

LUSOTROPICALISMO E NOSTALGIA ETNOGRÁFICA: JORGE DIAS ENTRE PORTUGAL E MOÇAMBIQUE*

*Lorenzo Macagno***

*Sejamos progressivos, homens do
nosso tempo, mas não deixemos de
ser os portugueses de sempre.*

Jorge Dias

O presente artigo procura reconstruir um itinerário etnográfico e intelectual que começa no norte de Portugal e termina no norte de Moçambique. O protagonista desse itinerário foi o antropólogo português Jorge Dias (1907-1973). Esta reconstrução tenta mostrar que as duas sociedades (metrópole e colônia), compartilham, através da visão lusotropicalista¹ de Dias, um conjunto de representações e imaginários etnográficos comuns. Ambas configuram, obviamente, dois mundos só-

* Este artigo é uma versão levemente modificada de um trabalho apresentado na *Mediterranean Studies Association's 3rd Annual International Conference*, 24-27 de maio de 2000, em Salvador, Bahia.

** Pesquisador do CEBRAP

¹ O sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, criador desta doutrina, define o “mundo português” (Portugal, Brasil, África e Índia portuguesa, Madeira, os Açores e Cabo Verde) em termos de uma “unidade de sentimento e cultura”. Já alguns anos depois, definirá este mundo em termos de “civilização lusotropical”: uma cultura e ordem social comuns, às quais confluem homens e grupos de origem étnica e procedências culturais diversas. Nesta confluência, o processo biológico de miscigenação iria junto com o processo social de assimilação. Ver Gilberto Freyre, “Integração portuguesa nos Trópicos”, *Uma política transnacional de cultura para o Brasil de Hoje* (Rio de Janeiro, Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1960) p. 73.

cio-culturais diferentes. Porém, em um determinado nível que tentaremos analisar aqui, esses mundos se unem em virtude de um mesmo tipo de atitude nostálgica diante da evanescência do “primitivo”.

Outro dispositivo que teria contribuído para unir esses dois mundos está constituído por uma singular visão da expansão portuguesa. Com efeito, Jorge Dias considerou que, além das diferenças entre África e Portugal, existiria um *caráter nacional* cujo núcleo essencial podia ser encontrado nas aldeias comunitárias do norte de Portugal. Como uma espécie de embrião primordial, esse núcleo ter-se-ia expandido e desenvolvido nos territórios do ultramar português.

Antes de efetuar seu trabalho de campo entre os Macondes do norte de Moçambique a partir de 1957 (e de publicar uma monumental etnografia sobre esse grupo entre 1964 e 1970), Jorge Dias havia realizado vários trabalhos de campo em áreas rurais de Portugal. Este dado não serve, apenas, como um simples aspecto cronológico, para ordenar, em forma linear, a sua trajetória, mas antes como um ponto de inflexão central, para entender que a experiência africana de Dias se nutre de um antecedente fundamental, isto é, da experiência etnográfica na própria metrópole colonizadora.

Depois de sua estada em Berlim, como estudante de doutorado, Jorge Dias volta a Portugal e se instala, em 1940, em uma pequena aldeia do norte (Vilarinho da Furna), onde realiza seu primeiro trabalho de campo.² Alguns anos depois, realiza outra pesquisa, também no norte de Portugal, desta vez em uma pequena e isolada comunidade situada junto à fronteira com a Espanha, chamada Rio de Onor.³ Estas duas referências seriam anedóticas, não fosse pelo fato de que o estudo de pequenas comunidades ofereceria, segundo Dias, elementos fundamentais, não só para entender a cultura portuguesa, em geral, e o caráter nacional português, em particular, mas sobretudo, e além disto, para en-

² Nesta altura, Jorge Dias trava contato, também, com o antropólogo Mendes Corrêa no Porto. Sobre esse período da sua trajetória ver: Omar Ribeiro Thomaz, “O bom povo português: usos e costumes d’aquém e d’além mar”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7 (1), (2001), pp. 55-87.

³ Estas duas etnografias foram publicadas, respectivamente, em 1948 e 1953: *Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitária*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda; *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa, Presença.

tender a relação dos Portugueses com outros povos durante a expansão colonial.⁴

Segundo Dias, as vilas comunitárias das regiões do norte de Portugal ofereciam todas as características das pequenas comunidades, tal como as define Robert Redfield. Elas constituem grupos autônomos homogêneos, economicamente auto-suficientes, claramente limitados, isolados por terras de pastoreio e campos de plantio, que, tradicionalmente, pertenceram ao grupo. E, o que é mais importante ainda, o pequeno número de habitantes de cada vila (só algumas centenas) permite que sejam estudados por um só observador, através do contato direto com todos eles. Para Jorge Dias, esta era uma maneira de esclarecer o problema da organização comunitarista, e o primeiro passo em direção a um estudo sistemático da cultura portuguesa, por meio de sucessivas aproximações. O que nos interessa aqui é que, para ele, esta organização comunitarista teria sido difundida e propagada ao longo de todo o ultramar português:

O papel dos indivíduos que vêm de sociedades com uma tradição comunitária é importante na relação dos Portugueses com outros povos durante o período de expansão. [...] A importância da ampla família patriarcal e da família multifuncional na colonização do Brasil foi enfatizada por vários autores, particularmente Gilberto Freyre. Nestas famílias, os trabalhadores agrícolas, os empregados domésticos e, ainda, os escravos foram incluídos no conceito de família ampliada com a qual os portugueses estavam envolvidos em suas terras. O espírito de fraternidade com os outros, mesmo se pertencem a uma classe inferior ou a outra raça, é uma explicação da característica da colonização portuguesa não só no Brasil, como na Índia, Macau, Timor e na África.⁵

⁴ Em uma entrevista, Michel Herzfeld, referindo-se a uma pequena aldeia da Grécia, onde realizou trabalho de campo, afirmava que são, precisamente, esses tipos de aldeia que “sugerem materiais para construir estereótipos nacionais ou sobre o caráter nacional, o que é importante para qualquer projeto nacionalista”. Essa afirmação pode se aplicar, sem dúvida, ao trabalho de Jorge Dias, cuja etnografia sobre essas duas pequenas aldeias de Portugal não somente contribuiu para criar um estereótipo nacional, mas também foi o início de uma carreira que, mais tarde, ficaria comprometida com o “nacionalismo” veiculado no próprio discurso colonial português. Michel Herzfeld, “As idéias são lugares”, entrevista concedida a António Medeiros, *Etnográfica*, vol. II, nº 1, (1998), p. 161.

⁵ Jorge Dias, *Portuguese Contribution to Cultural Anthropology*, Johannesburg Witwatersrand University Press, 1961, p. 92.

É possível encontrar, seguramente, várias razões que expliquem o fato de que Dias, antes de ir para a África, tenha se iniciado como etnógrafo em seu próprio país. Sem dúvida, essa experiência prévia na metrópole é difícil de encontrar no caso de outras potências coloniais (como a França ou a Inglaterra), nas quais os antropólogos foram enviados para as colônias sem antes terem passado para o “outro” exótico de seus próprios países.

Em primeiro lugar, Portugal era, na década de cinquenta, um país periférico em relação ao resto de uma Europa que se recompunha, a uma velocidade sem precedentes, das conseqüências destruidoras da Segunda Guerra. Assim, Dias dá conta de um Portugal camponês, tradicional, exótico que, como uma espécie de ilha em relação ao resto da Europa, conserva uma ampla diversidade cultural em um território muito pequeno. Tal como o próprio Dias afirma, “cada região tem seus próprios costumes, tradições, economia, métodos de agricultura, seu próprio folclore e, em alguns casos, seus próprios dialetos”.⁶ Para ele, esses povos isolados do norte de Portugal eram autênticos “museus vivos”. De forma recorrente, o tipo de antropologia desenvolvido por Dias veicula uma profunda nostalgia pela evanescência da diversidade cultural em seu próprio país. Nesse sentido, a diversidade e o “exotismo” da própria metrópole colonial são tão susceptíveis de serem protegidos da “corrupção” quanto os povos africanos, que ele estudará alguns anos mais tarde.

