

ANTROPOLOGIA E COLONIALISMO. OS CASOS INGLÊS, FRANCÊS E PORTUGUÊS

por

Eglantina Matos Monteiro*

A antropologia e o colonialismo tem a mesma origem: o expansionismo europeu. Os homens do Mundo Novo com as suas instituições, produções, técnicas, usos e costumes estão na origem das ciências antropológicas e do sistema colonial. Até aos anos 50 aqueles povos foram, simultaneamente, o objecto de estudo privilegiado da antropologia e um reservatório inexorável de forças, humana e natural, que a técnica ocidental, ao serviço da ideologia colonial, explorou.

O antropólogo, nos seus trabalhos de campo, beneficiou dos apoios da administração colonial o que o abrigou muitas das vezes a colocar-se ao serviço do colonizador. O que em determinado momento fora um incentivo para a investigação antropológica acabaria por se tornar, em alguns casos, num obstáculo.

Historicamente implicados, a antropologia e o colonialismo, não podem ser entendidos numa relação do tipo causal. A antropologia teria desabrochado, igualmente, fora do contexto colonial. Mas nasceram e cresceram juntos, influenciando-se mutuamente. O administrador e o antropólogo confundiam-se. Não nos é difícil imaginar que, fora de um quadro colonial, a antropologia tivesse tido outro rumo, outras preocupações e levantasse outras questões.

A própria redefinição da antropologia, conceitos, métodos e temas, está ligada à descolonização do mundo e principalmente da África. Os conceitos de ser-humano, sociedade, história, tempo e espaço, arte e espiritualidade, com os quais a antropologia sempre trabalhara, dando importantes contributos para a sua definição e esclarecimento, foram então revistos. A quase completa ocidentalização do mundo, que coincidiu com a descolonização, num primeiro momento parecia empobrecer a antropologia. O primitivo, que fora o seu objecto fundador esvaía-se, desaparecia ou, pelo menos, transformava-se diante do olhar curioso do antropólogo, não apenas pela sua presença mas pelo que ele

* Antropóloga. Escola Superior de Belas-Artes do Porto.

também representava. Nos anos 60 chegara-se mesmo a profetizar a morte da antropologia (Maquet: 1964). Uma morte apenas aparente. A antropologia adquiria, isso sim, um novo estatuto e novos, ainda que mais próximos, temas: o processo de aculturação, a relação colono-colonizado e as figuras do sincretismo. Tudo isto acabaria por anular as taxonomias tradicionais, baseadas na oposição entre primitivo e civilizado, e primeiro e terceiro mundos. A arte, o espaço, a saúde, a religião ou o poder passaram a ser analisados pela antropologia, abordando tanto as sociedades ditas elementares como as complexas. Nas suas análises transculturais, a antropologia procura, agora, não apenas afinidades ou diferenças mas outras categorias ou outras racionalidades, capazes de revelar o desconhecido, o irracional ou ainda o inconsciente que habitam o mundo cada vez mais conhecido e também mais complexo. De repente, quando já existia um entendimento mais ou menos completo e acabado dos povos e das culturas que construíram a ideia de Mundo e Humanidade, é também uma nova ordem, ainda por auscultar, que emerge.

Mas, para além das novas especializações, a antropologia interroga-se acerca do valor e sentido das suas pesquisas. Passa a reflectir no modo como foi descrevendo, conhecendo e classificando o «outro» e na importância desses dados para a fundamentação da filosofia e ciência modernas. Se, efectivamente, a partir do Renascimento a civilização ocidental introduz na reflexão acerca da alteridade o outro homem vivendo de um outro modo num mundo desconhecido, pode dizer-se que assistimos neste momento ao fechamento de um ciclo. Pensar o modo como pensamos o «outro» quando este declina parece ser o fim do humanismo anunciado nas «Palavras e nas Coisas».

O COLONIALISMO

A colonização deriva do conceito grego de colónia enquanto movimento e estabelecimento de um povo de um país num outro país. O aspecto distintivo da colonização, que começou nos finais do século XV e que teve como consequência os primeiros impérios ultramarinos na América, África e Ásia, é o de estes emigrantes terem pretendido estabelecer uma sociedade semelhante àquela que tinham deixado, tendo, inicialmente, que se confrontar com os povos que lá se encontravam.

A soberania sobre o povo «descoberto» era ganha de diferentes modos e requeria uma acção legal por parte do potência colonizadora, conforme a lei interna, e o reconhecimento implícito ou explícito das outras nações coloniais. O resultado era a colónia transformar-se numa possessão ou até mesmo numa parte integrante da «mãe-pátria» e os seus habitantes passarem a ter a naciona-

lidade da nação que os colonizara. O conceito de nacionalidade não era universal, mesmo no interior do mesmo império. Havia diferentes estatutos conforme os interesses do país colonizador e as realidades dos povos colonizados. As discrepâncias entre a administração britânica, francesa e portuguesa sublinham as características peculiares das colónias e, sobretudo a política adoptada pelos povos colonizadores.

