

MUSEU REGIONAL DE CERÂMICA ♦ BARCELOS 1965

PRINCÍPIOS BASILARES DAS CIÊNCIAS ETNOLÓGICAS

PELO

DR. ERNESTO VEIGA DE OLIVEIRA

DO CENTRO DE ESTUDOS DE ETNOLOGIA PENINSULAR
(INSTITUTO DE ALTA CULTURA)

E DO CENTRO DE ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA CULTURAL
(JUNTA DE INVESTIGAÇÕES DO ULTRAMAR)



CADERNOS DE ETNOGRAFIA

3

PRINCÍPIOS BASILARES DAS
CIÊNCIAS ETNOLÓGICAS



MUSEU REGIONAL DE CERÂMICA ♦ BARCELOS 1965

PRINCÍPIOS BASILARES DAS CIÊNCIAS ETNOLÓGICAS

CONFERÊNCIA PROFERIDA NA CÂMARA MUNICIPAL DE
BARCELOS, EM 25 DE SETEMBRO DE 1965, NA SESSÃO
SOLENE DE DISTRIBUIÇÃO DOS PRÊMIOS «GOMES PEREIRA»

PELO

DR. ERNESTO VEIGA DE OLIVEIRA

DO CENTRO DE ESTUDOS DE ETNOLOGIA PENINSULAR
(INSTITUTO DE ALTA CULTURA)

E DO CENTRO DE ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA CULTURAL
(JUNTA DE INVESTIGAÇÕES DO ULTRAMAR)



CADERNOS DE ETNOGRAFIA

3

ARRANJO GRÁFICO DE ADÉLIO MARINHO

ETNOLOGIA, ou Antropologia Cultural, como também se lhe chama, é, numa definição muito sintética, a ciência dos princípios gerais da cultura e do homem como ser cultural, a ciência que estuda e interpreta os «costumes» ou o «comportamento cultural» humano. Como ciência de princípios gerais, de sistematização e interpretação, ela pressupõe estudos descritivos das culturas de áreas regionais individualizadas: esses estudos competem à Etnografia.

Veremos a seguir que as definições destes termos não foram desde sempre as que acabamos de indicar,

e que a sua história exprime as vicissitudes da evolução do próprio conceito de cultura.

«Cultura», em Etnologia, não tem o significado corrente da palavra, que corresponde àquilo a que chamamos «cultura superior», designando os produtos da ciência e da inteligência puramente lógica, a criação artística, os requintes mais elevados do espírito e da técnica, as aquisições individuais de personalidades de excepção, que caminham na vanguarda do pensamento humano, livres de condicionamentos circunstanciais, e que são inovadores originais voltados para o futuro. «Cultura», em Etnologia, significa, «strictu sensu», precisamente o contrário: tudo aquilo que o indivíduo, de qualquer grupo étnico e de qualquer época histórica, seja de que nível técnico, económico e social for, recebe do meio em que nasceu, se criou, formou e vive, que pertence ao grupo de que ele faz parte, e lhe veio de fora e do passado — numa palavra, a tradição, a «herança social» (Ralph Linton), no sentido de «conjunto das tradições sociais» (Robert Lowie), ou melhor: «conjunto de formas e produtos da tradição social».

O homem não é só um ser social, mas também — e essencialmente — um ser cultural; isto é, um ser que, pela própria constituição do seu espírito, organiza necessariamente todo o seu sistema de vida e de relação, o seu apetrechamento material para o trabalho e a luta pela sobrevivência, e até mesmo grande número de dados naturais e funções fisiológicas, segundo regras fixadas de forma peculiar dentro do grupo. Essas regras, que constituem as instituições ou a cultura do grupo, representam, como diz o Professor Jorge Dias, o produto do «diálogo multimilenar que o homem tem travado com o ambiente»; e são quem seguidamente comanda o seu comportamento e o dos vindouros formados no seio desse grupo. A cultura, assim compreendida, porém, não tem base biológica; não se transmite geneticamente, e nada tem que ver com hereditariedade nem com caracteres raciais antropoló-

gicos: qualquer indivíduo, seja de que nação ou grupo étnico for, pertence à cultura do meio em que se forma o seu psiquismo; a persistência de certos caracteres psicológicos nacionais em pessoas que, por exemplo, vivem fora do seu país, é o resultado da acção educativa parental (isto, é claro, nada tem que ver, nem contraria, todas as possíveis diferenciações e graduações individuais de temperamento). Mas, além de não biológica, a cultura tão-pouco é qualquer entidade metafísica com realidade ontológica transcendente ao indivíduo. Ela coincide muito estreitamente com a «consciência colectiva» tal como Durkheim a define, que se apresenta como um facto, um conjunto de prescrições e normas, formas de pensar e agir com realidade efectiva, que embora se manifestem apenas na consciência individual, onde podem ser observadas como fenómenos de experiência, são ali presentes como um imperativo — a força coerciva da lei moral, de conceito lógico, da religião — que postula a sua exterioridade e objectividade, e que condiciona em larga medida as funções psicológicas fundamentais do indivíduo, o seu modo de pensar e de sentir. E é de notar que a Psicologia de Freud, que é um dos expoentes máximos das Psicologias da Introspecção, visando a explicação do nosso psiquismo mais fundo e essencial, fá-lo assentar num elemento puramente objectivo e social: a sexualidade e os seus desvios e recalques, as neuroses, os complexos, e muitos dos «instintos», são afinal o resultado das disciplinas e inibições impostas pela «educação», pelo policiamento parental e societal, pelas reacções do convívio e do meio — estamos de certo modo a definir a «cultura» — sobre a livre expansão das tendências primárias, biológicas e sexuais, do egotismo informe da criança.

O principal veículo da cultura, nesse sentido de tradição, é a linguagem, indispensável à comunicação dos indivíduos entre si, meio fundamental da introjecção inconsciente, forma implícita de atitudes mentais.

Ela está «na base de toda a cultura», e, sem ela, «a herança social, como nós a entendemos, não poderia existir» (J. Dias).

Dada a necessária vocação cultural do homem, é muitas vezes difícil distinguir, no seu comportamento, o que é natural e o que é cultural. Levy-Strauss constata, no caso humano, que a constância e a regularidade existem tanto na natureza como na cultura, e reconhece que nenhuma análise real permite a sua distinção intrínseca; podemos apenas dizer que o que for universal no homem lhe vem da ordem da natureza, e o que for relativo, variável, e sujeito a uma regra, pertence à cultura. Mas não há que esconder as dificuldades de aplicação deste critério aos casos concretos: muitas formas do nosso psiquismo e dados de cultura, sentimentos, gostos, tendências, etc., que se nos apresentam com o imperativo poderoso e inconsciente das imposições «instintivas», são afinal muitas vezes apenas formas culturais, produtos de circunstâncias externas e meramente locais, de modo nenhum inerentes à natureza humana biológica «racial», susceptíveis de noutros grupos se apresentarem de modo diferente. Alguns antropólogos contemporâneos, invertendo os dados do problema, fazem mesmo derivar certos sentimentos, tradicionalmente considerados como «instintos» próprios de determinados grupos — o ciúme, por exemplo, nos países meridionais — de formas ou instituições culturais desse grupo — naquele exemplo, os conceitos de família e a organização social.