Uma das razões que explicam a tardia chegada ao terreno colonial por parte dos antropólogos portugueses é, sem dúvida, uma espécie de subalternidade que Portugal tinha em relação ao resto do *establishment* antropológico internacional. Além disso, as condições políticas do salazarismo⁷ contribuíram, em grande medida, para um certo isolamento teórico da antropologia em Portugal.

Por outro lado, até a segunda metade da década de 50, a antropologia realizada no terreno colonial teve um profundo desvio biologicista,

⁶ Dias, *Portuguese Contribution*, p. 63.

⁷ Em 1926, um grupo de generais conservadores, sem um programa político e econômico definido, realizam um golpe de estado. Em 1928, Antônio Salazar, professor da Universidade de Coimbra, é chamado para conduzir os problemas financeiros. Finalmente, em 1932, assume o cargo de Primeiro-Ministro, que conservará até 1968, quando é sucedido por Marcelo Caetano.

derivado, sobretudo, das correntes da antropometria. Esta escola alcançou a hegemonia através de Santos Júnior e seus discípulos do Porto, que empreenderam uma série de campanhas em Moçambique entre 1937 e 1955.⁸

Enquanto estes estudos bioantropológicos se constituíam em Moçambique, Jorge Dias realizava trabalho de campo em seu próprio país. Consideramos que esta experiência etnográfica anterior deve servir, tanto para entender sua visão da colonização e expansão portuguesa, quanto sua abordagem etnográfica, desta vez, não na metrópole, mas sim no próprio Moçambique.

Lusotropicalismo e caráter nacional português

A genealogia da doutrina lusotropicalista, formulada por Gilberto Freyre, reconhece várias etapas, mas, em geral, alcança seu momento chave entre finais da década de 1950 e inícios da de 1960, quando se transforma em um componente central da ideologia colonial do Estado Novo português. Depois de publicar *Casa Grande & Senzala*, em 1933, Freyre realiza uma série de conferências na Europa, que aparecem publicadas, em 1940, com o título de *O mundo que o português criou*. Portugal, Brasil, África e Índia portuguesa, Madeira, os Açores e Cabo Verde, constituem, dizia, “um conjunto de valores essenciais de cultura”.⁹ Em 1951, Freyre inicia uma grande viagem pelos territórios ultramarinos, a convite do ministro do Ultramar Português Sarmento Rodrigues. Em relação a essa viagem, afirmava: “em contato com o Oriente e com a África portuguesa, [...] senti confirmar-se uma realidade por mim há

⁸ Existe um curioso informe de Santos Júnior (publicado no final dos anos 1950 em inglês) intitulado *Table for the general shape of the negroes hair*, Porto, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Imprensa Portuguesa, 1959. Nesse trabalho, além de considerar óbvia e irrefutável a importância do cabelo como elemento de classificação “racial”, Santos Júnior elabora uma detalhada tabela com uma tipologia de cabelos. Inclusive, António Augusto (colaborador de Santos Júnior) aplicou um conjunto de testes para estabelecer cotas de inteligência, comparando crianças portuguesas e crianças moçambicanas. Ver António Augusto, “A evolução intelectual das crianças pretas de Moçambique”, separata de *A criança portuguesa* (Lisboa, 1949).

⁹ Gilberto Freyre, *O mundo que o português criou*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1940, p. 32.

anos adivinhada ou presentida através de algum estudo e de alguma meditação [...] esta viagem, apenas, confirmou em mim a intuição do que agora, mais do que nunca me parece uma clara realidade: a de que existe no mundo um complexo social, ecológico e de cultura, que pode ser caracterizado como ‘lusotropical’”.¹⁰

O lusotropicalismo de Gilberto Freyre geraria, tanto elogiosos comentários, quanto violentas críticas. De fato, o mundo que o português havia criado (ou, melhor, imaginado) podia ser, tanto o paraíso de “harmonia racial” que alguns visitantes, viajantes e pesquisadores pretendiam encontrar no Brasil, como o inferno de exploração, segregação e violência que outros notavam na África portuguesa.

É de se imaginar que o contexto internacional não estava muito disposto a dar as boas vindas a tal proposta. Num momento em que as Nações Unidas empreendiam uma campanha anticolonialista na África, sugerir a existência de um estilo português não racista de “estar no mundo” não resultava muito convincente. É precisamente nesta época, que o nacionalismo do Estado Novo português reforça seu discurso de *cooperação racial* na África e, neste caso, as formulações de Gilberto Freyre se apresentam como uma justificativa ideal para a presença colonial portuguesa.¹¹

Vamos tentar esboçar a forma, um tanto heterodoxa, pela qual Jorge Dias se apropria desses princípios. Ele foi, sem dúvida, um simpaticante do regime português. Porém, essa simples afirmação descritiva carece de sentido, se não explicitarmos a maneira pela qual tal simpatia se manifestou no seu próprio trabalho.

É bom lembrar que o estudo das pequenas comunidades portuguesas é efetuado, no caso de Dias, através de um descritivismo etno-

¹⁰ Gilberto Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1953, pp. 14-15.

¹¹ Em relação à apropriação do lusotropicalismo pelo discurso colonial português, ver o trabalho de Omar Ribeiro Thomaz, “Do saber colonial ao Luso-tropicalismo: ‘Raça’ e ‘Nação’ nas primeiras décadas do salazarismo”, in Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade* (São Paulo, Editora Fiocruz, 1996), pp. 85-106), e o livro de Cláudia Castelo, *O modo português de estar no mundo. O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Edições Afrontamento, 1998.

gráfico que renuncia a qualquer marco de interpretação. Em termos gerais, estes estudos se concentram na descrição da cultura material, da tecnologia “tradicional”, como, por exemplo, a distribuição geográfica dos tipos de arado. Neste sentido, segundo João de Pina-Cabral, os estudos de Dias aparecem como anacrônicos, em termos metodológicos, se forem comparados com outras análises que, na época, tinham sido realizadas em áreas semelhantes da Europa meridional (como, por exemplo, a monografia de Julian Pitt-Rivers sobre Grazalema na Andaluzia).¹²

Depois de realizar seus primeiros trabalhos etnográficos em Portugal, em princípios da década de quarenta, Dias se traslada para a Espanha, onde trabalha até 1947. De regresso a Portugal, obtém um posto no Instituto de Antropologia da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto. Ali havia uma forte hegemonia da antropologia biológica, cujo impulsionador principal era Mendes Corrêa. Mais tarde, a partir de uma viagem aos Estados Unidos em 1950, sofrerá uma importante influência da antropologia cultural americana. Neste contexto, começa a incorporar autores tais como Ruth Benedict, Lowie, Kluckhohn, Kroeber, Murdock e uma preocupação pelos processos de aculturação e contato cultural que, depois, procuraria plasmar em vários textos.

Em 1951, sendo ainda professor da Universidade do Porto, Jorge Dias foi convidado a vir ao Brasil por diversas instituições, para dar uma série de conferências em vários estados (Santa Catarina, Paraná, Minas, São Paulo, Bahia). Em outubro desse ano, visita o Recife, a convite do Instituto Joaquim Nabuco. Em uma entrevista publicada no *Diário de Pernambuco*, elogia a colonização portuguesa e o próprio Gilberto Freyre, que realizava, naquela ocasião, a referida viagem por várias províncias ultramarinas. Além das conferências mencionadas, Dias procura, em Recife, canalizar uma vez mais seus interesses pela cultura material, e planeja “fazer observações na área canavieira de Pernambuco, como também sobre a pesca e a técnica usada no plantio e fabricação da farinha de mandioca no Nordeste brasileiro”.¹³

¹² João de Pina-Cabral, “Anthropologie et identité nationale au Portugal”, *Gradhiva*, 11 (1992), pp. 31-46.

