e povoações, em que há reis mouros, porém todos vivem debaixo da obediência do gentio, que vive no sertão, que é mui gram senhor, que chamam pateudra. A alguns que se alevantam torna logo a sogigar. Alguns deles têm mui grande ódio aos portugueses, outros desejam com eles paz e amizade.

Esta ilha de Jaoa dizem que é mais abastada ilha que há no mundo; há nela muito e bom arroz, muitas carnes em grande abastança, muitos carneiros, vacas, galinhas, cabras, muitos e grandes porcos domésticos, outros monteses. Costumam a chacinar veados e vacas.

Nasce nela muita pimenta, canela, gengibre, canafistula, ouro.

Moradores dela são uns homens grossos, largos dos peitos, os rostos grandes. A maior parte deles andam nus da cinta para cima, outros trazem roupetas de seda que lhe dão por meia coxa, as barbas peladas por gentileza, os cabelos meios tosquiados levantados para cima; não trazem nenhuma coisa sobre a cabeça, dizendo que sobre ela não há-de andar coisa nenhuma. A maior injúria que entre si têm é pôr-lhe algum a mão na cabeça; nem fazem casas sobradadas para não andarem uns em cima dos outros. São homens mui soberbos, muito irosos, tredores, e, sobretudo, mui engenhosos. Entre eles, subtis carpinteiros de marcenaria, outros oficiais que fazem soma de espingardas e espingardões, e todos os outros artificios de fogo. São em todas as partes mui estimados para bombardeiros.

Além dos juncos de que em muitas partes já fiz menção, têm navios, de remos, bem obrados e mui ligeiros, em que alguns andam a roubar, que há deles grandes corsários.

São também mui bons serralheiros, e fazem toda a maneira de armas mui rijas e fortes, e de bom cortar de aço. Outro-sim são grandes feiticeiros e nigromantes, e fazem armas em tais horas e momentos, que dizem que quem as trazer não pode morrer a ferro, e que matam como tiram sangue, outras que não podem seus donos ser vencidos trazendo-as, e estão em fazer algumas destas armas dès doze anos, esperando por dia e conjunção para isso, as quais os reis estimam muito e guardam.

São também muitos deles grandes monteiros e caçadores, têm muitos cavalos e lebréus para montear, mui bons, e muitas aves de rapina; e, quando vão à caça, levam suas mulheres em carretas de cavalos, que têm bons e formosos, com leitões lavrados de rica marcenaria.

Suas mulheres são mui alvas e de mui formosos corpos; têm rostos mui largos e mal feitos; são grandes músicas, lavrandeiras, que para tudo são mui engenhosas e mui amaviosas⁽¹⁰⁾.

Referência deve também ser feita ao livro escrito por Fernão Mendes Pinto *A Peregrinação*, livro este terminado em 1569. Este trabalho é na verdade uma das primeiras relações de conjunto sobre o Extremo Oriente, onde aparecem descrições pormenorizadas sobre a cultura, a geografia, a história e a vida dos habitantes do Japão, da Indochina e naturalmente sobre a China.

O continente americano também está representado na pré-etnologia portuguesa. Se à América do Norte apenas é feita referência digna de se referir no livro de Fernando de Souto *Relação Verdadeira da Descoberta da América do Sul*, a América do Sul foi durante muito tempo objecto de numerosas descrições onde

as referências etnográficas abundam. De destacar a carta ao rei D. Manuel escrita por Pêro Vaz de Caminha em 1500 quando dos primeiros contactos entre representantes do novo e do velho continente:

E à Quinta-Feira, pela manhã, fizemos vela e seguimos direitos à terra e os navios pequenos diante, indo por 17, 16, 15, 14, 13, 12, 10 e 9 braças até meia légua de terra, onde todos lançámos âncoras em direito da boca dum rio. E chegaríamos a esta ancoragem às 10 horas, pouco mais ou menos.

E dali houvemos vista d'homens, que andavam pela praia, de 7 ou 8, segundo os navios pequenos disseram, por chegarem primeiro. Ali lançámos os batéis e esquifes fora e vieram logo todos os capitães das naus a esta nau do capitão-mor e ali ficaram. E o capitão mandou no batel, em terra, Nicolau Coelho, para ver aquele rio. E, tanto que ele começou para lá d'ir, acudiram pela praia homens, quando dous, quando três, de maneira que, quando o batel chegou à boca do rio, eram ali 18 ou 20 homens, pardos, todos nus, sem nenhuma cousa que lhes cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos e suas setas. Vinham todos rijos para o batel e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pusessem os arcos; e eles os puseram.

Ali não poude deles haver fala nem entendimento que aproveitasse, para o mar quebrar na costa. Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho, que levava na cabeça, e um sombreiro preto. E um deles lhe deu um sombreiro de penas d'aves, compridas, como uma copazinha pequena de penas vermelhas e pardas, como de papagaio. E outro lhe deu um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer d'aljaveira, as quais peças creio que o capitão manda a Vossa Alteza. E com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder deles haver mais fala, por azo do mar.

A feição deles é serem pardos, maneira d'avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. Traziam ambos os beiços de baixo furados e metido por eles um osso branco de comprimento duma mão travessa e de grossura dum fuso d'algodão e agudo na ponta como furador. Metem-nos pela parte de dentro do beiço e o que lhe fica entre o beiço e os dentes é feito como roque de xadrez; e em tal maneira o trazem ali encaixado, que lhes não dá paixão nem lhes estorva a fala, nem comer, nem beber. Os cabelos seus são corredios e andavam tosquiados de tosquia alta mais que sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um

deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma maneira de cabeleira de penas d'ave amarela, que seria de comprimento dum coto, mui basta e mui çarrada que lhe cobria o toutiço e as orelhas, a qual andava pegada nos cabelos, pena e pena, com uma confeição branda como cera e não no era; de maneira que andava a cabeleira mui redonda e mui basta e mui igual, que não fazia mingua mais lavagem para a levantar...

Foram-se lá todos e andaram entre eles e, segundo eles diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação de casas, em que haveria nove ou dez casas, as quais diziam que eram tão compridas cada uma como esta nau capitana. E eram de madeira, e das ilhargas, de tábuas, e cobertas de palha; de razoada altura e todas em uma só casa, sem nenhum repartimento. Tinham dentro muitos esteios e d'esteio a esteio uma rede, atada pelos cabos em cada esteio, altas, em que dormiam, e, debaixo, para se aquecerem, faziam seus fogos. E tinha cada casa duas portas pequenas, uma em um cabo e outro no outro. E diziam que, em cada casa, se acolhiam trinta ou quarenta pessoas e que assim os achavam e que lhes davam de comer daquela vianda que eles tinham, a saber: muito inhame e outras sementes, que na terra há, que eles comem.

Eles não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma alimária, que costumada seja ao viver dos homens; nem comem senão desse inhame que aqui há muito e dessa semente e frutos que a terra e as árvores de si lançam (11).

A pré-etnologia portuguesa que acabamos de ilustrar com alguns exemplos contribui grandemente para mostrar a diversidade da humanidade e mostrá-la até como nalguns casos de modo diferente daquele que a ideologia medieval podia conceber.

O «outro» aparecia assim na sua complexidade. Uma vez perto do «estado de natureza», anterior à «civilização», outras vezes capaz de viver no seio de sociedades estruturadas, dotadas de um comércio desenvolvido. Adorando um só Deus ou enquadrado num universo politeísta, tendo por hábito a sua quase nudeza ou tecidos finamente confeccionados, possuindo armas rudimentares ou dotados de conhecimentos técnicos evoluídos, capaz de construir estruturas complexas de habitação ou de defesa, o «outro», aquele que não fazia parte do Ocidente, era no entanto visto no quadro limitativo do etnocentrismo europeu e dos interesses económicos e ideológicos da Europa de então.

Em princípio, dotados de inteligência os povos então contactados transformaram-se rapidamente em escravos, objecto de evangelização ou raramente parceiros comerciais.

A pré-etnologia portuguesa não forneceu destes povos um conhecimento para além duma leitura superficial do visível, como aliás a pré-etnologia dos outros países europeus, mantendo-se no quadro do exotismo durante o curto período em que ela é representativa. Com efeito, a partir do século XVII os trabalhos publicados por portugueses sobre a humanidade conhecida começaram a rarificar-se.

Falta no entanto explorar todo um número de fontes que logicamente devem conter valiosas informações. Referimo-nos em particular aos documentos ligados a toda a acção missionária desenvolvida desde os fins do século XV.

Grande parte destes documentos encontram-se reunidos em trabalhos consideráveis como por exemplo a Monumenta Missionária Africana.

Também os diferentes arquivos nacionais contêm toda uma documentação relativa à administração das regiões colonizadas, documentação essa que deverá um dia vir a reforçar a importância da pré-etnologia portuguesa.

O reforço do aparelho ideológico do Estado na sequência do golpe militar de 1926 realizou-se em vários domínios sendo de realçar o papel que foi atribuído à etnologia, doméstica e colonial, e que passou a ter uma função particularmente importante tanto no continente como nas colónias.

Tratava-se sobretudo de garantir uma justificação ideológica e fornecer aos governos vigentes, meios de actuação, a vários níveis da vida das colónias, sobretudo no que dizia respeito ao efectivo controlo das populações autóctones. A permanência nas colónias e a consequente exploração das suas potencialidades passou desde o início da colonização por essa tentativa de controlo.

Controlo das populações nas colónias e justificação ideológica na metrópole são os dois lados de uma mesma actuação que tinha por finalidade a destruição das estruturas sociais económicas e ideológicas das sociedades colonizadas.

É nesta perspectiva que devemos abordar o estudo do reforço das relações entre o Estado Novo e a etnologia e das medidas que este empreendeu neste sentido.

De outro modo pode dizer-se que o Estado Novo tinha duas frentes de combate. Uma nas colónias de natureza actuante e ideológica e outra frente de combate na metrópole de natureza essencialmente ideológica. No primeiro caso os agentes activos eram os missionários, funcionários, militares, colonos, etc.; no segundo caso, um número considerável de ideólogos instalados em posições-chave dos diversos departamentos do Estado com particular realce para aqueles relacionados com as colónias, educação e informação.

A justificação ideológica da actuação etnocidária do Estado Novo quer através das missões quer da sua actuação directa (de natureza administrativa, económica, política, policial e militar) era

realizada em grande parte através de raciocínios elaborados pela etnologia reaccionária então desenvolvida.

Os argumentos avançados justificavam face à opinião pública a actuação global do governo nas colónias ao mesmo tempo que a etnologia fornecia ao governo dados de conhecimento sobre as populações colonizadas de modo a facilitar a sua actuação. Por outras palavras, o governo ia buscar a uma etnologia (e não só) imbuída de preconceitos e princípios racistas etnocentristas e etnocidários os elementos dessa justificação e, de um ponto de vista prático, as bases da formação dos agentes do colonialismo.

Tanto a elaboração dos elementos de justificação como as bases da formação implicam que se tome em consideração, por um lado, o conceito de colonizado na ideologia do Estado Novo e, por outro lado, o conhecimento prático dos povos das colónias dado pela etnologia. A etnologia aparece aqui como o elo de ligação entre estes dois aspectos do problema.

1 — O conceito de colonizado na ideologia do Estado Novo

Quanto ao primeiro ponto, que diz respeito à concepção e consciência da natureza da sua própria actividade, o Estado Novo por várias vezes a exprimiu de maneira inequívoca e logo desde 1926. «Entre as nossas maiores necessidades políticas, morais e económicas de potência colonial — diz-se no preâmbulo do Decreto 12 485 de 13 de Outubro de 1926 — sobressai a de se nacionalizarem e civilizarem esses milhões de seres humanos em relação aos quais os nossos deveres de soberania não ficam em plano inferior aos dos nossos direitos... A República Portuguesa declara categoricamente diante das outras nações da Terra que Portugal antes de todas elas espalhou nas outras partes do mundo as ideias superiores e universais que estão na base da civilização moderna.»

Indiscutivelmente o governo retoma por sua conta a ideia da superioridade da civilização ocidental, relegando por consequência para um estádio inferior as populações das colónias. Com efeito diz-se ainda no mesmo preâmbulo: para o Governo é pois «absolutamente preciso chamá-las da barbaria e da selvajaria em que se encontram em grande parte, para um estado social progressivo em que elas tenham cada vez mais as vantagens morais e materiais da família bem constituída, da vida municipal e nacional, da agricultura, da indústria e do comércio evolutivos de um verdadeiro organismo económico». O governo recusa pois às populações das colónias a existência de quaisquer estruturas sociais e económicas; quer dizer que os indígenas viviam numa espécie de estado

natural que se aproximaria umas vezes da ideia do «bom selvagem» de Rousseau e, outras vezes, estes encontrar-se-iam no limite da humanidade e da animalidade. Esta última proposta é mais recente e como veremos foi desenvolvida nos anos 60.

Mas, para trazer estes povos à civilização, o governo tem consciência que «não basta para isso alargar a ocupação militar, expandir a máquina administrativa, multiplicar as redes de caminhos de ferro e de estradas, melhorar os portos, desenvolver a navegação marítima e fluvial, amplificar os serviços de instrução, saúde e de agricultura, fomentar a colonização e o comércio. Não haverá recursos de gente e de capital para se procurarem os grandes resultados de assimilação do indigenato pela nossa própria civilização e pelo espírito nacional, e mesmo que houvesse esses recursos, não se conseguiriam unicamente por esses processos os efeitos complexos que se pretende atingir no espírito simples e virgem dessas raças, tão especialmente dispostos a deixar-se influenciar pela acção religiosa. Precisam de ser chamados por todos os meios morais e materiais para um estado familiar doméstico social e económico inspirado pelo espírito da civilização europeia» (12).

Será esta a função que o Estado Novo em parte delegará nas Missões.

Por outro lado, não basta no entanto apenas «civilizar»; é preciso considerar que «o trabalho das populações indígenas é indispensável no êxito da obra colonizadora». Para o «progresso das raças indígenas sob os aspectos da sua utilização na obra de fomento colonial... é indispensável a prévia preparação de um funcionalismo a que não falte um amplo conhecimento da questão indígena (13).

É a segunda coordenada anunciada — conhecimento prático dos colonizados que será fornecido pela etnologia.

Pensamos que as medidas referentes ao desenvolvimento das Missões é extremamente significativo da ideia que o Estado Novo tinha do colonizado. Essa ideia permaneceu durante todo o processo totalmente enquadrada pelo mais retrógrado discurso etnológico colonial. Assim, uma rápida descrição da política missionária do Estado Novo ajudará a compreender a ideia que este tinha do colonizado e de como se punha em prática a teoria evolucionista da etnologia.

Na base da atitude do Estado Novo está a dicotomia da Humanidade em selvagens e civilizados.

Apenas o Estado Novo tem uma política missionária de longo alcance, uma política missionária coerente.

Se nos primeiros tempos das descobertas era frequente a presença de missionários junto dos navegadores, também é ver-

dade que poucas foram as missões que tiveram uma continuidade assegurada, encontrando-se no essencial ligadas e dependentes da existência de postos de comércio ou de bases de pilhagem instaladas nas costas da África ou da Índia, por conta da coroa portuguesa.

Aliás, devemos ter sempre presente que a presença de representantes da Igreja na maior parte das expedições mais propriamente de descoberta não tinha obrigatoriamente como explicação um desejo de evangelização de quem quer que fosse. Com efeito devemos considerar que a época que viu estas empresas estava emparedada num universo de superstições, crenças e proibições que interviam nas mais pequenas tarefas do dia-a-dia. O homem desta época, não só das classes trabalhadoras mas também da burguesia e da nobreza, e mesmo de certos aspectos do clero, via-se continuamente enfrentado a esse universo angustiante ao qual só conseguia elaborar respostas no quadro altamente regulamentado da utilização de amuletos, rezas e exorcismos. Através de um certo número de intervenções o clero podia ser em grande medida um elemento tranquilizante, pois opunha-se teoricamente a esse universo que referimos.

Assim, a sua presença nas expedições de descoberta era desejada por todos e deve ser compreendida essencialmente como uma garantia contra os perigos de natureza supersticiosa. Esta interpretação não invalida no entanto a existência de outras motivações que justificavam a presença da Igreja durante todo o processo de colonização que se seguiu à época das descobertas.

As dificuldades que encontrava no entanto eram grandes e de vária ordem.

Basta referir a expulsão de Portugal dos Jesuítas feita no tempo do Marquês de Pombal e a posterior extinção das ordens religiosas em 1834 determinada por Joaquim António de Aguiar. Só mais tarde, a partir de 1848, é que progressivamente foi possível o regresso destas ordens e o conseqüente relançamento das missões nas colónias.

Este relançamento deve-se sobretudo à realização de um certo número de tratados internacionais então assinados (conferências de Berlim, Pacto das Nações, etc.), em que o governo português teve de se comprometer, em virtude da nova política missionária europeia, a admitir a instalação de missões estrangeiras nas colónias quaisquer que fossem as suas orientações e nacionalidade.

Assim se criou uma verdadeira rede de missões estrangeiras em particular em Angola e em Moçambique, ao mesmo tempo que paralelamente se desenvolviam também algumas missões portuguesas.

Nos primeiros tempos da República, esta situação deveria vir a ser alterada. Extinguiu-se o Colégio das Missões Ultramarinas de Sernache e reduziram-se os subsídios do governo às missões, o que levou a uma rápida decadência das missões portuguesas já que sem financiamento e sem possibilidade de renovar o pessoal das missões, muitas paróquias missionárias foram obrigadas a encerrar as suas actividades.

«Os números falavam já muito claro em 1919. Em Angola, das trinta paróquias antigas poucas estavam em função, e das quatro missões do clero de Sernache duas estavam fechadas e às outras podia suceder o mesmo; das vinte e quatro missões do Espírito Santo, duas haviam sido fechadas e as restantes achavam-se com pessoal cada vez mais reduzido, prevendo-se que outras iriam desaparecer em tais condições. Em Moçambique, das dez paróquias missionárias apenas quatro tinham serviços, e de trinta e uma missões já dezassete não funcionavam, e quase apenas as quatro dos franciscanos portugueses e algumas dos padres seculares esperavam ainda vencer as dificuldades. No resto das colónias que vimos considerando, a situação era ainda pior. As paróquias missionárias em actividade haviam passado de cinco a duas na Guiné, de dez a quatro em S. Tomé e Príncipe, de dezasseis a menos de metade em Timor, onde as missões dos padres seculares desapareciam uma após outra.»⁽¹⁴⁾

Não foram os governos da Primeira República capazes de «sanear» esta situação e nem os projectos de reforma das actividades do colégio de Sernache nem uma modesta política de apoio financeiro puderam impedir o desmoronamento do fraco sistema missionário português nas colónias.

Paralelamente as missões estrangeiras progrediram apoiadas por sociedades poderosas europeias e americanas, dispondo por isso de meios financeiros consideráveis.

Este era o panorama da situação vivida nas colónias e contra a qual o governo saído do golpe militar de 1926 rapidamente actuou, actuação aliás enquadrada no novo esquema de colaboração entre o Estado e a Igreja Católica Portuguesa.

É assim que, ainda mesmo durante o ano de 1926, o Ministro das Colónias, João Belo, publicou o Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor inserido no decreto n.º 12 485 de 13 de Outubro. Este decreto é sem dúvida a pedra de base de toda a reorganização. O preâmbulo do decreto é suficientemente claro quanto à orientação e actuação levada então a

cabo pelo Estado Novo. Referindo-se à situação então existente, diz o referido preâmbulo acerca da actuação das missões estrangeiras:

«Promovidas e estabelecidas fora de todo o espírito das nossas tradições nacionais e religiosas e de todas as relações com o povo, o Governo e a economia de Portugal, estão infinitamente longe de ser, por si mesmas, padrões do nosso domínio, centros de radiação da nossa língua, das nossas ideias, dos nossos usos e costumes e pontos de apoio dos nossos emigrantes e colonos. Não têm a alma portuguesa e chegam a ter em muitos casos outra oposta a ela e ao amor de Portugal e ao seu prestígio. Serviram desígnios desfavoráveis aos nossos direitos, prepararam factos graves contra eles... Depois não foi raro até hoje serem focos de intriga não só entre os indígenas, o que já não seria pouco, mas também na Europa e na América do Norte, onde as sociedades a que pertencem ou que as subsidiam, ou ainda outros elementos guiados pelas suas comunicações injustas e falsas, promovem o aparecimento sucessivo de publicações, discursos e atoardas contra Portugal.

Portugal tem assim de acentuar o esforço de desenvolver nos seus domínios as missões religiosas portuguesas, para exercer direitos, cumprir obrigações, dominar estrangeirismos cavilosos e continuar na África e no Oriente, com a plenitude dos meios de acção expansiva, a obra da sua soberania ultramarina e da civilização portuguesa.

Só podemos considerar missionários nacionais nas colónias de África e em Timor os que forem constituídos, sustentados ou desenvolvidos com subsídios de Estado.»⁽¹⁵⁾

Em consequência desta análise, o governo entendia que por todos os motivos devia promover com intensidade o incremento das missões portuguesas e declarava inequivocamente as suas intenções nos primeiros artigos do referido estatuto.

«Artigo 1.º — O Governo da República Portuguesa mantém e garante a liberdade de cultos e a separação do Estado e das Igrejas nas colónias portuguesas, sem prejuízo do direito aplicável aos territórios do Padroado do Oriente e do Extremo Oriente e das leis e regulamentos que forem publicados sobre as instrução e políticas dos indígenas.

Art. 2.º — O Governo aceita a colaboração das missões católicas portuguesas em condições especiais consignadas neste diploma.

Art. 3.º — São oficialmente consideradas missões católicas portuguesas as que, tendo sido ou vindo a ser estabelecidas de

acordo com o Governo em possessões de Portugal, tenham dotações orçamentais e estejam inteiramente sujeitas à jurisdição espiritual e vigilância dos prelados portugueses.

Art. 4.º — As missões católicas portuguesas podem livremente estabelecer-se nas colónias e exercer a sua acção civilizadora em todos os seus territórios, compreendidos os que estejam entregues à administração de companhias privilegiadas, ou à exploração de quaisquer empresas, ou à propriedade colectiva ou individual.»

E mais adiante determina os moldes dentro dos quais entendia fazer funcionar as missões.

«Art. 21.º — O programa geral das missões nacionais é sustentar os interesses do império colonial português...

Fazem parte deste programa:

a) A educação e instrução do nativo português homem e mulher dentro ou fora da colónia procurando aperfeiçoá-lo pela morigeração dos costumes, pelo abandono das suas superstições e selvajarias, pela elevação moral e social da mulher e pela dignificação do trabalho. O ensino da língua portuguesa coadjuvado provisoriamente pela língua indígena, com exclusão absoluta de qualquer outra, será obrigatório em todas as escolas indígenas e nelas com o ensino da moral e das letras se devem dar lições das grandezas e glórias de Portugal.

h) As observações meteorológicas e colecções de história natural e as colecções etnográficas.» (16)

Esta definição das tarefas a serem executadas pela Igreja portuguesa foi posteriormente reafirmada no Acto Colonial de 8-7-30 e incluída no artigo 46.º da Constituição de 1933, onde era estipulado: «as missões católicas portuguesas do Ultramar e os estabelecimentos de formação do seu pessoal serão protegidos e auxiliados pelo Estado, como instituições de ensino, assistência e instrumentos de civilização».

A política do Estado Novo no que diz respeito às missões tinha feito tábua rasa da anterior lei da separação e executado na verdade uma política de aliança com a Igreja, política essa que foi institucionalizada em 1940 com a assinatura da Concordata. Com base na Concordata e nos princípios fundamentais da actividade missionária nas colónias aí referidos, foi no ano seguinte publicado o Estatuto Missionário através do decreto 31 207 de 5 de Abril.

Este documento acertava alguns pontos da política do Estado Novo neste domínio, como por exemplo no que diz respeito ao ensino exercido pelas missões.

«O ensino indígena obedecerá à orientação doutrinária estabelecida pela Constituição Política, será para todos os efeitos considerado oficial e regular-se-á pelos planos e programas adoptados pelos governos das colónias... Os planos e programas terão em vista a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, condições e conveniências das economias regionais, compreendendo na moralização o abandono da ociosidade e a preparação de futuros trabalhadores rurais e artífices que produzam o suficiente para as suas necessidades e encargos sociais. O ensino indígena será, assim, essencialmente nacionalista, prático e conducente a o indígena poder auferir meios para o seu sustento e da sua família e terá em conta o estado social e a psicologia das populações a que se destina.» (17)

Não deixa pois qualquer dúvida a finalidade que o Estado Novo atribuía às missões, pelas funções eminentemente políticas destas, e a actuação etnocidária e racista que em última análise era a sua principal função tendo em vista o controlo efectivo da população.

Evidentemente que a argumentação apresentada pelo governo contrariamente ao que dizia Salazar — «estes contactos jamais envolveram a menor ideia de superioridade racial ou discriminação» (18) — são uma obra-prima da verborreia racista e etnocentrista do Estado Novo. A morigeração dos costumes, a elevação moral e social da mulher, a moralização dos indígenas, o abandono da ociosidade, tudo objectivos que o Estado Novo se destina, são afinal de contas a expressão do mais profundo desprezo pela organização socioeconómica das diversas populações africanas. Como na Antiguidade Clássica ou na Idade Média, ao que é diferente, mais fácil que reconhecer e respeitar a existência, é negar.

Por isso era preciso chamar os africanos da «barbaria e da selvajaria» para «o estado social progressivo», às «ideias superiores e universais que estão na base da civilização». É evidente que tais afirmações contêm a ideia da superioridade civilizadora portuguesa e são tão violentamente racistas, que o próprio governo só muito raramente as utilizava durante a decadência do Estado Novo, já depois do início das lutas de libertação. Então proferia-se uma linguagem mais cuidada, evitando-se as expressões que declaradamente fossem já uma demonstração desse racismo.

2 — Desenvolvimento do conhecimento prático dos povos das colónias

A actuação do Estado Novo visando o desenvolvimento do conhecimento prático das populações das colónias traduz-se logo em 1926 no decreto 12 534, quando da reorganização e definição dos objectivos da Escola Superior Colonial e pelo papel conferido à Etnologia no quadro desta escola.

Esta escola tinha sido criada em 1906 por decreto do Ministro da Marinha e Ultramar e funcionava na dependência da Sociedade de Geografia, tendo por finalidade a formação dos funcionários coloniais. O currículo desta escola foi posteriormente reformado em 1919, sendo de realçar a reorganização da cadeira de Etnologia Colonial que passou a fazer regularmente parte do programa de ensino.

No decreto acima referido, no qual estava reunida toda a legislação referente à escola anteriormente publicada, definia-se do seguinte modo a natureza e fins da Escola Colonial:

«Artigo 1.º — É mantida na Sociedade de Geografia de Lisboa, enquanto lhe não for destinado edifício próprio, sob a dependência e inspecção do Ministério das Colónias, a Escola Colonial, cujos fins são os seguintes:

a) Preparar o pessoal, civil ou militar, que se destine à carreira do funcionalismo colonial;

b) Ministras, a colonos ou a empregados comerciais que às colónias se destinem, o ensino dos conhecimentos úteis à melhor eficiência da sua acção;

c) Promover a divulgação, pela conferência ou pela brochura de propaganda, dos recursos ou possibilidades agrícolas, comerciais e industriais das colónias portuguesas;

d) Auxiliar a propugnação, adentro e afora fronteiras, dos interesses coloniais portugueses;

e) Publicar regularmente um Anuário da Escola onde, além da colaboração dos professores da Escola, sejam insertos os trabalhos dos alunos que tenham valor ou ofereçam interesse, e onde sejam eventualmente arquivados aqueles relatórios dos governadores coloniais que, não contendo matéria confidencial, seja proveitoso tornar do domínio público.»

