

ANTRO
PO
LOGIA
Portuguesa

Vol. 3.º 1985

Instituto de Antropologia — Universidade de Coimbra

ALGUMAS COMUNICAÇÕES

A investigação e o ensino de Antropologia no espaço lusófono

MESQUITELA LIMA

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

Resumo:

O A. divide o seu texto em 3 capítulos assim denominados: I — *A problemática antropológica moderna*; II — *Portugal e a Antropologia*; e III — *À laia de conclusões: propostas*.

No primeiro capítulo, refere-se aos dois grandes paradigmas em que a Antropologia tem vivido — *arcaísmo* e *modernismo* — e afirma que, devido à perda do seu campo privilegiado — as áreas do chamado Terceiro Mundo e os *quistos* culturais do Ocidente — a Antropologia *regressa à casa* e volta-se para a cultura do próprio antropólogo.

No segundo capítulo o A. tenta uma explicação das razões pelas quais em Portugal nunca houve uma Antropologia tal como foi implementada noutros países da Europa, nomeadamente no Reino Unido.

No terceiro capítulo, e à laia de conclusões, fornece um conjunto de propostas para a investigação e o ensino da Antropologia, afirmando que este último deve ser transdisciplinar e deve servir-se, através de analogias, de determinadas noções oriundas dos sistemas epistemológicos de algumas Ciências ditas da Natureza ou Exactas. A finalizar, levanta o problema da investigação, do ensino e da consequente cooperação cultural com a África, afirmando que esta deve passar pelas Universidades.

Palavras-chave:

Arcaísmo; Modernismo; Descontinuidade; Entropia; Entropologia.

Résumé:

L'auteur partage le texte en 3 chapitres ainsi désignés: I — La problématique moderne de l'Anthropologie; II — Le Portugal et l'Anthropologie; III — Conclusions.

Dans le premier chapitre l'auteur met l'accent sur les deux paradigmes autour desquels l'Anthropologie s'est développée: l'archaïsme et le modernisme, et affirme qu'en conséquence de la perte de son domaine privilégié — celui du Tiers Monde et des «micro-cultures» de l'Occidente — l'Anthropologie fait marche arrière et étudie la culture de l'anthropologue lui-même.

Dans le deuxième chapitre l'auteur présente une explication des raisons pour lesquelles une Anthropologie telle qu'elle s'est manifesté dans d'autres pays d'Europe en particulier au Royaume-Uni ne s'est jamais développée au Portugal.

Dans le troisième chapitre et le conclusion l'auteur avance quelques suggestions pour la recherche et l'enseignement de l'Anthropologie et souhaiterait que cet enseignement devienne transdisciplinaire et utilise en même temps certains notions provenant des systèmes épistémologiques des sciences de la nature.

Pour terminer l'auteur soulève le problème de la recherche, de l'enseignement et de la conséquente coopération culturelle avec l'Afrique, proposant que celle-ci s'article avec les universités.

Mots-clés:

Archaïsme; Modernisme; Discontinuité; Enthropie; Enthropologie.

I — A PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA MODERNA

1. É um facto que a Antropologia (leia-se Antropologia Cultural e Social) neste século tem vivido entre dois paradigmas: «arcaísmo» e *modernismo*. Arcaísmo que implicou o estudo de sociedades ditas «primitivas», «arcaicas» ou «arcaizantes», localizadas em áreas geográficas do domínio do chamado Ocidente; e *modernismo* que implicava que os Antropólogos fossem oriundos das sociedades que dominavam o dito Terceiro Mundo. Em última instância: a Antropologia é uma ciência que surgiu no Ocidente. Quer dizer, os estudantes eram os dominadores e os estudados eram os dominados. Nunca se pôs ou se pensou na hipótese contrária. Nunca se viu um Dogon, um Índio da Amazônia ou um Papua vir à Europa estudar a cultura ou a sociedade europeias do tipo avançado tecnologicamente. Pode dizer-se: não tinham necessidade, até porque o seu sistema de vida não continha preocupações do tipo científico-antropológico, tal como nós as criamos e as desenvolvemos no seio da nossa cultura. Não é por acaso (e para só citar este exemplo) que Alemães, Franceses e Americanos estão em Portugal a estudar aspectos da agricultura, da reforma agrária, etc. Por consequência, a Antropologia é uma ciência eminentemente ocidental, com um discurso profundamente enraizado em paradigmas da denominada cultura ocidental. Para além de outras preocupações que justificavam a sua prática, a Antropologia, durante muito tempo, ateu-se a tentar compreender as grandes diferenças e semelhanças entre os homens. O flagrante desta atitude é o facto de se verificar que a maioria dos estudos, constituindo o património actual desta ciência, não são mais do que uma fixação de aspectos diferentes que demarcam as culturas umas das outras. Parece que os Antropólogos se preocuparam pura e simplesmente a *coleccionar diferenças!* Uma pergunta surge imediatamente ao espírito quando pensamos numa certa uniformidade (aparente?) da cultura ocidental: seria, igualmente, por acaso que os Antropólogos se inclinaram mais para os povos ditos «primitivos»?

A pergunta pode ser respondida do seguinte modo: esse esforço, esse cuidado, reflecte uma atitude profunda (diria mesmo *escondida*) do mundo ocidental ou do chamado mundo da civilização tecnológica, em relação ao Terceiro Mundo; esse enorme esforço de catalogação, essa procura constante de diferenças esconde ou escondem uma ânsia ou paradigma de domínio que foi sempre apanágio da nossa civilização (como diria Toynbee) — recebemos por herança esse paradigma, dos Gregos e dos Romanos! E a Antropologia como ciência não podia estar arredada do seu contexto sócio-político: fazia parte (mesmo involuntária ou inconscientemente) dos mecanismos de domínio. Contudo, a mesma pergunta pode ter outras respostas: em primeiro lugar o Antropólogo, ao estudar a sua própria cultura arrisca-se a ser menos rigoroso. É, ao mesmo tempo, *sujeito e objecto* de estudo, duas instâncias que, na atitude científica, devem estar distanciadas para haver *compreensão*; em segundo lugar, como *coleccionar de diferenças*, o Antropólogo procura abarcar a totalidade da situação que observa — do interior da sua própria cultura possui menos possibilidades de uma visão de conjunto; em terceiro lugar, ele constata (ou constatou) que a sua cultura do tipo tecnicista e científica é demasiadamente redutora de *originalidades* e de *exotismos* que, como coleccionador de diferenças, tenta fixar, a todo o instante.

Todas estas razões (e outras, evidentemente) levaram o Antropólogo a projectar-se para fora da sua própria experiência, a estudar culturas possuindo características bem peculiares até porque podia manobrar no seio de um campo de acção bem privilegiado que tinha ao seu dispor: todo o Terceiro Mundo. Hoje, perdeu esse campo — o *exotismo* e a *originalidade* dos povos desse mesmo Terceiro Mundo esfumou-se ou esfuma-se, devido ao derrame da civilização tecnológica e à ausência do domínio ocidental. Que fazer? O Antropólogo volta-se para si próprio, para a sua própria cultura e tenta descobrir os *exotismos* do seu quotidiano. A Antropologia regressa à casa. Mas... esta atitude não envolverá um perigo? Se a Antropologia, como conhecimento e tomada de consciência do *outro*, escondia a aversão e o descontentamento que o Antropólogo nutria pela sua própria sociedade, sobre a qual, frequentemente, estava impossibilitado de intervir (daí o seu despaisamento quase sistemático), o certo é que este volte de face, esta tendência moderna, pode levar a uma demasiada ênfase da sua própria cultura e substimar a cultura do *outro*; pode levar igualmente a um ensimesmamento perigoso que é contrário ao grande postulado da Antropologia: *não existem culturas superiores*. Temos de estar precavidos contra essa atitude.