O SISTEMA COLONIAL BRITÂNICO

Os ingleses nunca trataram as suas colónias como províncias da metrópole. Cada colónia tinha uma constituição e governos próprios. Aos administradores coloniais era-lhes dada uma considerável independência política e económica. Um dos maiores impérios coloniais de todos os tempos, envolvendo todos os continentes, parecia uma colecção de unidades políticas distintas, ligadas apenas por uma nacionalidade comum cujo vínculo com a metrópole era essencialmente económico. O então maior império tinha o mais completo *spectrum* de governação. Num dos extremos a governação directa, no outro a «lei indirecta». O exemplo clássico da primeira era a Índia. Neste caso, os costumes e as instituições tradicionais eram abolidas ou ignoradas e o governo local encontrava-se nas mãos dos oficiais ingleses. A política de dominação indirecta procurava preservar as estruturas políticas e sociais indígenas e fazer alianças com os poderes locais para, através deles, exercer a sua política de interesses e de dominação. Aplicada pela primeira vez em 1922 na Nigéria, alargando-se depois ao Uganda, às zonas interiores das colónias da África Ocidental, às ilhas Figji e Tonga e, de uma certa forma também, ao Egipto e ao Iraque, a «lei indirecta», foi uma consequência política dos distúrbios sociais na Índia e dos combates no Médio Oriente e ainda uma medida económica. Os encargos com o sistema burocrático da administração tradicional tornaram-se demasiado pesados. Esta alteração releva da capacidade britânica de inovar para poder preservar e de um colonialismo essencialmente económico, pouco preocupado com a colonização cultural.

A ANTROPOLOGIA SOCIAL INGLESA E A ADMINISTRAÇÃO COLONIAL

A partir de 1922 a ideia de preservar a «cultura indígena» e as suas formas tradicionais de autoridade torna-se uma preocupação, mais ou menos generalizada, da política colonial inglesa. A nova política teve um grande impacto, não só ao nível da administração local mas, também, na atitude do governo face aos

antropólogos e à investigação antropológica. O saber antropológico passou a ser importante para a nova estratégia colonial. Desde então, e até aos anos 50, o diálogo entre os antropólogos e os administradores coloniais é privilegiado e, aparentemente, fecundo para ambas as partes, apesar dos malentendidos, das agressões e das desconfianças mútuas.

O que é que a administração colonial esperava dos antropólogos?

É nas tarefas do quotidiano que o antropólogo é mais requisitado, principalmente para os casos de justiça. Ele torna-se, no dizer de Driberg (1926), o clínico que os administradores coloniais devem consultar. Esta ideia encontra a sua fundamentação na concepção organicista da cultura que a Escola Social Britânica define como sendo «um instrumento, um aparelho para satisfazer as necessidades fundamentais, isto é, a sobrevivência, a adaptação ao meio e a continuidade no sentido biológico» (Malinowski: 1945 p. 430). É a luz desta noção de cultura que o contacto entre culturas será auscultado.

O contacto torna-se uma questão preocupante para a administração e para os antropólogos tomados, estes últimos, pela nostalgia das sociedades «estáveis», «não-contaminadas» pelos valores da civilização ocidental. Nesta matéria, e por diferentes razões, administradores e antropólogos têm ideias semelhantes.

«A civilização é uma droga — diz Hutton — e o seu consumo precisa de ser cuidadosamente regulamentado e supervisionado. Os primitivos são perfeitamente capazes de uma adaptação gradual às mudanças que, se forem feitas de uma forma brusca, os poderão aniquilar, o que seria uma coisa má.» (idem, p. 230)

A ideia de uma evolução gradual e controlada, também fazia parte das concepções de Malinowski.

«As transformações se forem sabiamente controladas podem assegurar um desenvolvimento estável (...) [o antropólogo] tem de ter uma visão ampla das coisas, não só no que diz respeito aos nativos mas também à comunidade branca e ao mundo em geral» (1930, p. 423-424)

As concepções dos funcionalistas quanto às transformações sociais não diferem das dos difusionistas. Malinowski fala claramente na difusão da cultura europeia.