Este mesmo decreto reorganizava a cadeira de Etnologia e Etnografia Colonial e introduzia uma outra intimamente ligada à etnologia e que era denominada Política Indígena.

Dotada de meios financeiros consideráveis fornecidos em parte pelas próprias colónias, a Escola Colonial desenvolveu a par-

tir de então uma enorme actividade na preparação dos funcionários coloniais, até que em 1946 se fez sentir a necessidade de uma nova reorganização onde apareceram então pela primeira vez dois cursos distintos a leccionar pela escola.

Um era de administração colonial «acentuadamente profissional e portanto todo ele dirigido a preparar o futuro funcionário da administração civil» e o outro «curso de carácter desinteressado e complementar destinado a proporcionar ao escol português o conhecimento dos principais problemas relacionados com as colónias».

No primeiro curso dava-se «importante papel aos estudos respeitantes aos povos nativos, introduzindo-se a novidade de uma disciplina destinada ao ensino dos métodos de educação dos indígenas (partindo, naturalmente, da etnopsicologia) e especialmente da organização e processos de trabalho das missões religiosas com quem o funcionário tem de lidar e colaborar constantemente».

No segundo curso organizavam-se duas cadeiras de matéria variável, nas quais segundo o mesmo decreto se podia acompanhar «o interesse do público ou dos colonialistas por uns problemas de preferência a outros, ou o aproveitamento de especialistas nacionais ou estrangeiros que possam, com a sua ciência e experiência, enriquecer o ensino. Pense-se, por exemplo, na possibilidade de versar nessas cadeiras, num ano ou noutro, a degradação dos solos africanos e suas relações com a colonização, o dessecação da África e meios de o evitar, o vasto quadro económico, social e científico da ocupação sanitária, o folclore da Guiné, temas sobre a arte indígena e tantos assuntos mais que cabem num curso de altos estudos coloniais» (19).

Este decreto promovia também o ensino e o desenvolvimento dos estudos fisiológicos e linguísticos relacionados com as diversas línguas e dialectos falados nas colónias, através da criação de um Instituto de Línguas Africanas.

Os objectivos gerais da escola eram assim redefinidos de acordo com a reforma de 1926, se bem que na alínea b) do referido decreto se determinasse pela primeira vez claramente que a Escola devia «cultivar a investigação dos problemas científicos ligados à valorização dos territórios ultramarinos, ao povoamento europeu da África Tropical e ao conhecimento das populações nativas e suas línguas».

A Escola Superior Colonial, posteriormente denominada Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, recebeu ainda um certo número de novos regulamentos, se bem que os seus objectivos tivessem permanecido aqueles que foram enunciados em 1926.

A sua acção foi completada pela contribuição prestada pela Junta de Investigação do Ultramar e pelo Instituto de Medicina Tropical.

A definição dos seus próprios objectivos, ou seja a função que a Etnologia Colonial Portuguesa desta época atribuía a ela própria, foi repetidamente declarada de forma a não deixar dúvidas nos espíritos mais cépticos.

Assim, alguns anos depois do golpe militar de 1926, a Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia declarava numa circular referente ao 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial que *«o conhecimento destas populações (das colónias) sob os seus múltiplos aspectos biológicos, étnicos e sociais está necessariamente na base de qualquer plano racional de organização e aproveitamento das colónias. Assim os assuntos de que vai ocupar-se o Congresso revestem, além do seu grande interesse científico, uma alta importância nacional»*. E reforçando esta clara opção política da etnologia portuguesa reunida neste congresso, os votos emitidos pelos congressistas defendiam:

«— Que este ensino da Antropologia seja obrigatório na Escola Superior Colonial.

— Que o ensino da Antropologia e da Etnografia seja incluído na preparação científica dos Missionários.

— Que sejam criados nas capitais das províncias ultramarinas (Angola, Moçambique e Índia) Institutos de Investigação Antropológica para os estudos de Antropometria e Hematologia, bem como de Antropologia Criminal e de Aclimação.

— Que nas capitais das restantes províncias ultramarinas se criem gabinetes de Investigação Antropológica, limitada a estudos de Antropologia normal.

— Que no orçamento do Ministério das Colónias seja inscrita a verba necessária para a organização de missões científicas respeitantes aos estudos de Antropologia em todas as províncias ultramarinas.

— Que se crie uma entidade com fundos especiais a fim de se promover a publicação duma literatura colonial (gramáticas, vocabulários e livros de usos e costumes) sistemática e devidamente organizada, para facilitar aos colonos, funcionários, cientistas e missionários o conhecimento dos indígenas das regiões onde devem actuar.

— Que se signifique ao Governo o desejo de que se concedam às entidades administrativas, comerciais, militares, científicas e religiosas portuguesas, sem excepção alguma, todas as facilidades possíveis, para dirigir inquéritos, estudar in loco e trabalhar

livremente em todos os nossos domínios pelo engrandecimento e glória do nosso Império Colonial.

— *Que se consiga dos actuais missionários portugueses que, à maneira do que fazem os missionários estrangeiros, publiquem nas revistas e boletins missionários dos respectivos grupos, ou comuniquem à Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia do Porto, ou às suas congéneres do País, os estudos e observações que fizeram no campo de antropologia, de etnologia e de etnografia, nela incluída a linguística, de maneira a poderem esses estudos aproveitar a quantos se dedicam a este ramo do saber.*

— *Que das missões científicas às colónias façam parte não só naturalistas como etnógrafos, linguistas e arqueólogos.»* (20)

Porque este Congresso de Antropologia Colonial é um exemplo representativo (a actuação da etnologia portuguesa nas décadas seguintes em nada contradisse o quadro fixado neste Congresso), vale a pena citar três intervenções que ajudarão a compreender a visão que a etnologia tinha de si própria.

«Da preparação etnológica dos funcionários administrativos coloniais e da sua intervenção na elaboração dos inquéritos etnográficos» que era o título de uma destas intervenções, o seu autor declarava:

«A obra de civilização que nos propomos levar a efeito nas nossas províncias ultramarinas não poderá de modo nenhum completar-se sem o estudo pormenorizado da sua etnografia, da sua linguística e da sua antropologia. Eu diria até e também da sua etnogenia e da sua semiologia. Mas compreendo o que há de melindroso em tais ciências, sobretudo quando elas têm de objectivar povos cuja linguagem é exclusivamente falada, cuja arte se não perpetua por qualquer espécie de monumento, e cujos indivíduos, mercê de múltiplos e sucessivos cruzamentos, se distanciaram enormemente das origens. Os problemas etnogénicos e semiológicos não podem nem devem pois ser postos a funcionários que não são etnólogos nem filólogos. Entendo, todavia, que os elementos etnográficos, antropológicos e linguísticos, que àqueles funcionários incumbe recolher, constituem materiais preciosíssimos para os trabalhos dos sábios investigadores.

É evidente que, pela força da posição que ocupam junto das populações indígenas, é aos funcionários administrativos e, nomeadamente, ao administrador que incumbe a missão de recolher tais materiais.

Torna-se portanto indispensável apetrechar esses funcionários com os conhecimentos convenientes para os interessar na realização duma obra que, por todos os motivos, deve ser considerada

como de primacial importância em qualquer programa de civilização. Sendo para tal necessário que seja criado urgentemente no Porto um Instituto Ultramarino, anexo da Universidade, destinado a preparar os funcionários administrativos coloniais, os emigrantes e os colonos.

Nas matérias que façam parte do programa de ensino do mesmo Instituto devem incluir-se as cadeiras de Etnografia e Antropologia e bem assim aquelas em que se ministre o ensino teórico e prático das principais línguas e dialectos dos indígenas das Colónias Portuguesas.» ⁽²¹⁾

O Estado Novo entendia que a etnologia podia permitir aos seus funcionários melhor desempenhar as tarefas que lhes eram atribuídas e a etnologia entendia não só servir o Estado formando os funcionários mas também servir-se deles para melhor elaborar o conhecimento prático atrás referido.

Esta relação dialéctica encontra-se também ao nível das Missões. Numa outra intervenção «Preparação antropológica e etnológica dos missionários portugueses» era exposto claramente que:

«Uma das classes que melhor pode cooperar no estudo da Antropologia e da Etnologia das colónias portuguesas é, sem dúvida, a dos nossos missionários.

Em contacto permanente e obrigatório com as diversas raças que as povoam, gozando entre elas, em geral, dum grande prestígio pelos seus trabalhos, pela lealdade que os assinala e a caridade cristã que os reveste, pela sua cultura, e até pelas tradições honrosas de outros missionários portugueses mais antigos que desde sempre lá têm procurado espalhar a nossa civilização, podem, como ninguém, fazer as suas observações, os seus estudos mais minuciosos sobre os povos entre os quais vivem e, em vez de guardarem egoistamente para si os resultados a que chegarem, dá-los à publicidade de maneira a aproveitarem aos cultores deste ramo do saber e honrarem o país.

Para o bom desempenho das suas funções missionárias têm eles de se interessar pelo conhecimento da língua, tendências, usos e costumes daqueles povos, perscrutar o mais íntimo do seu viver, conhecer o mais profundamente a sua psicologia. Se assim o não fizessem, não poderiam actuar nas almas com aquela eficiência que os torna um elemento insubstituível de civilização.» ⁽²²⁾

Com efeito, se pela natureza das suas actividades os missionários pretendiam colaborar com a etnologia, o bom desempenho das suas funções era facilitado pelos elementos de conhecimento

que lhes eram fornecidos pela etnologia, ensino que lhes era aliás ministrado desde 1883 e que foi modernizado na sequência da reorganização das missões de 1926.

Sendo a etnologia portuguesa desta época limitada no essencial aos trabalhos de antropologia física, vale também a pena referir algumas das conclusões a que chegaram os seus principais representantes.

Para o professor Eusébio Tamagnini (num esquema decorrente da raciologia) o povoamento das colónias era abordado do seguinte modo:

«Está bem averiguado que, tanto em Angola como em Moçambique, mas particularmente em Angola, dispomos de extensos tratos de terreno fértil, de clima especialmente próprio para os Europeus, onde se podem estabelecer com sucesso numerosos núcleos de povoamento.

Em minha opinião deve, pois, fomentar-se o mais intensamente possível a nossa emigração para as colónias, fazendo todos os esforços e empregando todos os meios para incutir no espírito dos emigrantes a ideia de que elas não são mais do que a continuação da mãe-pátria e o desejo de lá se fixarem definitivamente, constituindo as suas famílias, acumulando os seus patrimónios e perpetuando a sua raça, como se tivessem permanecido em qualquer canto do território continental.

À ideia, fundamentalmente radicada no espírito dos nossos emigrantes, de que se emigra com o simples objectivo de realizar algumas economias, mais ou menos avultadas, um pecúlio mais ou menos volumoso, para regressar endinheirado à terra natal, deve sobrepor-se outra mais patriótica e importante: a de que possuímos extensos territórios ultramarinos onde o clima é bom para viver e o terreno é fértil; onde é possível trabalhar e prosperar com os mesmos, ou melhores, resultados que no continente, levando uma vida semelhante à que aqui fazemos.

À ideia de que nós, portugueses, vamos para a África apenas para comandar pretos, deve sobrepor-se a ideia de que o que mais convém ao interesse nacional e à economia individual dos emigrantes é a constituição definitiva de núcleos populacionais — casais, aldeias, vilas, etc. — de famílias portuguesas, onde as actividades profissionais se exerçam e repartam como se se tratasse de autênticas povoações portuguesas metropolitanas.

Desta maneira, se efectuará a ocupação indiscutível dos nossos domínios ultramarinos, se valorizarão as colónias, se irá fixando o excedente populacional da metrópole e se aumentará a potência efectiva da Nação.

Bem sabemos que o problema é complexo, mas, nem por isso, o devemos abandonar; pelo contrário, parece-me útil e urgente tentar nos limites das nossas possibilidades a sua solução gradual.

É preciso seleccionar convenientemente os colonos, estudar previamente as suas capacidades, prepará-los convenientemente e oferecer-lhes garantias seguras de êxito.

É preciso, também, que os colonos ofereçam, ou permitam esperar, uma descendência de valor, pois, de contrário, os resultados finais serão, inevitavelmente, desastrosos. Indivíduos inteligentes, de carácter forte e capacidades hereditárias reconhecidas, capazes de manterem em nível elevado a pureza e as energias da raça, de cujos altos destinos estejam firmemente convencidos.

Muitas vezes se apresenta como prova evidente da alta capacidade colonizadora dos portugueses a pequena repugnância que manifestam nas aproximações sexuais com elementos de outras origens étnicas.

É indispensável modificar radicalmente semelhante atitude, se é que ela existe como característica étnica própria.

Quando dois povos, ou duas raças, atingem níveis culturais diferentes e organizam sistemas sociais completamente diversos, as consequências da mestiçagem são, necessariamente, desastrosas.» (23)

Para um outro investigador a missão dos antropologistas que se dedicam ao estudo das populações vivendo nas «nossas» colónias era de «com as suas luzes coadjuvar aqueles que no campo das realizações se esforçam por traduzir em factor de utilidade colectiva os ditames consagrados pela observação dos fenómenos da natureza e pela experimentação laboratorial». E mais adiante o mesmo autor dizia:

«É nestas grandes colónias africanas que os problemas da mão-de-obra indígena e da valorização económica de extensas regiões, umas ainda inexploradas e outras mal aproveitadas, apresentam, com frequência e cada vez mais, aspectos duma acuidade que não comporta delongas na sua resolução.

Com relação às populações aborígenes dessas províncias, há várias circunstâncias a considerar, constituindo cada uma delas um dos aspectos daquele problema complexo e plurifacetado.

Eles são os seguintes: o recrutamento da mão-de-obra dentro da respectiva colónia e engajamento para fora da província, podendo ser até para o território estrangeiro, e o alistamento militar.

No entanto, o indígena africano não é só nas fileiras que terá de fazer serviços. Há muitos outros ramos de actividade profissional que reclamam o labor dos habitantes civilizados e dos

aborígenes ainda sertanejos dos nossos domínios ultramarinos, sobretudo daqueles onde a carência da mão-de-obra indígena e as imperiosas exigências do trabalho agrícola-industrial o condicionaram ao ponto de o tornar, às vezes e em parte, obrigatório.

Qualquer deles exige, para a sua cabal execução, muito estudo e não menor dose de ponderação.

À parte a questão sanitária referente aos estados mórbidos, circunstância esta que só por si deverá ser a eliminatória prévia em engagements para toda a modalidade de trabalho violento ou demorado, é preciso proceder aos seleccionamentos baseados nas pesquisas anátomo-fisiológicas dos indivíduos ou grupos humanos recrutados para misteres variados.

Assim, nem todos os indígenas se prestam para o serviço militar, como há outros que são insusceptíveis de trabalhar rudemente nas fábricas.

É, pois, um tal seleccionamento prévio que se pretenae organizar para evitar inutilizações pessoais e fracassos económicos.

A caracterização do grau do desenvolvimento físico relaciona-se com a observação antropométrica vulgar, cujos resultados ou fórmulas práticas são expressas por meio de índice ou coeficientes de robustez de fácil aplicação prática.

E quanto ao seleccionamento funcional, mesmo dentro da própria vida militar, deve-se efectuar mediante as mensurações ergográficas, reflexomotoras, etc. (2^a).

E para que a etnologia pudesse servir bem as necessidades do político fazendo os estudos que acabamos de referir, o Presidente da Comissão de Antropologia da Sociedade de Geografia de Lisboa propunha a «organização de missões antropológicas às colónias para que procedam aos seus estudos in-loco, maneira esta que supomos a mais eficiente e que certamente o nosso Congresso não deixará de incluir num dos seus votos. A outra é a colheita de material que deverá ser enviado aos centros investigadores da metrópole para aí ser devidamente colleccionado e aproveitado» (2⁵), aconselhando para isso os funcionários do corpo médico e sanitário a «obter por exemplo nos cemitérios basto material identificado» e a enviarem para o continente moldes, cabelos, ossos, etc., pois que «quaisquer ossos que cheguem ao nosso Museu são já um valioso documento antropológico» (2⁶).

Foi este género de etnologia que se fez em Portugal durante o Estado Novo. Etnologia da morte, etnologia ao serviço do político, etnologia da destruição, do racismo, do etnocentrismo.

Também aqui a obra do Estado Novo é sobretudo visível pela negação e pela estagnação, já que os poucos trabalhos que podem

sair deste quadro não chegam de modo algum para modificar o carácter indesmentível da antietnologia portuguesa.

Se os esquemas ideológicos elaborados pela etnologia colonial portuguesa não tivessem desempenhado um papel tão importante na justificação e apoio das actividades de colonização, deveriam hoje ser relegados ao nível do anedótico e do patológico. Mas tal não é possível; antes pelo contrário, devem ser denunciados claramente, pois só assim se poderá lutar contra o racismo e o neocolonialismo e repor a etnologia portuguesa decididamente ao serviço do homem e do entendimento entre estes.

Os esquemas ideológicos de justificação — por oposição a um raciocínio de natureza científica — elaborados pelos ideólogos do regime situaram-se sobretudo no campo da Antropologia Física e da Raciologia como revelam as numerosas publicações das primeiras décadas do Estado Novo.

Pouca ou nenhuma influência positiva se nota nos meios etnológicos das correntes e teorias que lá fora se iam desenvolvendo apesar de condicionalismos de vária ordem e que levaram progressivamente a etnologia a procurar novas vias de compreensão das sociedades não industrializadas.

Antes pelo contrário, é já depois do início da luta armada de libertação dos povos das colónias que se assistiu a uma readaptação da etnologia às necessidades do político, onde o indígena já nem é o «bom selvagem» merecedor das maiores calamidades, mas um ser vivo na franja da animalidade.

Com este pano de fundo reorganizaram-se já na década de 60 alguns organismos de ensino e investigação e criaram-se outros, como por exemplo o Centro de Antropobiologia e o Centro de Estudos de Antropologia Cultural, ao qual competia «estudar diferentes aspectos da cultura das sociedades humanas e em especial do povo português nas várias regiões da terra em que se encontra fixado e promover de acordo com as actividades docentes do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos a formação de investigadores dentro do campo da antropologia cultural».

É um dos seus professores que melhor representa os defensores de esquemas ideológicos que pretendiam então justificar a luta de libertação nas colónias através de um emaranhado de postulados e afirmações de natureza racista e etnocentrista e que em definitivo relegava o indígena para uma condição mais próxima da animalidade que da humanidade.

Tratava-se de ir buscar à etnologia ou à etno-história uma argumentação de ocasião que permitisse justificar a luta armada não como uma luta de libertação mas como o resultado de crenças religiosas ou do «reacender de paixões ocultas».

Assim dizia este professor que do credo terrorista faziam parte crenças, ideias ou atitudes como a crença obsidiante na independência, a actuação dos feiticeiros e a utilização de sociedades secretas.

«A crença de que os mortos mutilados não poderiam gozar da vida eterna nem ressuscitar foi fácil de inserir no credo terrorista. Pretendia-se criar o pavor entre os europeus. Mas foi-se ao substrato social dos Bantos buscar a convicção de que os estropiados e dementes não fruem dos mesmos direitos e influências que os homens são.»

O corte de cabeças humanas tem longas tradições no rol da feitiçaria dos povos de Ambaca. Para a composição dos seus feitiços, precisavam os feiticeiros de óleo de crânio humano.

Tiveram os feiticeiros uma acção preponderante no desenrolar do terrorismo e uma ocasião favorável de encher cabaças com o óleo de cabeças humanas.»

E mais adiante:

«A antropofagia antiga estava latente quando foi possível aos terroristas dar rédeas a todo o seu barbarismo e expansão a todas as paixões primitivas ocultas mas vivas.» (27)

O desenrolar dos acontecimentos demonstra até que ponto esta etnologia era a anti-etnologia do obscurantismo e do grotesco que se destinava apenas a servir o político, não hesitando para isso lançar mão de todas as artimanhas do pensamento racista e arcaico dos seus autores e do sistema.

Como outro exemplo desta etnologia podemos utilizar um texto denominado «O Sol e a Alimentação dos Negros», lido no I Congresso de Etnologia e Folclore de Braga e publicado já em 1963.

«As observações que fiz em Moçambique deixaram-me perplexo, tal a frugalidade com que vi alimentarem-se os carregadores indígenas, que trabalhavam para a expedição. O serviço normal desses carregadores era transportar, cada dia, uma carga de trinta quilogramas a uma distância de trinta quilómetros, o que não se pode chamar um trabalho leve. Pois a ração diária que lhes era fornecida constava de um punhado de arroz. Não posso fazer um cálculo exacto, mas tenho a impressão que esse alimento habitual não chegaria a mil e quinhentas calorias, ou seja, metade da ração normal na Metrópole. Raras vezes lhe acrescentavam um

pouco de peixe seco. Em todo o caso a quantidade de calorías era sempre muito reduzida.

Como já disse, nos trópicos, a ração alimentar pode e deve ser muito inferior à das regiões frígidas. Isso é verdade, seja qual for a raça e a cor; mas muito mais verdade para a raça negra, com a sua pele revestida por uma espessa camada de melanina. Esta não tem, apenas, um papel protector contra a luz — de guarda-sol. É verdade que a melanina absorve a luz; mas absorver não é destruir, mas sim transformar.

É do conhecimento vulgar que a clorofila das plantas verdes absorve uma grande quantidade de radiações luminosas (vermelho, etc.) e transforma-as em energia química, que habilita as plantas a decompor o anidrido carbónico do ar e a fazer a síntese do amido e outras substâncias orgânicas.

A quantidade incomensurável de massa lenhosa existente em todas as árvores do mundo é formada à custa da luz solar absorvida pela clorofila. Claro que a melanina não tem propriedades tão apuradas como a clorofila; ela não tem o poder de transformar certas radiações luminosas em energia química; mas pode transformá-las todas em energia calorífica.

Ora os alimentos são divididos em duas categorias; plásticos e respiratórios. Os primeiros servem de materiais para o crescimento, ou para a reparação dos desgastes; os segundos desenvolvem o calor animal. Quanto aos alimentos plásticos, claro que não podem ser substituídos pela luz solar. O mesmo não acontece com os alimentos respiratórios.

Isto explica que os carregadores indígenas possam desenvolver um trabalho considerável, apesar de uma alimentação que seria insufficientíssima para um branco nas mesmas condições.

É verdade que os que testemunharam as cenas da guerra de Moçambique puderam ver os estragos causados entre as dezenas de milhar de carregadores que serviram a expedição. Mas, para isso, contribuíram sobretudo as circunstâncias derivadas da guerra e, até, grosseiros erros cometidos. Em certa altura, em vez de um punhado de arroz, era distribuído a cada carregador um punhado de milho inteiro! Eles não tinham possibilidades de pisar esse milho, por falta de pilões e de mulheres. Por mais que o cozessem, o milho ficava duro e indigesto, e atravessava todo o tubo digestivo sem se desfazer. Imaginem-se os resultados...

Mas este facto não invalida a ideia directriz desta comunicação, que me parece inatacável. O que seria necessário era fazer ensaios com todo o rigor científico, para avaliar até que ponto o sol pode suprir as calorías fornecidas pelos alimentos respiratórios.

Eu proporia esta experiência: dividir em dois grupos uma certa quantidade de trabalhadores negros submetidos ao mesmo

esforço e alimentados precisamente da mesma maneira, com a ração habitual de arroz. Os de um grupo deixar-se-iam andar nus, apenas com o pano, como é usual; os outros andariam completamente de branco, de modo a apanharem o mínimo de sol. Ao fim de algum tempo, verificar-se-ia o comportamento de cada grupo, inclusivamente a variação do peso.» (28)

O espanto que se tem quando se lêem semelhantes reflexões é de difícil descrição. A antietnologia podia até conceber no fim de contas os povos das colónias umas vezes como seres humanos — com ou sem alma — outras vezes como representantes de uma humanidade nos limites do racional ou ainda como no exemplo citado como espécies vivas entre o vegetal e o animal.

Mas deixemos de lado esta etnologia do grotesco para tratarmos de uma das formas mais evoluídas do pensamento etnológico colonialista português que é representada por um outro professor do ISPCSU — Jorge Dias. Não se trata aqui de esquemas ideológicos desgarrados, mas antes pelo contrário de uma coerência ideológica prosseguida durante anos de trabalho. É pois necessário apelar para grande parte da sua obra para podermos ter uma ideia de como este autor punha o raciocínio etnológico ao serviço da política colonial do Estado Novo.

Há no entanto dois trabalhos particularmente significativos sobre este aspecto da carreira de Jorge Dias e que são a oração de sapiência proferida em 1956, na abertura solene das aulas do ISEU, intitulada «A Expansão Ultramarina Portuguesa à luz da moderna antropologia» (EUP) (*) e uma comunicação apresentada ao Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar em 1958, intitulada «Contactos de Cultura» (CC). (**).

O conteúdo destes trabalhos foi aliás retomado em várias oportunidades em particular no quadro da sua actividade docente no Instituto, como, por exemplo, nas lições dadas em 1965-1966 e que foram transcritas no livro intitulado Antropologia Cultural.

Partindo de um raciocínio de natureza evolucionista, Jorge Dias procura situar o colonialismo português num quadro geral da evolução da humanidade que ele considera ser composta por três fases fundamentais. É o que nós chamaremos «teoria das três etapas».

«A fase inicial é uma fase de expansão. Dispondo de conhecimentos elementares para enfrentar a natureza e obter dela o

(*) Utilizaremos estas iniciais referentes a estes dois textos que foram publicados em: Jorge Dias, *Ensaios Etnológicos*. J. I. U, *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, N.º 52, Lisboa, 1961.

sustento quotidiano, o homem necessitava de áreas enormes onde encontrasse frutos, raízes e animais que lhe permitissem matar a fome. Vivendo em pequenos grupos, pois um tipo de economia colectora não consente na formação de grandes sociedades humanas, eram obrigados a deslocar-se continuamente em busca de novos territórios que lhe fornecessem alimentos, visto que depressa se esgotavam os recursos naqueles em que algum tempo paravam... Foi a grande luta do homem contra a natureza com instrumentos e armas de pedra lascada e de outros materiais mais simples de trabalhar como a madeira, o osso e o marfim» (EUP, p. 150.)

Esta fase é simplesmente a que Morgan denominou de selvajaria e que de qualquer modo dificilmente pode ser considerada de expansão já que é um facto reconhecido que as sociedades colectoras não se deslocam expansivamente mas sim dentro de um território determinado. A segunda fase (barbaria) é caracterizada pela «descoberta» da agricultura.