Voltemos ao nosso problema: «a Antropologia regressou à casa».

2. Ninguém põe em dúvida de que o facto social é total. Igualmente, ninguém põe em dúvida de que a tendência de toda a Antropologia (ou do Antropólogo) é de *abraçar a totalidade*. Porém, tal abraço é quase impossível porque é o mesmo que *abraçar o inabraçável*, visto a totalidade mudar constantemente. Parece-me que a única via é recortar ou sectorizar essa mesma tota-

lidade, que só se consegue, pelo método de reconstruções parciais. Talvez seja por isso que alguns Antropólogos (entre os quais Lévi-Strauss) pensem que a Antropologia se deve ocupar mais da *estrutura* do que da *mudança*. Por outro lado, todos temos a consciência de que, devido a um conjunto de mudanças estruturais do mundo moderno, a Antropologia entrou em crise, crise provocada pela perda do seu campo privilegiado, como afirmei anteriormente. A crise mundial da descolonização precipitou os acontecimentos, já anteriormente influenciados pelo próprio impacto da civilização tecnológica no seio de tais sociedades *preferidas* pela Antropologia, as quais, por serem «menores» sob alguns pontos de vista (demográfico, cultural-material, etc.), constituíam por isso um campo «mais fácil» de tratar.

Antes da crise, era sacramental e necessário que o Antropólogo se despaizasse. Procurava situações culturais que não eram as suas. Assim, tentava estudar as ditas sociedades «primitivas», «exóticas» e, ainda, sociedades do tipo comunitário. Onde encontrava tais sociedades ou culturas? Nos antigos domínios das civilizações ocidentais ou sejam nas suas antigas colónias e, igualmente, em certos «quistos» no interior das culturas tecnologicamente avançadas que, por um conjunto de circunstâncias e vicissitudes variadas, se têm mantido ou se vão mantendo. Contudo, é de sublinhar este aspecto: o Antropólogo era sempre originário das Metrópoles, por consequência não era da *mesma pele cultural* que o *outro* que pretendia estudar: possuía uma outra cultura. Situava-se no *outro-diferente* que representava uma *descontinuidade*, descontinuidade essa, onde era mais fácil abraçar o inabraçável — a totalidade — visto, até certo ponto, a operação de análise e de explicitação apresentar menos dificuldades. Era a *lei de menor esforço* a actuar.

Agora, na crise moderna, quais os caminhos a seguir? Para onde o Antropólogo se há-de virar? Evidentemente: para a sua própria sociedade e cultura. Nestas, terá de adoptar um método similar ao que adoptava com as outras. Porém, já não pode situar-se naquilo que denomino *descontinuidade*, mas, sim, na *ruptura*. É dentro do *mesmo* e não do *mesmo* para o outro; é do *mesmo* para o *mesmo* ou do *mesmo* para o «*outro-idêntico*». Quer dizer, agora, trata-se de uma situação de ruptura porque constitui um caminhar dentro do *mesmo*. Nestas circunstâncias, terá de optar: ou *força* a realidade, procurando segmentá-la (o que é quase impossível em termos absolutos) ou então, como afirmei anteriormente, procura situar-se na *ruptura* ou nas rupturas (que não são de todos os dias, são *episódicas*), geradoras ou origem da *desordem social* ou *cultural*.

Nas sociedades do nosso tipo, o *grau de desordem* ou *entropia social* é muito significativo. É maior do que nas ditas «primitivas». É claro que existe sempre, em qualquer tipo de sociedade, uma permanente tendência para *entropia mínima* (a interferência dos órgãos de controle social ou de censura bem o demonstra), mas o certo é nas sociedades ou culturas do tipo ocidental, o equilíbrio, essa entropia mínima é cada vez mais instável, quer dizer, esta instabilidade é cada vez *mais constante*: a ruptura torna-se, por consequência,

menos episódica. Em comparação com as *situações privilegiadas* de antanho, onde o Antropólogo trabalhava, a desordem, pode dizer-se, constitui uma *constante*. Vou mais longe: devido, igualmente, à interferência que o Antropólogo desenvolveu, a *ordem* naquelas situações socio-culturais que eram o seu campo privilegiado, já não é tão constante, as rupturas vão e foram surgindo e, pode afirmar-se, que estão a passar ao quotidiano.

Por todo esse conjunto de motivos, sou levado a escrever que nas sociedades do nosso tipo, a chamada *ordem cultural e social* não se apresenta nos mesmos moldes que nas ditas «primitivas» ou tradicionais: a característica fundamental é o aumento sistemático de *entropia*, o que significa que o grau de *desordem cultural* ou entropia cultural é que é constante. Assim, o Antropólogo situa-se mais na *desordem* que é constante do que na ordem que *era* constante. Ao contrário do que se passava nas sociedades «primitivas», aqui a ordem é agora mais episódica do que aquilo que denomino desordem cultural que é, então, hoje, mais significativa para a compreensão das situações. Portanto, sociedades em que a entropia social constitui um elemento paradigmático dos mais relevantes. Será então, que no seu estudo se deva aplicar sempre a expressão *Antropologia* que significa literalmente a *lógica do Homem* (anthropos-logos) ou de adoptar, para o caso, o termo *Entropologia* ⁽¹⁾ que seria o *estudo lógico da entropia social ou cultural*?

Parece, por consequência, que a Antropologia está em crise; crise de matéria-prima que levanta problemas de fabrico e de venda de produto acabado. Nas *sociedades de consumo* (como soe dizer-se na gíria corrente) ou nas sociedades tecnologicamente avançadas, esta ciência está a enfrentar dificuldades, visto, o seu campo de acção anterior, onde existia material óptimo de trabalho, estar a escassear pelo desaparecimento gradual das ditas culturas primitivas. Contudo, uma crise ambígua, para não dizer igualmente benéfica, que leva o Antropólogo a tomar consciência da sua própria situação que até aí era apanágio da chamada Sociologia, se alinharmos com um dos maiores sociólogos do nosso tempo, Georges Friedmann, que afirma que este último ramo de conhecimento não seria mais do que a tomada de consciência das sociedades industriais.

II — PORTUGAL E A ANTROPOLOGIA (2)

1. Vejamos o caso português.

Pode dizer-se que uma Antropologia do tipo moderno, aplicada e aplicável a sociedades de outro tipo que o nosso, nunca existiu em Portugal, nomeadamente aquela Antropologia que foi (ou é) necessária a outros povos de cultura ocidental

(1) Vide o meu trabalho *Antropologia ou Entropologia*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1979.

(2) Parte deste capítulo é um aproveitamento de algo que tenho escrito sobre este assunto.

num momento da sua vida. Refiro-me aquela atitude que pretendia *conhecer* para dominar ou continuar a dominar ou pura e simplesmente para compreender. Em relação ao campo de *domínio* dos Portugueses, terei de me referir às culturas e sociedades situadas nas áreas geográficas das antigas colónias. Surge uma primeira pergunta: houve uma Antropologia portuguesa nessas áreas? A resposta é negativa ou quase. Em relação a uma Antropologia do quotidiano continental português, também, nunca a houve, embora tivesse havido esforços de uma Etnografia que, como se sabe, se ocupa da descrição puramente material dos aspectos culturais (externos), que constituem boas bases de partida para chegarmos a toda uma simbologia, que me parece mais importante para o conhecimento das estruturas mentais de um povo. A pergunta que, igualmente, se põe é: porque nunca houve uma Antropologia que pudesse ser aplicada a tais situações: as antigas colónias e este rectângulo que constitui o continente? A resposta, parece-me, para além de ser complexa, só pode ser dada por uma análise do processo histórico português. Contudo, algumas hipóteses podem ser avançadas e que julgo pertinente enunciar.