«A antropologia, até há muito pouco tempo, não se interessava pelo estudo das raças híbridas dos nativos fora do seu contexto original, nem dos processos de difusão quando estes acontecem entre as culturas europeias e nativa». (idem: 407)

Mas é Raymond Firth que em Tikopia, entre 1923 e 1956, leva a cabo o primeiro trabalho que dá conta das grandes mudanças aí ocorridas e apresenta uma teoria explicativa que se baseia no princípio, mais ou menos generalizado, de substituição. Um exemplo são os quatros lugares sagrados onde se centrava

o «Trabalho dos deuses» — o ritual que era também o suporte do sistema económico e político da ilha, desenrolando-se duas vezes no ano durante um longo período de tempo — foram substituídos por quatro igrejas anglicanas que, ainda eram «governadas», cada uma delas por um dos quatro Arika (chefe) de Tikopia. Este trabalho de transformação — substituição fora levado a cabo por um missionário originário de uma ilha vizinha e que acabaria por se tornar, ele próprio, na imagem do novo tikopiano. Dentro de uma perspectiva funcionalista, se as instituições fundamentais eram substituídas por outras, era porque estas eram capazes de satisfazer as necessidades fundamentais que estavam na origem das primeiras. Nesta abordagem as contradições são minimizadas e, depois do contacto, a sociedade permanece, para além das aparências, basicamente a mesma. Os efeitos do contacto são tratados numa perspectiva horizontal, fazendo tábua rasa da história e dos complexos mecanismos das formas sincréticas.

Se por um lado existem, efectivamente, mecanismos de substituição, por outro existem também dentro do processo sincrético, atitudes, gestos, entidades e instituições que são abolidas enquanto outras permanecem inalteráveis e outras ainda adquirem uma nova feição ou emergem imprevisivelmente outras. Também foram ingoradas as alterações profundas ocorridas nas instituições, conceitos, valores, atitudes e expectativas ocidentais. O Ocidente para poder ser entendido pelas outras culturas, e para exercer o seu poder, teve de se adaptar às categorias e aos valores dos povos que queria dominar. A Europa ao mesmo tempo que aculturava o mundo era ela mesma aculturada. É no campo da estética, da sensibilidade, que o Ocidente se torna mais vulnerável. O modernismo, nas artes plásticas mas também na literatura, na música, na arquitectura e no tratamento do corpo, é antes do mais uma reinterpretação feita por alguns artistas ocidentais das práticas culturais dos povos de África, das Américas e da Oceania que só a antropologia contemporânea começou a abordar.

CRÍTICAS AO FUNCIONALISMO

O Movimento da *New Left Review* para além de considerar o perfil do informador do antropólogo no trabalho de campo nunca claramente definido, critica o modo como a Escola Funcionalista subvalorizou ou até mesmo silenciou o seu *background* colonial. Os estudos funcionalistas centrados em microsociedades, como sistemas isolados capazes de se justificar a si mesmos, inviabilisaram, no entender do grupo de Ardener, Godelard e Banaji, a elaboração uma teoria antropológica.

É em grande parte em reacção a este aspecto do funcionalismo, que acenta numa visão essencialmente estática e fechada das sociedades primitivas

também consideradas passivas, que Levi-Strauss redefine a natureza da antropologia e do trabalho do antropólogo.

«Uma das noções mais perniciosas legadas pelo funcionalismo e que ainda domina tantos etnólogos é a nação de povos isolados, fechados sobre si próprios, vivendo cada um por sua conta uma experiência particular de ordem estética, mítica ou ritual. Ignora-se assim que antes da era colonial (...) esses povos mais numerosos se encontravam também mais próximos uns dos outros». (1979, ed. port: 1981, p. 125)

O COLONIALISMO FRANCÊS

O conceito de um governo próprio era completamente estranho à política colonial francesa. Em 1900 o Congresso de Sociologia Colonial fez um apelo a uma «Política Indígena».

«O dever das potências colonizadoras de respeitar os costumes, as tradições, e até os preconceitos das populações submetidas à sua dominação» (Eveque de Rosea citado por Brunschwig: 1960 p. 174).

A dita «Política Indígena» parece ter sido apenas uma figura de retórica e não propriamente um programa político. A sua definição é vaga, «uma política indígena que consiga ligar a população através do coração e dos interesses» («Cogrés d'Afrique Noire», Paris 1908.), e não se distingue da política de assimilação que sempre fora a política colonial francesa. Nos anos 20 os professores da École Coloniale de Paris defenderam a «lei indirecta» praticada nas colónias britânicas. Contudo, e até aos finais dos anos 40, a política colonial francesa permaneceu burocrática, centralizada e assimilacionista. Com esta política a França procurava fundar um império cultural, espalhar a cultura francesa pelo mundo inteiro em contraponto à «lei indirecta» britânica que tinha uma outra vocação, o estabelecimento de um império comercial. Paradoxalmente, são os valores liberais da Revolução Francesa que estão na base da vocação hegemónica e igualitária da política externa francesa. Foi o prestígio, mais do que os lucros comerciais, que definiu a sua política colonial. O Império era o símbolo necessário da grandeza da França. A lógica desta posição era de que os territórios ultramarinos eram uma parte integrante da República Francesa, eram também França e portanto os seus habitantes eram cidadãos franceses, com os mesmos direitos dos que habitavam a metrópole.