A cultura, na acepção que demos à palavra, embora superior e exterior aos indivíduos (porque anterior a eles, lhes veio de fora, e se lhes impõe e os ultrapassa), actualiza-se apenas no espírito de cada um, que obedece passivamente aos seus ditames, mas que pode sempre recusá-los e não os acatar. O que o indivíduo não pode, com a sua vontade e actuação únicas, é criar cultura, porque esta é sempre de natureza colectiva. É evidente que qualquer facto de cultura é um acontecimento con-

creto, e até mesmo de invenção pessoal. Por exemplo, o costume académico que hoje vemos de recortar o fundo da capa de estudante em tiras para dar aos amigos, que é muito recente — ainda em 1930 ele era totalmente desconhecido em Coimbra —, nasceu da ideia de alguém, que não deve ser difícil identificar. Mas essa prática pessoal só se institucionalizou como costume, ou como «elemento de cultura», depois que foi inconscientemente elaborado pela colectividade, e que passou a pertencer a um património que ela usa e transmite sem reflexão, sem causa aparente, sem saber bem porquê. Essa elaboração faz-se geralmente de acordo com os padrões de cultura do grupo, e por isso o novo elemento mostra ou ganha o matiz que individualiza a cultura do grupo e os demais elementos que a integram; e para que ele seja incorporado sem conflito, é necessário que não contrarie o mundo em que os outros elementos, morais ou materiais, se articulam de modo mais ou menos essencial. Essa ideia do recorte da capa não se teria institucionalizado facilmente — isto é, não se teria transformado facilmente em costume do grupo —, se não existisse uma tradição de solidariedade académica, de traje esfarrapado autorizado, de facécia irreverente, etc., a que ele responde sem conflito. Pelo contrário, certos outros costumes de há muito institucionalizados, vivem apenas da força de inércia da tradição, e constituem conflitos potenciais, que, no plano individual, se actualizam por vezes de forma dramática, podendo ir mesmo até à destruição das pessoas.

Há pois que admitir o momento inicial de um elemento de cultura; mas, na realidade, esse momento só quase por abstracção se pode atingir: de facto, o homem apresenta-se mais como um portador do que como um produtor de cultura. No plano colectivo dos grupos, isto traduz-se pela importância primordial dos fenómenos de difusão.

O conceito que demos de cultura, como conjunto de formas e produtos da tradição social, é, na plenitude

das suas virtualidades, de elaboração recente. A palavra *tradição*, que de entrada a exprime, tem uma amplitude muito menor. Antecipando, pode-se mesmo dizer que um dos aspectos da evolução das ciências etnológicas é justamente a expressão da gradual substituição da noção de *tradição* (em que prevalece a dimensão histórica) pela de *cultura* (em que prevalece a dimensão funcional), e a ampliação progressiva do conteúdo desta até às últimas consequências, implicando novos ângulos de observação da realidade e uma revisão radical dos métodos de análise e interpretação dos fenómenos.

Até ao século XIX, a tradição, ou sejam os costumes tradicionais dos vários povos, como objecto de estudo científico, foram praticamente ignorados. No plano que hoje diríamos «etnográfico», havia sem dúvida grande número de informes contidos nas descrições de viajantes, a começar por Heródoto e Estrabão, e sobretudo depois que, em seguida aos descobrimentos, o conhecimento de novos mundos desperta a curiosidade pelos usos e comportamento de gentes muito diferentes de nós, e torna mesmo necessária a sua compreensão. Por isto podemos ver a importância do contributo português para a constituição e elaboração das ciências etnológicas; e há mesmo que notar que é sem dúvida nos relatos dos nossos cronistas que se encontra em geral a compreensão mais ampla e generosa dos povos, respeito pelas culturas e pela personalidade daqueles que são homens como nós, diferentes apenas na cor da sua pele e nos seus modos externos de viver.

Do mundo europeu, por seu turno, existem também recolhas de elementos tradicionais, nomeadamente de provérbios e contos populares, como por exemplo, entre nós, além de vários adagiários, os Contos de Proveito e Recreio, de Trancoso, do século XVI, que mais tarde Teófilo Braga utilizará; e, em França, os imortais «Contes de Ma Mère l'Oye», de Perrault, que de resto não são compreendidos na sua época. Mas trata-se apenas de compilações, provavelmente com fins de

mera diversão, sem qualquer visão crítica; e a Etnologia não se destaca ainda de uma filosofia geral humanística.

Em 1815 surge na Alemanha a prodigiosa revelação dos irmãos Grimm, com os «Kinder-und Hausmarchen», mostrando que os contos infantis, que todo o mundo conhecia como simples jogos pueris de imaginação, eram afinal vestígios dispersos e venerandos de um remotíssimo património, senão mesmo de complexos rituais de primitivos cultos naturalísticos dos povos arianos, celtas e germânicos, obliterados pela cultura latina e pela assimilação cristã; e a palavra-chave, que revelam neste plano, e que conhece o mais fervoroso favor pelos horizontes imprevisos que desvenda, é o *Mito*. Na esteira dos irmãos Grimm, aparecem os grandes nomes dos mitógrafos comparatistas, Lang, Manhardt, com a sua teoria dos «Espíritos» ou «Demónios» da Vegetação, Westermarck, Frazer, cujo monumental «Golden Bough» — O Ramo de Ouro — o ramo de Mistle-toe (espécie de azevinho branco parasita) que crescia no tronco do carvalho guardado pelo sacerdote de Diana, o Rei do Bosque sagrado, que nele depositara a sua alma, e que o seu sucessor devia arrancar antes do sacrifício ritual dessa personagem — é ainda hoje, para lá de quaisquer possíveis deficiências teóricas de que enferma, o mais fascinante romance do fabuloso tesouro lendário da humanidade, de uma riqueza e originalidade de visão comparáveis apenas às das teorias de Freud no campo da psicologia.

A *cultura*, como hoje diríamos, eram portanto então as «tradições populares», no sentido restrito de «literatura oral» — contos, lendas, provérbios, romanceiro, cancionero —, a que logo se acrescentaram os usos e costumes — superstições e crenças, cerimónias e festividades cíclicas, calendárias e agrárias — entendidas como «sobrevivências» (é o termo específico que designa estas teorias), vestígios mais ou menos claros ou deformados de mitos e conceitos religiosos primi-

tivos, que perduraram apenas na imobilidade do mundo mental do povo, arredado da corrente renovadora do progresso racional.