Repare-se: como é do conhecimento geral, a análise e a reflexão conduzem a «um pôr em causa a nossa própria situação», como indivíduos, como grupo. Não convinha, nunca conveio aos poderes políticos, que nos governaram, a partir de 1926, reflexões de tipo antropológico: estas iriam, certamente, pôr em causa o *statu quo*, tanto na Metrópole como no chamado Ultramar, acrescentando ainda o facto de que as teorias antropológicas mais importantes, começaram a ser difundidas a partir do termo da I Grande Guerra Mundial. Sem liberdades não há reflexão consciente sobre a nossa própria situação e, espartilhados como estavam os potenciais antropólogos e mesmo os sociólogos portugueses, não poderiam responder às exigências desse tipo. Não esqueçamos que, em Portugal, quando houve, efectivamente liberdades, apareceu gente que reflectiu a sociedade portuguesa, criticou-a e tentou morigerá-la, através de uma intervenção do tipo intelectual que, infelizmente, ficou somente na ideologia e não numa acção prática e efectiva. Quero referir-me à geração de 70 do século passado e ainda à geração de intelectuais até 1926, sendo a última figura desse quadro António Sérgio. É claro, estes intelectuais não passavam de «pensadores sociais» e não antropólogos ou sociólogos, como modernamente os entendemos. Não esqueçamos, igualmente, que a Portugal, sendo um país de periferia da Europa, só muito tardiamente chegam as teorias e as doutrinas literárias, científicas e filosóficas, geradas nos principais centros culturais europeus. Sempre foi assim. Contudo, em relação às sociedades que Portugal «dominava» nas regiões geográficas do antigo Ultramar, que aconteceu? Porque nunca houve uma Antropologia do tipo inglês, por exemplo? Devo dizer que a Antropologia inglesa do princípio deste século não surgiu por acaso: ela sempre tentou, com o seu discurso, justificar e explicar uma determinada prática social, neste caso, a prática de uma política de domínio colonial nos diversos pontos do globo onde a Inglaterra estava presente. A regra de ouro era: conhecer para melhor dominar. Coisa curiosa: o empirismo (cien-

tífico) inglês dos fins do século passado e princípios deste século, parece ter a sua origem na Escola Sociológica Francesa, particularmente nos postulados da Sociologia de DURKHEIM. Quanto a Portugal, devo dizer que, na realidade, nunca dominou totalmente os povos com quem entrou em contacto. Os quinhentos anos de colonialismo têm de ser estudados e revistos à luz, não de uma História e de uma Antropologia voltada para uma ocupação (que nem sequer foi efectiva de espaços geográficos) mas para o tipo de relação entre Portugueses e os grupos socio-políticos que se localizavam nas chamadas antigas colónias. Falar-se em cinco séculos de colonização e de colonialismo é um absurdo, pois os Portugueses, durante todo esse tempo, limitaram-se a *arranhar* as denominadas áreas do intitulado colonialismo português. E nem sequer havia um projecto colonialista! E digo *arranhar*, pois a ocupação efectiva das nossas maiores colónias — Angola e Moçambique — só muito tardiamente foi efectuada. Efectiva de todos os pontos de vista, pois o que se constata foi que os autóctones ou a sua maioria, foram «livres» até recente data. Não será demasiado arriscado afirmar-se que o *verdadeiro colonialismo português*, terá começado em 1926 ou mesmo em 1961...! Os Portugueses no fundo, nunca dominaram ou melhor, o seu domínio aparece muito tardiamente — tentando copiar determinados modelos estrangeiros. Aliás, como disse anteriormente, o processo histórico da colonização responde a este problema de uma forma bem clara. A colonização portuguesa nunca foi uma obra planeada, nunca obedeceu a uma acção concertada, ditada por um projecto teórico e ideológico que desembocasse numa prática eficaz e eficiente. A colonização lusa (e colonialismo), era mais do tipo normativo: pensava-se que o facto do autóctone aceitar um conjunto de normas dos códigos institucionalizados ou não, era o suficiente para o considerar um «Português de lei». A política de «assimilação», que sempre norteou o denominado colonialismo português, assim o entendeu e a própria evangelização, que se pretendeu injectar nas antigas colónias, igualmente, estava imbuída de aspectos puramente normativos. Por conseguinte, pode dizer-se: se, por um lado, no caso português, havia o político que, até certo ponto, condicionava o aparecimento de uma Antropologia voltada para o *domínio efectivo*, por outro, o problema tem as suas raízes e explicações mais *ordem cultural* ou na *ordem socio-cultural*: nunca esteve ou nunca foi dos paradigmas culturais lusos planificar a longo prazo, com o objectivo de «lucro» certo, pouco, mas seguro, como aconteceu com os outros tipos de colonização. O conhecimento das realidades socio-culturais das antigas áreas de colonização portuguesa era de carácter empírico-intuitivo e possuía muito de estereotipado, direi mesmo, um conhecimento do *tipo familiar*, repassado de emotividade, de fantasmas, de aparências, de ideias feitas que serviu para praticar uma Antropologia do tipo intuitivo. Este tipo de Antropologia, se é certo que serviu para determinadas situações, o facto é que nunca poderia servir para uma política a longo prazo, mesmo que se pensasse no caso de afastamento de Portugal da colonização, como se veio a verificar. Portugal saiu da colonização pobre em todos os sentidos: cultural, económico, político, etc., enquanto com os outros

povos colonizadores assim não aconteceu — «continuam» nos territórios das antigas colónias, embora aparentemente, não detenham as rédeas dos poderes.

Em relação ao «retângulo» o problema põe-se da mesma maneira: toda a Antropologia que pudesse surgir teria de estar *espartilhada* no referente a uma reflexão profunda da sociedade e da cultura. Por isso, possivelmente, e sem que possa ser considerado alibi por parte dos Antropólogos, surgiu uma Etnografia que foi descrevendo as aparências, aquilo que é visível do exterior, que não implica uma reflexão do tipo antropológico e que, geralmente, toca o *profundo* e chega ao *escondido*, ao *ideológico*, que aos poderes não interessa fazer vir à tona.

E agora, que se tem feito, agora que há liberdades ou liberdade? Esboça-se já uma Antropologia do tipo da que me tenho referido no meu discurso, voltada para toda uma *simbólica* da cultura portuguesa e que possivelmente possa estar ao serviço da polis e não da política, para que o Estado (independentemente do tipo de ideologia que veicula) ao decidir, não tenha por detrás de si um vazio, como sempre tem acontecido? Parece que a resposta é negativa.