Assim, as relações entre a administração colonial e as instituições antropológicas, limitavam-se praticamente ao ensino. As expedições antropológicas com uma vocação particular para a colecta de artefactos foram também promovidas, o que, de uma certa forma, se liga ao gosto pelo exotismo que é

ainda uma figura de prestígio do poder colonial. Um poder fetiche capaz de representar as outras culturas e, no limite, todas as culturas do mundo através de alguns objectos que são para todos os efeitos residuais. Há, na vocação coleccionista do Ocidente, e principalmente na sua vertente pedagógica a partir do sec.XIX, um mecanismo de redução, de miniaturização das culturas e povos que são exibidos em edifícios faustosos para melhor sublinhar o poder da cultura que os alberga.

OS ANTROPÓLOGOS FRANCESES

Pode falar-se de uma escola inglesa de antropologia mas não, pelo menos com o mesmo sentido, de uma escola francesa. Há, isso sim, antropólogos franceses cujo pensamento foi decisivo para o amadurecimento da disciplina. Esta caracterização encontra a sua fundamentação nos suportes culturais e filosóficos distintos dos britânicos e dos franceses. A antropologia britânica pode ser assimilada ao empirismo. Decididamente ancorada no concreto, a escola inglesa encontra nas instituições sociais — divisão do trabalho, noção de propriedade, sistema económico, jurídico e outros — a fundamentação e mesmo a compreensão de todas as produções culturais — arte, artefactos, magia e religião. Os franceses, no esteio do cartesianismo, exploraram a outra vertente do pensamento de Mauss: as categorias inconscientes dos fenómenos sociais determinantes para o entendimento da arte, da religião e da magia.

A filosofia francesa baseada no «eu» teve uma influência decisiva na vocação da antropologia francesa, na reflexão acerca da relação entre o «mesmo» e o «outro» e, por conseguinte, na questão em torno da objectividade do conhecimento antropológico.

«No desenrolar do trabalho de campo, o antropólogo, diz Levi-Strauss — por mais objectivo e escrupuloso que seja — o que encontra, no final da investigação, não é nem a si próprio nem ao outro. Na melhor das hipóteses, pode conseguir esclarecer por um mecanismo de sobreposição, de si e do outro, aquilo que Mauss chamou os factos gerais de funcionamento e que demonstrou serem os mais universais e os mais reais». (1966 p. 113)

OS ANTROPÓLOGOS E O COLONIALISMO

A ausência de uma escola francesa de antropologia implica a análise de alguns casos particulares (Griaule, Leiris e Levi-Strauss) para se pensar a relação entre o fenómeno colonial e a antropologia em França.

Nas vésperas da independência dos países africanos a etnologia francesa caracterizava-se essencialmente pelos trabalhos de pesquisa em arqueologia, por estudos monográficos em torno de alguns grupos étnicos da África Ocidental e pelos contributos de Griaule sobre o pensamento mítico.

O aspecto particular da antropologia de Griaule reside no trabalho de grupo contra o modelo anglo – americano do trabalho de campo individual do observador-participante. Foi por isso, e pela sua concepção da etnologia como uma «actividade dialogal», criticado severamente pela Antropologia Social Britânica. É por causa da «intimidade» com os Dogon, confirmada pela sua participação nos rituais iniciáticos e pelo conhecimento do significado esotérico dos mitos daquele povo da África Ocidental, que nos anos 50 Griaule esteve ligado à administração colonial como «O embaixador cultural que defendeu e representou a cultura Dogon durante e depois do período colonial» (Clifford: 1988 p. 84).

A personalidade de Michel Leiris encontra-se no polo oposto desta personalidade ambígua e autoritária que foi Marcel Griaule. Michel Leiris é, no que diz respeito às relações entre a antropologia e o colonialismo o mais frontal dos antropólogos. No seu artigo «L'ethnographe devant le colonialisme» Leiris fala do papel do etnógrafo durante a colonização e descolonização. Em ambas as situações dá ênfase ao papel necessariamente activo do etnógrafo: «... não é possível não nos interessarmos pelas actividades da administração colonial (...) nós também somos responsáveis e não basta dessolidarizarmo-nos de uma forma platónica quando não concordamos com as suas acções» (1964 p. 128). Opondo-se a todas as formas de conservadorismo e às tentações evolucionistas, Michel Leiris apresenta um programa de acção para a etnologia francesa, «... orientar a etnologia francesa num sentido mais realista (...) fazer um estudo mais terra a terra das actividades quotidianas, por exemplo da alimentação (...) e das sociedades coloniais não apenas em torno dos povos nativos mas também sobre os europeus (...) e sobre a relação colono-colonizado» (idem, 141) o que ressalta deste artigo editado pela primeira vez em 1958 (na revista «*Temps Modernes*») é o seu pensamento libertatório, sem preconceitos ou má consciência de branco. É, e ainda pode hoje sê-lo, um apelo à História na qual definitivamente estamos todos implicados.