¹³ Jorge Dias, “Em busca de um pedaço de mundo que o português criou”, entrevista oferecida ao *Diário de Pernambuco*, Recife, 7/10/51.

Porém, com o tempo, Dias abandona esta ênfase minimalista pela descrição da cultura material e incorpora alguns elementos teóricos a suas preocupações. Na época em que realizava sua investigação entre os Macondes de Moçambique, escreve alguns artigos que evidenciam esse interesse. Em seu trabalho *Etnologia, Etnografia, Volkskunde e Folclore* (1957), pronuncia-se a favor de uma Etnologia (que, para ele, é sinônimo de uma Antropologia Cultural, segundo a tradição americana) que evite uma fragmentação em diferentes campos disciplinares.

Para Dias, o critério etnológico é adotado por aqueles que, banindo qualquer conceito etnocentrista, procuram estudar o homem como um “ser cultural”, em qualquer parte do mundo em que ele viva, e seja qual for o tipo de economia e cultura em que se encontre, relacionando o presente com o passado. Admite que o etnólogo possa interessar-se, também, por uma visão global da cultura de um país, “com a interpretação de todas as constantes dessa cultura”. Por isso, as grandes interpretações de culturas nacionais podem ser objeto do estudo do etnólogo: “Os estudos sobre *caráter nacional* são uma prova do interesse que o etnólogo hoje em dia toma por tais assuntos”.¹⁴

Na visão de Dias a etnologia implica um componente de interpretação e de comparação, enquanto que à etnografia estaria destinado o papel descritivo das culturas. À margem dessas definições de manual, o que interessa aqui é que, em última instância, Dias adota uma bagagem antropológica derivada da antropologia cultural norte-americana. Em contrapartida, renuncia tanto às contribuições da antropologia social inglesa (e as análises que, à época, realizavam na África Victor Turner, Max Gluckman, etc.), como às análises derivadas da escola sociológica francesa e aos modelos da lingüística estrutural aplicados à antropologia (Lévi-Strauss, Leach, etc.).

Seguramente, a adesão à antropologia cultural americana derivada de Boas foi a forma mais decorosa de reciclar sua formação alemã. Assim, apesar de ter recebido as influências do *Volkskunde*, Dias não comunga com a idéia de que as culturas são mônadas imutáveis. Seu

¹⁴ Jorge Dias, “Etnologia, etnografia, Volkskunde e folclore”, separata de *Douro Litoral-Boletim da Comissão de Etnografia e História* (Porto, 1957), p. 9.

interesse pelos processos de aculturação constitui um sintoma desta modesta sofisticação teórica.

Em seu regresso dos Estados Unidos, Dias passa um tempo em Coimbra. Finalmente, em 1956, é nomeado professor da Escola de Administração Colonial em Lisboa, que será rebatizada, em 1961, como Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina. Imediatamente depois, realiza uma viagem pela Guiné portuguesa, Moçambique e Angola e, em 1957, o Ministério de Ultramar o encarrega de empreender as missões para o estudo das minorias étnicas dos territórios portugueses de Ultramar. É neste contexto que empreende seu famoso trabalho de campo entre os Macondes do norte de Moçambique.

Mas, antes de entrar em cheio em sua experiência etnográfica africana e nas vicissitudes do seu contato com o povo Maconde, queremos nos deter um momento na conferência de abertura dos cursos do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, proferida em 11 de dezembro de 1956, na qual estréia, justamente, seu flamante cargo de professor. Consideramos que esse momento constitui um ponto de inflexão fundamental na trajetória de Dias, uma espécie de impasse e de parêntesis entre sua experiência como etnógrafo do campesinato português (agora imbuído das correntes culturalistas americanas) e sua experiência de campo na África. Esta conferência foi publicada com o instigante título de *A expansão ultramarina portuguesa à luz da moderna antropologia*. Neste sentido, e até certo ponto, a visão de Dias do ultramar português pode ser considerada como uma visão conjetural, despojada da experiência empírica no próprio terreno colonial e, o que é ainda mais importante, uma visão tingida e analisada com a lente da experiência etnográfica da própria metrópole, quer dizer do próprio Portugal “comunitarista”.

Na concepção de Jorge Dias, uma sociedade comunitária é, basicamente, uma espécie de família complexa, formada por um conjunto de famílias extensas de natureza patriarcal. A organização política e o governo dessa comunidade se baseia em um conselho formado por chefes de família. Segundo Dias, esse tipo de organização foi se perdendo e se transformando. O importante, neste caso, é que haveria uma espécie de analogia entre o tipo de organização comunitária da metrópole e as

próprias sociedades “exóticas”, nas quais os portugueses se instalaram. Sem dúvida, essa elaboração imaginária de Dias procura amortecer os efeitos hierárquicos e violentos da expansão ultramarina de Portugal. Trata-se, basicamente, de encontrar um fundamento idiossincrático que distinga Portugal do resto das colônias, e de promover uma auto-imagem de tolerância e plasticidade. Aqui, obviamente, Jorge Dias bebe da fonte lusotropicalista de Gilberto Freyre. No caso do parágrafo que se segue, ele, com certeza, está pensando na análise sobre a família patriarcal brasileira, realizada por Freyre em *Casa Grande & Senzala*:

Portanto, o Português, onde chegou e se fixou, procedeu de acordo com a sua tradição. Os homens que o serviam faziam parte do agregado familiar. As pequenas sociedades que se formavam tinham este cunho de comunidade que eles conheciam no seu país e que também não é estranho a muitas sociedades exóticas. O Português agia como um ser humano que lida com outros seres humanos, num plano de fraternal convívio, e não me canso de repetir este postulado fundamental [...] quando utilizávamos o trabalho de escravos, não deixávamos muitas vezes de incluir estes na nossa família patriarcal, multifuncional, como alguns autores brasileiros puseram em evidência.¹⁵

Sem dúvida, nessa conferência de 1956, Dias trazia consigo toda a bagagem antropológica dos discípulos de Boas nos Estados Unidos. As discussões sobre os processos de aculturação, os estudos sobre o *caráter nacional* e as reflexões sobre o etnocentrismo nos contextos de interação cultural estavam, havia algum tempo, na agenda de trabalho da antropologia norte-americana (especialmente durante a Segunda Guerra Mundial). Tal como assinalaram Neiburg e Goldman, a consagração da Antropologia aplicada nos Estados Unidos, a partir da década de 40, opera no contexto do surgimento dos estudos sobre o caráter nacional.¹⁶ Com a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, um grupo de antropólogos (Margaret Mead, Gregory Bateson,

¹⁵ Dias, “A expansão ultramarina portuguesa à luz da moderna antropologia”, in *Ensaios Etnológicos* (Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961) p. 155.

¹⁶ Federico Neiburg e Marcio Goldman, “Anthropology and Politics in Studies of National Character”, *Cultural Anthropology*, vol. 13, n° 1 (1998), pp. 56-81.

Geoffrey Gorer, Ruth Benedict, entre outros) toma parte ativa em projetos diretamente vinculados ao Departamento de Estado norte-americano. No caso de Portugal, o apelo ao caráter nacional é produto de uma estratégia para mostrar ao mundo de pós-guerra a singularidade da “cultura” portuguesa e, portanto, o caráter *sui generis* do colonialismo português. Cabe lembrar, neste sentido, que, em 1951, por um simples decreto do Estado Novo, as colônias africanas portuguesas passaram a chamar-se *províncias ultramarinas*. Com isto, tentava-se dar uma forma orgânica ao que, até esse momento, tinha sido somente uma metáfora: as colônias africanas como simples prolongamentos da Mãe Pátria. Desta forma, além de reforçar o princípio da unidade política entre metrópole e ultramar, tentava-se neutralizar as crescentes pressões das Nações Unidas a favor dos territórios ainda sem governo próprio.¹⁷

Precisamente, Dias abre sua conferência com uma reflexão acerca do etnocentrismo e do seu caráter universal. Todos os povos, diz, tendem a considerar e a julgar as outras sociedades com critérios fornecidos pela sua própria cultura. Seguindo a lógica deste arrazoado, se todos os povos são suscetíveis de cair em comportamentos etnocêntricos, é lícito pensar que os portugueses não seriam uma exceção a respeito. Neste caso, apela para uma saída recorrente: a do caráter nacional.¹⁸ Este caráter teria feito do etnocentrismo português um “etnocentrismo *sui generis*”:

Eu creio que o grande êxito das relações que os Portugueses estabeleceram com populações de todos os continentes, algumas das quais ainda perduram com o mesmo equilíbrio e vigor e

¹⁷ Inclusive, Rui Pereira afirma que Jorge Dias, em virtude do seu compromisso com a administração colonial portuguesa, teria inaugurado o campo da Antropologia aplicada em Portugal. Rui Pereira, “Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo”, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4-5 (1986), pp. 220-221.