Entre nós, os estudos desta espécie (e após a publicação do «Romanceiro» de Garrett) florescem sobretudo com a brilhante geração de 90 — Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso e outros ainda, de menor vulto, com os seus trabalhos sobre Contos, Costumes, Superstições, etc., que se apresentam sempre como Mitologias, ou melhor (porque isentas das implicações unicamente classicistas que a palavra implica, como nota Adolfo Coelho), Mitografias Populares. Assim, por exemplo, à primeira parte dos Contos Populares (que compreende entre outros «A Bicha de Sete Cabeças», «As Três Cidras do Amor», etc.) Teófilo Braga dá o título de: «Contos Míticos da Aurora, do Sol e da Noite». A «Gata Borralheira», a filha da Feiticeira, são a Aurora; o Príncipe Encantado, o cavaleiro que mata o Dragão, o amante que perde a forma horrenda, são o Sol; a velha feia e má, a madrasta, o saco em que é roubada a menina ou o lobo que a devora, são a Noite. Tudo são mitos solares e siderais, sobrevivências de ritos agrários, sacrifícios humanos ou animais, etc.. O ciclo do Inverno é o culto dos mortos, o da Primavera, com o Carnaval, são as Saturnais, que com a morte ritual do deus anual — os manequins carnavalescos que hoje se destroem, «Judas» e quejandos — celebram o renascer das forças fecundas incarnadas no novo deus que se elege ou renasce; e Salomon Reinach interpreta mesmo històricamente o relato evangélico da Paixão segundo esta mitologia. Todos aqueles eruditos partiam em geral de um mito clássico, que interpretavam segundo o que entendiam, decompondo-o nos seus elementos constitutivos; e ordenavam seguidamente uma série comparativa de pequenos exemplos referidos aos mais variados povos da Terra, que se lhes afiguravam exprimir esses elementos míticos destacados, um pouco à maneira de uma colec-

ção de selos, segundo o ângulo especial da história das religiões, e em vista essencialmente à explicação dos casos europeus; além disso, estabeleciam a história de cada um desses elementos considerados isoladamente em si mesmos.

Como diz Malinowski, «Frazer é o representante de uma época, na Antropologia, que termina com a sua morte. Em todas as suas contribuições directamente teóricas, foi um evolucionista, interessado no «primitivo», quer este se refira à humanidade em geral, ou a crenças, costumes e práticas dos «selvagens» actuais. Trabalha pelo método comparativo, colectando e examinando provas de todas as partes do mundo, em todos os níveis de desenvolvimento e em todas as culturas. O método comparativo, combinado com a abordagem evolucionista, implica certas suposições gerais: os homens são consideravelmente semelhantes; eles aperfeiçoam-se gradualmente, partindo do nível primitivo, e atravessando várias fases de evolução. A medida comum nas suas acções e pensamentos pode ser descoberta por indução baseada numa vasta investigação de elementos cotejados. Nisto, o conceito de sobrevivência é essencial para o evolucionista, serve como chave para a compreensão da continuidade dentro da transformação, e como elo entre várias etapas. O que era uma forte e florescente convicção num nível, torna-se uma superstição na etapa superior; formas de casamento e parentesco podem tornar-se ossificadas nas terminologias, e sobreviver como um uso linguístico, muito depois de as práticas de casamento em grupo ou promiscuidade terem cessado. À medida que descemos os vários níveis de desenvolvimento, encontramos acessível a etapa mais primitiva, ou seja, as «origens» das instituições, costumes e ideias dos seres humanos».

Deve-se notar que, desde muito cedo, com essa expressão de «tradições populares» designavam-se não apenas a linguagem e literatura oral, e os usos e costu-

mes, a música e a dança — aquilo a que seguidamente se deu o nome de «cultura espiritual» do povo — mas também um certo tipo de objectos materiais, alfaias e técnicas com carácter local e ancestral, todos próprios da vida rural e popular; e é mesmo de então que datam já as primeiras colecções organizadas de objectos dessa espécie.

Tradições, ou *cultura*, era portanto a cultura popular ancestral, ou seja tudo aquilo que faz parte do património espiritual ou da capacidade de realização prática do povo e sobretudo do povo rural, porque o povo, imobilizado mentalmente, no seu apego à terra, é o único herdeiro legítimo e o portador das formas autênticas que foram o mundo dos nossos mais remotos antepassados.

Mas — o que é o Povo? A palavra é na verdade ambígua e de contornos muito pouco precisos, sobretudo à medida que caminhamos ao encontro do futuro. Na Europa, até à proclamação dos direitos do homem, em 1789, povo era uma classe definida, com um estatuto social concreto; e, mesmo nos princípios deste século, existia ainda uma estratificação bem diferenciada, se não de direito, pelo menos de facto; seria pois *tradição popular* tudo aquilo que constituía o mundo material e psicológico ancestral dessa classe, herdado e praticado sem discernimento racional, as suas lendas e dizeres, a sua música e dança, os seus trajes e costumes, as suas alfaias e casas (digamos mesmo, muitas vezes, produtos grosseiros de ignorância, como no caso das suas crenças e superstições), por oposição ao mundo culto, racional e requintado, das classes elevadas. Mas de facto muitos destes elementos da sua cultura correspondem àquilo que os alemães chamam *Versunkenes Kulturgut*, quer dizer: elementos culturais decaídos, que competiam originariamente aos níveis sociais elevados e que se popularizaram: é o caso, por exemplo, muito frequente, de músicas e danças populares, que representam a transformação —

a popularização — de espécies antes palacianas: valsas, polcas, quadrilhas, etc.. Por outro lado, os indivíduos dessas outras classes elevadas e urbanas mostram inúmeras atitudes e formas de comportamento idênticas a esse género popular; os reis de França, Luís XI por exemplo, acendiam eles próprios a fogueira da noitada de S. João em Paris, onde, com fins mágicos difusos, eram queimados gatos vivos, e até, de uma vez, uma raposa — «pour donner plaisir à Sa Majesté». Mas se então ainda se podia definir, embora precariamente, o que era *povo* como classe, portadora de uma cultura específica, com o progressivo nivelamento de todos os quadros, qualquer distinção dessa natureza acaba por se tornar totalmente arbitrária ou mesmo inconcebível; apenas nos países subdesenvolvidos, em que perduram diferenças económico-sociais muito acentuadas, a palavra *povo* conserva uma aparência de sentido. Impunha-se por isso refundir o critério de cultura: tradição, ou *cultura* em sentido etnológico (e certamente pela força de inércia das escolas folclorísticas) continuou ainda a ser o *popular*, entendido porém não como aquilo que compete a uma classe, cada vez mais difícil de individualizar, mas como aquilo que, por própria natureza psicológica, é *popular* ou *tradicional* nos indivíduos de qualquer classe, no sentido oposto a racional, erudito ou culto: aquilo que todos fazem e sentem sem saber porquê, a rede invisível de ideias, gostos, convenções e crenças bebidas nos hábitos caseiros, na educação e no convívio, que, assimiladas inconscientemente e passivamente, escapam à crítica da razão e modelam o nosso comportamento e os nossos gostos, maneiras de agir, pensar e julgar, individual e socialmente, as formas de relação com outrem, os nossos sentimentos e raciocínios. *Cultura* é pois não só o conto e a cantiga que ouvimos a uma velha caseira de aldeia, ou um fandango ou vira de terreiro, ou o costume de visitar as campas no dia de Finados, ou queimar o Judas