No que diz respeito a Levi-Strauss e por circunstâncias da vida, o seu trabalho de campo faz-se fora do espaço colonial francês. Todavia, Levi-Strauss refere-se várias vezes à relação original entre o colonialismo e a antropologia sempre com a preocupação de demarcar a ciência antropológica da ideologia colonial.

«Fala-se por vezes das nossas investigações como uma sequela do colonialismo. Decerto que as duas coisas estão ligadas, mas nada mais falso do que

fazer da antropologia o último avatar do espírito colonial: uma ideologia vergonhosa à qual era oferecida uma última oportunidade de sobrevivência». (1973: 43)

O espírito anti-colonial conjuga-se em Levi-Strauss com a nostalgia dos tempos em que os outros povos ainda não tinham sido contaminados pela civilização ocidental, «quando nos era oferecido um espectáculo em todo o seu esplendor, um espectáculo que ainda não fora estragado e maldito». Parece que os antropólogos naquele momento de crise, de transformação e que fora também de perda, partilham deste sentimento, independentemente das suas convicções políticas ou científicas.

A POLÍTICA COLONIAL PORTUGUESA

A lei de 1869 não só acaba com a escravatura como desmantela os poderes dos governadores-gerais. Alguns administradores mais esclarecidos propõem reformas para a nova administração colonial. Os dinheiros para a construção do caminho de ferro ou para as campanhas de pacificação, que então se intensificam, vinham de Lisboa e era aí que tudo se decidia. Era contra este estado de coisas que Mouzinho de Albuquerque em 1898 fazia a apologia da política colonial britânica.

«Não se pode comparar esta administração com a das colónias britânicas tão simples e independente, tão pouco burocratizada, uma administração reduzida sem aquele número infinito de leis quase todas elas desnecessárias...» (citado por Newitt: 1981 p. 176.)

Em 1910, quando os republicanos tomaram o poder, iniciou-se uma política de descentralização que garantia a autonomia administrativa para Angola e Moçambique. O golpe militar de 1926 acabaria por mudar completamente a situação e as reformas então pensadas. A partir de 1928 as colónias foram absorvidas pela política do Estado Novo. Os territórios ultramarinos tornaram-se uma parte integral do estado português, o que implicava a construção de uma economia comum e a atribuição da nacionalidade portuguesa a todos os seus habitantes. Contra a política da «assimilação uniformizada» da Primeira República, Salazar introduz uma lei racial. Estabelece duas comunidades, a dos indígenas ou nativos e a dos não-indígenas, ou seja, os brancos, os mestiços e os assimilados e, a partir dos anos 40 promove o povoamento das colónias, ao qual aquela lei não é alheia. Os privilégios dados aos brancos, mestiços e «assimilados» são mais do que uma vontade de uniformização socio-cultural, relevam da vocação hegemónica da raça branca que é uma das bases da política colonial prosseguida por Salazar. A ideia era que o negro era capaz, se devidamente educado, de se aproximar do estado de civilização do europeu. O