¹⁸ É significativo o fato de que, em 1966, o sociólogo americano e “brasilianista” Donald Pierson, tenha sido convidado pelo Ministro de Ultramar Adriano Moreira a passar alguns meses no Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, onde Jorge Dias também era professor. Depois dessa estada em Portugal (que incluiu, também, alguns meses na Espanha), Pierson produziu um artigo, no qual comparava o “caráter nacional” português e o espanhol. Esse trabalho foi publicado, precisamente, em uma compilação coletiva, como homenagem póstuma a Jorge Dias. Ver Donald Pierson, “National Images in Portugal and Spain: a preliminary view”, in *In Memoriam: Antônio Jorge Dias* (Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1974), pp. 357-373).

outras deram lugar a sociedades novas e completamente originais na história da humanidade, como o Brasil, é a consequência de uma forma de etnocentrismo sui generis. De facto, o Português não tem necessidade de se afirmar negando, antes, pelo contrário, movido por um ideal de fraternidade, afirma-se amando. Está nisso o segredo da harmonia que se observa em todos os territórios em que os Portugueses se fixaram.¹⁹

Ao apelar para um modo de ser português e, mais especificamente, para um “modo português de estar no mundo”, Dias converte o colonialismo português em um processo irreduzível a outros colonialismos. Isto não significa que o argumento culturalista de Dias seja estritamente essencialista. No entanto, o mencionado argumento possui um forte elemento conjectural, ainda que se sustente, até certo ponto, em relações sociais empiricamente observáveis, tais como a organização social comunitarista que, segundo Dias, teria tido seu eco de “cordialidade” e “fraternidade” nos territórios de ultramar.

Em uma operação metodológica duvidosa, Dias extrapola suas conclusões resultantes do trabalho etnográfico no norte de Portugal para uma filosofia da história da colonização portuguesa, cujo motor era a fraternidade e o auxílio mútuo entre os povos:

No passado, o nosso país era fundamentalmente rural, e a nossa população de tradição comunitária e patriarcal ajustava-se magnificamente às necessidades da nossa colonização, que tinha como principais características a adaptação e a assimilação. Populações rurais simples, sóbrias, habituadas já na metrópole a prolongadas secas estivais, socialmente integradas num sistema de auxílio mútuo, onde os trabalhos coletivos gratuitos e recíprocos são um dos exemplos mais comuns, estavam perfeitamente ajustadas a este tipo de colonização. O que se pedia deles não era a exploração sistemática das fontes de riqueza, mas que contribuíssem para alargar a pátria portuguesa, colaborando com os indígenas na mesma obra de civilização.²⁰

¹⁹ Dias, “A expansão ultramarina”, p. 147.

²⁰ Jorge Dias, “Convívio entre pretos e brancos nas Províncias Ultramarinas Portuguesas”, *Estudos Ultramarinos*, nº 3 (1960), p. 27.

Ao que parece, Dias combina um excessivo impressionismo etnográfico com hipóteses um tanto arriscadas, em torno da colonização portuguesa. Quando descarrega todo o arsenal lusotropicalista, seu argumento evidencia um rompimento. O minucioso etnógrafo dá lugar ao temerário historiador; a preocupação minimalista pelos dados da cultura material, do folclore, etc., dá lugar a uma filosofia da história evolucionista cuja coroação e esplendor seriam alcançados com a expansão ultramarina portuguesa. Assim, Dias identifica três fases fundamentais na “vida da humanidade”:

1) Fase de expansão: foi a grande luta do homem contra a natureza, com instrumentos e armas de pedra lascada e de outros materiais mais simples.

2) A descoberta da agricultura: etapa chamada neolítica, caracterizada pelo uso de instrumentos líticos polidos, que acompanha a invenção da cerâmica e o cultivo de algumas espécies vegetais, representa o início de uma nova fase que contribui para acelerar o progresso e humanizar o homem.

3) A terceira fase da humanidade caracteriza-se pelo seu “cunho de missão”. Aqui, Jorge Dias ressalta a expansão portuguesa como etapa fundamental dessa história universal da humanidade:

A região da Terra onde se deu a renovação moral cristã esforça-se por levar a nova mensagem a toda a parte. Ao movimento expansionista e de relação que verificamos desde o Neolítico, como um processo inconsciente de evolução, junta-se agora um movimento propulsor de uma doutrina religiosa que conscientemente pretende unir toda a humanidade sob um mesmo símbolo de paz, justiça e de amor [...] Foi a nós, Portugueses, que coube a prodigiosa tarefa de cumprir a parte mais importante desta missão — a de percorrer todos os mares, pondo-nos em contato com as mais desvairadas gentes.²¹

Cabe recordar que, precisamente em 1956 (ano da referida conferência de Dias), o antropólogo norte-americano Marvin Harris encontrava-se no sul de Moçambique, fazendo um trabalho de campo entre os Thonga. O trabalho de Harris pretendia mostrar, através de uma pesqui-

²¹ Dias, “A expansão ultramarina...”, p. 153.

sa no próprio terreno colonial, que o “caráter nacional” português, longe de imprimir nas colônias um padrão de relações raciais baseado na fraternidade e na cordialidade, impôs um sistema de exclusão e violência, baseado no Sistema de Indigenato.²² Essas pesquisas procuraram desconstruir a visão idílica que muitos autores, incluindo o próprio Dias, tinham do ultramar português. Depois do trabalho pioneiro de Marvin Harris, seria difícil assumir, sem questionamentos, os fundamentos de um suposto caráter português tolerante e humanitário.²³

O lusotropicalismo de Jorge Dias, tornou-se mais visível a partir dos depoimentos (nunca publicados) de seus *Relatórios*, feitos a pedido do Ministério do Ultramar. Um desses *Relatórios* foi o resultado de um percurso, realizado em automóvel desde Moçambique, passando pela União Sul-Africana, até Angola, em 1960. O companheiro dessa viagem foi o brasilianista Charles Wagley.

A viagem era parte de um projeto de cooperação acadêmica elaborado por Adriano Moreira,²⁴ que incluía o intercâmbio entre os professores de antropologia social do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos e da Universidade de Columbia. Dias e Wagley já tinham se encontrado em outras oportunidades (nos Estados Unidos, Brasil e Portugal). Existia entre eles uma amizade de dez anos. Ambos sabiam do mal-estar que a estada de Marvin Harris havia provocado entre os administradores coloniais de Moçambique. Até certo ponto, Jorge Dias aproveitaria a oportunidade, na qualidade de anfitrião, para neutralizar a

²² Recentemente, a noção de “caráter nacional” português traçada por Jorge Dias foi criticada pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, nestes termos: “este tipo de caracterização é quase consensual entre as nossas elites culturais e à força de ser repetido, constitui um autêntico senso comum sobre os portugueses [...] Trata-se de um senso comum fabricado pelas elites culturais, que como qualquer outro senso comum, é evidente e por isso dispensa qualquer verificação. É por isso hostil a qualquer análise sociológica”. Boaventura de Souza Santos, “Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal”, *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade* (Porto, Edições Afrontamento, 1994), p. 55.