Os excedentes alimentares que resultam de técnicas agrárias que a pouco e pouco se vão aperfeiçoando permitem que se constituam grupos humanos mais numerosos e que dentro de cada sociedade se comece a estabelecer a especialização do trabalho... A rede de relações que uns grupos estabelecem com outros é cada vez mais ampla, e a consequência é que da simples agricultura de enxada e da criação de gado resulta uma técnica agrícola superior com a descoberta do arado e a utilização da força animal para as lavouras... A sedentarização começa a dar-se definitivamente e nalguns lugares mais favorecidos, a densidade humana é enorme... Os progressos materiais são acompanhados de grande complexidade social, e com esta também se desenvolveram aspectos negativos da natureza humana como a excessiva ambição de riqueza e de poder que necessariamente conduzem à escravidão e à guerra. Começa a grande luta do homem contra o homem. (EUP, p. 151.)

Porque esta concepção da história da humanidade é o resultado dum raciocínio de natureza psicologista convém esclarecer alguns dos seus aspectos. Se os progressos materiais são acompanhados de grande complexidade social, e nisto estamos inteiramente de acordo, pois como já dizia Engels no *Anti-Dühring*, as causas últimas de todas as modificações sociais devem ser procuradas nas transformações dos modos de produção e do intercâmbio, não nos parece de modo algum correcto pretender que é a ambição que leva à riqueza, ao poder, à escravidão e à guerra,

mas antes é pelo exercício discriminado do poder que em determinadas circunstâncias se pode desenvolver a escravatura pela guerra e que se obtém a riqueza. A «ambição e os outros aspectos negativos da natureza humana» que o autor intercala entre a base material e a organização social são pois apenas o resultado de um raciocínio de natureza ideológica. Não é a riqueza que produz a escravidão, mas, antes pelo contrário, a riqueza (propriedade de meios de produção) de uma classe aparece no quadro do modo de produção escravagista e não só. Estas pequenas críticas só aparentemente se afastam da nossa proposta inicial já que nos parece necessário demonstrar a natureza do raciocínio deste professor que se mantém desde o início no quadro de um psicologismo elementar. A fragilidade da sua proposta aparece algumas linhas depois onde a lei universal da evolução das três fases fundamentais na vida da humanidade já não são universais ou então em vez de uma só humanidade haveria sim várias humanidades.

«Tudo isto se passou, porém, nas regiões da terra mais propícias, não só por condições excepcionais de clima, como por facilidade de comunicação e diversidade de formas de vida. Noutros continentes e ilhas, afastadas, as populações continuavam no seu antigo isolamento e primitivismo.» (EUP, p. 152.)

Ao tentar adaptar o pensamento evolucionista de Morgan, Jorge Dias acaba no fim de contas por entrar num esquema onde afinal a humanidade é apenas a parte onde estas duas primeiras fases se adaptam, já que se admitisse que havia outras humanidades, deixaria de existir uma lei universal de evolução para passar a haver tantas leis quantas as humanidades, o que é evidentemente contraditório não só com a primeira proposta deste autor, mas também com o seu desenvolvimento como passamos a analisar.

«Nesta segunda fase o homem inebria-se de tal maneira com os benefícios materiais que cai nos piores desmandos e abusos... É então que se dá um acontecimento fundamental para a humanidade: o nascimento de Cristo e a grande revolução no campo das ideologias por ele desencadeada... Daqui por diante o homem já não tem de lutar só contra a natureza e contra o seu semelhante, mas também contra si mesmo. O dualismo cristão estabelece uma luta dentro de nós próprios... Essa luta íntima é uma fonte de aperfeiçoamento individual e também um elemento moderador dos costumes e impõe normas às inter-relações sociais.» Mas como os efeitos moderadores não são demonstráveis, há logo de seguida que admitir que *«é longa essa luta pela perfeição, e os atavismos milenários são como que uma crosta espessa que só a acção lenta*

e constante de uma educação cuidadosa e bem orientada pode vir a dissolver.» E daí conclui: «esta terceira fase da humanidade caracteriza-se pelo seu cunho de missão. A região da terra onde se deu a renovação moral cristã esforça-se por levar a nova mensagem a toda a parte. Ao movimento expansionista e de relação que verificamos desde o Neolítico como um processo inconsciente de evolução, junta-se agora um movimento propulsor de uma doutrina religiosa que conscientemente pretende unir toda a humanidade sob um mesmo símbolo da paz, de justiça e de amor.

Foi a nós, Portugueses, que coube a prodigiosa tarefa de cumprir a parte mais importante desta missão — a de percorrer todos os mares, pondo-nos em contacto com as mais desvaivadas gentes.

A chamada Expansão Ultramarina Portuguesa tem, portanto, um significado de alta transcendência para a história da humanidade. A acção dos Portugueses não se pode confundir com os movimentos colonizadores das nações capitalistas, que instituíram um tipo de relações humanas com base na diferenciação racial, em que contrastam raça superior dominadora com raça inferior dominada. Não quero com isto dizer que fomos sempre exemplares — longe disso, pois somos homens — mas mostrar a diferença fundamental do processo.» (EUP, p. 153.)

Convém fazer aqui uma nova pausa. Numa primeira etapa a região da Terra onde se deu a renovação moral cristã e que é o único local onde a lei «universal» é aplicável (excepção feita para algumas regiões do continente americano) é a que, como vimos, representa na verdade para Jorge Dias a humanidade; mas numa segunda etapa a humanidade já nem é essa mas sim uma outra unidade mais reduzida. Sejam os coerentes! Se a terceira fase da humanidade se transcende numa realidade de natureza missionária, mas que a concretização dessa realidade só nos cabe a nós, Portugueses, ou pelo menos como é dito «a parte mais importante desta missão» só se pode concluir que unicamente «nós» representamos as três fases da lei universal da evolução humana. Os movimentos colonizadores das nações capitalistas não fazem parte desta terceira fase (já que esta é, como se viu, caracterizada por «um movimento consciente que pretende unir toda a humanidade sob um mesmo símbolo de paz, de justiça e de amor»), mas entram na instituição de relações humanas com base na diferenciação racial.

Aliás o carácter elitista da acção dos Portugueses é reforçado com a referência aos «movimentos colonizadores das *nações capitalistas*, pois que das duas uma, ou Portugal não era um país capitalista durante todo o processo de colonização e «de facto» a

nossa acção se integra apenas no aspecto missionário da terceira fase, ou então, e disso Jorge Dias não nos fala, como nação capitalista também tivemos o nosso movimento colonizador, característico das nações capitalistas.

É significativo no entanto que este autor considere que nem sempre fomos exemplares não para tirar daí as conclusões necessárias, mas antes pelo contrário para reafirmar o carácter isolado de Portugal na história da humanidade, pois que se não fomos por vezes exemplares, isso se deve a desvairos individuais e não a qualquer actuação global da parte do Estado português, como sucedia com as nações capitalistas.

A actuação dos portugueses pode pois ser definida como se segue:

«O que é de transcendente importância (é que) a política da Nação e o comportamento dos indivíduos formavam um todo completamente harmonioso. Os Portugueses não chegavam com atitudes de conquistadores, antes procuravam estabelecer relações de amizade com as populações dos vários continentes e só quando as situações o exigiam eram levados a servir-se das armas e a lutar... O princípio de autoridade e as hierarquias das diferentes sociedades indígenas eram escrupulosamente respeitadas. A nossa acção assimiladora não se exerceu de maneira violenta, antes pelo contrário, procurámos adaptarmo-nos aos ambientes naturais e sociais, respeitando os estilos de vida tradicionais. Por outro lado íamos, pelo exemplo e convívio, despertando nas populações indígenas o respeito por certos princípios da nossa civilização ocidental.» (EUP, p. 156.)

Este é em resumo o quadro edílico no seio do qual Portugal efectivou a terceira fase da humanidade.

Não se pense no entanto que tal se deve ao acaso. Existe uma explicação que nos é dada e que é fundamentada nas características da «personalidade de base portuguesa».

«Querendo traçar o carácter nacional num relance, podemos dizer que o português é um misto de sonhador e de homem de acção, ou melhor, é um sonhador activo, a que não falta certo fundo prático e realista... O português é sobretudo, profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco. Não gosta de fazer sofrer e evita conflitos, mas, ferido no seu orgulho pode ser violento e cruel... Há no português enorme capacidade de adaptação a todas as coisas, ideias e seres, sem que isso implique perda de carácter. Foi esta faceta que lhe permitiu manter sempre a atitude de tolerância e que imprimiu à colonização portuguesa,

em certas épocas, o carácter inconfundível de assimilação por adaptação.» (CC., pp. 178-179.)

Mas não só a personalidade de base justifica a «harmonia» das relações com os indígenas já que o *«português estava especialmente preparado para levar a cabo com êxito a missão que o destino lhe confiara. A família portuguesa de tipo patriarcal multifuncional que ainda conseguiu sobreviver até aos nossos dias explica esse sistema de relações fraternais entre senhores e todos os seus dependentes, que tradicionalmente funcionam como família. O português provém de velhas sociedades comunitárias cujas raízes entroncam no clã proto-histórico... Portanto, o português onde chegou e se fixou procedeu de acordo com a sua tradição. Os homens que o serviam faziam parte do agregado familiar. As pequenas sociedades que se formavam tinham este cunho de comunidade que eles conheciam no seu país e que também não é estranho a muitas sociedades exóticas. O português agia como um ser humano que lida com outros seres humanos, num plano de fraterno convívio e não me canso de repetir este postulado fundamental».* (EUP, pp. 154-155.)

Deste modo Jorge Dias pode explicar em resumo as razões que determinam a natureza das relações entre os portugueses e os povos das colónias a propósito de Cabo Verde.

«O carácter nacional português atrás esboçado, as tradições comunitárias e patriarcais, a feição humana e pouco etnocentrista que nos caracterizam, contribuíram para que nos fôssemos aproximando de um povo de tradição tribal, onde os laços familiares são a maior amarra social e onde o individualismo se apaga ante a forte tradição da família extensa.» (CC, p. 183.)

Quer dizer que o nosso camponês, único portador de tais tradições, já que na cultura superior (e utilizamos um conceito elaborado por Jorge Dias) as tradições se esvanecem, eram semelhantes em numerosos aspectos aos indígenas das colónias. Tudo se passa como se os nossos primitivos se entendessem às mil maravilhas com os outros primitivos, pois se encontravam em estados de evolução semelhantes. Claro que neste caso, e teríamos de voltar ao problema das três fases de evolução, isso quereria dizer que a generalidade do povo português estaria ainda na segunda fase da humanidade quando se desenvolveu a actividade missionária portuguesa que nesse caso seria obra de uma outra parte da população, ela sim vivendo e construindo a terceira fase (a burguesia, a nobreza?).

Se entre os portugueses detentores das tradições patriarcais e os indígenas há uma similitude incontestável que até justifica o entendimento harmonioso entre ambas as partes, e que por definição estes últimos se encontram na segunda fase da evolução, como se depreende do raciocínio de Jorge Dias, teremos de admitir que mesmo no nosso próprio país só uma parte da população, sem dúvida portanto a burguesia e a nobreza cidadina, será a legítima representante da humanidade já que só ela obedece e concretiza as três etapas da evolução.

Claro que andamos às voltas e que se recommençássemos esta análise por outros lados, o resultado seria idêntico pois tal resultado é inerente a todos os esquemas de pensamento que não se baseiam em raciocínios de natureza científica.

Uma vez pois demonstrada a natureza narcísica e a concepção deste autor sobre o papel de Portugal na história da humanidade e expostas as razões que lhe traçaram tal destino e que foram elaboradas no quadro de um psicologismo elementar e de um raciocínio ideológico, convém agora analisarmos como o mesmo autor abordava o problema da mestiçagem, prova real, segundo Jorge Dias, da certeza das suas reflexões.

Quer se trate de contactos com os indígenas no seu meio natural ou transformados em escravos na própria África ou em qualquer outro lugar (Brasil e Continente), os Portugueses — não voltaremos à discussão se os da segunda ou da terceira fase — mantinham com estes excelentes relações. Assim e «*como a grande maioria dos colonos era do sexo masculino, as alianças com mulheres indígenas eram muito frequentes e delas ia nascendo uma prole numerosa, que os pais em geral consideravam como filhos e educavam como podiam. O carácter português e as suas tradições sociais harmonizavam-se perfeitamente com as tradições indígenas. Por outro lado as nossas tradições partriarcas levam-nos a estender os deveres de protecção a todos os familiares mesmo quando a família era natural*». (CC, p. 187). Não haja no entanto a temer as consequências que resultariam no caso de o português não actuar de acordo com o «carácter nacional», pois este autor diz logo de seguida: «*Mas sempre que faltávamos a esse dever, o predomínio entre inúmeros povos indígenas africanos do direito de sucessão por via uterina assegurava sempre ao mestiço um lugar entre os seus*.» (CC, p. 187.)

Este esquema tranquilizante da consciência do autor esvanece-se no entanto algumas páginas depois. «*Se os filhos nascem de mulheres integradas em sociedades de tradição matrilinear, aqueles têm pelo menos uma posição dentro da sociedade indígena. Mas se as mulheres estão destribalizadas e fazem parte das populações suburbanas — e estas são a maioria — então os filhos nas-*

cem aos baldões de sorte, ajudados pelas pobres mães que apesar de simples e primitivas conservam vivos os seus sentimentos maternais.» (CC, p. 193.) Afinal tudo se passa como se as tradições comunitárias e patriarcais dos Portugueses tivessem muito pouca intervenção no contacto de culturas e apenas os sentimentos maternais que o autor reconhece (do mal, o menos) possível existirem em mães «simples e primitivas», poderá ajudar os mestiços nascidos nestas condições a sobreviver, tanto mais que as leis portuguesas aplicadas nas colónias assimilavam à partida o mestiço ao indígena, o que aliás este autor justifica ainda ingenuamente, pois «*não tendo (os mestiços) convivido com o pai nem recebido instrução, são biologicamente mestiços, mas culturalmente indígenas.*» (CC, p. 193.)

Claro que este autor acaba involuntariamente por admitir que nem tudo se passa às mil maravilhas e que o problema da mestiçagem se punha com vigor e estava ligado a problemas de natureza racista.

Mas que os representantes machistas da obra missionária portuguesa se tranquilizem. Se havia problemas desta natureza o culpado era a mulher branca!

«Embora não exista entre nós orgulho racial, já vimos que o medo da concorrência no plano económico é uma lei geral que pode levar a atitudes racistas. Ora o fenómeno é equivalente no plano da competição sexual. A mulher branca portuguesa procura instintivamente eliminar a rival negra lançando o anátema sobre a sua raça.

[...] *De facto a necessidade de lutar contra a pretensa rival não só leva a mulher a propagar o mito da inferioridade racial como segrega o homem cada vez mais do convívio com homens de cor... A mulher branca não é alheia à desvalorização do mestiço e das relações inter-raciais»,* e o mesmo autor dá um exemplo espantoso. «*Verifica-se em Moçambique uma acentuada tendência para isolar os casais mistos e costuma dizer-se de um branco que vive com mulher preta que se cafrealizou. Em certos casos os parentes ainda visitam o chefe da família simulando ignorar a existência da mulher e dos filhos. Este desentendimento de natureza racial que resulta de “uma exacerbação de certos traços do carácter nacional” é também o produto da mudança brusca de situação económica e social, que na mulher toma frequentemente tonalidades especiais, como consequência da sua maior falta de preparação, ociosidade e desconhecimento dos deveres especiais da nossa posição de colonizadores missionários.*

Como em muitos casos o marido tem de viver em pequenos centros, onde os brancos são poucos e onde não há divertimentos,

sente-se frustrada e complica a tranquilidade doméstica com as suas recriminações. Para o homem os deveres profissionais são um excelente antídoto contra essa inquietação, mas, evidentemente, não pode ficar indiferente às queixas da mulher e o seu ânimo azeda-se.» (CC, pp. 190-195.)

No fim de contas a tal humanidade que evoluía em três fases, selvajaria, barbaria e missionaria, foi progressivamente reduzida. Primeiro à Europa e depois a Portugal, na terceira etapa à burguesia e por último aos representantes masculinos dessa burguesia já que a «mulher-branca-burguesa-portuguesa» não só desconhecía os deveres especiais da nossa posição de colonizadores missionários como ainda por cima, por ciúme, estava na origem de um desentendimento entre os portugueses e os indígenas, azedando por isso as relações inter-raciais.

Mas neste ponto seria interessante desenvolver o raciocínio deste representante da etnologia oficial até uma conclusão final. Se como vimos atrás a herança e o destino missionário dos Portugueses estava nas mãos da burguesia masculina colonialista (já que o campesinato e as mulheres se encontravam pela força da lógica na segunda fase) não podendo por isso representar a fase missionarista e se esta burguesia cometia certos erros porque eram seres humanos, há que fazer nova redução e admitir que só uma parte da burguesia estava verdadeiramente imbuída do espírito missionário e que a expansão ultramarina portuguesa é personificada finalmente por escasso número de portugueses. Por outras palavras, os únicos representantes da humanidade, aqueles para quem não há perigo de sucumbirem à natureza humana, são afinal aqueles que são investidos de responsabilidades políticas e que representam as diversas instituições do aparelho do Estado e da Igreja. Com efeito, se queremos que exista algo ou alguém que represente essa terceira fase temos de admitir que só o Estado e a Igreja reúnem as condições necessárias para garantirem plenamente o «*movimento propulsor de uma doutrina religiosa que conscientemente pretende unir toda a humanidade sob um mesmo símbolo de paz, de justiça e de amor.*»

Tanto é verdade que só o Estado e a Igreja portuguesa são os guardiões e representantes da humanidade em geral que, «*para preparar a nossa gente que, cheia de boas intenções, quando falha é por ignorância e por não estar preparada para as situações novas que vai enfrentar*» (CC, p. 197), é necessário que pela acção de todos os que têm responsabilidades na formação moral, cívica, política e religiosa do nosso povo se oriente «*a conduta dos portugueses de acordo com o que foi sempre a tradição missionária portuguesa.*»

Ora os que têm responsabilidades na formação moral, cívica, política e religiosa do nosso povo são simplesmente o Estado e a Igreja.

Tal raciocínio conduz-nos a velhas conclusões. Jorge Dias representa claramente o raciocínio mais elaborado de toda a etnologia colonial portuguesa. Os fundamentos e os traços dominantes da acção colonizadora portuguesa são magistralmente definidos e foram continuamente retomados pelo Estado Novo, como, por exemplo, no preâmbulo do decreto que já depois do início da luta armada nas colónias aboliu o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Aí se exprime que *«a composição heterogénea do povo português, a sua estrutura tradicional comunitária e patriarcal e o ideal cristão de fraternidade, que sempre esteve na obra de expansão, cedo definiram a nossa acção perante outras sociedades e culturas e impregna-ram-se desde logo de um acentuado respeito pelos usos e costumes das populações que se nos depararam»* (29). O paralelismo é por demais evidente para que seja necessário qualquer comentário.

Que Jorge Dias tenha pugnado, como tantos outros, pelo reforço da colonização e pela canalização para as colónias «de um caudal abundante de emigrantes», em vez de pugnar pela descolonização e pelo direito de todos os povos à autodeterminação, ou que apenas tenha conseguido enxergar «filhos de Deus» nos «produtos dos amores de homem branco com as mulheres indígenas» (CC, pp. 185 e 192) onde apenas existe a violação mais cruel e um desprezo inumano pelas mulheres indígenas, são outro aspecto do problema que não iremos tratar num trabalho desta natureza. Chega-nos por agora ter demonstrado o nível de comprometimento da etnologia colonial portuguesa com o Estado Novo.

Hoje com o fim do Estado Novo e com a independência das colónias, a etnologia colonial portuguesa perdeu a sua razão de ser e pelo menos neste domínio é de esperar que se feche aqui um dos mais lúgubres aspectos das Ciências Humanas em Portugal.

tência extremamente difíceis da população rural e que melhor se prestam a um tratamento pseudo-apolítico. Por outro lado, se pensarmos que a etnologia portuguesa era uma actividade praticada por intelectuais pertencentes à burguesia, facilmente se verifica que a cultura popular era vista por eles no quadro limitativo da sua própria noção de cultura, a qual engloba essencialmente manifestações como a dança, poesia e literatura.

As verdadeiras condições de existência não mereciam a sua atenção, não só por não se enquadrarem no que consideravam ser cultura, mas também porque a burguesia nunca esteve interessada em ver com olhos de ver as condições materiais de existência das classes maioritárias e mais desfavorecidas do povo português, classes essas que eram aliás o objecto da sua curiosidade. Um olhar rigoroso sobre essa realidade levaria inevitavelmente a uma denúncia de facto e conseqüentemente a um conflito com o poder político estabelecido.

O povo trabalhador apenas tem interesse para a etnologia portuguesa enquanto objecto de interesse lúdico ou pseudocientífico dos etnólogos.

Contrariamente à etnologia colonial que olhava os colonizados com um olhar utilitarista, a etnologia doméstica portuguesa antes de 1926 olhava o povo trabalhador com um olhar essencialmente lúdico. Esta etnologia não tinha uma finalidade que se pudesse considerar de natureza prática, mas apenas existia para satisfação dos etnólogos e da burguesia esclarecida que se interessava de uma maneira vaga pelo que chamavam as tradições populares.

Nada há nesta etnologia que fosse ao encontro das aspirações e lutas populares. Nada há que fosse ao encontro da denúncia das condições miseráveis de existência do campesinato assalariado do Alentejo ou minifundiário do Norte, dos pescadores da costa ou dos pastores do interior.

As principais diferenças que se notam a partir de 1926 dizem respeito ao aumento da quantidade dos trabalhos publicados sem dúvida como resultado da actividade das organizações então criadas, ao desenvolvimento da antropologia física e a utilização por parte de alguns etnólogos de uma metodologia mais elaborada. Para este último desenvolvimento contribuiu grandemente a acção de Jorge Dias a partir dos anos 50 quer como pedagogo quer como investigador. A ele se deve, com efeito, a introdução em Portugal da metodologia culturalista quer funcionalista quer psicologista.

Também a partir de 1926 se verifica o desenvolvimento de manifestações públicas de carácter político-cultural (congressos, concursos, espectáculos), o que conferiu pela primeira vez uma função utilitarista à etnologia doméstica.

FICHEIRO-IMAGEM DA ETNOGRAFIA PORTUGUESA
 baseado na Bibliografia Analítica da Etnografia Portuguesa de Benjamin
 Enes Pereira — Porto 1965

Teoria da Etnologia		
Museus Bibliografias		
Estudos Psicologistas		
Estudo de comunidades		
Arquitectura, Construção		Religião
Objectos e Alfaias		
Transportes		
Artes Plásticas		
Indústrias tradicionais		
Agricultura		
Pesca, Pastoreio, Comércio		
Costumes sociais e profissionais		Literatura popular
Festas populares		Música, Dança, Teatro
Religião		Vestuário
		Alimentação
		Medicina e Meteorologia popular

Foto extraída do ficheiro-imagem da Etnografia Portuguesa realizado no seio da cadeira de Antropologia Cultural do Curso de Geografia da FLL no ano lectivo 1978/1979 — Ordenamento inicial.

Foto M. LARANJO

Antes de passarmos propriamente ao estudo do papel da etnologia doméstica na política do Estado Novo, parece-nos útil referirmos agora os primeiros passos da etnologia no nosso País.

De um modo geral diremos que a etnologia doméstica portuguesa se pode dividir em três capítulos principais:

- 1 — Etnologia do Renascimento
- 2 — Antropologia física
- 3 — Culturalismo

Estas duas últimas partes desenvolveram-se essencialmente durante o período de vigência do Estado Novo, havendo apenas a salientar que no caso da antropologia física as suas origens remontam no nosso caso ao último decénio do século passado. O seu apogeu situa-se, no entanto, em 1930-1940.

Quanto ao culturalismo, desenvolveu-se entre nós apenas a partir dos anos 50. A etnologia do romantismo toma forma, por seu lado, a partir de meados do século XIX e inscreve-se plenamente no quadro geral do romantismo, se bem que a sua permanência ultrapasse em muito o período geralmente considerado como mais significativo deste grande movimento.

1 — A etnologia do Renascimento

Trata-se de uma nova maneira de considerar a realidade portuguesa, essencialmente voltada para o domínio da ruralidade. É toda uma época em que a burguesia citadina descobre a poesia e a literatura popular; fá-lo não só em busca de inspiração ou de bases que permitam renovar a literatura burguesa, mas também com finalidades políticas ou lúdicas.

Esta primeira etapa da etnologia doméstica é caracterizada essencialmente por uma vasta produção baseada sobretudo em recolhas da literatura popular. Raros são os autores desta época que não reuniram com mais ou menos rigor colecções de contos, lendas, romances, provérbios, etc.

São entre outros trabalhos, o *Romanceiro*, de Almeida Garrett, publicado em 1851; o *Romanceiro Geral*, de Adolfo Coelho, 1879, ou o *Cancioneiro Português*, de Leite de Vasconcelos, 1880. Por vezes reduz-se o espaço geográfico tratado como fizeram Rodrigues Azevedo, Estácio da Veiga ou Tomás Pires, que compilaram os romanceiros da Madeira, 1880, Algarve, 1870, e Alentejo, 1884, respectivamente.

Qualquer que seja o grau e a forma do interesse que estes autores dedicaram à literatura popular, convém no entanto deixar

bem clara a atitude que no fundo tinham em relação ao povo sobre o qual se «debruçavam».

Como sublinhou com justeza M. Viegas Guerreiro (*Para a História da Literatura Popular Portuguesa*, Lisboa, 1978), para Almeida Garrett a poesia popular era uma «*poesia primitiva, vigorosa em seu dramatismo, rude como a sociedade donde vinha, mas inocente, formalmente simples, quase sem arte, que o vulgo vai transmitindo de geração em geração, modificando, viciando, corrompendo, sem no entanto comprometer suas virtualidades, sua genuinidade nacional. Imitá-la, cultivá-la, aperfeiçoá-la, fazê-la menos bárbara, adoçar-lhe as arestas, diminuir-lhe a crueza, acomodá-la ao gosto de mais adiantada civilização, foi, em suma, o objectivo de Garrett. O moço burguês e de pendor aristocrático, instruído no classicismo, não podia pensar de outro modo o povo: inculto, ignorante, rude, incivil, precioso veículo da autêntica literatura nacional, mas necessariamente corruptor da sua pureza.*» (P. 75.)

Também Teófilo Braga e Adolfo Coelho definiram o povo em termos semelhantes. A propósito destes autores diz ainda Viegas Guerreiro: «*O vulgo continua a ser para ele (Teófilo Braga) uma entidade mítica: rebanho que vive pela tradição, emocionalmente, irreflectidamente, ou por outras palavras: fazendo o que os outros fizeram, repetindo automaticamente comportamentos aprendidos, sob o império do sentimento, em estado de inconsciência. É rude, inculto, ingénuo, classe baixa, inferior, ínfima — e não estamos senão a repetir adjectivos que lhe caem da pena. A poesia que cria será, por isso, necessariamente impessoal, espontânea, pura, voz incontrollada dos sentimentos, quase como a das aves e o sopro dos ventos, enfim, "... a natureza em delicto flagrante de criação.*» (P. 81.)