assimilado era uma caricatura do branco porque, supostamente, não tinha uma cultura original. Era desprovido de regras de comportamento e até mesmo de uma língua que, por se tratar da dos africanos tinha o estatuto de dialecto. O português que os africanos falavam era «português de preto» o que contrasta com a designação de «português do Brasil» ou até mesmo do «brasileiro» como também se chega, ainda hoje, a designar. Mas, ao mesmo tempo que Salazar lançava um pacote de leis raciais promovia também uma sociedade multi-racial e realçava a ideia de que só Portugal era capaz de o fazer. O Lusotropicalismo, teorizado por Gilberto Freyre para a sociedade brasileira, era a ideologia adequada para alimentar o consenso social interno e para manter e justificar as políticas coloniais. Implicitamente o Lusotropicalismo assume que os portugueses são «sui generis» na capacidade de se adaptarem às outras realidades culturais e, por essa via, capazes de estabelecer relações amigáveis, não-racistas com os povos não-europeus. Desta capacidade de adaptação e da necessidade de miscegenação, consequência do baixo índice demográfico de Portugal de então e de a maior parte dos emigrantes, incluindo o contingente militar, partir sem as famílias, Salazar deduz um igualitarismo e uma ausência de racismo nunca de facto confirmados. Pelo contrário, Silva Cunha (Administrador de Angola e Ministro do Ultramar nos anos 60) num relatório de 1955 acerca dos movimentos messiânicos em Angola aponta os comportamentos racistas dos colonos como sendo a «origem da violenta reacção anti-europeia». Em 1957 afirma que a discriminação racial continua a agravar-se «(...) e traduz-se nas relações com os indígenas primitivos, na tendência para os considerar uma espécie de sub-humanidade de qualidade inferior desmerecedora de qualquer consideração, o que tem consequências sociais gravíssimas pois implica que nas relações inter-raciais tende a formar-se um ambiente de hostilidade latente(...) as práticas segregatórias traduzem-se no seu quase isolamento de convívio com o branco. (citado por Donato Gallo: 1988 p. 82-83). Porém, no 2 volume do seu livro, «Aspectos dos Movimentos Associativos na África Negra», ainda o mesmo autor e relativamente ao mesmo país, nega-o. Retomando os argumentos do Lusotropicalismo considera que, «(...) por causa das características específicas do colonialismo português, não há em Angola oposições ou protestos, virtudes da ausência de discriminação racial e da política de assimilação»(ibidem). Jorge Dias, um dos grandes defensores do Lusotropicalismo e um dos responsáveis pela sua vulgarização, em 1957 num relatório sobre as populações Maconde denuncia o comportamento racista dos colonos portugueses (idem: 67). Mas em 1965/66 afirma: «(...) Nós portugueses, que por tradição somos cristãos na verdadeira acepção da palavra, e por temperamento somos humanos (...) Estas qualidades evitaram que tivéssemos dado lugar a grandes conflitos raciais, antes pelo contrário, ao fim de tantos séculos de contacto com povos de outras raças

e culturas, conseguimos sempre formas de convívio harmoniosas que por vezes, se traduziram em fusões raciais ou em civilizações originais como é o caso do Brasil» («Antropologia Cultural»: 136) Estas afirmações tão contraditórias parecem confirmar a ideia de que o Lusotropicalismo não é uma teoria pensada, capaz de nos esclarecer acerca da relação que estabelecemos com a alteridade, mas uma ideologia que forja a realidade e que ainda hoje faz parte do nosso senso comum.

A IDEOLOGIA DE SALAZAR

Salazar inventou uma tradição. Como qualquer déspota fez um país à sua própria imagem: isolado, humilde, tradicional e trabalhador. Teve a sagacidade de moldar certos aspectos culturais à sua vontade e ideia do mundo; o Lusotropicalismo é apenas uma das suas apropriações. Identificou a cultura portuguesa ao Cristianismo e promoveu o culto mariano. Um ano após a revolução fascista, a Nossa Senhora de Fátima apareceu aos três pastorzinhos e Salazar fez do «milagre» o milagre da sua nova e inequívoca ordem. Com Salazar Portugal viveu, durante quase meio século, uma identidade fabricada, desligada de uma prática e de uma História com os outros povos. A História de Portugal, feita de milagres que o fascismo compôs, colocou Portugal num espaço indefinido, era «Portugal no Mundo» e não com o mundo, um Portugal anquilosado na figura mítica dos impossíveis argonautas do princípio do sec. XV. Salazar reacende a consciência imperial dos portugueses, glorifica o passado e a importância de Portugal no cumprimento da sua missão em África. O espírito, a História e a tempera dos portugueses passaram a ser a «sua» medida e não as condições em que os portugueses então viviam. É preciso permanecer vivo no Povo Português o sonho do além-mar e o orgulho e a consciência do Império. África é mais do que a terra capaz de produzir o que a metrópole precisa. A África é para nós uma justificação moral e a imagem do nosso poder. Sem ela seríamos um pequeno país, com ela somos uma grande nação». (Editorial in «O Mundo Português» 2, 1935, p. 218)

A ANTROPOLOGIA EM PORTUGAL

Até 1974 a antropologia em Portugal esteve ao serviço do colonialismo e nunca elaborou um corpo teórico capaz de dar conta da sociedade e da cultura portuguesa e, por consequência, definir uma acção descomprometida do poder político. A antropologia era colonial e servia exclusivamente para controlar as