²³ Lorenzo Macagno, “Um antropólogo norte-americano no ‘mundo que o português criou’: relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris”, *Lusotopie* (Paris, Éditions Khartala, 1999), pp. 143-161.

²⁴ Adriano Moreira é, talvez, o intelectual mais comprometido com a causa colonial portuguesa, entre fins dos anos 1950 e início de 1960. Especialista em direito internacional, em 1959 foi diretor do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos. Em 1961, assume o Ministério do Ultramar.

visão negativa provocada por Harris. Sua estratégia consistiria em mostrar a Wagley um Moçambique sem tensões raciais: algo assim como a política da assimilação em pleno funcionamento, o lusotropicalismo observado no próprio terreno colonial. Essa intenção foi explicitada num dos *Relatórios* confidenciais do próprio Dias, aos quais, durante muito tempo, os pesquisadores não puderam ter acesso. O antropólogo português sabia que sua tarefa divulgadora de um ultramar supostamente cordial não seria fácil. De fato, o trabalho de Marvin Harris tinha produzido, nos Estados Unidos, uma imagem muito pouco bucólica do Moçambique colonial. De certa forma, Jorge Dias foi um anfitrião lusotropicalista altamente esforçado e, por sua parte, Charles Wagley um hóspede sumamente desconfiado:

A fim de conseguir levar a cabo a empresa a melhor maneira, resolvi mostrar-lhe primeiro Moçambique. Eu sabia que Moçambique, onde a atitude de segregação racial é mais nítida, apesar dos esforços empregados para os combater, seria a Província que mais críticas e objeções levantaria. Além disso, a má reputação criada pelo Prof. Marvin Harris, relativamente a Moçambique, não se podia apagar facilmente e deixaria sempre resíduos no espírito dos seus amigos. Por isso, visitando o Sul do Save, que é a região de Moçambique mais influenciada pelo português, no bom sentido, e procurando rebater algumas acusações infundadas que nos foram feitas, ou colocando no seu lugar alguns problemas, cujas conclusões estavam erradas, porque não tinham sido bem postos, podíamos com vagar modificar um pouco sua opinião.²⁵

O fantasma crítico de Marvin Harris apareceu várias vezes no *Relatório* e, inclusive, nas próprias conversações que Dias e Wagley mantiveram durante a estada em Moçambique. Nessa estada, Dias teve de apresentar oficialmente Charles Wagley à autoridades locais, entre elas o Governador Geral de Moçambique Gabriel Teixeira. O governador, ao saber que Wagley provinha da Universidade de Columbia (isto é, da mesma Universidade na qual trabalhava Marvin Harris) se mostrou

²⁵ Jorge Dias, *Relatório da campanha de 1957: Moçambique e Angola. Missão de Estudos das minorias étnicas do ultramar português*, Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais. Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 5.

sumamente desconforme com as críticas desse último ao regime português. A reunião pareceu proveitosa, para os propósitos de Jorge Dias. O Governador de Moçambique “com extrema habilidade e elegância, pôs em relevo a falta de fundamentos” de alguns dos pontos de vista de Marvin Harris. Ao sair do palácio de Governo, ambos os antropólogos comentam a reunião. Wagley, para não criar polêmicas com seu amigo português, relativiza as teses de Harris. Dias aproveita o momento para lançar sua artilharia lusotropical e, mais uma vez, as bondades do *caráter português*: “é evidente que os portugueses não são americanos e não os podemos julgar como se o fossem. A tese de Marvin estaria talvez certa se o que aqui se passa com o recrutamento de trabalhadores para as minas do Rand fosse obra de americanos, de ingleses ou de alemães, mas com portugueses a coisa é diferente”.²⁶ Com diplomacia e prudência, Charles Wagley preferiu, nesse momento, não contradizer o entusiasmo lusotropicalista de seu anfitrião. Um entusiasmo que, paradoxalmente, parecia ser diretamente proporcional à consolidação das organizações anticolonialistas dos moçambicanos no exílio. Por essa época, à medida que se gestava o clima de descolonização entre os diferentes grupos de nacionalistas, Portugal insistia, no seio das Nações Unidas, em seus reclamos diplomáticos para manter suas Províncias Ultramarinas.

Para o português, o coração foi sempre a medida de todas as coisas, dizia Jorge Dias. Esta declaração veiculava uma crítica à expansão colonial entendida em termos de puro interesse econômico. A crítica de Dias a este materialismo e à “ética protestante” (especialmente a do colonialismo “anglo”) deve ser entendida, uma vez mais, a partir de seu elogio à sociedade comunitária, patriarcal e equilibrada do próprio Portugal rural. Foi a sua experiência etnográfica portuguesa que o ajudou a sublinhar as características peculiares da sociedade e a “cultura” metropolitana em geral. Uma cultura que, a partir de uma afinidade natural, não teria dificuldades em ser assimilada nos territórios ultramarinos.²⁷

²⁶ Dias, *Relatório*, p. 11.

²⁷ Em virtude desse argumento, haveria uma natural aproximação entre metrópole e colônia: “Esbocei um dia uma hipótese etnológica a que chamei lei da afinidade. Isto é, quando um povo emigra para outra parte do mundo, a sua força de assimilação é função da afinidade que exista entre a sua pátria de origem e o país onde se foi fixar. Se as condições são idênticas, ele tem maior capacidade de triunfo e assimilação”. Jorge Dias, “Paralelismo de processo na formação das nações”, in *Ensaios Etnológicos*, p. 170.

Comunitarismo e evanescência cultural

Na década de 1940, Jorge Dias encontrou, no norte de Portugal, um verdadeiro laboratório etnológico, um espaço social não contaminado pela modernidade, cuja característica social central era a família extensa, geralmente de tipo patriarcal. Para se compreender bem a família extensa e os laços de tipo familiar tão complicados, dizia Jorge Dias, “é necessário estudar as comunidades de tradição comunitária, semi-autárquicas, ainda preservadas em nossos dias. Em regiões privilegiadas pelo isolamento e com grandes tratos de terreno próprios para o pastoreio, ainda se encontram hoje comunidades excepcionalmente preservadas, onde o etnólogo pode estudar, como num laboratório, formas de organização social cujas raízes mergulham no clã proto-histórico”.²⁸

Mas o bucolismo, a harmonia social que Dias observa nestas comunidades começaria a desvanecer-se gradualmente, à medida que as tendências individualistas, a economia de mercado e uma “ética materialista” introduzissem um elemento de desequilíbrio.

A preocupação de Dias pela evanescência dos costumes, tanto nas pequenas aldeias portuguesas quanto entre os grupos étnicos do norte de Moçambique, provém, em geral, de uma mesma visão do “mundo português” e de um tipo de antropologia que oscila entre as margens de um culturalismo descritivo e um folclorismo anacrônico. A ansiedade em relação ao progresso tecnológico expressa, não só uma angústia com respeito à perda da diversidade cultural, mas também em relação ao perigo de deturpação do *espírito cristão*, que caracterizaria à expansão ultramarina portuguesa:

Nos últimos anos Portugal entrou numa fase de desenvolvimento econômico de tipo industrial que tem a sua repercussão nas províncias ultramarinas. Esta nova orientação da nossa atividade e o desejo de regular o nosso comportamento pelos modelos de vizinhos europeus do ultramar, como consequência da grande capacidade de adaptação que nos caracteriza, podem desviar-nos da linha de conduta tradicional, em prejuízo dos princípios

²⁸ Jorge Dias, “Algumas considerações acêrca da estrutura social do povo português”, *Revista de Antropologia*, vol. 3, nº 1, (1955), p. 6.

superiores da nossa missão. É indiscutível que o progresso material deve trazer enormes benefícios, mas também pode envolver graves perigos, quando não for orientado por um espírito cristão, de elevada fraternidade humana, cavando um abismo entre as sociedades e as raças.²⁹

Em 1959, três anos depois dessa conferência inaugural, Dias é convidado a passar um ano acadêmico na University of the Witwatersrand, em Joanesburgo, como professor visitante. Ali, volta a proferir um conjunto de conferências, dessa vez para o público sul-africano. Em uma delas, volta a expressar sua ansiedade diante das mudanças que o Portugal comunitarista estaria operando diante do avanço do progresso: hoje, o Portugal que conheci, diz, “está mudando rapidamente em direção a um país onde a uniformidade predominará. Uma rápida revolução industrial teve lugar nas últimas décadas e foi acelerada pela Segunda Guerra Mundial e isto contribuiu para reduzir a antiga diversidade à mesma uniformidade que prevalece em quase toda Europa”.³⁰

Uma vez mais, a nostalgia de Dias emerge, não só como reação a uma iminente homogeneização cultural (preocupação, por outro lado, de que pode compartilhar qualquer “antropologia de resgate”), como também, em relação ao perigo de que Portugal perca sua idiossincrasia, sua configuração sociocultural *sui generis* que o distingue do resto da Europa.