Por seu lado, para Adolfo Coelho o povo «*é inculto, atrasado: vivendo sob o império do sentimento, do instinto, o seu comportamento é predominantemente irreflectido; repetindo maquinalmente o que lhe vem da tradição e de suas "experiências brutas", é incapaz de organizar sistematicamente os seus conhecimentos. Não lhe faltam imaginação e capacidade de alcançar ideias gerais, mas a sua incultura, sob o jugo de uma actividade permanentemente prática, não o deixa subir às mais altas concepções teóricas. Agita-se num sorvedouro de ideias comuns, de um pensamento colectivo: à sua arte falta o cunho da individualidade, da originalidade, da superior complexidade. Esse é o privilégio das classes cultas, uma vez que para o nosso autor cultura equivalia também a qualidade de espírito, a correcta visão do mundo que o homem só pode adquirir por meio da instrução escolar, e o vulgo sempre tem estado arredado dela. No povo predomina um*

processo mental psicológico, de irreflexão, que não escolhe premissas certas para chegar a conclusões certas; nos cultos, pelo contrário, predomina o logismo, a aptidão a eliminar o que não convém como base de conclusão segura. O refinamento intelectual, as qualidades superiores das obras de arte estão longe da produção popular, que nascida, embora de inspiração pura, opulenta de imagens carece da necessária disciplina intelectual que a tal cultura proporciona.» (Pp. 85-86.)

Finalmente falemos ainda de Leite de Vasconcelos, autor que a nosso ver está ainda perto da etnologia de romantismo. Dizemos está perto, porque parte da sua obra é já uma etnologia de transição, que procura a sua elaboração em bases metódicas.

A sua visão do povo é que não difere da dos seus antecessores. Voltando ainda a Viegas Guerreiro, diz este autor a propósito de Leite de Vasconcelos:

«Embora não fosse sua intenção filosofar sobre o povo e sua arte, elaborar propriamente teoria literária, os juízos, que vai formulando ao longo de seus escritos, podem estruturar-se em corpo de doutrina. Leite de Vasconcelos, como os seus mestres evolucionistas, acreditava na uniformidade espiritual do homem e daí que aceitasse que o vulgo, rude e ignaro, tinha em potência as qualidades da gente polida a sábia, tal-qualmente dos brutos selvagens como diíza Edward Tylor (1832-1917) em relação aos gentlemen britânicos. Era, nas suas próprias palavras, um “órgão atrofiado do grande corpo da humanidade”, “embrião a desenvolver-se”. Uma gente assim, muito mais sentimental que reflectida, que arte haveria de criar senão uma arte espontânea e simples, ingénua, pura e exuberantemente lírica? Sentimentos elementares, ideias elementares, que a análise do real nem sempre consentia E aí vemos o nosso autor admirado, tecendo louvores a situações psicológicas delicadas, altos pensamentos, que a musa popular não raro exprime, tanto na poesia tradicional como, e sobretudo, nos poetas populares contemporâneos. A sua estranheza seria, sem dúvida, menor, se não partisse do falso pressuposto de um atraso em que o vulgo se não encontrava e de uma incapacidade que não era a dele.» (P. 88.)

A riqueza e a vastidão da literatura popular que é revelada então vai por sua vez abrir a curiosidade dos etnólogos para outras zonas da actividade rural.

É a descoberta dos usos e costumes, das técnicas de trabalho e de outros aspectos da vida rural que passam então a fazer parte dos programas de recolhas etnográficas. A par de obras volumo-

sas produzidas durante este período, devemos citar pelo papel fundamental que tiveram neste tipo de investigação alguns periódicos como a *Revista Lusitana*, *A Tradição*, *A Terra Portuguesa*, *Lusa e Portucale*.

Esta última revista, publicada a partir de 1928, não nos deve surpreender pela sua data de fundação tardia, pois, como veremos a seguir, a ideologia contida na etnologia do romantismo prolonga-se até aos nossos dias, se bem que evidentemente quer a antropologia física quer o culturalismo se tenham dotado de uma nova metodologia por vezes mesmo muito desenvolvida.

2 — A antropologia física

O ensino da antropologia física aparece em Portugal na Escola Médica do Porto, onde são tratados temas como o casamento, a hereditariedade e a criminalidade, os problemas de aclimação nas colónias, a «regeneração social» e a «raciologia». Em 1900 é criado, também no Porto, um posto antropométrico e uma Repartição de Antropologia Criminal e em 1911 abre-se na nova Faculdade de Ciências a cadeira de Antropologia e cria-se um Museu e Laboratório de Antropologia.

Paralelamente e a nível extra-escolar, foi fundada em 1888 a Sociedade Carlos Ribeiro com uma secção de Antropologia Física e em 1918 a Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia por Mendes Correia, principal responsável pelos estudos de Antropologia Física Portuguesa.

As bases «científicas» que faltavam à etnologia do romantismo aparecem agora no quadro da antropologia física para justificar, aprofundar e reforçar a ideologia do Estado Novo.

Já vimos alguns esquemas ideológicos elaborados ao serviço do colonialismo. Veremos agora alguns exemplos devidos a Mendes Correia referentes à etnologia doméstica. Numa comunicação apresentada no Congresso Nacional de Ciências da População (1940) intitulada «Factores degenerativos na população portuguesa e seu combate», este autor, apoiando-se nos seus parceiros mais conservadores da escola francesa (este caminho era aliás frequentemente seguido pelos antropologistas físicos portugueses), definiu primeiro o que entendia por degenerescência.

A degenerescência l. s. não deve ser considerada como puramente imaginária. É um processo genérico como a doença, a hereditariedade, a evolução. O que pode ser é um processo celular individual ou racial segundo a sua extensão... Pode afectar células, tecidos, órgãos individuais, raças.

Congénita ou adquirida; física ou psíquica ou mista; elementar, individual ou racial — a degenerescência l. s. engloba todas as manifestações de decadência relativamente ao tipo da espécie, que se traduzem num processo intensivo, hereditário, cujo termo é a incapacidade, a esterilidade, a morte daquela estirpe.

Entendida assim, ela deve ser examinada, através dessas manifestações, nos povos e nas raças. Conhecem-se os seus factores: hereditariedade patológica, intoxicações (blastotoxias, alcoolismo, estupefacientes), má alimentação, toxi-infecções e doenças sociais (cretinismo, paludismo, tuberculose, sífilis, etc.), surmenage, influências morais (maus costumes, civilização, contágio mental, política, superstições, espiritismo, hipnotismo, emoções.

Com intensidade vária, esses factores actuam na nossa população, como noutras, sobretudo em certos meios. Alguns deles são simultaneamente factores e sinais de degenerescência. O estudo de manifestações diversas desta última pode dar-nos uma ideia da extensão desses agentes de decadência e do seu poder.» (P. 8.)

Depois este autor analisa números relativos à percentagem de apurados nas juntas de recrutamento militar, às taxas de natalidade, aos suicídios, ao paludismo, à tuberculose, ao alcoolismo, à alienação mental, verificando que nalguns casos a degenerescência está em curso. Passa depois à segunda parte dos factores degenerativos — influências morais.

Os progressos do jogo de azar, de bares e dancings, da prostituição, etc., são também sinais desoladores de decadência moral. As preferências por certos espectáculos e por certa literatura têm idêntico significado. Todos esses factos são susceptíveis de apreciação estatística. Não julgamos, porém, que, embora registados entre nós, tenham uma intensidade mais marcada em Portugal do que na maioria dos outros países da Europa.

Não deixaremos de aludir ao papel de mestiçamentos como possível factor degenerativo. Ainda que o mestiçamento, como dizemos numa memória ao Congresso Colonial, não implique necessariamente, por um processo natural, a inferioridade biológica, psíquica, moral e social do mestiço, e possam existir cruzamentos felizes, saudáveis e estáveis de raças diferentes, a pureza de uma raça forte é, por si, maior garantia de higidez e de valor físico e social do que a lotaria germinal de um cadinho confuso de elementos heterogêneos e contraditórios. A pureza do sangue português metropolitano é uma condição essencial da continuidade histórica e moral da Nação; eis a conclusão do nosso estudo referido.

Ora, se no Brasil e nas colónias tem havido um mestiçamento relativamente intenso de portugueses com raças exóticas, no Portugal metropolitano, nos últimos decénios, o fenómeno é felizmente mais raro, tendo-se eliminado muitos antigos elementos alienígenos.» (P. 13.)

Estamos sem dúvida em presença de um emaranhado de ideias, afirmações e suposições de uma visão racista, nas quais este autor pretende fundamentar as suas conclusões, que vão da «constatação» da degenerescência à necessidade do reforço da acção do governo.

A variedade e complexidade de factores degenerativos que mais ou menos profundamente ameaçam a gente portuguesa nas suas energias essenciais, na sua vitalidade física e moral, nas suas capacidades, exigem logicamente um variado e complexo quadro de profilaxia e terapêutica. A par das medidas de revigoração físico e melhoramento sanitário, entre as quais avultam a boa alimentação e, como condição essencial desta, a melhoria económica, requerem-se medidas de higiene psíquica e de moralização intensa. O programa é, acima de tudo, de medicação sintomática por combate aos males patenteados, e de previdência essencialmente etiológica, promovendo a higiene física e moral do indivíduo e da raça. É particularmente benemérita a acção de algumas organizações como as Tutorias da Infância, a Mocidade Portuguesa, a Obra das Mães, o Serviço Social, a Liga Portuguesa de Profilaxia Social, algumas sociedades de educação física, etc.

No segundo exemplo que queremos dar das implicações da antropologia física na ideologia do Estado Novo citamos agora um outro texto de Mendes Correia *Da Biologia à História*, Porto, 1934. O autor, servindo-se do estudo realizado por ele sobre a comparação de 79 caracteres do esqueleto dos dois sexos, chega num primeiro tempo à «sábia» conclusão que a mulher é igual ao homem na escala zoológica, mas graças a um malabarismo espantoso deduz logo de seguida que «é diferente num âmbito mais ou menos vasto de estruturas e actividades». Do estudo dos esqueletos salta-se hesitantemente para um novo domínio que não é mais que a ponte que ligará a igualdade do esqueleto à desigualdade do psíquico.

«Assim, os resultados a que nos conduziram os nossos estudos não subverteram, antes radicam, dentro dos limites que indicamos, a constatação corrente da diversidade natural de organização física e psíquica nos dois sexos, nem desmentiram as conclusões morais e sociais a que nos conduzem, em relação a tal

assunto, não só o princípio biológico da divisão do trabalho, mas também um raciocínio fundado na extrema variedade de regimes em que, nas diferentes sociedades humanas, tem vivido a mulher.» (P. 377.)

Segue-se depois inevitavelmente uma ladainha com todas as ideias-base da ideologia reaccionária sobre o papel secundário da mulher na sociedade que era imposto pela política discriminatória do Estado Novo.

Eis a ladainha: «*A inteligência feminina, por mais alta e mais admirável que seja, nunca apresenta o poder criador da mente genial de um Newton ou de um Leonardo de Vinci. A sua feição mais servil e tímida é talvez, em grande parte, a expressão de um secular determinismo social, mesmo a herança atávica de um passado multimilenário, pré-humano, de submissão e obediência. Mas, mesmo que tal feição não fosse senão isso, nem assim ela deixava de constituir, como a hereditariedade, uma realidade tremenda e insanável, um facto biológico que nenhuma força humanas conseguem destruir.*

Não sou dos que reduzem a mulher à simples condição de um ente sensível. Admiro muitas inteligências femininas, admiro a constância das suas actividades, mesmo as suas faculdades analíticas, a sua subtilidade no detalhe. Mas a sua compreensão do mundo difere estruturalmente da visão masculina, e mais ainda diferem o seu poder de volição esclarecida, o seu carácter, a sua capacidade de acção, em relação às correspondentes faculdades masculinas.

O verdadeiro feminismo não deve consistir em masculinizar a mulher, cortando-lhe os cabelos, vestindo-a de homem, e intrometendo-a nas mais complexas lides da política, da ciência e do foro. Não se consegue aniquilar a realidade biológica de que falamos. Antes se alcança, desse modo, desvirtuar o papel da mulher, diminuir as qualidades que a enaltecem verdadeiramente, atenuar deploravelmente os encantos do seu sexo e transformá-la, não em seres de uma efectiva e útil função social, mas em ridículas paródias de homens.

O verdadeiro feminismo deve cultivar e estimular as virtudes próprias da mulher, tudo o que nela há de estruturalmente digno do seu sexo, a sua bondade, o seu encanto, a sua afectividade, a sua ternura, a sua religiosidade, o seu luminoso papel de heroína de virtudes domésticas, de anjo do lar, de companheira extremosa, de mãe abençoada.

Dentro de uma tal concepção, a mulher não deve ser uma pobre ignorante, incapaz de compreender as aspirações intelectuais do marido. Mas não deve ser uma competidora do outro

sexo, em vez de ser uma sua colaboradora. Não deve ser nem uma insuportável bas-bleu nem uma pobre criatura que, sem uma preparação para as realidades da existência, apenas desafina ao piano ou em telas lamentáveis assassina uma nobre arte. Em política não deverá imiscuir-se em assuntos que ultrapassem o âmbito, que lhe é familiar, da paróquia e do município.

Podíamos naturalmente multiplicar os exemplos não só sobre este autor como também citando textos de todos os outros antropólogos físicos. Julgamos no entanto que a demonstração é suficiente.

3 — O culturalismo

O culturalismo deu à etnologia portuguesa a possibilidade de sair do folclorismo iluminado que reinava até então e de abrir novas portas para lá da antropologia física. É o Centro de Etnologia Peninsular que melhor representa esta nova etapa da nossa etnologia. Este organismo foi quase sempre dirigido por Jorge Dias. Se atendermos ao facto de a equipa por ele nomeada ser extremamente reduzida (os investigadores e colaboradores do Centro foram quase sempre os mesmos desde a sua fundação: Ernesto Veiga de Oliveira, Margot Dias, Fernando Galhano, Benjamim Enes Pereira e o próprio Jorge Dias), devemos reconhecer a extensão e qualidade da investigação culturalista aí realizada, sobretudo no que diz respeito aos levantamentos etnográficos realizados com grande rigor nos mais variados domínios.

No entanto, devemos também reconhecer que o conteúdo conservador da corrente culturalista quer no Centro quer no exterior não pretendia nem podia evidentemente modificar o rumo da etnologia doméstica portuguesa e talvez isso explique o entendimento de facto e a ausência de conflitos umas vezes, ou a colaboração declarada noutros casos entre a etnologia culturalista portuguesa e o Estado Novo.

É no quadro do culturalismo que Jorge Dias dá pois uma nova expressão às ideias que a burguesia exprimiu já na etnologia do romantismo sobre o pretendido carácter do povo português (agora apresentado como a personalidade-base do português) e sobre a definição de cultura agora claramente dividida em cultura popular e cultura superior.

No primeiro caso Jorge Dias utiliza, por um lado, uma ladainha da mesma natureza daquela que referimos a propósito de Mendes Correia ou dos etnólogos do romantismo e, por outro lado, um discurso baseado em antinomias, o que evidentemente dá ao seu autor a certeza de não deixar nada de fora.

São disto exemplo as passagens que a seguir transcrevemos, extraídas de um trabalho intitulado «Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa», datado de 1950 e publicado nos *Ensaios Etnológicos*, em 1961. Diz o autor:

«Vamos agora tentar definir as constantes culturais deste povo, já velho de tantos séculos, comparando as características culturais de nossos dias com aquelas que a história nos fornece, em função da sua personalidade-base.

O Português é um misto de sonhador e de homem de acção, ou, melhor, é um sonhador activo, a que não falta certo fundo prático e realista. A actividade portuguesa não tem raízes na vontade fria, mas alimenta-se da imaginação, do sonho, porque o Português é mais idealista, emotivo e imaginativo do que homem de reflexão...

O Português é, sobretudo, profundamente humano, sensível, amoroso e bondoso, sem ser fraco. Não gosta de fazer sofrer e evita conflitos, mas, ferido no seu orgulho, pode ser violento e cruel. A religiosidade apresenta o mesmo fundo humano peculiar ao Português. Não tem o carácter abstracto, místico ou trágico próprio da espanhola, mas possui uma forte crença no milagre e nas soluções milagrosas.

Há no Português uma enorme capacidade de adaptação a todas as coisas, ideias e seres, sem que isso implique perda de carácter. Foi esta faceta que lhe permitiu manter sempre a atitude de tolerância e que imprimiu à colonização portuguesa um carácter especial inconfundível: assimilação por adaptação...

É, como os Espanhóis, fortemente individualista, mas possui grande fundo de solidariedade humana. O Português não tem muito humor, mas um forte espírito crítico e trocista e uma ironia pungente...

Contudo o Português não é fraco nem covarde. Detesta as soluções trágicas e não é vingativo, mas o seu temperamento brioso leva-o com excessiva frequência a terríveis lutas sangrentas. Quando o ferem na sua sensibilidade e se sente ultrajado, ou perante um ponto de honra, é capaz de reacções de extraordinária violência.

A mentalidade complexa que resulta da combinação de factores diferentes e às vezes opostos dá lugar a um estado de alma sui generis que o Português denomina saudade. Esta saudade é um estranho sentimento de ansiedade que parece resultar da combinação de três tipos mentais distintos: o lírico sonhador — mais aparentado com o temperamento céltico —, o fáustico de tipo germânico e o fatalístico de tipo oriental. Por isso, a saudade é umas vezes um sentimento poético de fundo amoroso ou religioso,

que pode tomar a forma panteísta de dissolução na natureza, ou se compraz na repetição obstinada das mesmas imagens ou sentimentos. Outras vezes é a ânsia permanente da distância, de outros mundos, de outras vidas. A saudade é então a força activa, a obstinação que leva à realização das maiores empresas; é a saudade fâustica. Porém, nas épocas de abatimento e de desgraça, a saudade toma uma forma especial, em que o espírito se alimenta morbidamente das glórias passadas e cai no fatalismo de tipo oriental, que tem como expressão magnífica o fado, canção citadina, cujo nome provém do étimo latino fatu (destino, fadário, fatalidade).

Este temperamento paradoxal explica os períodos de grande apogeu e de grande decadência da história portuguesa.» (Pp. 106, 107 e 111.)

Não deixa pois dúvidas que a «personalidade-base» do Português é simplesmente uma ladainha de lugares-comuns. Notemos também a passagem da psicologia à explicação da história, como J. Dias faz no último parágrafo transcrito. Aliás este tipo de transferência não nos deve admirar, já que ele se enquadra perfeitamente na corrente culturalista, a qual no fundo «explica» a história da humanidade através da psicologia dos indivíduos.

Também a ideia que J. Dias tem de «cultura» é baseada num raciocínio puramente ideológico e se assemelha claramente aos raciocínios da etnologia do romantismo, como demonstram as passagens seguintes de um seu texto «Cultura Popular e Cultura Superior», datado de 1948, mas também inserido nos seus *Ensaíos Etnológicos* de 1961.

«Como é precisamente um certo tipo de cultura, a chamada cultura popular, a que cai no foco da análise etnográfica, chegou o momento de lhe dar maior precisão, para bem a distinguirmos das demais.

Em geral, cultura popular é a cultura de certas classes humanas que se encontram num estado seminatural, espontâneo, irreflectido, mítico, mas sem fronteiras rígidas com o mundo lógico da reflexão crítica, que caracteriza o homem da cultura superior. Pode-se dizer que o popular representa a zona obscura e semiobscura da alma, a que em psicologia se chama inconsciente e subconsciente, em oposição à transparência e luminosidade do consciente, que caracteriza a cultura superior.» (P. 84.)

Nem mais nem menos, tal é a ideia que J. Dias tem do povo trabalhador, já que na página anterior diz que quando pensa em cultura popular o conceito do povo refere-se «aos indivíduos de certas classes como camponeses, marítimos, pastores, etc.»

Totalmente oposta é a sua ideia das *élites* portadoras da cultura superior.

Referindo-se às sociedades divididas em classes diz J. Dias:

«Da análise etnográfica dessas sociedades verifica-se que, a par da grande maioria directamente dominada por um fundo tradicional e obscuro, em que inúmeras tendências ancestrais se repetem continuamente, transmitindo-se de geração em geração e opondo uma resistência tenaz a toda a tentativa de inovação, as elites revelam uma atitude mental mais reflectida, mais crítica e com tendência a opor ao tradicional formas de cultura temporais. Isto é, à tendência estática e infra-histórica dos primeiros antepõem as elites a tendência dinâmica, que está na base de todo o devir histórico.

Na realidade, são essas classes que fazem a história e a civilização.»

Já sabíamos que a história era determinada pela psicologia do Português de base, mas agora ficamos a saber que afinal ela é determinada pelas *élites* dotadas da transparência e luminosidade do consciente, desse consciente que permite às *élites* possuir a tal cultura superior. Esta caracteriza-se pela *«atitude de reflexão crítica do indivíduo que não se submete livremente à imposição do costume ou da natureza. Nesta luta desenvolvem-se as faculdades intelectuais do homem e apura-se-lhe a sensibilidade. Ao mesmo tempo descobre processos cada vez mais aperfeiçoados de dominar a natureza e de melhorar as condições de existência dos seus semelhantes.*

A criação da cultura superior tem o cunho individual, em oposição ao carácter anónimo da criação popular, e é nesta esfera da cultura que se realizam as maiores obras do génio humano, que supera a sua condição natural para se elevar aos valores eternos de beleza, de justiça e de amor humano e divino».

Não nos parece necessário prolongarmos a demonstração do carácter obscurantista deste tipo de etnologia já que os textos citados são disso uma imagem extremamente nítida. A nível teórico a etnologia culturalista de J. Dias é um emaranhado de ideias que no fundo apenas traduzem em termos etnológicos a posição de classe da burguesia face à realidade portuguesa. Era aliás o único tipo de etnologia que o Estado Novo podia aceitar.

A intervenção da etnologia na vida do país aparecia com realce nos diversos congressos de etnologia, etnografia e folclore que regularmente se iam organizando. Estes congressos eram realizados na confluência dos interesses e preocupações do governo e dos diversos organismos ligados por qualquer meio à etnologia.

De um modo geral, a análise do conteúdo destes congressos é de uma monotonia assustadora já que estes aparecem como eternas repetições do «já dito».

Como ilustração podemos utilizar as actas do I Congresso de Etnografia e Folclore realizado em Braga em 1956.

Tendo como presidente da Comissão de Trabalhos Científicos o professor A. A. Mendes Correia, então considerado como um dos mais eminentes representantes da etnologia portuguesa, este congresso foi organizado pela Câmara Municipal de Braga. Da Comissão de Honra faziam parte o Ministro das Corporações, o Subsecretário de Estado da Educação Nacional, o Secretário Nacional de Informação, Cultura Popular e Turismo, Reitor da Universidade do Porto, Presidentes da Academia das Ciências de Lisboa, Portuguesa de História e do Instituto de Alta Cultura, Comandante da 1.^a Região Militar, Presidente da Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, Arcebispo Primaz e outras autoridades científicas, religiosas, políticas e militares.

A ideia que o Estado Novo tinha da etnologia era então exprimida pela boca do Ministro das Corporações de forma inequívoca durante a sessão de encerramento.

— *Aos organismos corporativos deve continuar a caber o papel de relevo no preenchimento digno dos lazeres do trabalhador, na conservação e restauração do património etnográfico do País e na difusão da cultura popular, encarada esta na sua acepção mais ampla.*

— *O Estado, designadamente através do órgão competente, isto é, do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência, em íntima cooperação com a Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho e as Juntas Centrais das Casas do Povo e das Casas dos Pescadores, deverá estimular e auxiliar os organismos corporativos na efectivação de iniciativas de carácter cultural e, em particular, daquele reaportuguesamento dos usos e costumes, da manutenção das tradições, da dignificação dos folguedos, do desenvolvimento do artesanato, do amor à terra e à vida do campo e da defesa da arte e da literatura populares.*

Por seu lado, as conclusões do Congresso exprimiam, entre outros, os seguintes votos, que definem a ideia que a etnologia portuguesa tinha dela própria e dos obectivos que se tinha fixado:

... *Reconhecendo-se a importância ligada à Etnografia e Folclore pela Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho, Juntas Centrais das Casas do Povo e das Casas dos Pescadores, Secretariado Nacional de Informação, Cultura Popular e Turismo, Ins-*

tituto Nacional do Trabalho e Previdência, especialmente pelos organismos integrados na Organização Corporativa, exprime-se o voto de que a sua actuação se intensifique e revista quanto possível o sentido humano e nacional expresso em todos os votos do Congresso.

Está certo de que os responsáveis da educação cívica e da acção da Mocidade Portuguesa promovam o clima heróico e nacionalista em que deve viver a juventude do país, tanto pelas razões históricas que as justificam como pelos serviços que o folclore lhes pode prestar.

Esta visão da etnologia por parte dos etnólogos portugueses permitiria ao ministro concluir que «*O Congresso foi, na verdade, tese viva e renovada de que as ciências, em particular as antropológicas e etnográficas, só servirão o homem, se o não desligarem da família, dos agrupamentos naturais e da Nação, e o não desviarem do seu nobre e transcendente destino.*»

O «reaportuguesamento dos usos e costumes, a manutenção das tradições, a dignificação dos folguedos, o desenvolvimento do artesanato, do amor à terra e a vida do campo e da defesa da arte e da literatura populares», ou seja, em resumo, os objectivos visíveis que a etnologia se tinha definido por acção do político e do intelectual, iria naturalmente definir os limites da etnologia doméstica portuguesa, cuja principal produção era a de monografias descritivas, excepção feita para um ou outro livro ou artigo que procurava ir além da descrição na busca de uma explicação ou da compreensão de fenómenos estudados.

Tal orientação estava aliás na origem de um certo número de organismos criados então, tais como o Instituto Português de Arqueologia, História e Etnografia, criado em 1933 em Lisboa por Manuel Heleno, o Centro de Estudos de Etnologia Peninsular criado no Porto em 1945 pelo Instituto de Alta Cultura, do qual já falámos, e o Museu e Comissão de Etnografia e História do Douro Litoral criados pela Junta de Província também em 1945.

Durante este período devemos ainda salientar a existência de um certo número de publicações periódicas que se enquadravam com as orientações definidas pelo governo no campo da etnologia: A *Revista Lusitana*, fundada por Leite de Vasconcelos e que foi publicada até 1943, e a *Revista Trabalhos de Antropologia e Etnologia* criada em 1918 e posteriormente publicada sob a responsabilidade da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia e do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.

Por outro lado foram criadas as revistas *Portucalé* a partir de 1928, *Ethos* a partir de 1935 e o *Mensageiro das Casas do Povo*, cujo primeiro número foi publicado em 1946.

Não pretendemos no entanto que todas as actividades realizadas no seio destes organismos se enquadravam sempre e perfeitamente na etnologia oficial do Estado Novo, que mais não fosse por falta de pessoas e meios. O que nós julgamos certo é que o papel desempenhado por esses organismos só se compreende se integrado na política cultural em geral do Estado Novo que esteve na sua origem e que naturalmente escolhia para eles, dirigentes, que dessem ao governo as garantias de colaboração necessárias para uma boa realização daquilo que o governo entendia dever ser a função da etnologia doméstica no quadro da vida portuguesa.