Toda a gente fala de cultura e, presentemente, em Portugal, já se vai tornando hábito ouvir-se o vocábulo que anda na boca do Presidente da República, na Assembleia da República, na de Ministros, na de jornalistas da Rádio, da TV e de outros meios de comunicação social. Todos empregam o termo que vem sempre acompanhado do adjectivo no feminino: *cultura portuguesa*! Diz-se: tudo deve passar pela cultura, temos de resolver os nossos problemas em função dos modelos da nossa cultura, os planos devem ser baseados nos padrões portugueses, os problemas do património cultural são badalados aos quatro ventos. Enfim, por todo o lado, o termo *cultura* é ouvido, é usado, é manipulado no interior de um discurso, que talvez não passe de um simples discurso. Na realidade, poucos talvez saibam o que é cultura portuguesa. E esta minha afirmação é baseada no seguinte: já se fez algo para saber que é esta cultura de que todos falamos? De facto, manipulamos elementos desta cultura que nos é querida, que nos é cara, mas tal manipulação não passa de uma simples manipulação: vivemos a cultura mas defini-la é outra coisa. Bem estávamos precisados de saber o que ela é, para não cometermos os erros que por aí se vêem, com a importação de modelos estranhos à idiossincrasia portuguesa e com tentativas de aplicar à nossa realidade socio-cultural padrões que não são nossos. País de contradições este, diz-se! Todos os países, todos os povos, possuem as suas contradições e cometem erros. Com o nosso, parece que certas contradições possuem o condão de ultrapassar os limites do razoável. Repare-se: nos escalões mais altos de administração pública, o termo cultura é, como se disse atrás, usado, manipulado, dito e redito; preconizam-se acções, idealizam-se estratégias, políticas, instituem-se comissões, grupos de trabalho, etc., e, no entanto, não se fornecem os meios para estudar a nossa cultura ou nosso sistema cultural. Mais: vai-se precisamente retirar, naqueles sectores onde se pode começar a ter uma ideia, mesmo que pálida, da nossa cultura, as ferramentas próprias para isso. Refiro-me muito particularmente a uma atitude não muito recente e incongruente

do Ministério da Educação em retirar, do ensino secundário, as cadeiras de Antropologia e de Sociologia que, justamente, seriam as vias para um começo para a tomada de consciência, por parte dos jovens, da sua situação socio-cultural. Refiro-me novamente ao assunto porque o considero demasiadamente grave para que nele não insista. Deu impressão até que, quando a Portugal veio o Santo Padre estaria a pensar em nós e por nós, contrapondo-se à atitude incompreensível de um antigo Secretário de Estado do Ministério da Educação. O Papa, no seu pequeno discurso, em Coimbra, *catapultou a Antropologia*, centrou os seus enunciados à volta desta ciência. Referiu-se 5 vezes à Antropologia e empregou 61 vezes o termo *cultura*. Transcrevo um passo do seu discurso:

«A cultura é do homem. No passado, quando se pretendia definir o homem, quase sempre se fazia referência à razão ou à liberdade ou à linguagem. Os recentes progressos da Antropologia cultural e filosófica mostram que se pode obter uma definição não menos precisa da realidade humana referindo-se à cultura.»

Quando falou do *projecto da humanidade* que a Igreja possui, reavivado e proposto pelo Concílio do Vaticano II, torna a referir a Antropologia:

«De pleno acordo com os resultados das investigações de Antropologia filosófica e cultural, o Concílio afirmou que a cultura é um elemento constitutivo essencial da pessoa, devendo ser promovida por todos os meios. São palavras do mesmo Concílio.»

Apesar de todas as contradições, de todas as incongruências e inércia por parte de algumas das nossas instituições que comandam o ensino e a investigação, apesar deste uso e abuso puramente formal de uma expressão — cultura portuguesa — para cujo conteúdo empírico não se vislumbram tomadas de posição, que conduzam a clarificações ou soluções eficazes de ordem prática, parecerá absurdo dizer: aqueles que até aqui têm manipulado a expressão têm toda a razão pois não se pode conhecer uma sociedade, seja ela de que tipo for, se não se souber que é a sua cultura. Uma sociedade define-se pela cultura. É através do seu tipo de cultura que as sociedades se diferenciam umas das outras. Só através do estudo dos significados das significações (culturais), tanto do ponto de vista histórico como dos quotidianos de hoje, poderemos dizer o que *somos* para programarmos o que *queremos ser*.

De facto a cultura é qualquer coisa que se manipula de uma maneira não consciente. Atrever-me-ia mesmo a *afirmar que é qualquer coisa que se sente mais do que se tem consciência*, pois como fenómeno estritamente humano (perdoem-me os etólogos) é fenómeno *que se repete e se recria em cada indivíduo que nasce*. Nesta medida ou acepção não surpreende pois que se oiça, a cada passo, falar da *cultura* mais do que *sociedade*. A sociedade, como categoria epistemológica, como conjunto de relações, é algo de abstracto. Alguns eminentes especialistas têm ido ao ponto de dizer que a sociedade não existe, o que

existe são grupos humanos, no interior dos quais, se geram movimentos sociais, movimentos estes, que constituem o campo próprio da Sociologia.

Não quero entrar numa discussão deste tipo que seguramente não levaria a lado algum. Ela é legítima na medida em que é puramente académica. Contudo, não seria surpreendente se alguém, igualmente, fizesse a seguinte afirmação: a Sociologia não existe como ciência social, o que existe é *História e Antropologia*. E este alguém poderia ainda argumentar da seguinte maneira: os Sociólogos estudam aquilo que chamam relações inter-individuais, quer dizer, de grupo: estas são iminentemente abstractas; tais relações são significadas *sempre* através de instrumentos, de objectos, de formas objectivadas, concretizadas de alguma maneira, seja através de símbolos, seja através daquilo que todos denominamos *objectos ou obras culturais*. O sociólogo, por conseguinte, desemboca sempre no *objecto cultural* que é o *objecto* específico da Antropologia.

Veja-se, então, a contradição: a cultura como campo próprio da Antropologia anda nas bocas do Mundo, mas não se conhece a sua dimensão, os seus limites, os seus parâmetros, o seu sistema. A sociedade, como expressão é pouco usada, pouco referenciada, menos manipulada, mais abstracta, porque talvez, no fundo, as pessoas pensem que a conhecem ou que estão de posse das suas características e da sua dimensão. Daí, também, talvez, a razão por que há mais Sociólogos do que Antropólogos. Daí, igualmente, o motivo por que a Sociologia, neste país (e noutros) consegue vender o seu produto com maior facilidade do que a Antropologia o faz.

É claro que a tudo o que acabo de dizer, poderá ser contraposto o argumento de que não há fronteiras entre a Sociologia e a Antropologia — as duas completam-se e complementam-se. Certo. Todo o Antropólogo é também Sociólogo. A inversa poderá ser verdadeira mas não estou bem certo desta *inversa*. Tenho dúvidas e terei ocasião mais à frente de fornecer alguns dados que me levam a esta situação de dúvida.