em Sábado de Aleluia, ou de comer no Carnaval, filhoses aqui, ali coscorões ou orelheira de porco, ou enganar quem passa no dia 1 de Abril, ou de oferecer a S. Lourenço telhas roubadas para curar as dores de dentes; e, numa ordem de ideias afim, o arado de pau, a roca e o tear, o barco e as redes, o moinho e o pisão, a candeia e o burel, um processo de fazer manteiga já conhecido dos Celtas, uma técnica de cestaria—que são como são porque já assim o eram e serão sempre; mas é do mesmo modo também as regras das boas maneiras e do que parece bem e mal (de resto variável de país para país e de classe para classe), as atitudes colectivas perante os «status» sociais, a organização e sentimentos familiares, as noções de honra e dever, a sexualidade, a virgindade da mulher, a dignidade humana, os gostos de ostentação ou de modéstia, etc. próprios de cada grupo regional, tudo isso moldado ao longo dos tempos pelas condições do meio natural, pela história do grupo e suas conexões, pelos contactos e difusões, pela acção das outras tradições já vigentes.

Ao estudo da tradição popular oral deu-se o nome de «Folk-lore», palavra criada em 1846 pelo erudito inglês Ambrose Merton para designar o que até então se chamavam as «antiquitates vulgares», e que corresponde muito aproximadamente ao termo *Volkskunde* — a cultura do povo — usado nos países de língua alemã. Na verdade, porém, povo, como objecto de estudo do Folclore (e para lá da própria imprecisão do conceito), era apenas o povo — ou o elemento cultural de natureza tradicional, — das sociedades históricas europeias, o povo civilizado, cristão e de raça branca, com exclusão dos outros povos — os «primitivos», a que os alemães dão o nome de «Naturvölker» — povos em estado de Natureza — cujo estudo competia a outro ramo da ciência — a Etnologia ou Etnografia —, completamente distinto e metodologicamente independente do Folclore, que era uma disciplina autónoma com um campo de investigação específico. Cabe assinalar que o Folclore,

de criação recente, de objectivos confusos e imprecisos, e falho de elaboração teórica, desde muito cedo se prestou e foi pasto de um desvairado amadorismo, de fantasias literárias e sentimentais, que nada têm que ver com a ciência nem sequer com o folclore científico.

A partir dos meados do século XIX, o conhecimento e estudo das sociedades chamadas «primitivas», «selvagens» ou «exóticas», reveladas pelos relatos de viajantes, conquistadores e exploradores, toma grande incremento. Sobressaiem os trabalhos de Tylor sobre o animismo, e das escolas alemã da *Völkpsychologie*, e francesa de Durkheim e de Levy-Bruhl. Estes eruditos procedem à ordenação sistemática de todo esse vasto material de observações e descrições; e embora sejam sobretudo sociólogos de gabinete, à moda da sua época, familiarizaram-se estreitamente com culturas profundamente diferentes da nossa, regidas por princípios originais, que eles identificaram com as formas primárias do pensar humano em geral. Era certamente cedo demais para se poder admitir que essas culturas que se observavam nos «primitivos» actuais, essas alfaías, técnicas e modos de viver, usos, costumes, estruturas familiar, social e económica, tão estranhos e por vezes tão bárbaros, fossem afinal, para lá da variedade de soluções e formas externas, o mesmo fenómeno de adaptação ao meio — a meios com condições muito diferentes —, e de persistência de regras de grupo, que ocorria com as formas tradicionais da vida popular nas nações europeias (que contudo, como vimos, eram nessa época entendidas como *sobrevivências* das culturas dos nossos remotos antepassados, do mesmo nível «primitivo»); atendia-se apenas a que esses costumes eram muito diferentes, e dessa diferença concluía-se por uma diversidade de natureza essencial.

Esta atitude, de uma suficiência ingénua que hoje mal se pode conceber — de resto em virtude de uma espécie de cronocentrismo da mesma natureza... — é perfeitamente compreensível numa altura em que as

concepções sociológicas em curso encaravam a sociedade europeia não como *uma* sociedade, mas como a Sociedade-tipo, impessoal e teórica, no topo da escala evolutiva de Augusto Comte, única a que competiam as leis universais e absolutas da sociologia especulativa, impondo um etnocentrismo tácito que nem ao vulgo nem ao homem de ciência ocorreria criticar, e que encontrava a sua fórmula em preconceitos raciais afirmando a superioridade mental do branco, que o desenvolvimento científico e industrial, e o enorme poder de expansão da civilização europeia no mundo, pareciam confirmar. De resto, a atitude etnocêntrica é natural e espontânea em todos os grupos e indivíduos — especialmente nos mais primitivos e primários—, desde os gregos que proclamaram o cânon absoluto, único e universal do corpo humano com a Vénus de Milo e o Hermes de Praxíteles, até ao Esquimó para quem Deus cozeu demais o barro com que fez o Negro, de menos aquele com que fez o Branco, e só acertou com o que o fez a ele. Notamos a selvajaria das mutilações tradicionais dos negros, e não notamos que furamos as orelhas das crianças para nelas pendurar brincos; censuramos a monstruosidade da deformação dos pés das chinesas, quando em 1900 a cinta de vespa da moda feminina chegou a ser um perigo para a gestação normal; admiramo-nos das estapafúrdias tatuagens e dos penteados dos negros, e achamos esteticamente certo que as nossas mulheres usem «bâton» (que hoje é mesmo de cores várias) e arvoreem trunfas trabalhadas e dispendiosas (que ainda por cima, e ao contrário dos negros, mudam de ano para ano) — e sem falar da nossa risca ao lado... — tudo afinal em nome de sistemas organizados e mais ou menos completos, de representações morais, estéticas, religiosas, diversos mas isotópicos.