IV
PROGRAMA DA ETNOLOGIA

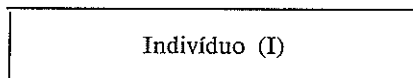
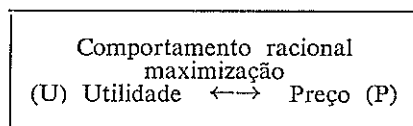
A CORRENTE CULTURALISTA

Ao englobarmos o culturalismo de Ruth Benedict, o funcionalismo de Malinowski e o estruturalismo de Lévi-Strauss numa corrente que dominamos em geral por *culturalismo*, tomámos sobretudo em consideração o facto de estas três vias do pensamento etnológico encontrarem as suas origens numa mesma fonte. Esta fonte é a nosso ver a economia política neoclássica representada essencialmente por Stanley Jevons e Leon Walras.

Estes autores pretendiam antes de mais defender e justificar o princípio da livre concorrência e consequentemente do liberalismo económico. Inspiravam-se para isso, como sublinhou Henri Denis, nos trabalhos de Jeremy Bentham que no princípio do século XIX procurava desenvolver uma ciência total do Homem a partir do cálculo do prazer e da utilidade. Num breve resumo podemos dizer que Bentham pretendia que a utilidade era o único critério válido para compreender a conduta humana. Para determinar a importância da utilidade ou da privação dessa utilidade Bentham calculava o seu valor baseando-se em vários critérios de natureza ideológica e definia vários tipos de prazer; como por exemplo, entre os seus 14 prazeres simples: a riqueza, a habilidade, a amizade, a reputação, o poder e a piedade.

Evidentemente que os prazeres e sofrimentos para se poderem avaliar deveriam ter um denominador comum que Bentham indicará posteriormente como sendo o dinheiro. Quer dizer que o dinheiro utilizado por um indivíduo para obter um determinado prazer ou evitar um dado sofrimento representa o valor desse prazer ou desse sofrimento. Ora constatando que a utilidade obtida através do dinheiro não é proporcional a este, Bentham não pode evitar que a corrente utilitarista se pusesse num impasse do qual só veio a «sair» mais tarde graças aos economistas neoclássicos.

Com efeito, para estes o fundamental é agora a relação entre a utilidade e o preço e não propriamente o cálculo do prazer. Rejeitando a tese de Ricardo que indica que o custo da produção em trabalho é que determina o preço médio dos produtos, os neoclássicos pretendem que o valor de um produto está em última análise dependente da sua utilidade. Quer dizer que para estes autores tudo se passa como se o fundamento da economia fosse uma relação privilegiada (vai num sentido) que dependeria duma escolha racional efectuada em função desse sentido ao qual se conveio denominar por maximização. No quadro seguinte esquematizamos esta teoria



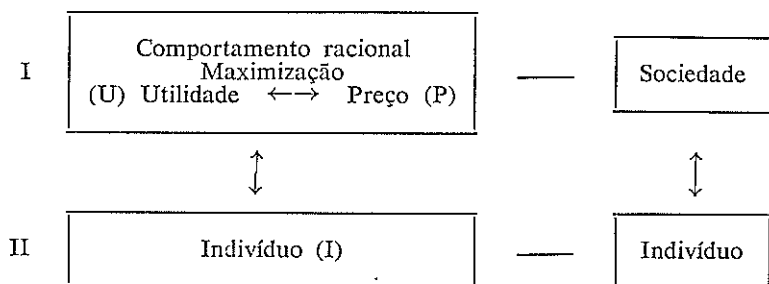
A relação $\frac{U}{P}$ é determinada pela lei da maximização, concretizando-se ela por seu turno através de um comportamento racional. Ao indivíduo compete, em função do seu comportamento mais ou menos racional, estabelecer uma melhor ou pior relação $\frac{U}{P}$ conforme utilize melhor ou pior a lei da maximização.

Para que I possa estabelecer a relação mais favorável $\frac{U}{P}$ é necessário (e é talvez aqui que se deva antes de tudo encontrar os fundamentos ideológicos das teorias neoclássicas) que exista um regime de livre concorrência sem o qual o comportamento racional se encontra falseado pela intervenção do Estado. Quer dizer que o máximo de satisfação se obtém no quadro do sistema capitalista.

Não estamos longe do pensamento de Bentham que pretendia, como outros autores no fim de contas, que a riqueza comum é apenas a soma das riquezas individuais e ninguém melhor que o indivíduo sabe como aumentar a sua própria riqueza sendo por isso de recusar a intervenção do Estado na economia.

Ora o domínio da economia é realizado no seio do que os culturalistas chamam de sociedade. Com efeito pode-se admitir que toda a produção e a sua circulação, regulada e sobretudo determinada pela relação $\frac{U}{P}$, traduz o que geralmente os culturalistas denominam pela vida socioeconómica de cada cultura.

Sendo assim, podemos apresentar um segundo esquema que representa a correspondência entre o pensamento neoclássico e culturalista.



Ora é justamente partindo desta relação entre indivíduo e sociedade que foram elaboradas as três vias culturalistas atrás referidas, resultando a sua diferenciação no facto de se dar mais ou menos importância a uma ou outra instância.

Quando se parte do princípio que a instância II é a mais importante e está dependente da psicologia do indivíduo, temos o culturalismo de Ruth Benedict.

Quando se põe ainda em evidência a instância II, não por razões psicológicas mas por necessidades biológicas, estamos em presença do funcionalismo de Malinowski.

Quando finalmente se considera que o comportamento racional e que a lei da maximização são anteriores ao indivíduo, quer dizer que existe uma lei geral de todo o comportamento, então estamos em presença do estruturalismo de Lévi-Strauss.

Para nós não está em questão a existência ou não de um comportamento racional, ou de uma relação $\frac{U}{P}$. O que nos parece

ser carecido de fundamento é a pretensão de tudo reduzir a um princípio criador, que por si só explicaria e fundamentaria uma ciência geral do Homem ou seja a Antropologia com um A grande. Põe-se aqui o problema da existência de uma essência interior da totalidade, que significaria que cada elemento desta representa

por si só a totalidade, ou por outras palavras, a totalidade das manifestações humanas deve referir-se sempre a uma ideia originária.

Na verdade trata-se de reduzir a realidade a um princípio unificador, ele próprio de natureza ideológico.

1 — O funcionalismo

A teoria funcionalista baseia-se num certo número de princípios considerados como sendo comuns a todos os homens. Sem que a ordem em que são apresentados corresponda a uma qualquer classificação, podemos referir em primeiro lugar que toda a actividade humana leva sempre à elaboração de formas organizadas de cooperação. As estruturas de organização assim criadas são denominadas instituições e implicam que haja um acordo mútuo sobre um conjunto de princípios.

Também os funcionalistas consideram que o homem necessita antes de tudo de satisfazer as necessidades que estão ligadas à sua anatomia e fisiologia. Comer, dormir, reproduzir-se, abrigar-se, vestir-se são alguns exemplos das chamadas necessidades biológicas.

No entanto a satisfação destas necessidades implica por sua vez a elaboração de respostas organizadas ou culturais tais como a procura ou a produção de alimentos, a fabricação de utensílios, a transmissão de tecnologias, etc. É o que os funcionalistas denominam necessidades derivadas ou imperativos instrumentais.

Finalmente devemos considerar os imperativos integrantes que têm como função manter a coesão do grupo e que são a magia, a religião, o saber, etc.

A noção de função é empregada enquanto relação entre um acto cultural e uma necessidade do Homem qualquer que seja a natureza da necessidade.

Vejamos agora mais em detalhe cada uma destas zonas da análise funcional:

- Organização;
- Necessidade biológica;
- Necessidade derivada;
- Necessidade integrante.

Na base do princípio de organização encontram-se as instituições que Malinowski estuda na teoria do comportamento organizado. Devemos considerar que cada instituição possui um estatuto que é composto pelo sistema de valores adoptado (autoridade,

divisão de funções, etc.). Cada instituição tem além deste estatuto (contrato social segundo Rousseau) uma base material, através da qual ela se manifesta.

Há em todas as sociedades uma multidão de instituições que levam à satisfação de determinadas necessidades (biológicas, derivadas e integrantes), quer dizer que cada instituição tem uma função determinada.

As necessidades biológicas têm geralmente respostas de carácter cultural. Assim por exemplo, a reprodução tem a sua solução no quadro das diversas instituições essencialmente no domínio do parentesco. Com efeito, as actividades de aproximação, o contrato de casamento, a descendência, etc., são fortemente regulamentadas qualquer que seja a sociedade em questão. O modo de proceder em qualquer destas situações é realizado no quadro de instituições criadas para esse fim.

Num outro domínio que é o da protecção contra a natureza ou perigos diversos também todas as sociedades criaram instituições que permitem aos seus membros viverem em segurança.

Mas nem sempre a cada necessidade biológica corresponde uma só instituição. Há instituições como o parentesco que ocupam funções em vários sectores das respostas culturais ao mesmo tempo que satisfazem determinadas necessidades biológicas.

Quanto a necessidades derivadas elas são essencialmente de quatro ordens e encontram a sua solução nas diferentes instituições que constituem os seguintes sectores:

<i>Economia</i>	— produtivo
<i>Controlo Social</i>	— normativo
<i>Educação</i>	— pedagógico
<i>Organização</i>	— político

No primeiro caso trata-se da manutenção da produção, desenvolvimento e substituição de toda a sua aparelhagem cultural e tecnológica.

O controlo social, ou seja o sector normativo, implica várias instituições que determinam actuação das pessoas através de um conjunto de regras, normas, valores e a sua aplicação.

O sector educação ou pedagógico garante a integração dos diversos membros da comunidade nas diversas instituições.

O sector político diz respeito a toda a problemática da detenção e exercício da autoridade.

Finalmente as necessidades integrantes dizem respeito à permanência e ao estatuto que cimenta todas as instituições: tradição, linguagem, valores morais ou representações mitológicas.

Tomando em consideração estas quatro zonas da análise funcional, podemos agora definir *cultura e função*. Assim segundo Malinowski, função é a relação entre um acto cultural e uma necessidade, quando este procura satisfazer a necessidade. Cultura é um todo coerente e indivisível composto de instituições que agem separadamente ou em conjunto. Por outras palavras, cultura é o conjunto, material humano e espiritual que permite ao Homem satisfazer os diversos tipos de necessidades, num determinado meio ambiente.

O funcionalismo, segundo o próprio Malinowski, tem um valor fundamental como método de análise preliminar de qualquer cultura e a única possibilidade de a antropologia basear a identificação cultural em critérios legítimos.

Com efeito e segundo ainda o mesmo autor, o funcionalismo leva a uma análise científica da cultura baseada na teoria das instituições, a qual considera como base o princípio de que a melhor descrição objectiva que se pode fazer de uma cultura consiste na análise e recenseamento de todas as instituições que a compõem.

Finalmente pode-se elaborar um esquema-tipo de todas as instituições possíveis a partir de um certo número de princípios de integração que estão na origem de todas as actividades organizadas e que são comuns a todas as comunidades.

Um tal esquema poderia servir de base a todos os trabalhos de etnografia, já que implica um inquérito rigoroso a todas as actividades executadas no seio da comunidade analisada.

Os princípios de integração e algumas das instituições que lhes são directamente ligadas são os seguintes

Princípio integrante	Instituição
Reprodução	— Família, contrato de casamento, clã patrilinear, etc...
Vizinhança	— Aldeia, região
Anatómico-fisiológico	— Instituições fundadas na diferenciação do sexo, idade
Associação espontânea	— Sociedades secretas
Especialização	— Equipas de trabalho
Classes	— Castas, classes sociais
Autoridade	— Tribo, organização militar

Paralelamente à análise das instituições será efectuada uma análise funcional baseada no levantamento rigoroso de todas as

necessidades biológicas derivadas e integrantes (das quais também pode ser feito um esquema-tipo) e as respostas culturais que são propostas no quadro de cada cultura.

O funcionalismo fornece efectivamente um programa de investigação etnográfica e representa sem dúvida uma transição entre a etnologia totalmente assente em princípios ideológicos e uma nova etnologia que procura pensar no quadro de um raciocínio metódico e que propõe um método de análise orientado para a concretização de determinados fins.

Com efeito, a metodologia funcionalista permitiu aos seus utilizadores apresentar uma visão renovada das sociedades artesanais, baseada num trabalho de terreno rigoroso e organizado. Estas sociedades aparecem assim na sua complexidade socioeconómica, dotadas de instituições eficientes testemunhando uma capacidade organizativa que até então raramente lhes era reconhecida. Esta nova imagem dos povos vivendo em sociedades artesanais estava com efeito em ruptura com a visão que deles era dada pelas teorias etnocentristas até então existentes.

Tal constatação não contraria o facto de o funcionalismo ter sido utilizado como uma arma poderosa (e por isso era incentivado) contra os povos colonizados pelos governos colonialistas, em particular da Inglaterra. Por este meio, os diferentes governos obtinham uma soma importante de conhecimentos, nos quais podiam fundamentar a sua acção repressiva, sobretudo no que chamavam de política do «self-governement».

2 — O estruturalismo

O estruturalista, como todos os antropólogos, dá-se por objectivo o estudo da diversidade das manifestações humanas, mas um método novo distingue-o dos seus predecessores.

O estruturalismo propõe-se estudar os signos da vida social, e é isso que o distingue do funcionalismo que procura a «função» dos sistemas. É uma maneira nova de explorar os problemas nas ciências que tratam do signo. Na sua origem encontra-se a linguística saussuriana. Pode dizer-se que sob a designação do estruturalismo estão agrupadas as ciências do signo, dos sistemas de signos, mas somente quando eles se manifestam pela linguagem, somente quando são inseridos numa rede de comunicação. As estruturas que o estruturalismo se propõe esclarecer são aquelas que servem a comunicação entre os homens, comunicação na qual o signo é procurado e onde o que é novo não é o seu significado, mas a relação do significado ao significante. Segundo Lévi-Strauss o fenómeno cultural por excelência é a linguagem e é por isso

que a linguística fornece os princípios do método, que permite compreender como interferem e se excluem os diferentes elementos constitutivos deste sistema que é uma cultura — os elementos são signos. As relações entre os indivíduos que compõem uma sociedade são trocas de signos, comunicações.

Há na natureza humana duas espécies de «a priori»: os instintos que formam o nosso equipamento biológico (encontram-se em todas as sociedades) e uma tendência universal para a vida em sociedade, e portanto para estabelecer regras.

A etnologia teria como primeira tarefa a descrição de tudo o que é indispensável à vida em sociedade, ou seja, a descrição dos modelos de todas as culturas possíveis. Esta tarefa terminada, a etnologia pretenderia descobrir as maneiras de combinar as regras — estas combinações são em número limitado — umas são válidas, outras não. Citemos o exemplo de J. Cazeneuve: *«os elementos da cultura tal como os encontramos no modelo «a priori» de toda a sociedade humana são como as cartas de um baralho — e este jogo comporta regras — os jogos que se podem fazer com este baralho são numerosos e diferentes um dos outros. Mas este número é portanto teoricamente limitado. A antropologia estruturalista acabaria a sua tarefa se fosse capaz de descrever todos os jogos possíveis depois de ter identificado as cartas e anunciado as regras de jogo»*.

Vemos assim que para Lévi-Strauss os tipos de culturas possíveis são em número limitado: é portanto possível classificá-los. Poder-se-ia mesmo elaborar uma espécie de quadro periódico como o dos elementos químicos. O que conta é a estrutura duma sociedade e deveria ser possível, graças à investigação etnológica, elaborar o inventário das estruturas existentes.

Mas o que é uma estrutura? É um modelo construído da realidade empírica que não existe em si próprio mas apenas em função dos elementos que ela reúne.

Pode-se perguntar com razão porque é que a antropologia estrutural — cujo objectivo final é construir um modelo de explicação válido universalmente — toma por objecto das suas investigações as sociedades ditas primitivas e não as nossas sociedades modernas, o que equivale a compreender porque é que estas sociedades constituem o melhor meio para conseguir determinar as combinações possíveis dos elementos culturais.

A análise do «pensamento selvagem» tal como ele se revela em todas as sociedades artesanais esclarece-nos sobre os caminhos fundamentais do espírito humano. Esclarece-nos também sobre a passagem do estado natural ao de cultura, a todas as culturas possíveis.

Para Lévi-Strauss, o «pensamento selvagem» é o ponto de emergência da cultura e isso explica o terreno privilegiado que pode constituir o estudo das sociedades «primitivas». É nelas que se pode observar o que menos se afasta do modelo teórico de toda a cultura possível.

O «pensamento selvagem» para Lévi-Strauss só é diferente do nosso porque estabelece correspondências entre a natureza e a cultura, e porque estas correspondências a este nível de emergência são as mais facilmente descodificáveis. Para o «primitivo» o mundo físico e social é formado por mensagens que ele trata como tal. Se para Lévi-Strauss a regra universal da proibição do incesto reveste uma tal importância é por ser a regra que marca a passagem do estado natural ao estado de cultura. É a regra que faz da união dos sexos objecto de organização, uma aliança matrimonial através da qual se instaura uma comunicação. É a partir daqui que a importância do estudo dos sistemas de parentesco se revela. Nas sociedades sem Estado é impossível compreender as diversas prestações de bens e serviços, ou relações de força entre indivíduos se ignoramos como o parentesco associa e opõe as pessoas e as instituições. A multiplicação das regras de casamento tem como objecto a comunicação social e deve traduzir-se como tal.

A importância dada aos mitos não é menor. Para Lévi-Strauss a organização destes mitos é uma verdadeira gramática cuja estrutura é necessário descobrir. O método de análise estruturalista não se limita no entanto ao estudo dos sistemas de parentesco e dos mitos, pois encontra o seu campo de aplicação no tratamento de outros problemas que retêm actualmente a atenção dos etnólogos.

Lévi-Strauss aplicou o seu método de análise (o estruturalismo) aos sistemas de parentesco e ao estudo dos mitos nas «sociedades primitivas». Esta investigação leva à demonstração que todo o aparelho institucional é na realidade código, mensagem, linguagem. As estruturas em número limitado, das quais «podemos» um dia esperar elaborar uma tipologia, aparecem segundo certos princípios — oposições e permutações esclarecendo a complementaridade; simetria e esquemas dualistas fazendo sobressair o equilíbrio. Linguagem, sim, mas para dizer o quê? E em que é que as nossas sociedades modernas são por isso abrangidas?

Lévi-Strauss procura formular invariantes culturais de âmbito geral e para ele a etnologia tem por finalidade a explicação total do homem no espaço e no tempo. Como sublinhou Dan Sperber, *«Para os outros antropólogos, o espírito humano é capaz de tudo adquirir; para os estruturalistas ele é capaz de tudo engendrar. Para os primeiros ele não tem nenhum papel; para os segundos o espírito humano tem-nos todos menos um: o papel que consiste*

em escolher qual papel será concretizado, o qual será determinado pela história». Mas para um como para outros nenhuma regra de cultura é inacta. Para o estruturalista o espírito humano combina tudo.

Pode dizer-se que para Lévi-Strauss a antropologia é um meio que nos levará a compreender os mecanismos universais do espírito humano e deste modo ele conduz a antropologia ao estudo do seu primeiro objectivo — a natureza humana — e põe a hipótese da sua existência independentemente do cultural e do social.

3 — O culturalismo de Ruth Benedict

Uma das principais contribuições de R. Benedict é sem dúvida a de ter focado a importância das estruturas em qualquer que seja a sociedade, como factores de compreensão dessas mesmas sociedades. A existência de estruturas relega pois para um segundo plano a ideia corrente nos inícios da etnologia que cada cultura era composta por uma adição de factos de vária ordem mais ou menos independentes.

Se bem que formulado noutros termos, quando R. Benedict fala de configuração, como sendo o espírito de uma cultura, ela refere-se precisamente às estruturas que permitiriam compreender tal ou tal cultura.

A maneira de viver de uma determinada sociedade — configuração — recobre assim o estudo do que permite caracterizar uma sociedade tomando em conta a relação dialéctica entre o indivíduo e a cultura.

Quer dizer, para R. Benedict, o indivíduo deve ser compreendido como um ser que vive numa determinada cultura, sendo de considerar que a cultura é por sua vez determinada pelo indivíduo.

Esta relação é ainda segundo R. Benedict condicionada pela configuração de cada cultura. Aqui se marca a distância entre o culturalismo de R. Benedict e o funcionalismo atrás descrito já que o que se pretende descobrir são as atitudes fundamentais e não as relações funcionais de cada aspecto cultural particular. Do ponto de vista culturalista «a unidade sociológica significativa é, não a instituição, mas a configuração cultural»⁽³⁰⁾. O que define pois uma cultura não é a existência ou ausência de determinadas instituições mas sim a sua orientação geral, o seu espírito, a sua configuração cultural.

Explicitadas, se bem que brevemente, as diferenças de fundo com o funcionalismo, vejamos agora mais em detalhe a proposta de R. Benedict.

Este autor pretende na base do seu raciocínio que «a história da vida individual de cada pessoa é acima de tudo uma acomodação aos padrões de forma e de medida tradicionalmente transmitidos na sua comunidade de geração para geração. Desde que o indivíduo vem ao mundo os costumes do ambiente em que nasceu moldam a sua experiência dos factos e a sua conduta»⁽³¹⁾.

Mas por sua vez estes costumes que o moldam são resultantes da actuação dos indivíduos. «Esta relação recíproca é tão íntima, que não se pode tratar de padrões de cultura sem considerar especificadamente as relações destes com a psicologia do indivíduo.»

Estes costumes do ambiente têm por finalidade formar determinados tipos de indivíduos segundo a configuração cultural da sociedade onde nasceram. Para R. Benedict há dois tipos possíveis de culturas: as apolíneas e as dionisíacas.

No primeiro caso trata-se de culturas de tipo equilibrado orientadas no sentido da sensatez, da solidariedade, enquanto que as culturas dionisíacas desenvolvem a agressividade dos indivíduos, a valorização da guerra e o individualismo. Este dualismo corresponde a uma visão psicológica das culturas, visão essa à imagem do homem ao qual a psicologia atribui a possibilidade permanente de dispor de carácter apolíneo ou dionisíaco.

A integração de um indivíduo a uma dada cultura depende em parte, segundo R. Benedict, da coincidência entre a finalidade dessa cultura e das potencialidades desse mesmo indivíduo. Quer dizer que numa cultura de tipo dionisíaco um indivíduo «por natureza» agressivo poderá exprimir-se sem entraves, enquanto que um outro com tendências apolíneas acabará por ter atitudes que não se enquadram na configuração cultural local podendo mesmo essas atitudes vir a ser consideradas como anormais. Para R. Benedict a chave do equilíbrio de uma sociedade está no conformismo dos seus membros, se bem que o bom estado de funcionamento de cada cultura possa ser verificado pela tolerância que esta exerce em relação àqueles que se afastam da conduta institucionalizada.

Ora é justamente a capacidade de cada indivíduo aprender e praticar uma vida conforme à configuração cultural vigente que lhe permite adoptar a personalidade que é comum a todos os outros membros da sociedade. É o que foi denominado *personalidade de base*. Este conceito é o desenvolvimento lógico do culturalismo de R. Benedict, para quem a psicologia própria ou modelada de cada indivíduo era um dos elementos fundamentais da compreensão da relação entre a cultura e o indivíduo.

O conceito de personalidade de base, que representa um desenvolvimento da teoria culturalista de Ruth Benedict, está ligado aos nomes dos etnólogos R. Linton e A. Kardiner.

Ambos consideram que só pela psicologia se pode definir uma cultura, já que cada cultura não tem existência senão através do factor humano que a compõe.

Se cada membro de uma dada comunidade é formado em função de um certo número de padrões, padrões esses que são comuns para a totalidade dos membros, é pois natural que se crie uma personalidade média, um estilo de vida, que seja um denominador comum desses mesmos membros da comunidade.

É esta personalidade média ou personalidade de base que representa o nível de integração dos indivíduos numa dada cultura e que segundo os culturalistas tem duas faces. De um lado ela é determinada pela cultura, mas por outro lado tem uma acção determinante sobre a cultura, quer dizer que a personalidade de base se encontra entre dois tipos de instituições.

As instituições primárias que têm como função a formação das crianças e nas quais se podem englobar os costumes e os sistemas de educação e as instituições secundárias que são representadas pelas crenças, ritos religiosos, etc.

Esta classificação entre primário e secundário revelou-se no entanto não operacional pois que, por exemplo, a formação dos indivíduos não se realiza apenas durante a infância, nem se pode negligenciar o papel formador da religião.

M. Dufrenne procurou sair deste impasse propondo que no primário fossem incluídos todos os elementos que contribuem para a formação da personalidade de base e que vão das condições geográficas e económicas até efectivamente às instituições que determinam de um modo ou outro a integração dos indivíduos numa dada cultura, enquanto que o secundário é formado por todas as reacções do indivíduo ao primário. Ao procurar aperfeiçoar os pontos de vista dos culturalistas americanos, M. Dufrenne acabou por englobar a totalidade das manifestações de natureza cultural próprias a cada cultura no sector primário e no sector secundário alternadamente, contribuindo assim para o esvaziamento do conteúdo desta teoria.

Uma análise mais profunda do que acabamos de fazer acerca de cada uma das vias culturalistas mostra que, para lá do princípio ideológico que elas encerram e que as fundamenta, existem outros pontos criticáveis de não menor importância. Podemos assim completar este capítulo sobre o culturalismo referindo ainda que tanto o funcionalismo como o culturalismo (Ruth Benedict, Murdock Herskovits, etc.) dedicam apenas um relativo interesse ao estudo do domínio da produção, já que quase só se limitam a constatar o papel dominante das relações de parentesco e político-religiosas, deduzindo precipitadamente que a economia estaria subordinada

a estas duas relações excluindo assim à partida uma análise completa da produção.

E uma opção fundamentalmente incorrecta, já que para ser dominante não é suficiente a uma instância social assumir várias funções; para ser dominante, tem de assumir obrigatoriamente a função das relações de produção através do controlo dos meios de produção e do produto do trabalho social. Aliás, este controlo significa igualmente o controlo das relações de ordem política. Finalmente, se as relações de parentesco e político-religiosas têm um papel dominante em grande parte das comunidades pré-capitalistas, é porque elas assumem a função de relações de produção. Isto é um facto que o culturalismo em geral não reconhece.

A análise culturalista, subordinando a produção às relações de parentesco e/ou político-religiosas, marginaliza a economia para uma classe à parte. Como disse Maurice Godelier (*Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, vol, I, p. 85), não podemos admirar-nos que, «inspirados por uma concepção não científica e *a priori* das relações de produção, muitos antropólogos conduzem de um modo desajeitado e insuficiente a análise das bases económicas das sociedades que eles estudam. A economia, de facto, reduz-se para eles ao que é directamente visível. Mas sabendo-se que uma parte das relações de produção se dissimula frequentemente no funcionamento das relações de parentesco e político-religiosas, o estudo da economia reduz-se então necessariamente ao estudo da organização do trabalho na produção dos meios de subsistência e às regras de propriedade juntado-lhe por vezes para parecer bem o estudo da tecnologia, se bem que esta, *stricto sensu*, não pertença à economia.