populações nas colónias e justificar na metrópole a sua actuação no ultramar. Os trabalhos de Etnografia portuguesa do grupo de Jorge Dias e Veiga de Oliveira, são uma recolha importante de ancestrais comportamentos mas que, devido aos constrangimentos políticos, também nunca foram analisados de uma forma sistemática dentro do quadro social e cultural que os produziu. Um estudo comparativo daquele material poderia esclarecer ou revelar aspectos de uma identidade que o poder político queria ver sistematicamente fragmentada nas suas formas folclóricas, quer dizer gratuitas e no entanto agradáveis. Nas vésperas da Revolução de Abril de 74 a Antropologia Portuguesa compreendia quase exclusivamente relatórios de missionários, administradores e guardas de posto que viviam nas aldeias e que, por via de uma proximidade com as populações, deixaram relatos mais ou menos pormenorizados do que viam e viviam. Eram uma espécie de diários a bordo de um continente cheio de incompreensíveis, logo primitivos, comportamentos de que os autores eram o testemunho. «Grosso modo» era esta a ideia da Antropologia em Portugal, o que os olhos viam e os demais sentidos transportavam era a verdade. A explicação do que descreviam não era dada em termos do significado que os gestos, as vestes, as instituições, as artes ou os artefactos tinham para os seus actores ou autores. Tão pouco a antropologia se interrogava acerca dos valores ou das «realidade invisíveis» que teciam as complexas e intrigantes situações que exaustivamente foram descrevendo. «Mesmo os melhores antropólogos portugueses manifestaram este etnocentrismo, muitas vezes acompanhado de fortes doses de paternalismo». (Bender: *idem*. p. 295-96). Jorge Dias é um desses antropólogos cuja vocação científica nunca pôde ser plenamente assumida. Sentimos isso ao ler os seus escritos teóricos ou as suas monografias que aqui e além tomam as cores da moral e da ideologia. Há vários exemplos desse pensamento truncado, que por isso nunca chega a ser um pensamento, mas um compromisso não só com a ideologia mas também com as diferentes teorias antropológicas das quais Jorge Dias procura sempre retirar os aspectos «mais válidos». E Jorge Dias fala também desses compromissos, das limitações do trabalho de campo, não só pela distância e solidão mas pela «vida dupla: uma de pura aparência para estar bem com a administração e outra, que é a sua vida real, praticada às ocultas» (1965/66:112).

Definitivamente a antropologia em Portugal tinha um sentido diferente do que tinha em França ou em Inglaterra. Santos Júnior é um dos intérpretes de uma antropologia ancorada nas Ciências Naturais.

«O somatório destes três factores — geográficos, históricos e antropológicos — constitui um quadro de elementos ecológicos (...) admitindo o conceito ecológico para a Etnografia, os seus métodos de estudo têm de ser os métodos objectivos das Ciências Naturais» (1970/71:4)

A escola do Porto que até aos anos 40 é a escola antropológica mais florescente em Portugal, congrega os estudos de Arqueologia, Antropologia Física e Etnografia e também os mais dedicados investigadores. Mendes Corrêa, director e fundador da escola, Jorge Dias, numa fase inicial na esteira dos seus antecessores Ricardo Severo, Rocha Peixoto, Fonseca Cardoso. Todos eles permanecem mais ou menos fiéis à concepção da antropologia como a síntese das Ciências Humanas. E, enquanto a antropologia na Europa se repensava e questionava as suas relações originais com o colonialismo, em Portugal retomava-se ou permanecia-se arreigado ao ideal do «progresso» do positivismo e, ainda que de uma maneira nova, ao princípio darwiniano da selecção do melhor.

«Abandonou-se a preocupação dum evolucionismo unilinear e mecânico (...) reconhece-se a complexidade extrema dos problemas etnogenéticos, das classificações, afinidades e hierarquias raciais, a necessidade de se considerar menos importante do que se supunha o papel morfogenético do meio e, pelo contrário, mais poderosa e transcendente a acção de factores hereditários e constitucionais» (Mendes Corrêa: 1944 p. 34).

O corolário destas concepções deterministas, alheio às grandes transformações sociais, políticas científicas e filosóficas do pós-guerra, era a ideia de que a antropologia era o estudo dos povos colonizados, uma ciência fundamental para «orientar a acção política, religiosa, económica, comercial ou industrial em muitos aglomerados humanos» (*ibidem*: XXI).

CONCLUSÃO

Pode concluir-se uma afinidade entre as políticas coloniais portuguesa e francesa no que diz respeito às práticas assimilacionistas e ao centralismo burocrático. As políticas de identidade que levam franceses e portugueses a estabelecer nas colónias as mesmas instituições da metrópole e a política paternalista do «indigenato», em que os africanos «não-assimilados» eram submetidos a um regime especial, são as afinidades maiores. No caso francês aquelas políticas baseiam-se na ideia da universalidade da cultura francesa, uma sociedade aberta onde os homens eram apenas avaliados pelo seu mérito e inteligência, independentemente da raça e da nacionalidade. No caso português aquelas mesmas práticas baseiam-se na identidade de Portugal com os valores universais do Cristianismo e na ideologia do Lusotropicalismo.