Quanto ao mim, as grandes diferenças entre as duas ciências, não estão nos métodos próprios de cada uma; nem no sistema discursivo de tentativas de explicação das situações estudadas. As grandes diferenças localizam-se na prática da profissão, ou melhor, *nas maneiras como se praticam ou se executam as duas profissões*. É mais penoso ser-se Antropólogo do que Sociólogo. O primeiro tem de viver as situações. Tem de viver a vida das populações que pretende estudar, tem de se embrenhar nos quotidianos, tem de «penetrar» os grupos, as instituições, as associações, manusear os objectos culturais produzidos pelos homens desse grupo, calcurrear os sítios, os bairros, as aldeias, enfim *ser o outro*, que pretende conhecer. Tarefa insana, titânica, que poucos estão dispostos a realizar e que muito poucos estão dispostos a enfrentar. Como se vê, não se trata simplesmente de *observar sem viver*, trata-se de viver a *experiência dos outros*. E viver a vida do outro ou dos outros é incómoda. Repito, não se trata de *observar sem viver*, trata-se de viver e de observar ou de *viver observando*. Posição incómoda a do Antropólogo, que corre riscos de ser repellido, se não possuir uma blindagem

própria, que não pode ser fornecida somente por um apetrechamento técnico. Tem de possuir um tipo de personalidade específica, que o predisponha a viver experiências radicalmente diferentes da sua própria experiência. Tem de estar sempre disposto a não ser ele próprio para se situar no outro. Não é o caso, aqui, somente, da necessidade de se despaizar, de deixar a sua cultura e ir viver para o seio de uma outra com o objectivo específico de a compreender e posteriormente tentar explicá-la no todo ou em parte. Trata-se, simplesmente, de estar sistematicamente preparado para ser mais o *alter* do que *ego*. Como disse, é tarefa penosa esta de tentarmos ser o *alter*, mas não há dúvidas que, quando mais nos projectarmos no *alter* mais depressa conhecemos o *ego*. Mas... conhecer o *ego* é pôr em causa esse mesmo *ego*, conduz a uma crítica de nós próprios, conduz a uma tomada de consciência da nossa própria situação, é sermos concretos, objectivos, frios, positivos, o que talvez não convém, porque certamente chegaríamos a resultados que nos desconsolariam. Daí a razão por que o Antropólogo é sempre subversivo em relação ao poder. Por outro lado, dá muito trabalho. E num país em que um dos paradigmas «é sopas e descanso», isto é muito difícil. Investigar, calcurrear vilas, sítios, aldeias, lugarejos, viver as múltiplas experiências deste *bom povo português*, observar, anotar tudo sem pressas, analisar os dados recolhidos para tentar posteriormente explicações do que é o Português, do que é a cultura portuguesa, para podermos ter a consciência da configuração daquilo que é a sociedade portuguesa, se existe um Portugal ou muitos Portugais, é tarefa penosa, repito, que muitos não estão dispostos a enfrentar. Investigar seriamente implica sacrifício e abandono de privilégios fáceis. Daí, talvez, o ficar-se por uma *Sociologia «barata»* que, no remanço dos gabinetes, se limita à compilação de alguns dados estatísticos (falsos ou falseados), quando não utiliza obras estrangeiras de carácter sociológico, muda os termos do discurso e aplica àquilo que se pretende ser a realidade ou a socio-cultura portuguesa. Com a Antropologia tal não acontece: lida-se com os objectos, com as significações: o objecto, nada mais é do que o objecto, não permite tantas locuções ou abstracções, que ficam sempre no domínio do vago, do difuso e do confuso. Como se constata, na nossa terra, é mais fácil ser-se ou apresentar-se como Sociólogo do que Antropólogo e é então mais fácil falar-se de cultura, que se sente mas não se conhece, do que referir a sociedade que não se conhece mas se estuda mal e se pretende conhecer. Como hão-de verificar, não é por acaso que toda a gente refere cultura e não sociedade. É sintomático.

Mas perguntar-se-á: nada se tem realizado no domínio daquilo que entendo ser a cultura portuguesa? Uma resposta negativa seria cometer uma injustiça à actividade etnográfica de alguns portugueses ilustres. Tem-se realizado muito no domínio da cultura material. Aqui quero referir o malogrado Prof. Jorge Dias e seu grupo (este continua a trabalhar) para não mencionar esse gigante da Etnografia portuguesa que foi Leite de Vasconcelos e que alguém da nossa praça, talvez por «inocência» desatinada de quem se inicia, chamou de *etnógrafo medíocre*. Se Leite de Vasconcelos é medíocre (Santo Deus!), como apelidar os

seus discípulos como um Jorge Dias ou um Orlando Ribeiro? Deixemos as «mediocridades» e voltemos ao assunto.

De facto, tem-se realizado algo de positivo no domínio das descrições de cultura material. Porém, já é tempo de ultrapassarmos este limiar, há necessidade de começarmos a desmontar a cultura dita não-material ou seja aquilo que, hoje em dia, se denomina o simbólico ou, ainda, como bem Mircea Elyade o disse, pensarmos numa *Antropologia das profundezas*. E não só das profundezas ou do simbólico. Há necessidade de começarmos a desenvolver aquilo que denomino a Antropologia das banalidades ou dos interstícios. Para este facto chamo a atenção da juventude, dos jovens que estão a terminar os cursos de licenciatura em Antropologia e nos quais deposito todas as minhas esperanças. Eles sabem perfeitamente que os aspectos simbólicos ou as simbólicas dos sistemas socio-culturais constituem elementos de integração e de coesão sociais. São elementos das denominadas representações colectivas cuja força e peso não carecem de ser evidenciados. São valores e estes, parece-me, são elementos de mais significância quando queremos caracterizar uma sociedade ou uma cultura, visto os aspectos materiais, normalmente, revestirem formas que se aproximam do universal.

E a cultura portuguesa possui um património deveras rico e onde os aspectos simbólicos se imprimem de uma maneira evidente.

Parece-me, pois, que não é demais realçar a função de uma Antropologia em Portugal e particularmente neste momento da vida do país. Os Antropólogos são necessários e não devemos desconhecer nem marginalizar o seu trabalho. Em minha opinião, para se construir ou reconstruir um país, eles são artífices de primeira linha, que devem integrar grupos de trabalho de toda a espécie, tanto no âmbito das actividades do Estado como no domínio dos empreendimentos privados. Mesmo sem aquela experiência de terreno necessária e fundamental para o exercício da sua profissão, irei mais longe, mesmo sem o mínimo de investigação prévia, a sua formação e informação possibilita-os a cometer menos erros. Há neles, por conseguinte, menos probabilidades de erro, mesmo quando desconhecem o *quotidiano* que se pretende tratar. Por uma simples razão: se não têm o objecto à sua frente, que o reenvia às condutas ou comportamentos (não esqueçamos que o Antropólogo faz falar o objecto), vai aos dados históricos, mete-se na pele de Historiador ou transforma-se mesmo em Historiador (não esqueçamos igualmente que a Antropologia é uma História do presente, como a História é uma Antropologia do passado, como o disse Lévi-Strauss).

O conhecimento de um povo e da sua cultura tem de, forçosamente, passar pelo crivo ou pela grelha da Antropologia. Contrariamente, corre-se o risco de se actuar sobre esse mesmo povo a partir ou em função de ideias feitas, abstractas ou abstractizantes, que conduzem a modelos de actuação desfasados da realidade objectiva.

Há, pois, neste país, que é o nosso, a necessidade de um maior investimento em estudos de carácter antropológico e espero que quem nos conduz politicamente (as decisões são sempre políticas), saiba promover a Antropologia e

investir nesses jovens futuros antropólogos que começam a sair das universidades.

III — À LAIA DE CONCLUSÕES: PROPOSTAS

1. Quando, no ano lectivo de 1975/76, comecei, num dos cursos de pós-graduação de Antropologia Cultural da Universidade Nova de Lisboa, muitos dos alunos ficaram deveras surpreendidos com o meu estilo de linguagem e, particularmente, com a natureza das analogias de tipo transdisciplinar que empregava para explicar determinados fenómenos ou factos sociais e culturais. Era corrente, durante as sessões de trabalho, referir-me a expressões ou noções da Etologia, da Biologia moderna, da Termodinâmica, da Física e da Química modernas, da Cibernética, das Matemáticas modernas, tais como os cálculos integral, matricial e distribucional, teoria dos números, etc., da mecânica estatística e da quântica, da teoria e da dinâmica dos sistemas, da Psicologia das condutas ou dos comportamentos, enfim, quase que tocava tôdas as ciências e muita gente pensou que marginalizava o ramo da minha especialidade. Não foi trabalho baldado: a pouco e pouco fui sendo compreendido. A minha preocupação era mostrar e demonstrar que a *atitude científica* não pode ser unidisciplinar no mundo em que vivemos: ela terá de afastar igualmente o fantasma da interdisciplinaridade para se lançar na transdisciplinaridade, que nada mais é do que uma característica-elemento constitutivo da sociedade tecnológica de que fazemos parte. Penso que a atitude científica em Ciências Sociais e Humanas, terá de ser cada vez mais transdisciplinar porque *toda a ciência é social*: é o Homem o cientista e o Homem é um ser social!