O tradicionalismo e o comunitarismo de Dias se expressam como uma reação diante da ética protestante, que fomentaria, segundo o antropólogo português, o individualismo e o predomínio de um mero interesse quantitativo no seio das sociedades. A expansão ultramarina portuguesa, por estar orientada por princípios qualitativos humanitários, e não por princípios quantitativos individualistas, teria contribuído para estabelecer com as populações de ultramar “um cordial convívio que ainda perdura”.³¹ Esta apologia ao comunitarismo gera, no argumento de Dias, duas reações. Por um lado, uma preocupação, como dizemos, em relação aos perigos do progresso industrial e suas conseqüências homogeneizadoras sobre a diversidade cultural. Por outro lado, serve

²⁹ Dias, “A expansão ultramarina”, p. 157.

³⁰ Dias, *Portuguese Contribution*, p. 63.

³¹ Dias, “A expansão ultramarina”, p. 157.

como dispositivo para explicar a relação dos portugueses com outros povos, em termos de cordialidade, fraternidade e tolerância.

As aldeias do norte de Portugal, vistas como pequenos universos fechados sobre si mesmos e em uma espécie de equilíbrio funcional perpétuo, recordam aquelas sociedades intocadas pela civilização. A sua imaginação etnográfica não escapa de um sentimento nostálgico, dando conta, com melancolia, de um gradual e irreversível processo que o jargão sociológico atual poderia denominar de “globalização”:

As rádios são o feroz inimigo do folclore local; o crescimento do número de rotas pôs fim ao isolamento de certas regiões, e ônibus repletos de turistas em excursões vão para todas as partes. A facilidade de comunicação com pessoas de outras regiões, junto com a difusão de escolas, ajudou a estandardizar a linguagem e os dialetos locais começaram a desaparecer. Em síntese, Portugal não escapou da implacável marcha da moderna civilização industrial que trata de reduzir a enorme diversidade das formas de vida humana a uma triste e monótona uniformidade. O incremento da nostalgia entre os povos civilizados pelas formas originais da cultura popular que a civilização destruiu, deu passagem a uma nova indústria, a indústria do turismo, que cria um interesse no folclore, os restaurantes regionais, os bailes populares regionais, buscando desta forma dar a ilusão das coisas que já não existem, como nos museus de história natural onde os animais embalsamados que desapareceram dos bosques e das montanhas como resultado da fúria destrutiva de nossa civilização.³²

Esta é a visão conservacionista e comunitarista de Jorge Dias: um Portugal primitivo, diverso, exótico, agora ameaçado pelo avanço implacável da “moderna civilização industrial”. Contudo, Dias não permanecera totalmente indiferente às correntes que procuraram dar conta dos processos de *aculturação*.

Que sucederá, então, com os Macondes de Moçambique? Uma sociedade análoga, em seu equilíbrio e em seu autocentramento, às sociedades *folk* do norte português. Sociedades, além disso, cujo comunitarismo não conseguiria conjurar o individualismo desagregador do Ocidente.

³² Dias, *Portuguese Contribution*, p. 63.

Os Macondes: uma sociedade que se corrompe?

Em 1957, o Ministério de Ultramar nomeia Dias como encarregado das Missões para o Estudo das Minorias Étnicas dos Territórios Portugueses de Ultramar. Sua mulher, Margot Dias, de origem alemã, e Manuel Viegas Guerreiro foram, mais tarde, nomeados como assistentes.³³ No ano anterior, Dias já havia realizado uma viagem de reconhecimento pela Guiné portuguesa, Moçambique e Angola.

O objetivo dessa missão, iniciada em 1957, consistia em elaborar informes etnográficos sobre algumas das populações das colônias. Ademais, o grupo devia elaborar um informe confidencial sobre as condições políticas e sociais entre os “indígenas” das colônias. Assim, empreenderam-se estudos etnográficos sobre os Chope (Tchopi) do sul de Moçambique e sobre os Bosquímanos do sul de Angola. No entanto, o trabalho principal, e que resultou em uma das monografias etnográficas mais completas do ultramar português, estava dedicado aos Macondes do norte de Moçambique.

Não existem razões sólidas para considerar que o encontro de Jorge Dias com os Macondes tenha produzido algum tipo de ruptura em sua visão da etnografia. Tampouco existiriam fundamentos sólidos para pensar que sua chegada à África implicaria, automaticamente, em um abandono de sua apologia ao comunitarismo, às sociedades funcionalmente equilibradas e não contaminadas pelo “individualismo capitalista”. Nosso argumento se afirma, basicamente, na idéia de que o Jorge Dias etnógrafo das aldeias do norte de Portugal é o mesmo que o etnógrafo dos Macondes no norte de Moçambique. Isto constitui, no entanto, uma interrogação que procuraremos desentranhar no que se segue. Outra das perguntas a serem levadas em conta é se o componente lusotropicalista de seu discurso (baseado mais em uma história conjectural que em um trabalho intensivo no terreno colonial) se dissipa no contato etnográfico em Moçambique.

A influência da escola norte-americana contribui para que Dias permaneça alerta aos processos de contato e mudança cultural. Esse estado de alerta corre paralelo ao lamento, tanto pela perda das particu-

³³ Pina-Cabral, “Anthropologie et identité nacional”, p. 41.

laridades das culturas populares camponesas do norte de Portugal, quanto pela desapareção de certas especificidades da cultura Maconde, no norte de Moçambique. Entre o povo maconde, diz Dias, “podem observar-se alguns tipos de conflito, como consequência do encontro de tradições culturais diferentes. Por um lado, observa-se o conflito que resulta da concepção econômica ocidental, quantitativa, impessoal e individualista, e a concepção tradicional, de feição mais qualitativa, pessoal, familiar e coletivista ou comunitária”.³⁴

Uma vez mais, as tendências individualistas que sacudiam o tênuo equilíbrio das sociedades comunitárias portuguesas parecem, também, atuar com igual ênfase na sociedade maconde: “A cultura maconde tem mudado bastante nos últimos decênios, a julgar pelas informações dos velhos e por algumas notícias escritas, como consequência das mudanças econômicas e, sobretudo, pela introdução do dinheiro”.³⁵ Em termos gerais, o esquema de Dias é simples. Parte da suposição de que os macondes são um povo de agricultores, com uma divisão sexual das atividades agrícolas fixada pela tradição. Esta organização sexual do trabalho determinaria, por sua vez, um tipo de organização do parentesco. Assim, segundo Dias, uma sociedade de agricultores é, basicamente, uma sociedade com sucessão matrilinear, na qual a mulher é a principal promotora da atividade agrícola, dona dos campos e da *palhota*.³⁶ Por sua vez, o casamento é, em geral, de tipo matrilocal. Assim, o homem, uma vez que se casa, vai residir nas terras dos familiares da mulher. Portanto, no plano econômico e social, o homem ocupa, em geral, uma posição subordinada.