Apesar da política da «lei indirecta» britânica ou da «autoridade local» como se passou a chamar no pós-guerra, isso não quer dizer que a Inglaterra não tenha levado a cabo práticas que resultaram assimilacionistas. A promoção de uma classe média africana cujo estatuto dependia da educação e da saúde,

e não da linhagem, levou também ao enfraquecimento dos chefes e das leis tradicionais. O que o liberalismo britânico permitiu foi a organização dos africanos em associações com propósitos políticos e económicos e tolerou de uma certa forma as actividades nacionalistas. Estes aspectos contrastam definitivamente com as políticas francesas e portuguesas que nunca aceitaram as organizações africanas, tradicionais ou aculturadas, para dialogar.

No que diz respeito à influência das práticas coloniais no crescimento da disciplina antropológica, o caso inglês é, pelo facto de ter levado a cabo os dois modelos coloniais, esclarecedor de como as políticas coloniais determinaram o crescimento ou o definhamento da antropologia. Apesar da Antropologia Social Britânica desde muito cedo se apresentar como uma ciência útil para a administração, e esta se ter tornado no melhor suporte para a disciplina, na Índia, onde sempre vigorou a administração directa de tipo assimilacionista, nunca foram promovidos os estudos sociológicos. (Kuper: 1983). É a ideia do desenvolvimento económico e da autonomia administrativa que leva ao incremento da antropologia.

Mas enquanto que os franceses e os ingleses foram mudando de atitude no modo de administrarem as suas colónias, pressionados pelas mudanças sociais e políticas em África, Portugal permaneceu fiel à colonização baseada no rendimento agrícola, no trabalho forçado e no proselitismo cristão. Mas há uma explicação para que aquelas potências tenham alterado as suas políticas coloniais. O impacto da 2ª Guerra Mundial fez sentir a necessidade e a importância das colónias, a esquerda, imediatamente a seguir à guerra, passou a ter uma influência nas democracias europeias e as Nações Unidas apresentavam reformas para o sistema colonial. O facto de Portugal não ter participado na guerra e não pertencer às Nações Unidas impediu o debate interno e o criticismo. A antropologia, tal como as outras Ciências Humanas, não encontravam em Portugal o terreno possível para crescer. «O etnógrafo recolhe e o político no gabinete reflete e teoriza»: assim se fez, e por isso poderemos dizer que em Portugal até 74 fez-se apenas Etnografia e Antropologia Colonial. Só desde então é que a Antropologia Cultural e Social ganhou entre nós um espaço institucional independente.

BIBLIOGRAFIA

- BENDER, Gerald J. (1978), *Angola under the Portuguese — The myth and the Reality* — Londres
- BRUNSCHWIG, H. (1960), *Mythes et réalités de l'impérialisme Coloniale Français — 1871/1914* — Paris
- CLIFFORD, J. (1988), *The Predicament of Culture* — Harvard
- DRIEBERG, H. J. (1927), «Anthropology in Colonial Administration» *Economica* 20:155-171.
- FIRTH, Raymond (1970), *Rank and Religion in Tikopia* — Londres
- GALLO, Donato (1988), *Antropologia e Colonialismo — O Saber Português* — Lisboa
- GODARD, David (1969), «Limits of British Anthropology» in *New Left Review*: 58
- GRIAULE, Marcel (1957), *Méthode de l'ethnographe* — Paris
- HUTTON, J. H. (1927) «Anthropology and Administration» Presidential Address delivered before the *Anthropological Section of the All-India Science Congress* — Lahore
- KUPER, Adam. (1983)(1.ed. 1973). *Anthropology and anthropologists* — Londres
- LEIRIS, Michel. 1966. «L'ethnographe devant le colonialisme» in *Brisées* — Paris
- LEVI-STRAUSS, Claude (1966), «Anthropology: its Achievements and Future» in *Current Anthropology*, 7: 124-127 «The scope of Anthropology» in *Current Anthropology*, 7: 112-127 1973. *Antropologie Structurale Deux* — Paris. 1979. *La voie des masques*, trad. Manuel Ruas — Lisboa, 1981
- MALINOWSKI, B. (1930), «The rationalization of Anthropology and Administration» in *Africa*, III.
- MAQUET, Jacques (1964), «Objectivity in Anthropology» in *Current Anthropology*, 5: 47-55.
- MENDES CORRÊA, A. 1944. *Germen e Cultura*. Instituto de Antropologia Universidade do Porto.
- NEWITT, M. 1981. *Portugal in Africa: The last hundred years* — Londres
- SANTOS JÚNIOR, R. (1970), *Lições de Antropologia. Universidade de Angola*.