As partes que faltam do modo de produção, as suas partes invisíveis, só podem então ser estudadas indirectamente na altura em que o antropólogo analisa as funções das relações de parentesco e político-religiosas, no caso da sua análise do parentesco não se limitar ao estudo da terminologia do parentesco e das regras do matrimónio, de residência e de filiação. Isto prova que a concepção das relações de produção, ideológica e empírica empobrece, desmantela e falseia, por um lado, a análise da economia e, por outro, falseia pelas mesmas razões a análise do parentesco da política e da religião. É a prática teórica no seu conjunto e em cada um dos seus níveis que é subvertida e deteriorada pelos efeitos destes pressupostos ideológicos e empiristas». No caso do estruturalismo de Lévi-Strauss, o problema é outro, já que este autor, contrariamente a um certo número de enunciados seus, separou a análise da forma das relações de parentesco da análise das suas funções. O estruturalismo não analisa o problema da articulação real das relações de parentesco com as outras estru-

turas sociais que caracterizam cada sociedade concreta mas, antes pelo contrário, se limita ao estudo formal das relações de parentesco e do domínio do simbólico. E a tal lei geral do comportamento que os estruturalistas esperam encontrar no fim da sua análise.

Qualquer destas vias culturalistas, ao definir empiricamente o seu domínio de investigação como um domínio segmentado, impede-se desde logo de vir um dia a compreender a lógica interna de cada sociedade; e mais, ao recusar uma análise das formas de articulação, aparecimento e reprodução das estruturas sociais, ao recusar a procura das razões que levam uma instância social a aparecer como dominante, o culturalismo nunca poderá sair da submissão à ideologia, aquela mesmo que levou Bentham no princípio do século XIX a fundamentar a história no princípio da utilidade.

Não sendo pois uma ciência da História, o culturalismo é antes de mais uma filosofia da História, a qual justifica e determina a realidade dos sistemas sociais.

Por isso, nós pensamos que qualquer que tenham sido os contributos para um melhor conhecimento do Homem trazido pelas vias culturalistas referidas, a sua via é fundamentalmente ideológica. A via científica da investigação em etnologia não pode partir de um princípio unificador explicativo, mas antes pelo contrário, como pretende a corrente marxista na etnologia, partir do que pode ser directamente apreendido pelo investigador para compreender a lógica dos sistemas sociais.

A CORRENTE MARXISTA

1 — A antropologia económica

A antropologia económica representa a corrente marxista do programa etnológico. Esta corrente de pensamento particularmente fecunda em França a partir dos anos 60 pouco tem a ver com a chamada antropologia económica de Malinowski ou de outros autores, geralmente de origem anglo-saxónica, que sublinharam de formas diversas a importância das actividades de produção em tal ou tal sociedade, sem por isso terem de um modo geral levado a sua reflexão além dos fenómenos directamente visíveis. Maurice Godelier, um dos principais representantes desta corrente, define assim o seu objectivo: «A antropologia económica tem por objecto a análise teórica comparada dos diferentes sistemas económicos reais e possíveis, baseando-se para isso nas fontes que lhe são fornecidas pela história e pela etnologia e procura finalmente elaborar uma teoria geral das diversas formas sociais das actividades económicas.» Mas a definição do domínio da economia tem sido feita de várias maneiras e por vezes com deficiências importantes.

Assim devemos notar que a definição formalista da economia não permite distinguir as actividades económicas das actividades orientadas para a procura do prazer ou do poder, já que para os formalistas a economia estuda o comportamento humano como uma relação entre os fins e os meios, o que significa que neste caso tudo é económico e que o aspecto social do processo económico desaparece em favor de um comportamento racional (formal) orientado em última análise para uma maximização.

Já para Polanyi a economia é o conjunto de actividades de produção, apropriação e distribuição de bens e serviços enquadrados pela dependência e ligação do homem à natureza e ao grupo em que vive. Polanyi faz assim a ligação entre o aspecto formal do conceito de economia e as actividades de natureza social do

processo económico (produção, circulação e distribuição). Este conjunto de actividades está segundo Polanyi interligado de forma institucionalizada (o que lhe garante a sua unidade e a sua permanência) através de princípios de integração do processo económico que são a reciprocidade, a redistribuição e a troca de mercado.

O princípio de reciprocidade pode ser exemplificado pelo sistema revelado por Malinowski dito de «kula» e que consiste na circulação por dádivas de dois tipos de objecto apenas com valor cerimonial entre os grupos das ilhas da Melanésia. Um outro exemplo pode ser encontrado nas práticas de «potlatch».

O segundo princípio de redistribuição não parte da ideia necessária de princípio de simetria, antes pelo contrário necessita de um centro, que reúne e distribui os diversos produtos.

Finalmente no princípio de integração da troca de mercado devem ser considerados o mercado local que responde às necessidades materiais elementares e o mercado externo que responde às necessidades militares e/ou políticas do aparelho de Estado.

As teses substantivistas de Polanyi pretendem que os sistemas sociais devem ser definidos através dos princípios de integração dominantes e não como pretendem os marxistas pela análise dos modos de produção. Ora Polanyi não procurou explicar de modo algum a origem destes princípios de integração e as causas que levariam tal ou tal sociedade a possuí-los como se os princípios empíricos de integração tivessem a função de explicação.

Finalmente a definição do domínio da economia que é proposta por Godelier. Para este autor o domínio da economia é definido como a produção, repartição e consumo de bens e de serviços no caso em que a significação destes não seja reduzida só ao seu aspecto económico. Se os serviços na sua totalidade fossem parte da economia voltaríamos de novo à tese formalista.

Mas precisamente a economia reúne as actividades de produção, repartição e consumo de bens materiais de produção, e um aspecto das actividades humanas cujo funcionamento necessita de troca e uso de determinados meios materiais.

A economia tem assim o seu terreno próprio mas também tem de apreender a sua relação com os outros elementos não económicos do sistema social. Um sistema económico aparece pois como a combinação das estruturas de produção, repartição e consumo, as quais permitem a satisfação das necessidades individuais e colectivas no seio de uma sociedade.

Ainda segundo Godelier, «a produção é o conjunto de operações destinadas a fornecer a uma sociedade os meios materiais de existência» enquanto que as operações de repartição são as que determinam no quadro de uma sociedade as formas de apro-

priação e de utilização das condições da produção e do seu resultado. Finalmente o consumo dos factores de produção, ou seja a utilização dos factores de produção que é definida pelas condições técnicas da produção e pelas regras sociais que determinam as formas de apropriação desses mesmos factores de produção, é do domínio das estruturas de consumo.

Conceitos da antropologia económica

A antropologia económica faz apelo ao materialismo histórico e por consequência aos conceitos que lhe são próprios, sendo por isso o seu conhecimento imprescindível.

«A concepção materialista da história parte da tese que a produção, e depois da produção a troca dos seus produtos, constitui o fundamento de todos os regimes sociais; que em todas as sociedades que aparecem na história, a repartição dos produtos e com esta a articulação social em classes ou ordens é baseada no que é produzido e no modo em como é produzido assim como na maneira como são trocadas as coisas produzidas. Em consequência, não é da cabeça dos homens, na sua crescente compreensão da verdade e da justiça eternas, mas nas modificações do modo de produzir e trocar que se devem procurar as causas profundas de todas as modificações sociais e transformações políticas; devem ser procuradas não na filosofia mas na economia da época da qual se trate.» (32)

Ora é exactamente o conceito de modo de produção que nos permite pensar cada sociedade, pois que este conceito abrange a totalidade de cada uma.

Com efeito, um modo de produção é um sistema que abrange a totalidade da existência cultural do homem, pois engloba um:

- Nível económico
- Nível jurídico-político
- Nível ideológico

Cada um destes níveis revela-se como uma estrutura da qual veremos mais adiante as componentes e a sua respectiva articulação; mas consideramos desde já que estas estruturas se articulam entre si de modo a formar uma nova estrutura na qual é dominante uma das suas componentes.

Com efeito nas diversas sociedades tanto pode ser a estrutura económica a dominante como a jurídico-política ou a ideológica.

Isto pode ser dito por exemplo em relação ao catolicismo durante a Idade Média (estrutura ideológica) ou às relações de dependência no modo de produção feudal.

Mas o facto de uma estrutura ser ou não dominante não nos deve fazer esquecer que o que determina essa variação é a base económica na qual todo o modo de produção se fundamenta.

A experiência mostra no entanto que raras são as sociedades que possuem uma só maneira de produzir. Pelo contrário, existem dentro de cada sociedade vários modos de produção que se articulam tendo geralmente um destes um papel dominante. Desta estrutura de modos de produção que tem uma realidade territorial e histórica dá conta o conceito de formação económica e social (FES). A globalidade de cada sociedade que os marxistas «encerram» neste conceito correspondem na antropologia culturalista várias noções, que, por não se referirem a uma realidade palpável e verificável, se denominam cultura, sociedade ou civilização.

Acontece porém que estes termos não são equivalentes ao conceito de FES, podendo por isso uns substituírem os outros, já que uma FES significa um certo número de elementos claramente definidos enquanto as noções de cultura, sociedade ou civilização funcionam como sacos nos quais se põe um pouco de tudo.

Se fosse ainda preciso fazer uma demonstração da não operacionalidade destas noções, e conseqüentemente do seu único valor de natureza literária, bastaria citar que Kroeber e Klukhohm reuniram 161 definições de cultura enquanto Armand Cuvillier no seu *Manuel de Sociologie* enumerou pelo menos 20 sentidos diferentes da noção de civilização.

A noção de civilização nascida nos fins do século XVIII era então aplicada como sinónimo da sociedade europeia sobretudo quando se opunha à noção de barbaria, estado no qual eram englobados a maioria dos povos que não pertenciam ao Ocidente. No século seguinte começou a utilizar-se no plural, desenvolvendo-se posteriormente várias definições de civilização. Vejamos alguns modos de as conceber para nos certificarmos da não operacionalidade desta noção, citados por Fernand Braudel. Assim há por exemplo uma hierarquia das civilizações para Philip Bagby: à cabeça as enormes civilizações, as «major civilizations», depois as civilizações grandes, as subcivilizações, por fim as mais pequenas têm direito ao título de culturas. Mas por seu turno Arnold Toynbee apenas distingue 21 ou 22 das quais só cinco sobrevivem actualmente: Extremo Oriente, Índia, Cristandade Ortodoxa, Islão e Ocidente, tudo civilizações de longa duração, o que se opõe

a Spengler, para quem a civilização do Ocidente apenas começou com a Revolução Francesa e com Napoleão⁽³³⁾.

Por outro lado se a diferença entre civilização e cultura é por vezes uma questão de «dimensão», é frequente encontrar-se estas duas noções em oposição.

Para Thomas Mann «[...] *Cultura equivale à verdadeira espiritualidade enquanto que civilização significa mecanização.*» Para Wilhelm Mommsen «*O homem tem hoje o dever de impedir que a civilização destrua a cultura, e a técnica o ser humano.*» Para Oswald Spengler a cultura é «*a origem, a seiva criadora, a Primavera fecunda de toda a civilização; a civilização, pelo contrário, é o Outono, a repetição, o mecanismo vazio.*» Finalmente para Henri Marrou a palavra cultura devia ser reservada para a forma pessoal da vida e do espírito enquanto que a palavra civilização para as realidades sociológicas. F. Braudel comenta esta profusão de significados assim: «*Cultura e civilização navegaram, mais ainda do que nos dizem os lexólogos, através do mundo, dos pensamentos e dos gostos contraditórios do universo, conhecendo toda a espécie de metamorfoses.*»⁽³⁴⁾

Os exemplos referidos demonstram por si só o impasse da reflexão culturalista que por basear o seu raciocínio em dados de natureza ideológica acaba por cair num psicologismo que na realidade se mostra incapaz de levar mais além o conhecimento do homem. Mas voltemos ao conceito de FES. Uma FES não é o simples somatório de modos de produção existente em determinado lugar e época. É sim uma nova estrutura complexa na qual se articulam as estruturas económicas, jurídico-políticas e ideológicas de cada modo de produção.

O todo não é igual às partes, mas é uma nova realidade. Como vimos em relação ao modo de produção também aqui uma das estruturas citadas é dominante mas só a estrutura económica é determinante.

O estudo de uma FES que se baseia na observação de dados concretos deve por isso ter como «fio condutor e guia da investigação» a análise de base económica dos seus modos de produção e posteriormente a análise das estruturas ideológicas e jurídico-políticas dos mesmos.

A análise da base económica não é no entanto objecto de estudo exclusivo da antropologia económica.

Para os culturalistas esta análise realiza-se no quadro da tecnologia cultural. Em maior ou em menor grau a tecnologia cultural tanto se revela de natureza mecanicista, isto é, justificando as diferentes técnicas em função do meio ambiente, abstraídas do

contexto cultural onde se manifestam, como faz intervir o factor cultural mas de um modo parcial como no caso de Malinowski quando reduz a totalidade económica ao princípio determinado das necessidades biológicas que já referimos.

No quadro da tecnologia cultural foram elaboradas várias tipologias onde são classificadas segundo critérios diversos algumas manifestações da actividade humana abrangidas por uma definição pouco rigorosa de técnica. Técnicas de produção, técnicas puras, técnicas de corpo, são na verdade aspectos da actividade humana que não se revelam apenas na base económica, mas também nas estruturas ideológicas e jurídico-políticas, devendo por isso ser analisadas em momentos determinados da investigação.

A música, que é sem dúvida também uma técnica, dificilmente pode ser estudada no quadro da produção. Do mesmo modo as técnicas de corpo, parte integrante da estrutura ideológica em qualquer sociedade, são muitas vezes confundidas com outros tipos de técnicas, propriamente produtivas.

Reduzir a base económica de uma sociedade ao estudo da tecnologia cultural e das suas tipologias é uma *démarche* que não facilita a compreensão dessa sociedade, antes pelo contrário, torna o seu estudo mais hipotético.

Uma tipologia apenas tem interesse quando concebida em função de necessidades teóricas ou práticas quer para o trabalho de reflexão quer ainda com vista à organização do trabalho de terreno.

Aliás a divisão da economia realizada pela tecnologia cultural em técnicas disto e daquilo não é mais que uma forma de conhecimento redutora da realidade e finalmente desnecessária.

O que para os culturalistas é uma técnica (mais ou menos mecanicista), é para a antropologia económica um determinado modo de apropriação material da natureza pelo homem. Com efeito o trabalho social encontra-se distribuído num certo número de ramos, e em cada um destes ramos desenvolvem-se vários processos de trabalho: uma matéria-prima é transformada em produto pela acção conjugada da força de trabalho e dos instrumentos de produção. Teoricamente existem até em cada ramo tantos processos de trabalho como modos de apropriação, como categorias distintas de produtos⁽³⁵⁾.

É pois a partir do inventário dos diferentes ramos do trabalho social e dos modos de apropriação que lhe são próprios, e vimos que isso implica a tomada em consideração de vários parâmetros, que podemos vir a dar conta da base económica de uma dada sociedade e não a partir da experiência redutora da tecnologia cultural.

Todo o processo de produção é caracterizado por dois elementos: forças produtivas e relações de produção.

A apropriação material da natureza pelo homem passa pelo processo de trabalho, o qual dá conta da actividade humana que, com ou sem a ajuda de instrumentos, concretiza determinados produtos.

Num processo de trabalho devemos tomar em consideração não só a matéria-prima, como também as condições que intervem directa e indirectamente no processo de transformação e que vão desde os utensílios até às obras de irrigação. Este conjunto de elementos chama-se meios de produção. Mas os meios de produção por si só não podem produzir coisa alguma. É necessário o trabalho do homem para que eles deixem de ser potencialmente produtivos para serem efectivamente produtivos, e é esta articulação entre factores de produção (meios de produção + força de trabalho) que conduz ao conceito de forças produtivas.

Ora o trabalho do homem efectua-se no âmbito de relações que estes estabelecem entre si. Estas relações são de dois tipos: primeiro as relações que são determinadas pelas condições técnicas da produção e em segundo lugar aquelas que referem o processo de trabalho a um dado contexto histórico.

Devemos considerar que as relações técnicas de produção podem apresentar duas formas distintas: trabalho individual que é executado por um caçador solitário ou um artesão e trabalho cooperativo; este último implica a participação de vários indivíduos que tanto podem repetir a mesma tarefa ou estabelecerem uma divisão técnica do trabalho. No primeiro caso serve de exemplo certas formas de caça onde cada indivíduo deve preparar o mesmo tipo de cercas ou fossas ou perseguir em conjunto os animais e no segundo caso a criação de certos animais onde os mais novos são encarregados da vigilância, as mulheres da ordeña e os homens de os abater e preparar, etc.

As relações sociais de produção estão directamente ligadas às formas de propriedade dos meios de produção e levam-nos a distinguir dois tipos de relação.

a) Relação explorador-explorado.

Existe quando os proprietários dos meios de produção vivem do trabalho dos produtores directos. São as seguintes as principais relações de exploração: as relações de escravidão, nas quais o amo não só é proprietário dos meios de produção mas também o

é da força de trabalho (o escravo), as relações de servidão nas quais o senhor é proprietário da terra e o servo depende dele e deve trabalhar gratuitamente para ele durante certa quantidade de dias por ano e, por último, as relações capitalistas nas quais o capitalista é o proprietário dos meios de produção e o operário deve vender a sua força de trabalho para poder viver.

b) Relações de colaboração recíproca.

Estas relações estabelecem-se quando existe uma propriedade social dos meios de produção e quando nenhum sector da sociedade vive da exploração de outro sector ⁽³⁶⁾. Como por exemplo nas sociedades sem Estado e sem classes onde as funções organizativas são efectuadas no seio de instituições próprias sem que isso implique a existência de um domínio político. O «sit» dos lapões seminómadas são um exemplo deste tipo de instituição; trata-se de uma assembleia anual onde estavam reunidos todos os chefes de família e durante a qual eram tomadas todas as decisões por comum acordo referentes ao funcionamento da comunidade e das suas relações exteriores.

Finalmente num processo de produção há que notar que a repartição do produto elaborado é distribuído entre os membros da sociedade não de uma forma arbitrária mas segundo uma forma de distribuição determinada pela natureza das relações de produção.

Estrutura ideológica

Em todas as sociedades existe uma estrutura ideológica que impregna todas as actividades do homem, quer estas se enquadrem na base económica quer nas estruturas jurídico-políticas. A estrutura ideológica, que apresenta dos diversos aspectos de cada sociedade uma justificação, é uma forma de conhecimento. Não uma forma de conhecimento fundada num raciocínio de natureza científica, mas sim uma forma de conhecimento elementar proveniente da percepção simples das sociedades.

O conhecimento ideológico apresenta-se por isso parcial, deformado e falseado. A deformação da realidade própria ao conhecimento ideológico não se pode no entanto explicar por uma vontade premeditada de falsear a realidade, mas resulta fundamentalmente da *impossibilidade de compreender a essência de uma sociedade por outros meios que não os do raciocínio e análise científica das suas estruturas.*

As estruturas ideológicas compõem-se de dois sistemas que se articulam entre si.

Os sistemas de ideias e de atitudes.

Os sistemas de ideias — representações sociais que abrangem as ideias políticas, jurídicas, morais, religiosas, estéticas e filosóficas de uma determinada sociedade. Estas ideias ocorrem sob a forma de diversas representações cheias de elementos imaginários; mais do que descrever uma realidade, expressam desejos, esperanças, nostalgias. As ideologias podem conter elementos que têm uma função de adaptação à realidade.

Os sistemas de atitudes-comportamentos constituem-se pelo conjunto de hábitos, costumes e tendências a reagir de uma determinada maneira ⁽³⁷⁾.

Tanto as ideias como as atitudes têm entre si uma relação dialéctica vasta não sendo por isso possível pretender que as atitudes são sempre função das ideias ou o contrário. Os fenómenos de assimilação significam por vezes adopção de atitudes por determinados grupos sociais para os quais não possuem um sistema de ideias correspondente — utilização de uma nova tecnologia — enquanto que certas manifestações folclóricas são mantidas fora do quadro ideológico em que foram desenvolvidas.

Esta aparente anarquia resulta do facto de toda a manifestação ideológica (ideia-atitude) ser determinada por um lado pela sua própria estrutura (que mais não seja devido aos factores herdados) e por outro lado pela intervenção das estruturas económica e jurídico-política.

Estrutura jurídico-política

A última estrutura que nos falta estudar é a estrutura jurídico-política.

«Toda a sociedade, além de possuir uma estrutura económica e uma estrutura ideológica determinadas, possui um conjunto de aparelhos institucionais e normas destinados a regulamentar o funcionamento da sociedade em conjunto. Estes aparelhos institucionais e normas constituem a estrutura jurídico-política.» A existência desta estrutura deve-se fundamentalmente à divisão do trabalho social que leva por seu turno à formação de equipas de pessoas que devem organizar e administrar a sociedade. Esta função de tipo técnico (organizativo e administrativo) junta-se, na sociedade de classes, numa nova função de dominação política e que se insere nas relações entre classes. A função de dominação política e a função organizativa e administrativa manifestam-se através dos aparelhos institucionais e das normas que referimos.

É o Estado que reúne estas duas funções e que por isso desenvolve aparelhos capazes de lhes dar uma resposta; aparelho judicial, administrativo, policial, etc.

Podemos pois concluir esta volta pelos principais conceitos marxistas que orientam a investigação no domínio da antropologia económica apresentando uma hipótese de trabalho proposta por Louis Althusser.

1 — Não há sociedades primitivas, mas há formações sociais que podemos denominar provisoriamente primitivas num sentido totalmente diferente do vulgarmente utilizado.

2 — Como em todas as formações sociais, uma formação social primitiva comporta uma estrutura que só é pensável no seio do conceito de modo de produção com tudo o que isto comporta de subconceitos.

3 — Como em todas as formações sociais, uma formação social primitiva possui uma estrutura que resulta da combinação de, pelo menos, dois modos de produção, dos quais um é dominante e outro subordinado.

4 — Como em todas as formações sociais, esta combinação de vários modos de produção produz efeitos específicos que revelam a forma concreta que revestem as superestruturas jurídico-política e ideológica (38).

Metodologia da antropologia económica

A metodologia no trabalho de terreno a utilizar pela antropologia económica está intimamente ligada ao marxismo. Considerando como sublinhou E. Balibar que o conceito de modo de produção e dos que lhe são directamente ligados são os primeiros conceitos abstractos cuja validade não está limitada a um ou outro período ou sociedade, mas que ao contrário permite o conhecimento concreto dessas mesmas sociedades, uma das primeiras tarefas da análise em antropologia económica é definir os modos de produção existentes em determinada comunidade.

É um facto que a tese da primazia das forças produtivas indica à partida que o trabalho de investigação deveria basear-se antes de tudo na análise dos meios de trabalho. Ora a experiência tem mostrado que uma tal via nem sempre leva aos resultados esperados. Daí que actualmente seja impossível enunciar uma metodologia acabada e operacional em todas as circunstâncias. Antes pelo contrário, e segundo F. Pouillon, os trabalhos elaborados no quadro da antropologia económica apresentam pelo menos quatro possibilidades:

— Para M. Godelier, que é o autor que mais se aproxima da tese enunciada, é efectivamente o estudo da natureza e nível de desenvolvimento das forças de produção, obtido essencialmente pela análise da tecnologia o meio essencial de definir um modo de produção.

— Por seu lado, R. F. Salisbury acentuou que o inquerito etnológico deve partir das relações sociais já que em última análise são estas que determinam a utilização de determinada tecnologia.

— C. Meillassoux apresentou um modelo teórico que se baseia por um lado na definição da base económica através da análise das forças produtivas (que é feita por sua vez a partir do papel desempenhado pela terra na estrutura do processo de trabalho) e por outro lado, estando esse papel definido, da dedução do conjunto das relações de produção.

— Finalmente E. Terray propôs uma via diferente, que parte da constatação que nas sociedades pré-industriais de «subsistência» as forças produtivas são extremamente reduzidas em particular no que diz respeito aos meios de trabalho, mas onde pelo contrário a força de trabalho é o elemento dominante do ponto de vista qualitativo e quantitativo, o elemento dominante do processo de produção, devendo por isso ser a força de trabalho o ponto de partida para a definição dos modos de produção. Este autor resumiu aliás de um modo geral o processo de investigação que pode levar à descrição geral de uma formação económica e social: *«A partir dos dados que a etnografia nos apresenta deve ser feito em primeiro lugar um inventário dos diversos modos de produção realizados nas formações, inventário esse guiado pelo recenseamento das formas de cooperação que elas (as formações) utilizam. Dever-se-ia em seguida construir a teoria dos modos de produção identificados; cada formação económica e social apareceria então como composta de tais ou tais modos de produção determinantes, combinados de tal modo que um ou outro fosse dominante... Uma formação económica e social seria então caracterizada ao mesmo tempo pela sua composição e pela sua estrutura, ao mesmo tempo pela natureza dos elementos constitutivos e pela sua organização no todo. Graças a este jogo de variáveis, estaríamos em condições de revelar a diversidade das superestruturas jurídicas, políticas e ideológicas»*⁽³⁹⁾.

2 — A etnocidologia

A problemática dos contactos de cultura foi colocada desde o início do século XX através do estudo da transmissão cultural no quadro da corrente difusionista.

Esta corrente, que teve um desenvolvimento considerável na Alemanha e nos Estados Unidos, sublinhava, com efeito, a importância que sempre tiveram os contactos entre as diversas culturas, mas enquanto a escola alemã procurava elaborar reconstruções à escala mundial, nos Estados Unidos devido talvez à presença no próprio continente americano de variadas culturas, apresentando certas semelhanças, a corrente difusionista elaborava trabalhos mais exactos, que se limitavam ao estudo comparativo das sociedades ameríndias.

O difusionismo americano está ligado aos nomes de Kroeber, Lowie, Sapir e sobretudo ao de Boas. Este último antropólogo pôs em evidência a importância dos efeitos dinâmicos do contacto entre culturas, dando assim ao seu estudo uma nova perspectiva. Assim foi possível chegar à definição do conceito de aculturação apresentada por Redfield, Herskovits e Linton em 1935.

«*A aculturação compreende os fenómenos que resultam do contacto directo e contínuo entre grupos de indivíduos de culturas diferentes com as modificações subsequentes nos tipos culturais de origem de um ou dos dois grupos.*»⁽⁴⁹⁾

Interpretada desta maneira, a aculturação aparecia como o estudo da transmissão cultural em curso enquanto que a difusão permanecia o estudo da transmissão cultural realizada.

Esta distanciação entre a aculturação e a difusão trouxe uma real distinção metodológica que se resume na diferença entre a observação no primeiro caso e a dedução no segundo caso.

A reconstrução dos processos de transmissão feita por dedução baseia-se em informações de natureza histórica e pré-histórica.

Foi a necessidade de reunir tais informações que levou então numerosos etnólogos a voltarem-se progressivamente para a História.

A ideia de aculturação tal como foi enunciada atrás veiculava a necessidade de certos desenvolvimentos teóricos, de forma que Herskovits pôde formular o princípio dos «*dois sentidos*» — (*Two ways process*), que significava que quando há um contacto de culturas, estas são afectadas pelo processo de transformação.

Este princípio era em parte uma crítica a Malinowski que tinha elaborado uma noção dita de «ponto de partida da aculturação».

Se bem que tal noção se coadune com a visão anti-histórica que Malinowski tinha da etnologia e com a necessidade de estabelecer um ponto de partida para o estudo da influência ocidental nas diversas sociedades artesanais, esta noção foi posteriormente muito criticada, pois implicava forçosamente a existência de culturas estáticas, puramente hipotéticas. Ao contrário, a noção de

linha de base no estudo dos fenómenos de contacto é mais interessante, pois toma-se como ponto de partida uma dada época que se pode caracterizar através de dados conhecidos e que fornece o quadro no qual se desenvolve posteriormente o processo de contacto. Como sublinhou G. Balandier, o ponto de partida pode ser considerado arbitrário mas justifica-se pelo facto de levar o investigador a compreender determinadas sequências do processo de contacto entre culturas.