Mas os espíritos não estavam preparados para tal equiparação, que teria sido eminentemente revolucionária; e, sob o aspecto disciplinar, estava fora de causa que o estudo desses costumes exóticos pudesse

jamais caber no conceito de Folclore, cujos métodos se consideravam totalmente inadequados: fazia-se nomeadamente notar que enquanto que em relação aos povos de cultura ocidental, o investigador pertence ao grupo, fala a sua língua, conhece por experiência própria aquilo que estuda, em relação aos «primitivos», nada disso se passa, e o seu estudo tem de se fazer de um ângulo completamente diverso — sem se ver que se trata aí não de uma diferença de metodologia, mas apenas de ferramenta metodológica.

Em 1910, Levy-Bruhl publica os seus estudos sobre As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores, e em 1921 sobre A Mentalidade Primitiva, obra fundamental em que se define o conceito de pensamento pré-lógico, ou «pré-logismo», em que domina o princípio da participação e que desconhece as categorias lógicas do pensamento evoluído, organizado à base dos princípios de identidade, contradição e causalidade, de conceitos quantitativos e das leis universais da ciência e da moral.

O etnocentrismo sociológico e culturológico, e mesmo a opinião do homem da rua, encontra nesta diferenciação, tomada por vezes como uma característica antropológica, um aparente fundamento teórico. Mais convictamente ainda, apenas as tradições populares europeias continuariam a ser estudadas pelo Folclore (ou Volkskunde, nos países de língua alemã) — a cultura do povo, o *povo-padrão* — como disciplina cada vez mais intransigente nas suas limitações, e ao mesmo tempo imprecisa nas suas formulações; e a cultura dos «primitivos» é objecto exclusivo de uma etnologia ou etnografia especializadas, com um conteúdo portanto muito diferente do que agora damos a estes termos, ou da Völkerkunde, ou cultura *dos povos*, por oposição ao *povo* eleito.

É digno de nota que em plena era da oposição do Volkskunde e Völkerkunde, quando o problema crucial é o do Europocentrismo, Frazer, que é uma das pedras fundamentais do Folclorismo (tomado nessa velha acep-

ção restrita de estudo das tradições e costumes europeus, como sobrevivências de primitivos sistemas religiosos), não conhece barreiras ou distinções de povos, raças, ou épocas; e, embora sem dúvida sob um ângulo especial e visando a explicação dos factos europeus, agrupa todos os elementos que estuda — cerimónias agrárias, festas do fogo, sacrifícios reais ou simbólicos de pessoas ou animais, etc. — em séries que compreendem as formas que eles revestem entre os Hos do Fogo, os Botyas do Himalaia, os Austríacos, os Alemães e os Franceses, os antigos Gregos e Romanos, etc., com uma unidade de método que os Folkloristas e Volkskundler ulteriores não souberam ver. Mas a escola estava formada, com os seus preconceitos assentes e firmes, e persistiu com essa feição até há muito pouco tempo.

Cabe aqui dizer que, em Portugal, desde muito cedo — muito mais cedo do que na maioria dos outros países europeus — se tinham rompido estes quadros.

Em 1890, quando «etnografia» era por toda a parte o estudo dos «primitivos», Adolfo Coelho não hesita em aplicar o termo ao estudo da cultura tradicional portuguesa em geral; Teófilo Braga segue-lhe as pisadas; e José Leite de Vasconcelos, com uma visão original, clara e livre de preconceitos, que antecipa as mais recentes aquisições, desde os princípios do século proclama a unidade e identidade da ciência que estuda a cultura de todos os povos sob o nome de etnologia, designando por etnografia — etnografia portuguesa — o estudo descritivo das culturas particulares — o território e o povo português na totalidade dos seus aspectos significativos —; e assina ao Folclore o âmbito de um capítulo que estuda a literatura oral, incluído nesse sistema geral.

A noção de «mentalidade primitiva» ou «pré-lógica», marca indiscutivelmente um estádio em frente na inteligência dos comportamentos humanos; e a visão de Levy-Bruhl, a despeito do seu erro fundamental, é verdadei-

ramente decisiva, e pode-se considerar um dos pontos de partida para a revisão do problema da cultura, que conduziria ao princípio da relatividade cultural (já entrevisto, de resto, na concepção de Durkheim, de «consciência colectiva» — ou seja a «cultura» como factor social decisivo na constituição do psiquismo individual). Argumentou-se seguidamente — e o próprio Levy-Bruhl o reconheceu — que, em inúmeros casos, a vida mental desses chamados «primitivos» obedecia a princípios lógicos idênticos aos que regem o pensamento «civilizado», nomeadamente que a necessidade de relacionar uma causa e um efeito está presente nas próprias explicações mágicas, e sobretudo nas realizações mecânicas; e que, reciprocamente, entre as populações europeias, numerosas atitudes correspondem exactamente à «mentalidade pré-lógica» — crença em superstições e práticas mágicas, divinações, etc.; — os dois tipos mentais — o pensamento místico e o pensamento racional — coexistem igualmente em todas as sociedades — e até indivíduos — e apenas a sua proporção relativa é diferente: nas sociedades evoluídas e industrializadas, muito mais conviventes, e em que o conhecimento científico exerce uma influência mais profunda, predomina o pensamento racional; nas pequenas comunidades longínquas e isoladas, mais fechadas na sua própria cultura imóvel, predomina o pensamento mítico. E a hipótese de Levy-Bruhl teve de ser refundida em novos termos.

O Professor Magalhães Godinho, com Gurowitch, nota que se hoje há tendência a pôr de parte o termo *pré-lógico*, não é porque se reduza toda a história mental da humanidade a uma lógica única, mas, pelo contrário, porque a par da pluralidade das sociedades se admite a pluralidade das suas lógicas correspondentes; «o termo de tudo será precisamente reconhecer, não duas, mas uma pluralidade de mentalidades, de lógicas e de sistemas do conhecimento, em correlações com os diversos tipos de estruturas das sociedades arcaicas tanto quanto das civilizadas».

O certo porém é que o conceito de *pré-logismo* foi inicialmente entendido em relação às sociedades primitivas, e em oposição à nossa mentalidade, que era a mentalidade-tipo; os processos de pensamento e comportamento são vários, mas era a sociedade ocidental que fixava a lei universal. O erro de Levy-Bruhl não está talvez no seu conceito de mentalidade pré-lógica, mas sim no facto de ter, pelo menos de entrada, definido com ela essa categoria de grupos humanos, por contraposição às sociedades europeias. O pré-logismo, acentuando a dualidade de dois mundos, postula implicitamente que as sociedades primitivas não se estudam como a nossa, implicando uma correspondente dualidade disciplinar e metodológica que veio ao encontro do já tão arreigado etnocentrismo das escolas, com as mais graves consequências na elaboração da nova ciência.