Entre os povos pastores, ocorre o processo inverso. Em geral, são povos patriarcais, nos quais o status social do homem é superior ao da mulher (neste caso, Dias tem em mente, sem dúvida, as sociedades patriarcais e pastoris do norte de Portugal). Essa correlação entre os tipos de economia e o maior ou menor predomínio de um dos sexos sobre outro, constitui, por certo, um esquema reducionista e um tanto

³⁴ Jorge Dias, “Conflitos de cultura”, separata de *Colóquios sobre Problemas Humanos nas Regiões Tropicais* (Lisboa, 1961), pp. 109-110.

³⁵ Jorge Dias, “Mudança de cultura entre os macondes de Moçambique”, *Universitas*, 6-7 (1970), p. 261.

³⁶ Habitação rural de barro e capim.

mecânico. Dias tem consciência disto, apesar de utilizar o dito esquema para tentar explicar certos processos de mudança na sociedade maconde. Com efeito, os macondes representam “uma cultura agrícola primitiva em transição, de tradição matrilinear, onde se pode observar a crescente importância do homem no plano econômico e social e a luta da mulher no sentido de manter as suas prerrogativas”.³⁷

Não vem ao caso, aqui, o fato de que Dias reproduz um amontoado de lugares comuns, já abolidos da teoria antropológica do parentesco. Um exemplo disso, é a insinuação de que a organização matrilinear é anterior à sucessão patrilinear, já que a mulher “além de alimentar, proteger e guiar os filhos nos primeiros tempos, tendo em vista a sua sobrevivência, tem ainda a missão de ser a primeira transmissora da herança social do grupo a que pertence”.³⁸ Tampouco vem ao caso deter-se no fato, flagrante, de que a análise de Dias permanece alheia às contribuições à teoria do parentesco, que se estavam desenvolvendo na época. Assim, por exemplo, sua visão do papel do *lobolo* ou “preço da noiva” atua em um nível protolévistraussiano. A importância das leis da reciprocidade (às quais Lévi-Strauss dá uma reinterpretação comunicacional) fica apenas esboçada, quando afirma que “o lobolo representa uma transferência de propriedade do grupo do noivo para o da noiva, como compensação pela perda de um elemento social procriador”.³⁹

O processo que Dias tenta ilustrar consiste, basicamente, em mostrar a forma pela qual a entrada do dinheiro na sociedade maconde foi modificando, gradualmente, a estrutura social tradicional. Este processo ter-se-ia iniciado em princípios do século XX, quando os macondes migravam como trabalhadores para a Tanganica (atual Tanzânia). Gradualmente, o dinheiro ter-se-ia transformado, segundo o etnógrafo português, em uma arma de dois gumes: “Por um lado permite a aquisição de muitos artigos úteis, como bicicletas, transistores, ferramentas e objetos de comodidade, por outro lado, torna-se um elemento de corrupção”.⁴⁰ O que Dias chama de elemento de corrupção pode ser identificado em várias ordens da

³⁷ Dias, “Conflitos de cultura”, p. 116.

³⁸ Dias, “Conflitos de cultura”, p. 112.

³⁹ Dias, “Conflitos de cultura”, p. 114.

⁴⁰ Dias, “Mudança de cultura entre os macondes”, p. 264.

sociedade maconde. Mas este desequilíbrio é mais evidente, ao que parece, no sistema que regula as relações entre os sexos. Em primeiro lugar, o *lobolo*, que antigamente se teria realizado através de espingardas e outros objetos que equivaliam a uma compensação nupcial, agora se realizaria com dinheiro. Isto teria levado os homens a começarem a negociar casamentos virilocais “satisfazendo caprichos do momento” e desequilibrando, portanto, o velho sistema matrilocal.

Segundo Dias, entre os ritos de puberdade e o casamento, as jovens macondes gozavam de uma grande liberdade sexual. Gradualmente, começou a generalizar-se o costume de oferecer a estas jovens pequenos presentes. Hoje, diz, “muitos dão dinheiro, o que evidentemente transforma uma atividade espontânea e livre da rapariga em negócio interesseiro, que se aproxima da prostituição”.⁴¹ O dinheiro, também, teria desequilibrado outra instituição maconde: o rapto de mulheres. Antigamente, quando isto acontecia, o marido da mulher raptada procurava vingar-se do sedutor com a “catana”, o que obrigava a muitos a desistirem de suas tentativas. Dias adverte que isso se converteu em um sistema através do qual o marido pode obter ganhos econômicos, aceitando, da parte do sedutor, uma compensação econômica para ressarcir o dano.

Essa suposta corrupção, descrita pelo antropólogo português, também teria contaminado os famosos escultores macondes. Existiam, na época em que Dias descrevia esta situação, cerca de 65 escultores profissionais no planalto maconde. Vários desses escultores já conseguiam vender seus produtos ao mercado europeu e muitos trabalhavam em Tanganica, onde encontravam mais compradores e melhor remuneração para seus trabalhos. Portanto:

Muitas atividades antigamente de natureza ritual e não remuneradas são hoje atividades pagas. O tatuador é pago pelo seu trabalho e os escultores, que antigamente esculpiam estatuetas para fins sagrados, acabaram por se dedicar a esculpir cenas da vida corrente, pessoas, animais, ou até a copiar modelos de toda a espécie, para vender nos mercados europeus não se importando alguns de corromper a arte para satisfazer os gostos dos compradores.⁴²

⁴¹ Dias, “Mudança de cultura entre os macondes”, p. 265.

⁴² Dias, “Conflitos de cultura”, p. 124.

Este lamento abre as portas, sem dúvida, para o discurso da autenticidade. No entanto, no caso de Dias, o interesse em dar conta da “mudança cultural” neutraliza, até certo ponto, a tentação por um apelo conservacionista. Como bom aprendiz das correntes boasianas do pós-guerra, sua preocupação consiste em dar conta dos processos de aculturação. Por isso, apesar de certos arranques melancólicos, a irreversibilidade das mudanças e as fusões culturais conduzem, apenas, a uma resignação sensata em relação à evanescência da ordem social tradicional. É impossível, no entanto, dissimular a amarga sensação de Dias diante dos avanços do “capitalismo individualista”, cujo poder de desagregação social parece incidir, por igual, nas bucólicas comunidades camponesas do norte de Portugal e nas antigamente equilibradas sociedades macondes de Moçambique. Ademais, como tentamos mostrar, o lusotropicalismo de Dias e sua apologia à expansão ultramarina portuguesa baseiam-se, precisamente, em um tipo de humanitarismo que rejeita o individualismo da “ética protestante”.

Nas últimas páginas do primeiro tomo de sua monografia sobre os Macondes, Dias dá conta, quase de forma poética, de uma vida cotidiana aprazível, calma e desinteressada. A estratégia retórica, neste caso, é a de confrontar a vida Maconde com a vida ocidental, “moderna” e materialista:

é preciso ter sempre em vista que para o Maconde a economia tem um sentido completamente diferente do que tem para nós. Ele tem de trabalhar para sobreviver, mas não faz do trabalho um fim nem uma honra. O valor da vida para ele não está no acumular de riqueza, como para os Ocidentais. A vida encerra um valor em si mesma e para ser vivida o homem precisa de tempo e de lazer. Para o Maconde o sentido da vida está nas longas conversas com os amigos à sombra da chitala,⁴³ ou à noite junto da fogueira; está nas grandes expedições de caça pelas imensas florestas das baixas, onde o perigo espreita a cada passo e onde sucede sempre o inesperado; está nas aventuras de amor e no roubo de mulheres; está nos terreiros em dia de festa, ao som dos tambores, na grande intensidade da dança e do mistério que o mapico evoca.⁴⁴

⁴³ Chitala: abrigo no centro da povoação, casa de reunião dos homens.

⁴⁴ Mapico: plural de lipiko, dançarino ritual de máscara. Jorge Dias, *Os Macondes de Moçambique*, Tomo 1, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1964, p. 154.