Robert Jaulin tem o mérito de ter provocado um repensar do contacto entre culturas de uma maneira particularmente vigorosa, através do processo etnocidário em curso nas sociedades artesanais da Amazónia.

O seu livro *Paix Blanche*, mais que um grito de alarme, traduz uma visão renovada da realidade etnocidária do Ocidente. Falando sempre de civilizações no plural, Robert Jaulin rapidamente chega à conclusão que o desaparecimento de cada civilização representa uma perda insubstituível e que o Ocidente, à medida que vai provocando esses desaparecimentos — vácuo e morte — para utilizar uma terminologia própria deste autor, se vai finalmente isolando pouco a pouco de modo que, mais tarde ou mais cedo, o universo ocidental será um universo de total vazio. Já vimos atrás a não operacionalidade da noção de civilização, pois esta resulta de uma forma de conhecimento ideológico e é por consequência limitada pelo conhecimento empírico das sociedades humanas. Tal não é a opinião de R. Jaulin que baseia a sua reflexão nesta noção e recusa sistematicamente fazer apelo ao marxismo para sair de uma certa abstracção para onde a utilização de noções ideológicas o conduz, e afirma mesmo: «*Não, não é ser abstracto o facto de recusar reduzir uma civilização a uma das suas partes e por consequência o conjunto das civilizações a um tema qualquer — que este tema corresponda à ideia de luta de classes, ao mito do incesto ou ao do Estado unitário — como também não é ser abstracto o recusar uma simplificação desta natureza, mas desta vez não para descrever uma civilização, mas ao contrário para dar conta da sua destruição-etnocídio.*»⁽⁴¹⁾ Nos exemplos que cita, Jaulin considera claramente da mesma maneira o marxismo e o estruturalismo. A nosso ver trata-se de uma confusão grave tanto mais que o marxismo não reduz a existência de uma civilização ao factor económico, ou de lutas de classe ou qualquer outro, antes pelo contrário procura dar conta da totalidade social. Quanto ao estruturalismo o problema é diferente, pois efectivamente ele contém um princípio de irredutibilidade determinadora que pode ser considerado como uma redução da totalidade a uma das suas partes.

A recusa de Jaulin de se apoiar num raciocínio de natureza científica, quaisquer que sejam os seus limites actuais, levou-o no entanto ao beco sem saída onde se encontra o estudo do etnocídio realizado no quadro da sua corrente de pensamento. A prova é que a melhor definição de etnocídio apresentada reduz este à destruição de uma civilização — etnocídio designa o acto de descivilização. Mas o que é civilização para Robert Jaulin? É o conjunto de coordenadas que enquadram as realizações humanas. *«Não há pequenas ou grandes civilizações, civilizações tradicionais e não tradicionais, há sim civilizações, distintas por definição e o único universo que lhes é abstractamente comum é o universo da sua não existência. Esta morte comum é o universo da descivilização humana. Não há maiorias ou minorias, uma civilização não se define de maneira quantitativa, uma civilização é uma qualidade... Dizer de uma civilização que ela é também um território, que árvores e flores dela fazem parte, do mesmo modo que os homens, não significa que uma civilização esteja manietada, ligada a um território dado e inamovível. Sedentária ou nómada uma civilização é uma aliança entre cada uma das suas partes, homens e terra.»* ⁽⁴²⁾

Esta definição assemelha-se às outras definições de civilização já apresentadas e por isso uma situação de beco sem saída era inevitável, pois se o objecto do etnocídio não pode ser definido claramente, muito menos o será este, que se vê assim destituído de conteúdo.

É esta situação que nos levou a estudar o etnocídio à luz dos conceitos marxistas e que pelo menos provisoriamente nos permitiu enunciar um certo número de hipóteses de trabalho como veremos a seguir.

Conceitos da etnocidologia

Vimos que o estudo do contacto entre culturas evoluiu a partir dos primeiros trabalhos comparativos dos difusionistas até ao estudo da aculturação e por fim à problemática do etnocídio que se encontra actualmente numa situação de beco sem saída.

Por isso no quadro da antropologia económica propomo-nos agora repensar a terminologia dos fenómenos dependentes da etnocidologia.

Assim para o termo etnocídio guardamos numa primeira etapa a definição proposta por R. Jaulin: *«Etnocídio designa o acto de destruição de uma civilização, o acto de descivilização.»* ⁽⁴³⁾ Ora a noção de civilização leva-nos ao conceito de formação económica e social, ou seja, à articulação dos vários modos

de produção existentes ou que existiram numa dada comunidade. A maior exactidão que introduz na definição de Jaulin, a introdução do conceito de formação económica e social é ainda realçada se sublinharmos a ideia de permanência inerente a toda a civilização, quer dizer a ideia de património colectivo que se transmite de geração em geração.

Esta adaptação da definição proposta por Jaulin justifica-se sobretudo pelo facto de não existir um acordo sobre os diferentes reais que a noção de civilização pode englobar. Ao contrário o conceito de formação económica e social é perfeitamente definido e compreendido tal como o fizemos, introduz uma coerência metodológica no estudo dos processos de etnocídio, já que a análise desses processos passará pelo estudo dos diversos modos de produção de cada formação.

Assim, etnocídio é o acto de destruição de uma formação económica e social; mas uma formação só pode deixar de existir quando os seus representantes desaparecerem. O etnocídio pode então apresentar duas formas:

- 1 — Por destruição física dos membros de uma formação económica e social (genocídio);
- 2 — Pela deslocação completa de uma formação devida a causas diversas (variações geoclimáticas, emigração dos seus membros, etc.).

A história fornece-nos muitos exemplos de etnocídio por genocídio como nas Américas durante a colonização, ou mais perto de nós quando da destruição completa de grupos inteiros de índios na Amazónia. No segundo caso podemos lembrar as transferências de comunidades camponesas para as regiões urbanas.

O conceito de etnocídio conduz àquele de formação económica e social e o conceito de aculturação conduz ao modo de produção. Se como nós defendemos, só há história quando esta é a dos modos de produção, a história dos povos aculturados será também a história dos seus modos de produção. Só haverá então aculturação quando houver mudança de modo de produção. Esta evolução ou eventualmente o desaparecimento de um ou outro modo de produção só cai no âmbito da etnocidologia quando determinado por influências exteriores.

Se um modo de produção não se modifica, então é que as influências exteriores não atingem verdadeiramente as suas componentes. Trata-se neste caso de fenómenos do domínio da assimilação. Guardamos para o conceito de assimilação toda a modificação superficial adoptada ou introduzida numa comunidade e que tenha uma origem exterior a esta.

Um modo de produção pode desaparecer de uma formação ou simplesmente deixar de ocupar um lugar de primazia ou secundário, mas no caso que nos diz mais respeito enquanto europeus, sempre que uma comunidade artesanal entrou em contacto com o Ocidente, no caso de haver a introdução de um novo modo de produção tratou-se sempre do modo de produção capitalista. É o que nós denominaremos por *encapitalização*.

Sabendo do carácter unificador deste modo de produção, podemos admitir que quando uma formação económica e social adopta o modo de produção capitalista este ocupará progressivamente um lugar dominante.

O conceito de encapitalização é pois um dos aspectos do processo geral de aculturação que pode ser analisado através do estudo do desenvolvimento do modo de produção capitalista no seio da comunidade em questão.

Teoricamente devemos admitir também que certos processos de aculturação serão do domínio da ensocialização se pensarmos na evolução sofrida pelas diversas comunidades existentes em países onde houve revoluções socialistas (URSS, República Popular da China, etc.) ou que ascenderam à independência seguindo depois a via socialista de desenvolvimento (ex-colónias portuguesas, por exemplo).

Apresentados deste modo, os conceitos de etnocídio, aculturação, encapitalização e ensocialização implicam uma verdadeira transformação da metodologia do estudo do contacto entre culturas. É aqui que a antropologia económica deverá fornecer ao etnólogo o conhecimento concreto das comunidades em estudo. Sobre este conhecimento poderá então basear-se uma ciência do etnocídio — a etnocidologia.

A etnocidologia é no entanto pelo momento apenas uma disciplina etnológica em vias de formação, que se ocupa de determinados períodos da existência das civilizações pré-industriais.

Esses períodos são as épocas de transição ou de transformação estrutural. Como a pediatria ou a ginecologia que tratam de dois períodos distintos da vida do homem, a etnocidologia trata também de certos períodos da vida das civilizações, dos períodos que correspondem a momentos de transição.

A origem do termo vem da palavra etnocídio que significa literalmente morte de uma etnia. A etnocidologia é, por extensão do tema, a disciplina que estuda não só o último período da existência de uma civilização, mas todos os períodos onde houve transformações estruturais.

A etnocidologia é a disciplina dos «períodos de crise» por oposição a uma disciplina dos «tempos de institucionalidade», tempos esses que têm sido na prática o objecto da etnologia.

Quer se trate das diversas correntes culturalistas de que já falámos, quer se trate da corrente até certo ponto da antropologia económica, os diferentes grupos pré-industriais são estudados através das suas diversas formas de actividade organizada — institucionalizada — sendo os períodos de transformação estrutural desprezados pela etnologia. Aliás uma tal atitude é conforme à ideia corrente em muitos meios intelectuais — e não só — de que a etnologia estuda os povos sem história, portanto sem mutações, sem convulsões, sem finalmente uma dinâmica própria. Sem dúvida que os postulados evolucionistas perderam já praticamente toda a credibilidade, mas daí ao estudo da dinâmica das comunidades pré-industriais vai uma longa distância que tem sido apenas lentamente superada.

A nossa tarefa é hoje em dia a de clarificar não só o programa da etnocidologia, ou seja, o seu objectivo, mas também dotá-la de um método de análise próprio, que permita pôr em evidência e esclarecer os períodos de transformações estruturais.

Devemos no entanto notar que as transformações estruturais em qualquer sociedade podem ter a sua origem numa evolução própria, e neste caso serão apreendidas pela antropologia económica, ou resultar de determinadas influências exteriores que são do domínio do contacto entre culturas.

As transformações de origem própria deverão encontrar a sua justificação no estudo das instituições enquanto que será o estudo dos diversos parâmetros do contacto de cultura que permitirá compreender as transformações estruturais indicadas em segundo lugar. Finalmente a um terceiro nível a etnocidologia deverá tratar das interacções das necessidades de transformação endógenas e as que são resultantes de contacto com outras culturas.

Tal é em resumo o programa de base da etnocidologia. Faltarão apenas uma última etapa: integrar os lucros desta *démarche* no conhecimento etnológico global das sociedades em estudo.

Metodologia da etnocidologia

Uma vez definidos os principais conceitos da etnocidologia, podemos agora tentar elaborar um método da análise que permitirá atingir os objectivos anteriormente expostos e que relembremos: apreender os processos de transformações estruturais que resultam do contacto de culturas.

O contacto de culturas apresenta dois aspectos fundamentais e um que podemos considerar secundário.

No primeiro caso do contacto de culturas, pode resultar uma transformação estrutural — *aculturação*, ou conduzir uma delas ao desaparecimento — *etnocídio*.

O aspecto secundário do contacto de culturas é o que se traduz pela adopção de elementos culturais exteriores sem interferência nas estruturas. Trata-se de uma influência superficial, que poderá ser apreendida pela leitura da adopção de hábitos culturais e tecnológicos.

Voltando aos dois aspectos fundamentais — *aculturação* e *etnocídio* —, o método de análise é bastante mais complexo e implica várias operações.

Vejamos o processo de *aculturação*.

Há que considerar o trajecto seguido pelo grupo enquanto entidade cultural e os trajectos dos individuos enquanto membros dessa entidade.

Quando se fala de contacto de culturas é necessário determinar primeiramente os *factores de desequilíbrio* que vão actuar sobre o grupo a ser estudado e que vão provocar uma situação de *necessidade social*. Retomamos aqui um conceito proposto por E. Mandel e que pretende que uma necessidade social é aquela que leva uma comunidade a abandonar regularmente um sobreprodução ou por interesse da comunidade (execução de certos trabalhos) ou na sequência de ser conquistada o que a levaria ao pagamento pela força de um imposto. No entanto, devemos alargar as condições que podem causar uma situação de NS. Assim, a exploração das riquezas naturais do território tradicional da comunidade em questão, ou a sua ocupação por agentes externos (colonos praticando a agricultura, a caça, a pesca), a diminuição dos meios de produção por pilhagem, intervenção económica em certos sectores da produção, imposições ideológicas e políticas, são outros tantos factores de desequilíbrio que podem levar uma comunidade a uma situação de necessidade social. Também modificações climáticas importantes, catástrofes naturais, podem estar na origem de necessidades sociais e fazem parte do que chamaremos factores de desequilíbrio de natureza não cultural.

A análise de todos os factores de desequilíbrio leva por sua vez à determinação de *periodos de empobrecimento* que poderão ser classificados em três grupos:

- 1 — Segundo a sua natureza se tomarmos em consideração os factores de desequilíbrio agindo sobre o domínio económico ou sobre o domínio ideológico, ou sobre o domínio jurídico-político;
- 2 — Segundo o impacto se tomarmos em consideração os factores de desequilíbrio agindo sobre a totalidade da comunidade dos membros ou sobre uma parte destes;

3 — Segundo a duração se tomarmos em consideração os factores de desequilíbrio agindo durante períodos limitados de tempo ou permanentemente.

O quadro seguinte resume os diversos tipos de empobrecimento possíveis:

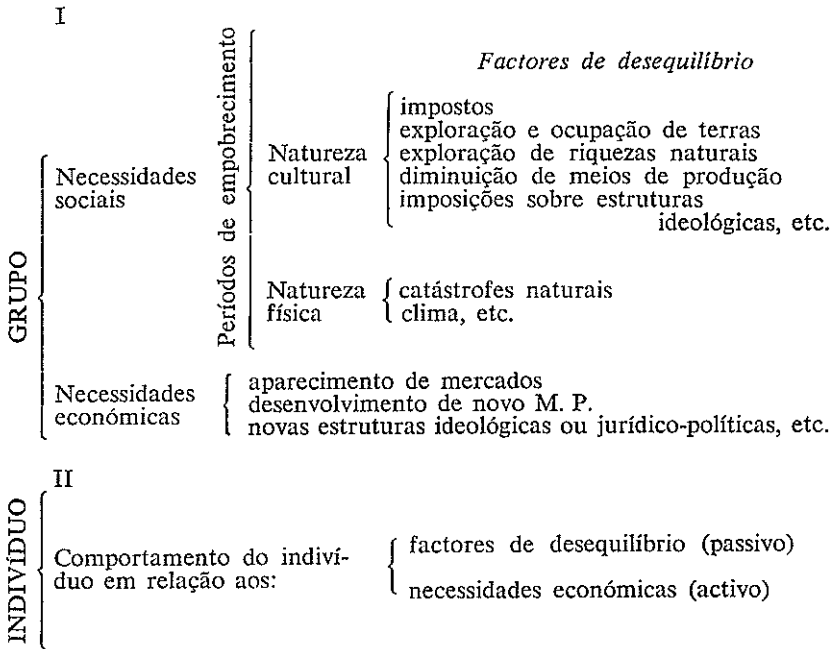
Natureza	{ económico ideológico jurídico-político
Impacto	{ geral sectorial
Duração	{ pontual permanente

Um período de empobrecimento poderá ser pois, por exemplo, económico, geral e permanente ou ideológico, sectorial e pontual ou corresponder a qualquer outra combinação dos parâmetros citados.

Os períodos de empobrecimento definem as condições em que aparecem as necessidades sociais. Ora essas NS vão por sua vez provocar o desenvolvimento de uma resposta da comunidade que tende a recriar uma nova situação «institucionalizada», ou seja, a restabelecer o equilíbrio. De novo aqui retomamos um conceito apresentado por E. Mandel. É o conceito de *necessidade económica* que traduz a necessidade de uma comunidade desenvolver a produção de um excedente para poder adquirir por troca os bens necessários ao equilíbrio da comunidade. Empregamos no entanto este conceito dando-lhe também um sentido mais amplo. Necessidade económica para nós abrange todas as medidas tomadas por uma comunidade para restabelecer uma situação institucionalizada. Assim enquadrámos sob este conceito, por exemplo, a criação efectiva de um excedente ou o desenvolvimento de um novo modo de produção.

Apresentámos até aqui as diversas etapas para apreender um processo de aculturação tomando como sujeito a comunidade na sua totalidade. Falta portanto ver a relação entre um processo de aculturação e o indivíduo tomado agora como sujeito. Sem dúvida que, aqui, será em disciplinas como a psicanálise que poderá ser elaborado o estudo do comportamento do indivíduo; do indivíduo social por um lado, quer dizer, enquadrado nas instituições existentes, mas também o indivíduo marginal.

ACULTURAÇÃO



Assim, o comportamento individual será estudado pondo-o face não só às necessidades sociais, aos períodos de empobrecimento e aos factores de desequilíbrio, mas também face às necessidades económicas com as transformações estruturais que representam.

O segundo aspecto fundamental de que se pode revestir o contacto de culturas é o que se observa quando uma das culturas em presença não desenvolve com sucesso uma reacção estabilizadora que se oponha à acção dos factores de desequilíbrio. Neste caso há etnocídio.

O objecto aqui da investigação etnológica tem por fim determinar a existência ou não de factores que levam numa formação económica e social à anulação do seu território, dos seus membros e das condições que permitem a transmissão cultural às gerações futuras.

O primeiro ponto é o de mais fácil análise, já que é possível estabelecer as variações do território tradicional no qual se desenvolvia uma determinada formação económica e social. Não se trata no entanto de uma simples demarcação da área utilizada,

PROGRAMA DA ETNOCIDOLOGIA
(CONTACTO DE CULTURAS)

SUPERFICIAL	ESTRUTURAL	ELIMINATÓRIO
Assimilação Análise: adopção de elementos: culturais, tecnológicos	Aculturação Análise: GRUPO { Necessidades sociais { Períodos de empobrecimento Necessidades económicas INDIVÍDUO { Necessidades sociais { Períodos de empobrecimento Necessidades económicas EM RELAÇÃO {	Etnocídio Análise: — demográfica — territorial — cultural

mas sobretudo de uma análise dos diferentes elementos que compõem um dado meio ecológico, já que factores como as diversas poluições possíveis veiculam modificações ecológicas totais e irreversíveis.

Também a expulsão dos membros de uma comunidade numa dada região acarreta geralmente a inviabilidade de o grupo se voltar a reunir.

A segunda parte diz respeito à permanência do suporte humano de uma formação económica e social.

Há que considerar duas possibilidades da sua anulação: por abandono e por destruição física.

Os fenómenos migratórios dão no primeiro caso indicações sobre as tendências em curso.

No segundo caso devemos elaborar uma análise demográfica da população em questão. As taxas de natalidade, fecundidade, reprodução e mortalidade servirão de indicadores sobre as tendências demográficas. O estudo das condições que permitem a transmissão cultural às gerações futuras é o que apresenta o maior número de dificuldades. Algumas marcas podem no entanto guiar o trabalho de terreno: identidade cultural, utilização da própria língua, conhecimento histórico do seu grupo.

A destruição física dos membros de uma formação económica e social que é a segunda hipótese é geralmente o resultado de uma política de genocídio. A verificação de uma tal política de genocídio poderá ser verificada, seguindo as cinco alíneas que definem o genocídio inseridas na resolução n.º 96 de 11-12-1946 da Assembleia Geral das Nações Unidas. Uma nota no entanto é necessária para estender a aplicação destas cinco alíneas não só quando perpetradas intencionalmente, como indica a resolução, mas também quando levadas a cabo por imprudência, ignorância ou desprezo.

As cinco alíneas são as seguintes:

- a) matar membros do grupo;
- b) infligir lesão grave à integridade física ou mental dos membros do grupo;
- c) submeter intencionalmente (ou não) o grupo a condições de existência que forçosamente acarretam a sua destruição física total ou parcial;
- d) adopção de medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- e) transferência forçada de crianças de um grupo para outro.

Tal é o resumo do programa de trabalho da etnocidologia.

V

DICIONÁRIO DE AUTORES

BALANDIER, GEORGES

Etnólogo africanista, autor de análises originais das sociedades africanas em transição. Mostrou a necessidade de integrar o estudo destas sociedades no contexto colonial. Atribui particular interesse ao estudo dos conflitos e tensões que caracterizam as situações de transição. Propôs a noção de linha de base no estudo dos fenómenos derivados do contacto entre culturas.

1957 — *Afrique ambiguë*

1955 — *L'anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés*

1955 — *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*

1955 — *Sociologie des brazzavilles*

1965 — *La vie quotidienne au royaume de Kongo*

1968 — *Anthropologie politique*

1971 — *Sens et puissance*

BENEDICT, RUTH (1887-1948)

Antropologista americana representante da corrente culturalista. Aluna de F. Boas, trabalhou sobretudo junto dos índios Zuñi nos anos vinte. Desenvolveu a noção de «pattern» que poderemos traduzir por «hábito cultural». Estudou a relação do indivíduo à sociedade e propôs uma classificação dualista da personalidade em tipos apolíneos e dionísacos.

1934 — *Patterns of culture*

1935 — *Zuñi mythology*

1946 — *The chrysanthemus and sword; patterns of japonese culture*

BOAS, FRANZ (1858-1942)

Etnólogo de origem alemã que trabalhou e viveu sobretudo nos EUA. Principal representante de uma tendência geralmente denominada de morfologista, Boas propôs uma investigação etnológica dotada de uma metodologia própria, sem dúvida em reacção às teorias evolucionistas, então em voga. Para Boas o campo da etnologia é antes de tudo limitado pelo estudo detalhado dos costumes e do seu lugar na cultura global da «tribo» que os pratica, acrescido de um inquérito que tenha por objecto a sua repartição geográfica entre as tribos vizinhas. Concebida assim, a etnologia levaria à criação de uma história de tempo curto, que daria conta da compreensão de tal ou tal cultura. Boas teve uma actividade pedagógica importante contando-se entre os seus discípulos R. Benedict, M. J. Herskovits, A. Kroeber, R. H. Lowie.

1888 — *The central Eskimo*

1904 — *The history of anthropology*

1909 — *The Kwakiutl of Vancouver Island*

1911 — *The mind of primitive man*

1935 — *General anthropology*

1940 — *Race language and culture*

DIAS, JORGE (1907-1973)

Etnólogo português cujos primeiros trabalhos e os mais originais se referem a comunidades tradicionais do Norte de Portugal, tema sobre o qual se doutorou em 1944 em Berlim (III Reich), depois de ter frequentado a Universidade de Munique de 1939 a 1942. Executou numerosos trabalhos de terreno no continente e nas ex-colónias de Guiné, Timor e Moçambique. Desenvolveu uma actividade considerável quer como impulsionador dos estudos etnológicos em Portugal quer como professor no Instituto Superior de Ciências Sociais e Política do Ultramar.

Representante da etnologia oficial do Estado Novo por conta do qual exerceu numerosas funções de chefia, Jorge Dias formulou variados esquemas ideológicos de justificação do colonialismo, onde se misturam uma etnologia de natureza evolucionista e as suas convicções religiosas.

1948 — *Vilarinho da Furna — Uma aldeia comunitária*

1948 — *Os arados portugueses e as suas prováveis origens*

1953 — *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*

1961 — *Ensaio Etnológicos*

1964 — *Os Macondes de Moçambique*

DUMÉZIL, GEORGES

É um dos primeiros investigadores a utilizar de um modo científico os métodos da linguística com vista a uma melhor compreensão dos fenómenos de natureza mitológica. Demonstrou também a viabilidade do uso da investigação histórica e estrutural. Dumézil propôs a divisão dos deuses em três funções sociais — administração, força e fecundidade — e frisou o carácter evolutivo das diferentes mitologias.

1924 — *Étude de mythologie comparée indo-européenne*

1941 — *Jupiter, Mars, Quirinus.*

1952 — *Les dieux des indo-européens*

1966 — *La religion romaine archaïque*

1970 — *Du mythe au roman*

1968 — *Mythe et Épopée I*

1971 — *Mythe et Épopée II*

1973 — *Mythe et Épopée III*

EVANS-PRITCHARD, EDUARD

Etnólogo britânico com uma actividade de terreno considerável na África, em particular no Sudão, onde trabalhou junto dos Nuer. Precursor do estruturalismo britânico, Evan-Pritchard considera que a antropologia social (etnologia) estuda as sociedades como sistemas simbólicos e não como sistemas orgânicos. O que a etnologia procura descobrir são as estruturas e não as leis; procura mais interpretar que explicar. Este etnólogo fez a apologia da etnologia ao serviço da política colonial britânica e propôs a criação da carreira administrativa em etnologia, ao mesmo tempo que paradoxalmente pugnava por uma etnologia apolítica.

1937 — *Witchcraft, oracles and magic among the Azandé*

1940 — *The Nuer*

1951 — *Social anthropology*

1956 — *Nuer religion*

1967 — *The Zande trickster*

FIRTH, RAYMOND

Etnólogo britânico com grande experiência de terreno sobretudo junto dos Maori e dos Tikopía. Não sendo de formação marxista aplicou à etnologia noções da teoria económica burguesa.

1928 — *Primitive economics of the New Zeland Maori*

1936 — *We the Tikopia*

- 1940 — *Work of the gods in Tikopia*
 1951 — *Elements of social organization*
 1959 — *Social change in Tikopia*
 1961 — *History and tradition of Tikopia*
 1967 — *Tikopia ritual and belief*

GODELIER, MAURICE

Etnólogo francês que é um dos principais representantes da antropologia económica. É autor de numerosas obras onde é feita uma profunda análise dos conceitos, métodos e natureza da antropologia económica. Atribui uma importância particular aos problemas relacionados com a mudança de técnicas. Maurice Godelier contribuiu também para a divulgação de textos de Karl Marx sobre as sociedades pré-capitalistas. Os seus pontos de vista sobre numerosos destes problemas têm-se revelado dos mais fecundos no domínio da antropologia económica.

- 1970 — *Sur les sociétés précapitalistes*
 1971 — *L'anthropologie économique*
 1973 — *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*
 1974 — *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*

JAULIN, ROBERT

Etnólogo francês cujos trabalhos mais importantes se situam no campo do estudo dos fenómenos de etnocídio. Considerado geralmente como o fundador da nova corrente de pensamento que formula o estudo do etnocídio em termos renovados. Pelos seus trabalhos e actividades pedagógicas tem contribuído com relevância para denunciar as actividades etnocidárias executadas por companhias privadas ou por governos (Brasil e EUA em particular). Para Robert Jaulin a destruição das diversas humanidades representa a destruição da humanidade em geral. Trabalhou primeiramente na África, mas desde 1964 que o seu trabalho de terreno se tem realizado na América do Sul. Robert Jaulin é também autor de uma nova teoria descritiva fundada num trabalho de terreno particularmente minucioso.