Mas é fora de dúvida que, por outro lado, o reconhecimento de que a nossa civilização alfabetizada, urbana e industrial, não o é senão em certos sectores, e de que no seu seio coexistem idades mentais da humanidade muito diferentes (Mag. God.), só foi possível pela noção que Levy-Bruhl criou e pelos problemas que levantou; e foi ele o passo decisivo que levou à conclusão da identidade fundamental dos processos de reacção e comportamento de todos os homens perante o fenómeno da cultura, com a sua formulação mais acabada no princípio da Relatividade das culturas, que estabelece a igualdade de essência dentro da multiplicidade de configurações. Vê-se que existem inúmeras formas culturais e sociais, diferentes umas das outras mas todas válidas, harmónicas e eficientes no seu todo funcional, e segundo as quais — embora cada uma de sua maneira, mais ou menos perfeita, por vezes muito original ou muito cruel — os respectivos grupos procuram subsistir, policiar forças de desintegração e atingir os seus ideais. Qualquer etnocentrismo é definitivamente arredado; compreende-se que as nossas soluções e atitudes não são necessariamente melhores — ou piores — do que outras

quaisquer, que não há regra cultural absoluta; o nosso tipo familiar, patrilinear e monogâmico, é apenas um entre outros diferentes, embora aquele que se ajusta ao nosso contexto geral; nós à mesa, com a nossa postura formalista; os romanos deitados, urinando quando sentiam necessidade; os chineses entregues à pura volúpia de comer, pousando o ventre descontraído no estrado onde se assentam, e eructando por distinção; os americanos para quem «é feio» levar à boca o garfo com a mão esquerda e trocando-o por isso de mão depois de cortar a carne; etc.. Percebe-se que as formas próprias de um grupo — seja ele o grupo ocidental —, fundamentais para o equilíbrio desse grupo, transplantadas para outro podem neste ser temivelmente nocivas, prejudiciais ou desintegrativas.

As explorações e trabalhos em campo intensificam-se, e afinam-se extraordinariamente os métodos de análise. A etnologia conhece uma voga crescente, que se explica talvez pela importância da ascensão dos «povos de cor», e dos problemas coloniais do mundo inteiro.

O etnólogo por vocação ou formação é agora um espírito aberto à compreensão de todas as atitudes humanas, à aceitação do seu relativismo, das suas reacções e modos de agir, tão diversas e ricas, superado qualquer ego, sócio, ou etnocentrismo, de casa, de meio, ou de nação. A sua missão, para além da própria ciência, é mais subsistente e complexa, e com maior projecção: ele não é já apenas um erudito curioso, conhecedor de velharias, mas um verdadeiro psicólogo dos povos, um observador subtil excepcionalmente preparado, pelo imenso diagrama humano que conhece, para poder compreender e esclarecer qualquer forma de conduta de grupo ou mesmo individual, evitar mal-entendidos e conflitos de cultura por vezes tão traumatizantes e de tão graves consequências.

Com os trabalhos de Malinowski e Radcliff-Brown define-se um conceito funcionalista essencial: a cultura

não é um conjunto de elementos isolados, nem mesmo uma forma única imobilizada, mas a própria vida do grupo, um todo vivo e indivisível, que só na sua unidade funcional se pode apreender verdadeiramente: denuncia-se o artifício da consideração desses elementos em si mesmos que falseia o sentido exacto destes: a olaria dos Macondes do Norte de Moçambique, antes do que mais um mero caso de olaria, é sobretudo mais um aspecto da vida desse grupo, que aflora em todas as suas actividades e as individualiza. O inglês médio tem o costume do «Spring cleaning», isto é, as limpezas da Primavera, em que tapetes, cortinas, móveis, tudo é composto, sacudido, lavado, para uma espécie de entrada *ex-novo* na época feliz do ano, após o retraimento hibernar; na Beira Baixa, para a visita pascal, as mulheres põem os móveis todos na rua, e lavam-nos à vassourada com grandes baldes de água; as populações negras de Axim, na Costa do Ouro, procedem todos os anos a um rito de expulsão dos demónios, que são perseguidos por toda a aldeia à paulada e à pedrada no meio de uma gritaria ensurdecadora, e seguidamente as mulheres lavam e esfregam toda a louça, de madeira ou de barro, para a purificar; e os Hakkas de Cantão, semelhantemente, varrem e limpam toda a casa, no 3.º dia do 10.º mês, para expulsarem o demónio da pobreza. Trata-se pois de um elemento que, considerado isoladamente, parece ser idêntico nos três casos; e pode mesmo ser que a prática europeia tenha uma remota origem mágica, como a africana e a chinesa; contudo, integrado no contexto total da cultura inglesa, que o situa funcionalmente e lhe confere o seu matiz próprio, o metódico e higiénico «Spring Cleaning» inglês toma um sentido que nada tem que ver com o dos obscuros ritos mágicos propiciatórios dos negros e dos chineses.

À luz desta concepção funcionalista, desenvolvem-se os estudos de comunidades, exóticas ou europeias, pequenos grupos ou aldeias. É vivendo longos períodos no seio dos grupos que se estudam, adoptando a sua

vida e empapando-se da sua atmosfera, num convívio de funda simpatia humana, que os investigadores conseguem apreender e compreender as mais subtis motivações das atitudes dos seus indivíduos. Jorge Dias, entre nós, publica, nesta feição, que ele próprio também descobre, duas monografias que espantam o mundo científico: Vilarinho da Furna e Rio de Onor, aldeias da serra minhota e do extremo norte transmontano, onde perduram regimes comunitários pré-romanos, e em que toda a vida social e individual é um sistema harmónico e eficiente, que responde a todas as situações e assegura de modo original a sobrevivência dos indivíduos sem criar conflitos.

A relatividade cultural e a análise funcionalista encontram a sua expressão de maior projecção no conceito de «padrões de cultura», tipos formais ou categóricos que constituem o matiz basilar de cada grupo, segundo os quais ele organiza os seus sistemas de representações, estéticas e morais, a sua concepção do mundo, as suas atitudes, reacções e ideais. Pode dizer-se que, de certo modo, os padrões de cultura são mais relevantes do que a própria cultura, porque esta, em inúmeros sectores, é, não um elemento cristalizado, mas um produto dinâmico resultante daqueles. E esta noção revela-se de uma fecundidade extraordinária para o estudo e compreensão da vida dos grupos na sua infinita e por vezes desconcertante variedade de modos de resolver situações, sempre afinal em vista de um mesmo fim de integração e subsistência, dentro e nos moldes ditados pelos princípios basilares da tradição geral de cada um desses grupos.

Finalmente, do próprio exercício de todas estas aquisições, é-se conduzido à determinação das constantes temperamentais que definem em termos etnopsicológicos rigorosos a personalidade-base de um grupo. Tentam-se sínteses da definição do carácter nacional, por enquanto apenas de pequenas comunidades onde as estruturas são mais singelas e a interac-

ção dos vários factores mais visível, sendo de esperar que, com o método assim elaborado, venha a ser possível ampliá-las aos estudos de grupos maiores e mais diferenciados, e até das nossas nações, tão complexas e estratificadas.