Evidentemente, as minhas interpretações constituíam pura e simplesmente uma óptica, uma forma de ver, esperei que me corrigissem se estivesse errado ou desviado do caminho certo. Porém nada disso sucedeu. Nunca houve quaisquer críticas e, assim, continuei na mesma senda. Ter-se-á de compreender que, embora haja quem defenda ou possa falar de um sistema epistemológico próprio da Antropologia, não há dúvidas que, cada Antropólogo (ou outro qualquer profissional da ciência) reflecte, nos seus esquemas teóricos e explicativos, as suas tendências pessoais, produtos da sua carga histórico-formativa, da sua experiência de terreno e da sua própria vida. Também, é fora de dúvidas que, como cientista (ou docente) que pretende ser, deve tentar horizontes cada vez mais amplos, abrir portas novas e novas sendas, situar-se em campos problemáticos cada vez mais vastos e levar o ensino a uma acção auto-centrada, em que a tónica seja mais do sujeito-aluno do que o agente-professor. Com a minha estratégia, não pretendia inovar. Metodologia similar já tem sido adoptada noutras latitudes. Inovar é sempre difícil em qualquer tipo de sociedade, seja de «consumo» ou «des loisirs», «arcaica», «arcaizante» ou «tradicional»; incorre-se em perigos de incompreensão, de crítica não construtiva, de sanções ou pressões

sociais, emolduradas tão frequentemente no pano de fundo do tradicionalismo que impregna qualquer sociedade, muito especialmente a nossa, habituada a movimentar-se segundo capelas e casulos científicos. Contudo, acho que devemos correr riscos, pois o cientista não se deve amoldar ou acomodar-se à realidade social em que vive; deve ultrapassar esta, efectuar saltos no desconhecido, na condição de que tais saltos sejam enquadrados por um sistema lógico e racional, mas dentro do possível. Se assim não fosse, que seria das denominadas matemáticas modernas ou da física einsteiniana? É certo que a Ciência não é Arte. Ela não é Arte, mas haverá uma Arte da Ciência?

Durante os cursos que ministrei, socorri-me de discursos que nada tinham a ver com a Antropologia Social ou Cultural ou mesmo com outras Ciências Sociais ou Humanas. Não fui à Biologia, nem a SPENCER porque me considero um neo-darwinista, um neo-evolucionista ou mesmo um neo-spenceriano. Não. As teses da moderna biologia são fascinantes mas não chegam para abafar as minhas ideias sobre o fenómeno social. Antes, têm servido de apoio, de muletas para completar e ajudar a incursão no socio-cultural. As noções de sistema, de ecossistema, de vida, de ser vivo e suas características, de organismo vivo, de Natureza, têm muito a ver com as noções análogas utilizadas em Antropologia; assim, a Física pode ajudar a esclarecer certos fenómenos sociais e culturais por intermédio de conceitos tais como universo, macro e micro-mundos, energia e entropia (domínio da Termodinâmica), composição e estrutura da Natureza (teoria dos *quanta*), relatividade (teoria da relatividade), informação e controlo (Cibernética). As reacções dos componentes da célula, as funções das proteínas e dos ácidos nucleicos (constituição celular), e *emergência* (uma característica da célula), que implica a reprodução e multiplicação de estruturas ordenadas sumamente complexas e permite a criação evolutiva de complexidade crescente, a *teleonomia* (outra característica da célula), que implica igualmente a sobrevivência do indivíduo ou da espécie, quer dizer, que lhe confere um projecto para o futuro, tudo isso, todo esse conjunto de noções e conceitos utilizados prudentemente pelos cultores da Ciências Sociais e Humanas, podem ajudar a afastar os salpicos de ideologia contidos, frequentemente, em muitos sistemas epistemológicos ou discursivos destes ramos de conhecimento que, presentemente, se encontram em movimento inflacionário desmedido. E os cientistas sociais necessitam de se entenderem para afastarem o fantasma da alienação.

Dizer ou afirmar que as sociedades humanas constituem universos ou micro-universos inseridos no macro-universo da humanidade e que tais universos são dotados de energia, que é função de movimentos e de acções específicas; que a energia de uma sociedade é função de uma situação, produto de um desafio/resposta em que o meio natural, a História e a tecnologia são elementos que teremos de levar em linha de conta para compreender o quotidiano cultural, não nos parece descabido, então, tecer analogias com a bioquímica: a acumulação de energia (no sentido histórico) seria o *anabolismo* de uma sociedade e a libertação de energia seria o seu *catabolismo* (a sua expansão cultural e económica), ambos

constituiriam o *metabolismo* que traduziria o seu funcionamento, através do qual chegaríamos aos mecanismos de contacto, absorção, integração, assimilação em todos os quadrantes. A energia desenvolvida por qualquer sociedade não se perde, transforma-se e transfere-se, é aproveitada por outros elementos, não só internos ao nosso grupo, mas também externos ao nosso grupo; por outro lado, a «energia» de qualquer sociedade tende sempre a aumentar (só pode aumentar); quer dizer: as sociedades vivem dentro de sistemas que se complexizam sistematicamente; à *ordem*, procura de *entropia mínima* ou de equilíbrio situacional, opõe-se a *desordem* que se traduz por rupturas e descontinuidades, sem as quais nenhum grupo humano seria dinâmico e sobreviveria; o contrário constitui *entropia máxima* que é a morte de qualquer sistema; as sociedades não morrem, transformam-se. Aqui, igualmente, uma outra analogia me ocorre: tais transformações efectuam-se por aquilo que denomino libertação de energia, mas os mecanismos de mudança (ou de transferência) realizam-se em função de leis que servem não só para explicar as mudanças, como também se verificam em qualquer acção social: a *lei de menor esforço*, que nada mais é do que uma derivada dos dois grandes princípios da termodinâmica. É certo que o princípio de CARNOT impõe a probabilidade de desordem crescente, mas o facto é que, em qualquer sistema social, se a desordem tende a aumentar, não há dúvidas de que as características de *emergência* e de *teleonomia* atrás citadas, fazem com que a probabilidade da ordem também aumente — são os mecanismos de controlo social que conduzem a esta situação. Por consequência, temos *ordem* e *desordem*, dois princípios sociais antagónicos, que andam a par e que contribuem para o equilíbrio dos sistemas do nosso tipo. Quanto maior for a *entropia social*, mais tendem a aumentar os mecanismos de controlo e de repressão: a sociedade, como o Homem, constitui um sistema vivo que se auto-regula e se autocontrola. A diversidade, a variedade, a elasticidade e a complexidade, são elementos constitutivos da ordem social; mas a iminência latente de desintegração é também uma constante, traduzida por condutas imprevisíveis, pela competição, pelo conflito, pelas tensões, explícitas ou implícitas no interior dos paradigmas que vão conferir ao sistema social a sua natureza dinâmica de complexo dotado de vida e de energia e que se reorganiza permanentemente.