- *La mort Sara*
 1970 — *La paix blanche — Introduction à l'ethnocide*
 1971 — *De l'ethnocide* (em colab.)
 1972 — *Le livre blanc de l'ethnocide* (em colab.)
 1973 — *Gens du soi, gens de l'autre*
 1974 — *La décivilisation — Politique et pratique de l'ethnocide* (em colab.)
 1977 — *Les chemins du vide*

KARDINER, ABRAM

Etnólogo e psiquiatra americano cujos trabalhos se enquadram na corrente culturalista americana. Trabalhou em colaboração com R. Linton em vários estudos. Deve-se a este etnólogo o desenvolvimento, em particular, da noção de personalidade de base.

1939 — *The individual and his society*

1945 — *The psychological frontiers of society*

1951 — *Sex and morality*

1961 — *The studied man*

KROEBER, ALFRED (1876-1960)

Etnólogo americano representante da corrente difusionista nos EUA e que trabalhou junto dos índios do Oeste americano. Foi um dos fundadores e presidente da American Anthropological Association. Ensinou nas principais universidades americanas — Harvard, Columbia, Yale, etc. Consagrou grande parte dos seus trabalhos ao estudo dos processos de mudança e contacto cultural.

1902 — *The Arapaho*

1925 — *Handbook of the Indians of California*

1940 — *Configurations of culture growth*

1948 — *Anthropology*

1957 — *Style and civilizations*

1962 — *A roster of civilizations and cultures*

LEITE DE VASCONCELOS, JOSÉ (1858-1941)

Investigador português ao qual se deve uma importante obra nos campos da etnografia, filologia e arqueologia. Essencialmente um homem de terreno, manteve sempre uma actividade considerável no domínio da organização e divulgação da etnografia portuguesa. Assim fundo, com 24 anos de idade, uma revista intitulada *Anuário para o Estudo das tradições populares portuguesas* e cinco anos mais tarde a *Revista Lusitana*, que viria a ser publicada durante mais de meio século.

Em 1893 fundou o Museu Etnográfico, onde reuniu uma importante colecção referente à arqueologia portuguesa, mas onde se encontra também um fundo de etnografia portuguesa. Por sua iniciativa este museu publica desde 1920 o *Boletim de Etnografia*.

1938 — *Opúsculos*

1897, 1905 e 1913 — *As Religiões da Lusitânia*

1891, 1903, 1906 e 1910 — *Ensaio Etnográfico*
1933, 1936 e 1942 — *Etnografia Portuguesa*

LEROI-GOURHAN, ANDRÉ

Etnólogo francês cujos trabalhos mais importantes se referem à cultura material de diversos povos e em diversas épocas (da pré-história aos nossos dias). Trabalhou no Japão, no Pacífico Norte e em França. Preocupa-se em particular com a reconstituição das condições sociais do homem pré-histórico.

1943 — *L'homme et la matière*

1945 — *Milieu et techniques*

1964 — *Les religions de la pré-histoire*

1964 — *Le geste et la parole*

1966 — *Pré-histoire de l'art occidental*

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

É sem dúvida um dos mais importantes etnólogos franceses. Como outros autores, Lévi-Strauss considera fundamental o estudo do carácter estrutural dos fenómenos sociais. A sua contribuição científica está centrada na aplicação que fez dos métodos da linguística à antropologia. É neste quadro que estudou os sistemas de parentesco e os mitos. Trabalhou junto dos índios do Brasil, em particular dos Nambikwara. É professor no College de França, onde criou a cadeira de Antropologia Estrutural.

1948 — *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*

1949 — *Les structures elementaires de la parenté*

1952 — *Race et Histoire*

1955 — *Tristes tropiques*

1958 — *Anthropologie structurale*

1962 — *La pensée sauvage*

1964 — *Mythologiques, le cru et le cuit*

1967 — *Mythologiques du miel aux cendres*

1968 — *Mythologiques l'origine des manières de table*

1971 — *Mythologiques, l'homme nu*

1973 — *Anthropologie structurale deux*

LINTON, RALPH (1893-1953)

Etnólogo americano representante da corrente culturalista. Desenvolveu a noção de personalidade de base e tratou em numerosos trabalhos

da relação indivíduo-sociedade. Trabalhou nos anos 20 nas ilhas Marquesas e em Madagáscar.

1930 — *The Tanala*

1936 — *The study of man*

1939 — *The individual and his society*

1945 — *The cultural background of personality*

1955 — *The tree of culture*

LOWIE, ROBERT (1883-1957)

Etnólogo americano que trabalhou sobretudo junto dos índios Crow. Manifestou em vários trabalhos a necessidade de abandonar as teses evolucionistas, sendo por isso considerado um dos principais representantes do difusionismo americano. É deste autor um dos raros trabalhos que existem sobre a história da antropologia.

1920 — *Primitive society*

1927 — *The origine of the state*

1935 — *The Crow indians*

1937 — *The history of ethnological theory*

1948 — *Social organization*

MALINOWSKI, BRONISLAW (1884-1942)

Etnólogo de origem polaca mas que viveu sobretudo em França, Itália e EUA. Trabalhou durante vários anos nas ilhas Trobriand. Autor de uma vasta obra é o verdadeiro fundador do «funcionalismo», teoria e método de análise que dá uma grande importância ao papel das instituições no funcionamento das sociedades. Indicado por vezes como fundador da antropologia económica é antes de mais um representante da corrente culturalista.

1913 — *The family among the australian aborigines*

1922 — *Argonauts of the Western Pacific*

1926 — *Crime and custom in savage society*

1927 — *Sex and repression in savage society*

1929 — *The sexual life of savages in North Western Melanesia*

1939 — *The present state of studies in culture contact*

MAUSS, MARCEL (1872-1950)

Etnólogo francês considerado geralmente como o fundador da moderna etnologia francesa. Se bem que nunca tenha feito trabalho de

terreno, Marcel Mauss deixou uma obra pedagógica de uma grande importância sobretudo na École Pratique des Hautes Études e no Institut d'Ethnologie. Deve-se a este autor a formulação da noção de «fenómeno social total», a qual põe em evidência as relações entre os diversos aspectos do campo social. Marcel Mauss chamou também a atenção para os estudos sobre as técnicas de corpo.

1904 — *Esquisse d'une theorie générale de la magie*

1906 — *Essai sur les variations saisonnières des sociétés esquimo*

1925 — *Essai sur le don*

1947 — *Manuel d'ethnographie* (aulas coligadas por D. Paulme)

1950 — *Sociologie et anthropologie*

MEILASSOUX, CLAUDE

Etnólogo francês que deve ser considerado como um dos principais representantes da corrente marxista em etnologia e um dos seus fundadores. É na sua tese de 3.º ciclo, defendida em 1962, que Claude Meillassoux aplica pela primeira vez os conceitos e métodos do materialismo histórico a uma sociedade artesanal. No seu último trabalho *Femmes greniers et capitaux* propõe uma teoria do modo de produção doméstico e demonstra como se realiza a exploração do trabalho nos países subdesenvolvidos.

1964 — *Anthropologie économique des Gouro de Cote-Ivoire*

1975 — *L'esclavage en Afrique pré-coloniale*

1976 — *Le grain et la sueur*

1976 — *Femmes greniers et capitaux*

MENDES CORREIA, ANTÓNIO (1888-1960)

Tendo recebido uma informação em medicina, veio posteriormente a doutorar-se em 1921 no domínio da antropologia física. Exerceu durante numerosos anos funções docentes como professor catedrático. Foi fundador do Instituto de Antropologia da Universidade do Porto e da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.

Representante da Antropologia Física colonialista do Estado Novo, Mendes Correia aliava as suas funções políticas de deputado na Assembleia Nacional (1945-1956) com as de chefia em vários organismos, entre os quais a Escola Superior Colonial.

1939 — *Da Biologia à História*

1940 — *Da Raça e do Espírito*

- 1944 — *Timor Português*
1945 — *Raças do Império*
1949 — *Ultramar Português*
1954 — *Antropologia e História*

MORGAN, LEWIS (1818-1881)

A obra deste autor americano compreende dois aspectos fundamentais. Primeiro os seus trabalhos precursores sobre os sistemas de parentesco e depois a formulação clara da teoria evolucionista. Lewis Morgan relacionava aliás estes dois aspectos das suas investigações já que utilizava os diversos sistemas de parentesco para justificar as suas séries evolucionistas que iam da promiscuidade à monogamia.

- 1851 — *The league of the Iroquois*
1870 — *Systems of consanguinity and affinity of the human family*
1877 — *Ancient society*

POLANYI, KARL (1886-1964)

Economista de origem húngara cujos trabalhos interessam directamente à etnologia. Representante da corrente substantivista, elaborou um certo número de conceitos relacionados com os mecanismos de «integração» que permitiriam segundo este autor compreender a organização, funcionamento e origem de todas as sociedades. Karl Polanyi afirmava que a economia estava mais intimamente ligada a motivações de ordem social que material sem no entanto ter solucionado o problema da natureza dessas motivações. Ensinou em universidades húngaras, inglesas e americanas, tendo influenciado vários antropólogos e suscitado numerosas investigações.

- 1945 — *Origins of our time: the great transformation*
1957 — *Trade and market in the early empires*
1967 — *Dahomey and the slave trade*
1968 — *Primitive archaic and modern economics*

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1881-1955)

Etnólogo britânico precursor da corrente estruturalista. Realizou uma vasta obra pedagógica em várias universidades. Desenvolveu o estudo de uma teoria geral das relações de parentesco inseridas na estrutura social

geral. O seu trabalho de terreno realizou-o principalmente nas ilhas Andaman.

1922 — *The Andaman islanders*

1930 — *The social organization of Australian tribes*

1952 — *Structure and fonction in primitive society*

REY, PIERRE-PHILIPPE

Etnólogo francês representante da antropologia económica. Trabalha sobre diversos povos africanos. A sua reflexão trata sobretudo os processos de articulação de modos de produção e de processos de circulação de homens e mulheres.

1971 — *Colonialisme, neo-colonialisme et transition au capitalisme*

1973 — *Les alliances de classes*

TERRAY, EMMANUEL

Etnólogo francês representante da corrente marxista em antropologia. Teórico de grande valor, conseguiu com o seu livro *Le marxisme devant les sociétés primitives* demonstrar a necessidade e o interesse do estudo das sociedades artesanais à luz do materialismo histórico. Trabalhou junto dos Dida da Costa do Marfim.

1969 — *Le marxisme devant les sociétés primitives*

1969 — *L'organization social des Dida de Cote-l'Ivoire*

VEIGA DE OLIVEIRA, ERNESTO

Etnólogo português com uma vasta obra no campo da etnologia doméstica. Ligado ao Centro de Estudos de Etnologia Peninsular praticamente desde a sua fundação, aí levou a cabo um importante trabalho de recolha dos mais variados elementos da etnografia portuguesa em colaboração com Fernando Galhano e Benjamim Enes Pereira; trabalho tanto mais valioso se considerarmos as mutações irreversíveis verificadas ultimamente em particular no meio rural. Como representante do Centro participou em numerosos congressos de etnologia e assume actualmente funções de direcção no Centro de Estudos de Antropologia Cultural e no Centro de Estudos de Etnologia (ex-Centro de Estudos de Etnologia Peninsular) e no Museu de Etnologia.

- 1959 — *Sistemas primitivos de moagem em Portugal* (em colab.)
 1961 — *Os Espigueiros Portugueses* (em colab.)
 1964 — *Palheiros do Litoral Central Português* (em colab.)
 1965 — *Moinhos de Vento. Açores e Porto Santo* (em colab.)
 1966 — *Instrumentos musicais populares portugueses*
 1969 — *Construções primitivas em Portugal* (em colab.)
 1973 — *Sistemas de atrelagem dos bois em Portugal* (em colab.)
 1975 — *Actividades agro-marítimas em Portugal* (em colab.)
 1976 — *A alfaia agrícola portuguesa* (em colab.)
 1977 — *Tecnologia tradicional dos pisões portugueses* (em colab.)
 1978 — *Tecnologia tradicional do linho* (em colab.)

VIEGAS GUERREIRO, MANUEL

É actualmente o único professor catedrático de Etnologia existente em Portugal. Foi colaborador directo de Leite de Vasconcelos e encarregou-se de publicar e organizar o seu espólio literário.

Realizou um importante trabalho de terreno em Moçambique junto dos Macondes, em Angola com os Bochimanes e em Portugal sobretudo nas regiões nortenhas. Dirige o Projecto de Investigação, Recolha e Estudo de Literatura Popular Portuguesa dependente do INIC, e o Instituto de Estudos Africanos da Faculdade de Letras de Lisboa. É sócio correspondente da Academia de Ciências de Lisboa e membro de instituições de cultura estrangeiras.

Manteve sempre uma posição de independência face à etnologia oficial, ao mesmo tempo que exerceu funções docentes numa perspectiva positiva e aberta.

Prepara actualmente, entre outros, um trabalho sobre *Pitões das Júnias*.

- 1957 — *Contos populares portugueses*
 1957 — *Adivinhas portuguesas*
 1963 — *Rudimentos da língua Maconde*
 1966 — *Os Macondes de Moçambique: sabedoria, língua, literatura e jogos*
 1968 — *Bochimanes! Khũ de Angola*
 1974 — *Carta de Pedro Vaz de Caminha*
 1974 — *Novos contos Macondes*
 1974 — *Guia de Recolha de Literatura Popular*
 1978 — *Para a história da literatura popular portuguesa*

ÍNDICE DE AUTORES

A

Aithusser, Louis, 122.
Álvares de Almada, 39.
Álvares, Francisco, 41.
Aristóteles, 21.
Azevedo, Rodrigues, 83.

B

Bagby, Philip, 116.
Balandier, Georges, 125, 137.
Balibar, Étienne, 122.
Barbosa, Duarte, 41, 44.
Barros, João de, 38, 41.
Batuta, Ibn, 22.
Benedict, Ruth, 15, 99, 101, 108-110, 137.
Bentham, Jeremy, 99, 100, 112.
Boas, Franz, 14, 124, 138.
Braga, Teófilo, 84.
Braudel, Ferdinand, 116, 117.

C

Caminha, Pêro Vaz de, 46
Cartier, Jacques, 24.
Cazeneuve, Jean, 106.
Coelho, Adolfo, 83, 84.
Correia, A. Silva, 64.
Correia, António Mendes, 86-90, 94, 144.
Cuvillier, Armand, 116.

D

Denis, Henri, 99.
Dias, Jorge, 68-78, 80, 90-93, 138.

Dias, Margot, 90.
Duarte, Lopes, 41.
Duchet, Michèle, 25, 28, 29.
Dufrenne, Michel, 110.
Dumézil, Georges, 139.

E

Elliot, Grafton, 33.
Engels, Friedrich, 70, 115.
Evans-Pritchard, Eduard, 139.
Fernandes, João, 38.

F

Firth, Raymond, 139.
Fontes, Vitor, 65.
Frazer, James, 32.
Frobenius, Leo, 33.

G

Galhano, Fernando, 90.
Garrett, Almeida, 83, 84.
Godelier, Maurice, 111, 113, 114, 123, 140.
Graebner, Fritz, 33.
Guerreiro, Manuel Viegas, 84, 85, 147.

H

Harnecker, Marta, 120, 121.
Heleno, Manuel, 95.
Heródoto, 21.
Herskovits, Melville Jean, 110, 124.

J
Jaulin, Robert, 125, 126, 140.
Jeavons, Stanley, 99.

K
Kardiner, Abram, 109, 141.
Khalidoun, Ibn, 22.
Klukhohn, Clyde, 116.
Kroeber, Alfred, 116, 124.

L
Las Casas, Bartolomé de, 26, 27.
Leroi-Gourhan, André, 142.
Lévi-Strauss, Claude, 12-14, 99,
101, 105-106, 111, 142.
Linton, Ralph, 109, 124, 142.
Lowie, Robert, 124, 143.
Lubbock, John, 32.

M
Magalhães, Miranda, 62.
Malinowski, Bronislaw, 99, 101-104,
113, 114, 118, 124, 143.
Mandel, Ernest, 130, 131.
Mann, Thomas, 117.
Marco Pólo, 22.
Mauss, Marcel, 143.
Marrou, Henri, 117.
Mead, Margaret, 15.
Meillassoux, Claude, 123, 144.
Mommsen, Wilhelm, 117.
Montesquieu, 24.
Morgan, Lewis, 31, 70, 145.
Murdock, Georges, 110.

O
Oliveira, Ernesto Veiga de, 90, 146.

P
Pereira, Benjamin Enes, 79, 81, 90.
Pereira, Duarte Pacheco, 40.
Perry, William James, 33.
Pigafetta, Filipe, 41.

Pina, Rui de, 41.
Pinto, Fernão Mendes, 45.
Pires de Lima, Américo, 67, 68.
Pires, Tomás, 83.
Platão, 21.
Polanyi, Karl, 113, 114.
Possidónio, 21.
Pouillon, François, 122.

R
Radcliffe-Brown, Alfred, 12, 145.
Ratzel, Friedrich, 33.
Redfiel, Robert, 124.
Rey, Pierre-Philippe, 146.
Ricardo, David, 100.
Rousseau, Jean-Jacques, 51, 103.

S
Salazar, António, 57.
Salisbury R. F., 123.
Santos, Eduardo dos, 66.
Sapir, Edward, 124.
Souto, Fernando, 45.
Spencer, Herbert, 32.
Spengler, Oswald, 117.
Sperber, Dan, 107.

T
Tácito, 21.
Tamagnini, Eusébio, 62.
Terry, Emmanuel, 118, 122, 123,
146.
Tylor, Edward Burnett, 32, 85.

V
Vasconcelos, José Leite de, 83, 85,
95, 141.
Vasconcelos, Napoleão, 61.
Veiga, Estácio da, 83.
Velho, Alvaro, 20, 40.
Vieira, Sérgio, 16.

W
Walras, Leon, 99.

Z
Zurara, Gomes Eanes de, 24, 39.

ÍNDICE DE MATÉRIAS

- Animismo, 32.
- Antropologia
 criminal, 86.
 cultural, 11, 12.
 definição, 12.
 económica, 17, 113-123, 126, 140, 144, 146.
 física, 60, 62-65, 67, 68, 83, 86-90, 144.
 social, 11, 12.
- Contacto de culturas, 26-29, 37-48, 124, 129, 137.
- Culturalismo
 em geral, 15, 73, 80, 83, 86, 90-96, 108, 129, 141, 142, 146.
 de R. Benedict, 108-110, 137.
 crítica do, 99-102, 110-112, 117, 118.
- Difusionismo, 33, 123, 124, 126, 143.
- Estruturalismo, 90, 101, 105-108, 113, 125, 139, 142, 146.
- Etnocidologia, 17, 26-28, 123-134, 140.
 aculturação, 124, 126-128, 130.
 assimilação, 127, 133.
 encapitalização, 128.
 ensocialização, 128.
 etnocídio, 24, 50, 125-128, 130, 133, 134.
 factores de desequilíbrio, 130, 132.
 necessidade económica, 130, 132, 133.
 necessidade social, 131, 132, 133.
 período de empobrecimento, 130, 133.
- Etnografia, 13-15, 58, 60-62, 85, 90, 94, 95, 138, 146.
- Etnologia
 colonial, 15-17, 29, 49-78, 80, 87, 138, 139.
 definição de, 11, 12, 15.
 doméstica, 17, 79-96.
 história da, 21-23.
 história da portuguesa, 49-96.
 instituições, 57-59, 61, 65, 66, 68, 86, 90, 93-95, 138, 141, 144, 146, 147.
 pré, 23-25.
 pré-portuguesa, 37-48.
 periódicos, 86, 95, 96, 141.
 do Romantismo, 83-86, 90-92, 141.
 Estado Novo e, 16, 49-52, 54, 56, 57, 61, 65, 68, 77-79, 83, 93, 96, 138, 144.
- Evolucionismo, 31, 32, 52, 69, 70, 138, 145.
- Exotismo, 23, 24.
- Formação económica e social, 116, 117, 122, 123, 126-128.
- Formalismo, 113, 114.
- Funcionalismo, 80, 99, 102-105, 108, 110, 113, 117, 124, 143.
- Humanismo, 23, 25, 26, 28, 29.
- Machismo, 74-76, 80-90.
- Mestiçagem, 62, 63, 74, 75, 87, 88.
- Modo de produção, 111, 114, 115, 117, 122, 123, 127, 128.
- Racismo, 11, 28, 37-48, 50, 52, 55-57, 62-68, 71, 74-77, 84, 85, 88-90, 92, 93.
- Substantivismo, 113, 114, 145.



NOTAS

- (¹) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1973, p. 14.
- (²) *Seara Nova*, n.º 1594, p. 24.
- (³) Cf. Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire*, Paris, 1971.
- (⁴) Bartolomé de Las Casas, *Oeuvres complètes*, Paris, 1822, p. 12.
- (⁵) *Relação verdadeira dos trabalhos que o governador D. Fernando de Souto e certos fidalgos portugueses promoveram no descobrimento da provincia da Florida*, Lisboa, 1945, p. 46.
- (⁶) Michèle Duchet, *op. cit.*, p. 18.
- (⁷) João de Barros, *Asia*, Lisboa, 1945-1946, X 1.ª D., p. 42.
- (⁸) *Tratado breve dos rios da Guiné e Cabo Verde*, M. M. Africana, vol. III, 2.ª série, pp. 316-318.
- (⁹) João de Barros, *op. cit.*, pp. 393-398.
- (¹⁰) Duarte Barbosa, *Livro em que se dá a relação do que viu e ouviu no Oriente*, Lisboa, s/d, pp. 208-210.
- (¹¹) Pêro Vaz de Caminha, *Carta a el-rei D. Manuel*, Lisboa, 1974, pp. 34, 37, 63 e 73.
- (¹²) Decreto n.º 12 485/26.
- (¹³) Decreto n.º 12 539/26.
- (¹⁴) Decreto n.º 12 485/26.
- (¹⁵) *Idem*.
- (¹⁶) *Idem*.
- (¹⁷) Decreto n.º 31 207/41.
- (¹⁸) *Salazar Says*, Lisboa 1962, p. 6.
- (¹⁹) Decreto n.º 35 885/46.
- (²⁰) *Trabalhos do 1.º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Porto, 1934, p. 33.
- (²¹) *Idem*, Napoleão Vasconcelos, p. 18.
- (²²) *Idem*, Cónego Miranda Magalhães, p. 8.
- (²³) *Idem*, Eusébio Tamagni, p. 61.
- (²⁴) *Idem*, A. Silva Correia, pp. 179-180.
- (²⁵) *Idem*, Vítor Fontes, p. 189.
- (²⁶) *Idem*, Vítor Fontes, p. 193.
- (²⁷) Eduardo dos Santos, *Do sincretismo mágico e religioso nos fundamentos ideológicos do terrorismo no Noroeste de Angola*, Rev. do I.I.U., vol. 10, n.º 1, Lisboa, 1962, p. 12.
- (²⁸) *O Sol e a alimentação dos Negros*. Pires de Lima. Acta do 1.º Congresso Etnográfico e Folclore, Lisboa, 1963, pp. 163-167.

- (²⁸) Decreto-Lei n.º 43 893/61.
- (³⁰) Ruth Benedict, *Padrões de Cultura*, Lisboa, s/d., p. 269.
- (³¹) *Idem*, p. 15.
- (³²) F. Engels, *Anti-During*, Paris, 1973, p. 305.
- (³³) E. Braudé, *História e Ciências Sociais*, Lisboa, 1976, p. 179.
- (³⁴) *Idem*, p. 167.
- (³⁵) E. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés «primitives»*, Paris, 1972, p. 98.
- (³⁶) Marta Harnecker, *Os conceitos elementares do materialismo histórico*, p. 90.
- (³⁷) *Idem*, pp. 100-101.
- (³⁸) E. Terray, *op. cit.*, pp. 168-169.
- (³⁹) *Idem*, p. 169.
- (⁴⁰) A. L. Kroeber, *Anthropology: Culture Patterns and Processes*, New York, 1963, p. 133.
- (⁴¹) R. Jaulin, *Voyages ethnologiques 1*, Paris, 1976, p. 431.
- (⁴²) R. Jaulin, *Les chemins du vide*, Paris, 1977, p. 33.
- (⁴³) R. Jaulin, *La décivilisation: Politique et pratique de l'ethnocide*, Paris, 1974, p. 9.

IMPRESA UNIVERSITÁRIA

PUBLICADOS

- 1 — *Estética e Semiótica do Cinema*, Yuri Lotman
- 2 — *Formas de Exploração do Trabalho e Relações Sociais na Antiguidade Clássica*, Vários
- 3 — *História do Colonialismo Português em África* (Vol. I), Pedro Ramos de Almeida
- 4 — *História do Colonialismo Português em África* (Vol. II), Pedro Ramos de Almeida
- 5 — *História do Colonialismo Português em África* (Vol. III), Pedro Ramos de Almeida
- 6 — *O Mundo Contemporâneo 1945-1975*, Marcel Pacaut e Paul Bouju
- 7 — *A Arquitectura Popular Portuguesa*, Arquitecto Mário Moutinho
- 8 — *O Tempo das Catedrais*, Georges Duby
- 9 — *A Acumulação Mundial (1429-1789)*, André Gúnder Frank
- 10 — *Elementos de Psicanálise*, Roland Doron
- 11 — *Arte do Ocidente — A Idade Média Românica e Gótica*, Henri Focillon
- 12 — *História da Estética*, Raymond Bayer
- 13 — *Guerreiros e Camponeses*, Georges Duby
- 14 — *Para um Novo Conceito de Idade Média*, Jacques Le Goff
- 15 — *Guia do Estudante de História Medieval Portuguesa*, A. H. de Oliveira Marques
- 16 — *Na Encruzilhada da Grande Guerra — Portugal-Espanha (1913-1919)*, Hipólito de La Torre Gómez
- 17 — *Introdução à Etnologia*, Mário Canova Moutinho

Se deseja receber, gratuita e periodicamente informações bibliográficas sobre a actividade da Editorial Estampa queira enviar-nos, num simples postal, o seu nome e morada.

Os livros requisitados à Editorial Estampa serão prontamente enviados contra reembolso, pelo preço de capa, acrescido dos custos de expedição e cobrança.

EDITORIAL ESTAMPA

R. da Escola do Exército, 9 r/c.-D.
Tel. 55 56 63 1100 Lisboa

Título: *Introdução à Etnologia*
Autor: Mário Canova Moutinho
Editor: Editorial Estampa, Lda.
Tiragem: 3200 ex.
Acabou de imprimir em: 22 de Maio de 1980
Oficinas: Guide-Artes Gráficas, Lda.
LISBOA - PORTUGAL

Este trabalho pretende fornecer às pessoas que abordam a etnologia não só uma visão geral do caminho percorrido por esta ciência até à data, mas também das perspectivas que nos parecem mais promissoras no quadro actual da sociedade portuguesa.

Porque se trata de um trabalho destinado a leitores portugueses, é dada uma maior atenção à nossa etnologia, tanto doméstica como colonial.

Mais que um manual de receitas pretensamente objectivo, destinado ao uso do «futuro etnólogo», este livro resume antes de mais uma visão possível da etnologia.

Uma etnologia em ruptura com o passado, onde as classes trabalhadoras deixarão de ser o objecto, para passarem a ser sujeito.

Aqui o povo trabalhador deixará de ser o mal necessário; a etnologia que propomos encontrará a sua razão de existir no papel que poderá desempenhar ao serviço dessa mesma classe.