Com este apetrechamento, talvez seja possível abordar a análise das «culturas superiores», tema que a Psicologia Social não tem conseguido dominar com sucesso, por carência de métodos objectivos: todo o homem, mesmo o puro criador, pertence mais ou menos consistentemente a um grupo, e define-se temperamentalmente em função desse grupo: ele obedece obscuramente a inúmeros atavismos, é condicionado por padrões, limitações e feições de meio, época e tradição, é modelado também pela própria personalidade básica do grupo — e tudo isso se imprime subtilmente no seu inconsciente, faz dele sempre afinal também um produto local, e reflecte-se na sua obra. Por isso se pode falar nas «civilizações» ou culturas nacionais — a cultura francesa, a cultura alemã, a cultura clássica, a cultura espanhola, a portuguesa, representadas por figuras que, em vez de modelos ou protótipos, podem ser incarnações candentes das características do seu grupo. Não falta, por exemplo, quem queira ver na passividade silenciosa, na aceitação sem luta, o portuguesismo do *Cristo* de Velasquez da Silva.

Actualmente, mesmo a distinção entre tradição passada e formas presentes é abolida: tudo o que o homem modela, no campo moral como no material, é influído, mais ou menos directamente ou longinquamente, por leis tácitas do grupo, e por isso é cultura, no mesmo nível, da mesma essência; incluem-se nos estudos de cultura os próprios objectos e produtos técnicos industrializados actuais, na medida em que reflectem, do mesmo modo que qualquer primitiva alfaia, as características do meio, da cultura básica do grupo, das suas constantes temperamentais. Marcel Maget, uma das figuras da vanguarda desta orientação despida de pre-

conceitos e elementos afectivos, considera os esquemas do seu guia de estudo directo dos comportamentos aplicáveis tanto ao estudo de um arado como ao de uma caneta de tinta permanente, a uma técnica de olaria ou ao hábito de fumar, a uma empresa artesanal ou um elenco teatral ou uma fábrica.

E agora, já nos é possível entender melhor e dar uma definição mais exacta das ciências da cultura; as compartimentações conceptuais e disciplinares autónomas, arbitrárias e sem fundamento racional, foram suprimidas — tradição oral e material, cultura popular ou superior, rural ou urbana, grupos civilizados ou primitivos, e até formas ancestrais ou produtos técnicos: os comportamentos humanos, as soluções e respostas, são infinitamente variadas, conforme os meios, as relações de grupo, as idades e níveis industriais; mas o homem é o mesmo por toda a parte. A ciência da cultura é só uma — a Etnologia ou Antropologia Cultural — com as suas leis gerais e universais, com os seus métodos e objectivos de sistematização e interpretação dessas formas de comportamento em função do meio e da sua tradição cultural, com as suas grandes sínteses finais.

O campo da Antropologia Cultural é sempre a cultura; ela investiga os valores e objectivos de uma cultura, os vários sistemas de costumes, os processos pelos quais os seus elementos persistem ou se transformam; mas o seu interesse descentra-se: e hoje, mais do que uma culturologia, ou ciência de formas ou produtos culturais, ela examina as relações entre a cultura dos grupos e a personalidade dos indivíduos que os compõem, e é sobretudo uma ciência do homem na enorme diversidade dos seus comportamentos em função da cultura do seu grupo. As sociedades primitivas não são meros exotismos curiosos: são verdadeiros laboratórios, exemplos puros, porque menos contaminados, de soluções de adaptação, imensamente variadas, que

nos ensinam a melhor nos conhecermos a nós próprios e ao homem em geral, e a conhecermos o significado essencial das nossas atitudes perante o meio e a colectividade.

Quando o etnólogo se debruça por exemplo sobre as últimas minúcias de uma técnica de cestaria, não é só definir uma forma, talvez nova, nem afinar o seu conhecimento de um povo qualquer: o que ele procura é, através disso, medir até ao fim a infinita diversidade de respostas e soluções, as últimas possibilidades ou capacidades do engenho — é conhecer melhor o espírito humano, a história do homem — o homem, esse desconhecido... E a ciência da cultura e comportamentos humanos toma, pouco a pouco, a feição de uma filosofia do comportamento, que acentua o seu carácter antropológico.

Como ciência de princípios gerais, ela trabalha sobre estudos descritivos das culturas individualizadas em sectores regionais homogéneos, ou dos segmentos dessas culturas em séries monográficas: esses estudos competem à Etnografia, que é assim a parte descritiva da Etnologia, e que só tem carácter científico quando metodologicamente enquadrada no sistema geral da Etnologia, e em vista aos objectos desta, e a que por isso se dá também o nome de Etnologia Regional. A Etnografia por seu turno pode dividir-se em tantos capítulos ou especializações quantos os aspectos culturais que convenha individualizar: 1) o Folclore (ou Volkskunde) se se trata de elementos da chamada «cultura espiritual» (mais ou menos no sentido originário da palavra, mas sem quaisquer restrições étnicas) e com ele a Dialectologia, a Etnomusicologia, abrangendo o estudo da música, organologia e dança; 2) a Ergologia e Tecnologia, se se trata, pelo contrário, de elementos da cultura material, actividades económicas, a agricultura, a pesca, o pastoreio, indústrias caseiras e artesanais, transportes, alfaias e técnicas, habitação e mobiliário; 3) Etnossociologia e Etnopsicologia — versando

organização e estruturas sociais, tipos e relações familiares, comportamentos psicológicos, etc.; 4) Artes plásticas, de carácter popular ou tradicional.

É fácil de ver que elementos há que se enquadram em mais do que uma categoria: o traje popular, por exemplo, a casa, os instrumentos musicais, devem ser estudados simultâneamente como elementos da cultura material e de arte popular; a religião popular, como uma manifestação folclórica e como um comportamento psicológico; etc..

Estas definições, nomeadamente as de Etnologia, Etnografia e Folclore, não foram desde sempre, como vimos, as que aqui lhes damos; e ainda hoje em muitos países onde os mesmos étimos existem, devido sobretudo a intransigências e preconceitos de escola, persistem os seus velhos significados restritos. Em França, por exemplo, onde muito embora se encontram alguns dos mais ousados defensores deste mais amplo conceito de Etnologia, aparecem ainda autores que empregam a palavra *Etnografia* no primitivo sentido de «estudo das populações de outras civilizações, diferentes da nossa»; e o grande Museu parisiense a que nós daríamos o nome de Museu de Etnografia Francesa, chama-se Museu das Artes e Tradições Populares, com toda a confusa problemática ligada a essas expressões. O *Völkerkunde* dos países de língua germânica corresponde aproximadamente à nossa Etnologia (embora geralmente com uma certa acentuação «exótica»); e o *Volkskunde* aos nossos Folclore e Ergologia, desde que expurgado das suas restrições etnocentristas. Mas, a despeito de toda a elaboração teórica que descrevemos, alguns folcloristas e «*Volkskundler*» recusam-se ainda a aceitar a identidade dos estudos das tradições europeias e das culturas «primitivas». Por outro lado, o conceito de Folclore, como ciência autónoma, não consegue definir o seu âmbito, porque de país para país e até de autor para autor, o seu conteúdo e significado variam de acordo com as diversas orientações basilares iniciais, preconcei-

tos ou hábitos de escola, etc., sendo para uns literatura oral apenas, para outros tradição espiritual, para outros, além dela, ergologia tradicional, por vezes simples recolha de dados, etc..