Entropia/função de estado, função de estado/quantidade de *quanta*: MAX PLANCK descobriu que a energia não é um *contínuo* mas composta de *magotes* (pacotes), daquilo que intitulou *quanta*, com proporções bem definidas. Com a sua descoberta, alterou a visão da Natureza do século XIX: o universo já não é compacto, cerrado, organizado como uma máquina que só produz *coisas idênticas* — a Natureza é replicativa e produz simplesmente *coisas semelhantes*, cujos efeitos se situam na órbita de tendências, por isso, estatísticos e não matemáticos, como no caso de uma máquina. Este novo paradigma, é-nos demonstrado pelo «princípio de incerteza» de HEISENBERG que contém em si apenas probabilidades, pelas quais se estabelecem ainda as denominadas *leis do acaso* ⁽¹⁾, menos correntes que as ditas *causais*, mas, contudo, igualmente rigorosas. Que riqueza

de noções e de conceitos e que semelhanças com as que se podem retirar dos fenómenos humano-socio-culturais! A Cibernética lembra-nos o controlo social, a organização, a comunicação e a própria instituição social como conjunto de elementos distintos e agrupados em torno de uma finalidade; esta última assenta na regra ou nas regras que orientam a associação de tais elementos ou de indivíduos dentro do sistema institucional; por mais complexa que seja a sua organização, existe sempre nela uma *ordem que ordena* as inter-relações entre os elementos. Os Homens vivem mais no projecto que no objecto. A noção de sistema cibernético aproxima-nos da estrutura que implica totalidade, regra, transformação, auto-regulação ou auto-definição do sistema. A Cibernética assenta na interdisciplinaridade e, segundo NORBERT WIENNER, o pai deste nível de conhecimento, a sociedade só pode ser compreendida através de um estudo de mensagem e das facilidades de comunicação de *que essa mesma sociedade possa dispor*. WIENNER constrói todo o seu edifício teórico (e prático) em duas categorias fundamentais: *comunicação* e *controlo*, que utilizam aquilo que se denomina *informação*, ideia que está a tomar o lugar das de *energia* e de *trabalho*, da mecânica clássica e da termodinâmica. Aquelas duas categorias que, afinal de contas, são princípios encontrados em qualquer sistema vivo, estão sempre em luta contra a tendência para a degradação orgânica da Natureza: a *entropia*, tendência sempre implícita em qualquer transmissão e mensagens, igualmente acompanhada de uma determinada erosão ou dissipação da informação que a própria mensagem contém. Aqui, o segundo princípio da termodinâmica é facilmente verificável.

Parece-me que os princípios da termodinâmica, particularmente o segundo, são extremamente úteis. Aplicados, com prudência aos discursos das Ciências Sociais e Humanas, ajudam-nos a compreender melhor os fenómenos de rupturas e de controlo nos sistemas sociais. Todavia, deve ser sublinhado que esta segunda lei — «entropia do universo só pode aumentar» — é somente válida para qualquer organismo do tipo do das sociedades humanas, se pensarmos que estas possuem esquemas de defesa, de resistência à tendência para a desorganização. Quer dizer, qualquer sistema vivo, tal qual a sociedade, contém em si zonas ou patamares, onde se organizam os tais esquemas obstaculizantes à desordem. Na máquina, ou nos sistemas mecânicos, esses esquemas denominam-se *feed-back* ou *realimentação* e não são mais do que formas de ajustamento a um comportamento futuro, subordinadas a um projecto presente: procura-se a eficácia final por intermédio de um constante *reajustamento*. Na sociedade, o *feed-back* é desempenhado pelos sistemas de controlo, sistemas de censura ou de repressão, tais como a educação, o poder, a justiça, as hierarquias sociais, o governo, as categorias sociais (a posição, o prestígio, etc.), a propriedade e a própria sexualidade.

Julgo evidente a utilidade das analogias que acabo de apresentar e seria fastidioso avançar mais. Ninguém, presentemente, põe em dúvida a necessidade da transdisciplinaridade das Ciências Sociais e Humanas que estão a sair dos seus

casulos epistemológicos e práticos, para se integrarem num espírito mais universalista, característica das ciências que até aqui se têm chamado positivas ou exactas. A transdisciplinaridade é uma necessidade imperiosa que conduzirá a melhor compreensão do Homem e as suas obras que são, afinal, a cultura no sentido pleno. Foi dentro dessas linhas de analogias constantes com ciências situadas fora do âmbito da Antropologia, em particular, que tentei inúmeras explicações no ensino da Antropologia Cultural e Introdução às Ciências Sociais que ministrei na antiga área das Ciências Humanas e Sociais, hoje Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Penso, por conseguinte, que a Antropologia, para singrar nos tempos que correm, para se impor como ciência necessária e para sair daquela redoma tradicional que a empurrou para estudos de situações socio-culturais de um determinado tipo, tem de realizar a opção transdisciplinar, que implica uma visão da $4/3 \pi R^3$, em que R é o incomensurável. A Antropologia moderna visa a Antroposfera que contém, pelo menos, quatro dimensões fundamentais: biosfera, psicosfera, sociosfera e culturaesfera (permita-se-me os neologismos).

Não poderei — e para completar este conjunto de propostas de ordem teórica — deixar de tocar num ponto importante, talvez de ordem prática. Refiro-me à África, não só porque me considero um especialista de algumas questões africanas, mas também porque são os dados daquele continente que têm constituído, no ensino das licenciaturas em Antropologia no nosso país, a base empírica da teorização.

Bem ou mal Portugal realizou a descolonização e o facto é que, para chegar a essa descolonização, manteve-se em África cerca de 500 anos. A saída de Portugal da era colonial, feita de uma maneira atabalhoada, embora sob alguns pontos de vista tenha trazido algo de positivo à sociedade portuguesa, tem, no entanto, condicionado o tipo de relações com as ex-colónias. É um dado psicológico do problema do qual não nos podemos alhear. Contudo, não foi impunemente que se permaneceu em África durante todos esses anos; o Português deixou nos territórios daquele continente (e noutros) a marca indelével da sua cultura e dos seus padrões sociais, históricos, psicológicos, etc. Quanto mais não seja, a língua portuguesa, com todos os seus derivados (os dialectos e os diversos pidjins), falados nesses territórios, constitui argumento de peso. Seria trágico pensar que, desfeita a situação colonial, as relações com as nossas ex-colónias acabariam. Pelo contrário: se, durante a situação de domínio colonial, por motivos óbvios, era quase impeditivo o conhecimento das realidades sócio-económicas-culturais daqueles territórios, porque se pretendia simplesmente impor um determinado modelo, hoje, parece-me que, dado o novo tipo de relações, há todo o interesse em se conhecer a verdade ou as verdades da nossa actuação. Não só porque «tudo não era tão mau como pintavam» os nossos críticos durante os dois últimos decénios que precederam à descolonização, mas também, dentro do contexto das relações futuras, estarmos preparados para uma melhor compreensão de determinadas atitudes ou comportamentos que integrarão