Enfim, o nosso critério, que representa verdadeiramente a tese portuguesa definida por José Leite de Vasconcelos, conseguiu impor-se, sob a égide do Professor Jorge Dias e com a adesão dos maiores nomes da Etnologia mundial, no congresso de Arnhem de 1954, reunido em vista ao estabelecimento dos princípios fundamentais das ciências de cultura, triunfando contra esses preconceitos estreitos e amadorismos sentimentais das velhas escolas rotineiras.

Enquanto cultura for a tradição dos povos, a Etnologia será a ciência da variedade humana sobre a Terra, das formas que trouxeram até nós o selo da sua origem mais remota, quando cada grupo organizou a sua cultura na riqueza sem par de todas as paisagens.

Mas a nossa era é de progresso, de revisão económica e social, e de um espantoso poder de difusão técnica e mecanicista; e em breve toda a marca do passado se terá dissipado; os particularismos paisagísticos serão superados e planificados numa solução uniforme e estritamente racional, e as tradições serão uma recordação sem mais vida.

Acabaram já os fiadeiros em conjunto no largo da aldeia em volta da fogueira, escola dos velhos cantares e danças, do saber e do costume; vão acabando os velhos lagares de pedra romanos, os pisões, a atmosfera patriarcal das nossas casas, o apego à terra, os trajés, a alegria das rugas delirantes, as romarias e danças de terreiro, os mendigos vagabundos e bíblicos... A música popular é já pouco mais do que discos gravados, e o traje e a dança, grupos foclóricos. Acabarão em breve as lareiras das casas rurais, as malhas e o seu cerimonial, os moinhos, os oleiros, a cestaria, imutável nas suas formas por vezes desde o Neolítico, os adufes, as rocas, os rebanhos

vagueando nos montados, as imensas eiras transmontanas; Vilarinho da Furna sumir-se-á em breve nas águas de uma barragem, Rio de Onor emigra. Os povos do mundo caminham todos para a igualdade, sob a égide da técnica e da economia, ao modelo ocidental. Acabará o caleidoscópio deslumbrante do mundo, o mosaico colorido das raças, da Terra, da vida. Tudo isso pertence a uma economia modesta e primitiva, de aproveitamento de meros recursos locais, caseira e familiar, qualificativa e não quantificada, que não responde às exigências do tempo nem à pressão demográfica niveladora, e que significa sem dúvida as mais das vezes subprodução, pobreza, estagnação, tristeza e fome de muita gente. E o lavrador, o pastor, o nómada, o pescador, condenados à estiolação no meio da vertigem estupenda que arrasta o restante dos homens, renegam o seu mundo passado, em busca de uma vida melhor, engrenam na ordem estável do salário, descaracterizam-se como elementos diferenciados da tradição, desaparecem. Mas com eles desaparecem também valores humanos primordiais, um sentido antigo de serenidade e paz, de solidariedade e hospitalidade, virtudes de um tempo em que o pão era sagrado e não se contava em dinheiro, uma inexplicável alegria que emanava da própria dureza do trabalho, o pitoresco da variedade, a riqueza da força criadora e da fantasia inventiva do artesanato local que aflorava nas obras pessoais.

Como ninguém, nós conhecemos o valor desse tesouro insubstituível que se perde sem remédio, em nome de uma riqueza maior que não cabe sequer perguntar se merece a pena ser vivida. Mas a Etnologia não é uma estética nem uma moral da tradição, uma ciência normativa que formula uma regra de conduta e proclama que o passado é que é o belo e o bem. Como para um biólogo, para um etnólogo não há juízos de valor, e um velho arado lusitânico de pau das serras nortenhas, ou a pujante festa de uma vessada minhota, ou o sistema ancestral de sentimentos familiares, como manifestações

culturais de um grupo e elementos válidos do seu estudo, estão num plano idêntico ao da caneta de tinta permanente, ou de um tipo qualquer especial de organização fabril — estes hoje talvez mesmo mais significativos culturalmente do que aqueles.

Acabará o povo, a tradição, a variedade. Mas a vida continuará, novos problemas surgirão, criados por essa própria mutação, reacções de comportamento, atitudes de adaptação, possibilidades insuspeitadas — e a aventura da cultura continuará.

E a Antropologia Cultural estudará então esse homem, o homem eterno por muito novo que seja, o seu comportamento, as suas reacções perante as condições do grupo, sejam elas quais forem; e o seu papel será mesmo mais grave, necessário e premente; nesse mundo frio e órfão dos velhos esteios afectivos e morais, em que a consciência da nossa própria personalidade corre o risco de se diluir ou soçobrar no nivelamento voraz das multidões, caber-lhe-á talvez a grande missão de esclarecimento e ordem, na busca de um equilíbrio difícil, mas autêntico e salvador, entre a universalidade do homem e o seu maternal regionalismo, e na afirmação desesperada das raízes da sua originalidade pessoal.

CADERNOS DE ETNOGRAFIA

PUBLICADOS :

- 1 Museu Nacional e Museus Regionais de Etnografia, *pelo Prof. Doutor Jorge Dias.*
- 2 Ritos de Passagem (Entre o Airó e o Cávado), *por F. Lopes Gomes.*
- 3 Princípios Basilares das Ciências Etnológicas, *pelo Dr. Ernesto Veiga de Oliveira.*

A PUBLICAR :

- As Louças de Barcelos, *por J. de Macedo Correia.*
- As Barcas de Passagem do Cávado, a Jusante do Prado, *por Adélio Marinho de Macedo e José António Figueiredo.*
- Figurado de Barcelos. Sobre um Dito Atribuído a Dom Frei Bartolomeu dos Mártires, *por Eugénio Lapa Carneiro.*
- As Olarias do Prado, *por Rocha Peixoto.* A importância deste estudo, publicado pela primeira e única vez na «Portugalia», em 1900, justifica plenamente que o reeditemos. Sem dúvida será esse o melhor modo de satisfazer certos pedidos que a cada passo nos dirigem etnógrafos, colecionadores e publicistas, tanto nacionais como estrangeiros. A reedição de As Olarias do Prado representará ao mesmo tempo uma justíssima homenagem ao seu Autor.