as mesmas relações; e termos, por outro lado, elementos, de certo modo precisos, para dinamizarmos uma política de cooperação científico-cultural, não só com aqueles territórios, mas também com outros da África. No que disse anteriormente, verifica-se, por certo, uma ênfase implícita mais em aspectos políticos do que propriamente naqueles que, realmente, interessam qualquer organismo apontado para o ensino, investigação científica e prestação de serviços à comunidade portuguesa. A razão de ter acentuado os aspectos políticos é que, em boa verdade, eles estão implícitos no âmbito da prestação de serviços. Por outro lado, é bom não esquecermos a corrida, por parte das potências mundiais, às nossas antigas colónias nos campos do cultural e do científico, para não falar nos outros domínios que são do conhecimento geral. Julgo, por isso, que, se Portugal se atrasar (como é nosso hábito), «perde o comboio...». Penso, por todas as razões, que não nos interessa uma tal perda, visto estarmos ainda em boa posição para nos colocarmos à frente de determinadas acções de investigação científica em África. Julgo que os dividendos beneficiariam Portugueses e Africanos. Deixemos os motivos de ordem política e situemo-nos no campo científico ou puramente académico. Se fizermos um balanço muito breve do que existe, particularmente em relação aos domínios que nos interessam pessoalmente — sociologia, história, economia e antropologia — verifica-se, aproximadamente, o seguinte:

a) no que diz respeito a estudos históricos, porquanto existam fontes bastante aliciantes e cujo acervo merece ser visto mais cuidadosamente — quero referir-me ao Arquivo Histórico Ultramarino, à Torre do Tombo e às diversas bibliotecas de certo modo ligadas a «coisas» das nossas antigas colónias — o facto é que a produção histórica sobre o que foi denominado Ultramar, é algo pobre, exceptuando, evidentemente, algumas (poucas) tentativas individuais dignas de nota, realizadas num passado algo distante ou mesmo em épocas relativamente recentes. Pode afirmar-se, sem reboço, que o conspecto é pobre;

b) em relação a estudos de carácter sociológico, o panorama é mais pobre. A par de algumas tentativas feitas *in loco* (frequentemente não publicadas mas deixadas nas diversas Secretarias, por razões óbvias) houve outras realizadas, utilizando fontes indirectas que deixam muito a desejar, especialmente por não integrarem uma metodologia própria dos temas a tratar: tais trabalhos pouco trouxeram de significativo para o conhecimento real das sociedades das ex-colónias. Pode mesmo afirmar-se que alguns desses territórios constituem aquilo que denomino «um vácuo de conhecimentos sociológicos»;

c) no caso de estudos económicos, a paisagem não é muito melhor: os realizados (particularmente os mais recentes), situavam-se dentro de parâmetros de coordenadas políticas previamente determinadas, o que levava a olhá-los com uma certa desconfiança, porquanto, em alguns, os dados recolhidos pudessem constituir elementos para a elaboração de estudos mais profundos. Todavia, nem tudo era mau, se pensarmos em toda a gama de dados consignados nos milhentos

relatórios elaborados no âmbito do antigo Ministério do Ultramar... Talvez estejam a criar pó nas diversas Secretarias e Repartições da nossa Administração! Porque não arrolá-los e aproveitá-los? Teremos de convir que vale a pena encetar estudos do género a que refiro nesta alínea, porque tais relatórios constituem acervos de elementos que merecem mais do que a «morte» nas poeirentas gavetas das ditas Secretarias ou Repartições;

d) quanto a estudos de carácter antropológico, em boa verdade, não pode ser afirmado que o panorama seja muito pobre, mas também não pode ser dito que seja rico. Até o presente, estudos publicados ou realizados por Portugueses são escassos. Excepção feita a meia dúzia de obras que tiveram certa projecção internacional (penso nos estudos sobre os Macondes de Moçambique, levados a cabo por J. Dias e seu grupo), a verdade é que, na literatura antropológica de algumas ex-colónias, encontramos mais autores estrangeiros a pontificar — os casos e Junod, Childs, Estermann, Baumann, Vansina, Bastin, Hausteine e pouco mais. Mesmo nestes casos, é bom sublinhar que alguns destes estudos enfermam de um certo «classicismo» de pontos de vista e até ausência de metodologia adequada: boas fontes de referência, que nos abrem portas ou sendas, mas que pouca luz trazem para a compreensão das sociedades globais espalhadas por aqueles territórios;

e) finalmente, em relação a outras regiões da África, o panorama é negativo: nem sequer nas áreas onde os Portugueses exerceram uma certa influência, existem estudos feitos por nacionais, exceptuando, é claro, casos muito raros no âmbito da cartografia e da Geografia Humana.

A este panorama de pobreza resta ainda somar outros aspectos: tudo aponta a que as nossas Universidades tenham contactos estreitos com as de Angola e Moçambique, criadas segundo modelos portugueses e não devemos, igualmente, esquecer que nas repúblicas de Cabo-Verde, Guiné e S. Tomé e Príncipe não existem Universidades. Supomos que esses países têm todo o interesse numa aproximação que lhes facilite o ensino. Um argumento de peso neste particular é a língua portuguesa — instrumento vital de comunicação cultural e oficial nos novos Estados independentes. Os outros países ocidentais que competem com o nosso, por mais que queiram, nunca conseguirão superar a barreira da língua, pese embora a existência dos múltiplos centros de estudos e universidades dedicadas à pesquisa e ao ensino da África ex-portuguesa, há longo tempo instituídos nesses mesmos países, muitos dos quais sem qualquer vocação ou tradição africanas.

Neste momento da vida do nosso país, a única cooperação decente e eficiente que podemos realizar com os territórios africanos, é nos domínios científico e cultural. Parece-me, ainda, que essa cooperação devia passar pela Universidade ou instituições de pesquisa universitária, pela simples razão: a autonomia científica das Universidades. O que, certamente, conferiria isenção a

determinadas condutas e afastaria os salpicos ideológicos que têm integrado certos actos de cooperação com a África desde 1974.

Todavia, não me parece que tal tenha acontecido. Há notícias que certas acções se desenvolvem mais à volta de individualidades (algumas fracamente apetrechadas) e menos no âmbito de instituições especializadas e dotadas de algumas infraestruturas adequadas. Assim não vamos longe.

A criação do Instituto de Estudos Africanos, no domínio das Ciências Sociais e Humanas, e onde se ensinasse e se pesquisasse a cultura africana para Europeus e Africanos, seria o corolário lógico da posição, da situação e das relações que o nosso país mantém com a África, em particular, com a lusofónica. Razões não nos faltam: motivos históricos, experiência, dimensão africana da própria cultura portuguesa, língua comum, existência de documentação não estudada ou pouco estudada. Quanto a indivíduos ou especialistas, eles existem, mas não tenhamos ilusões: conhecem a realidade africana somente anterior à ruptura de 25 de Abril de 1974 e a maior parte deles estão a desaparecer (estão a ficar velhos). A um Instituto deste tipo caberia estimular o interesse, motivar e incentivar estudos africanos no seio da comunidade científica portuguesa, o que poderia criar gerações novas de investigadores. Certamente que tal facto traria consigo não só um olhar novo nas atitudes para com a África e os Africanos, mas também passar-se-ia a conhecer os quotidianos actuais. O que, evidentemente, facilitaria o intercâmbio do presente.

Porém, não tem sido assim. Por decreto-lei, há cerca de três anos, criou-se o Instituto e ainda não se lhe conseguiu proporcionar o mínimo para arrancar. Tem vivido de promessas oficiais e particulares, embora os seus dirigentes se esforcem para o dinamizar. A letargia e a inércia em que o país vive presentemente têm bloqueado a vida incipiente (?) do organismo. Esperamos que, no presente ano económico, sejam dadas ao Instituto as condições necessárias para produzir e trabalhar, pois continuamos a afirmar: qualquer tipo de *cooperação científica e cultural* com os países africanos, deve passar pela Universidade.

(¹) Em Antropologia poderíamos dizer que o *acaso* é uma espécie de *escolha* entre várias possibilidades que uma sociedade oferece.