No argumento *naïf* do etnógrafo português, o *Homo economicus* cede lugar ao *Homo ludicus*, à conversa, as aventuras de amor, a festa, a dança, o mistério: este é o aprazível mundo dos Macondes, segundo a comunitarista, e quase poética, visão de Dias.

Até certo ponto, pode-se falar de uma continuidade entre a experiência etnográfica portuguesa de Dias e a experiência africana. Em ambos os casos, há uma preocupação pela desapareção da diversidade: “Hoje, o Portugal que conheci está mudando rapidamente em direção a um país onde a uniformidade predominará. Uma rápida revolução industrial teve lugar nas últimas décadas e foi acelerada pela Segunda Guerra Mundial e isso contribuiu para reduzir a antiga diversidade à mesma uniformidade que prevalece em quase toda Europa”.⁴⁵ Em Moçambique, a ansiedade etnográfica de Dias registra declarações dos últimos usuários de *ndona* (um botoque metido numa botoeira aberta no lábio superior, requisito fundamental para que os homens encontrem esposas). Isto criava conflitos e reclamos entre homens e mulheres: “Elas diziam-lhes: ‘*Se queres casar comigo, tens de usar ndona, pois eu não caso com nenhum macaco*’. Os quatro últimos homens que conhecemos com esta prenda no lábio confirmaram todos que o fizeram por exigência da esposa”.⁴⁶ Lentamente, o dinheiro e o individualismo introduziriam um elemento de desequilíbrio na sociedade maconde, e determinadas práticas sociais, estéticas e simbólicas começariam a desaparecer.

A etnografia sobre os Macondes se localiza em um registro descritivista e, até certo ponto, estático. No entanto, para fazer justiça à obra de Dias, devemos dizer que ele mesmo reconheceu este viés sincrônico e advertiu sobre os resultados parciais de seu trabalho:

Muitos problemas atuais resultantes dos contatos de cultura e dos esforços de adaptação deste povo às necessidades e problemas da vida moderna foram tratados por nós nos relatórios da Missão de 1957, 1958 e 1959, razão porque não são focados aqui. Daí resulta que a monografia apresenta um caráter de certo modo tradicional, omitindo os aspectos mais flagrantes do dinamismo

⁴⁵ Dias, *Portuguese Contribution*, p. 63.

⁴⁶ Dias, “Conflictos de cultura”, p. 118.

cultural resultante dos atuais contatos humanos. É, porém, nossa intenção tratar esse assunto à parte, aproveitando muitos materiais inéditos que colhemos no Tanganica e em Moçambique, além do que já foi exposto nos referidos relatórios [...] É evidente que esta monografia só faz referência ao povo maconde até 1960. Todas as transformações resultantes dos acontecimentos políticos recentes, que promoveram contatos maciços de cultura, não puderam ser observadas por nós.⁴⁷

A nostalgia é, em grande medida, um traço comum na experiência etnográfica portuguesa e africana de Dias. No entanto, há um elemento de ruptura fundamental. Em Moçambique, Dias não poderá deixar de perceber os conflitos latentes e manifestos, próprios do mundo colonial.

Conclusão

A idéia de tolerância, multirracismo, plasticidade, contemporização dos chamados “usos e costumes” etc., foi um traço distintivo do discurso colonial português. Esse discurso se radicalizou durante a etapa do Estado Novo, quando Portugal pretendia que suas províncias ultramarinas fossem, simplesmente, um prolongamento de seu território, integradas em um único organismo. Nesse contexto, o etnocentrismo *sui generis*, atribuído por Dias à expansão portuguesa, já havia sido consideravelmente sublinhado por outros defensores da causa colonial portuguesa (Adriano Moreira, Marcelo Caetano, Gilberto Freyre, etc.). No entanto, o fato novo, nesse caso, é que Dias lança mão das contribuições da antropologia cultural norte-americana para legitimar um tipo de contato cultural supostamente cordial e fraterno.

Dias encontra o germe desta fraternidade e cordialidade em um caráter nacional, ao que parece, empiricamente observável nas pequenas aldeias do norte de Portugal. Em virtude de uma espécie de difusionismo um tanto mecânico, chega a sugerir que este núcleo familista e equilibrado teria condicionado, de forma favorável, a relação de Portugal com outros povos e outras culturas.

⁴⁷ Dias, *Os Macondes*, p. 11.

Como etnógrafo sensível, Dias não descuida dos possíveis conflitos e desequilíbrios nos processos de contato entre diferentes culturas. No entanto, estes conflitos se apresentam como uma espécie de aculturação não desejada, ou, em última instância, mal orientada: a crescente homogeneização cultural, a desapareição dos “dialetos”, a banalização da diversidade através do turismo são algumas das conseqüências que Dias observa em Portugal. A corrupção através do dinheiro nas práticas matrimoniais (o lobolo) ou artesanais, entre os Macondes, são outras conseqüências, igualmente não desejadas, dessa aculturação, poderíamos dizer, mal tutelada.

Quanto à nostalgia etnográfica, o mal-estar provém, sobretudo, de um tipo de modernidade cujos valores descansam em uma ética individualista, desagregadora, materialista e, em última instância, etnocêntrica. Essa espécie de apologia ao tradicionalismo (que se baseia, por sua vez, em uma suposta tolerância cristã) foi o alvo de ataque preferido dos críticos do colonialismo português na década de 60. O argumento dessa crítica focaliza sua atenção nas conseqüências nefastas do fato de que um país “primitivo”, atrasado, como Portugal, insistisse em continuar uma empresa colonial insustentável. Seguindo a lógica do argumento, uma metrópole subdesenvolvida só poderia produzir um “ultracolonialismo”, segundo a conhecida noção cunhada por Perry Anderson.⁴⁸ Em compensação, para os defensores da causa lusotropicalista essa carência material era um aspecto positivo e uma garantia da riqueza “espiritual” do colonialismo português.

Finalmente, a nostalgia etnográfica e lusotropicalista de Dias veicula, sem dúvida, não só uma preocupação pela diversidade das microssociedades portuguesas ou macondes, como também pela preservação de um “modo de ser português”. Quer dizer, sua ansiedade se manifesta em relação ao perigo da desapareição de uma entidade mais global, um *caráter nacional*, que se estende a vários territórios e que inclui outras culturas, outras sociedades, sob uma campana de suposta tolerância. Preservar esse caráter global é, portanto, uma forma indireta

⁴⁸ Perry Anderson, *Portugal e o fim do ultracolonialismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

de preservar, também, as diferentes “localidades” incluídas nessa entidade maior. Neste sentido, o conservacionismo de Dias é um conservacionismo inclusivo, diferentemente do conservacionismo dos antropólogos do *apartheid*, cuja apologia do desenvolvimento separado era uma garantia para manter a pureza cultural dos africanos.⁴⁹

Portanto, se o *caráter nacional* português garantia um mínimo de tolerância em relação à diversidade cultural, manter a pureza desse caráter, ser os “portugueses de sempre” era, por extensão, uma forma de assegurar-se a permanência dessa diversidade. Neste caso, o etnocentrismo *sui generis* de Portugal, elogiado por Dias, tornava-se funcional para as ambigüidades, os paradoxos e as hesitações do assimilacionismo português na África.

Jorge Dias tinha aprendido bem a lição de seus colegas norte-americanos, no sentido de rejeitar qualquer doutrina que associasse raça e cultura. Se, em determinado momento de sua vida, elogiou o sistema de Indigenato, esse elogio não se valeu de argumentos biológicos ou racialistas e sim de uma retórica culturalista da tolerância e do conservacionismo: “Os indivíduos considerados indígenas estão ao abrigo de um estatuto que regula as suas relações jurídicas com os cidadãos, protegendo-os contra a aplicação de um Direito de tipo europeu que não compreenderiam, e os violentaria nos seus hábitos”.⁵⁰ Neste caso, as nostalgias lusotropicalistas do antropólogo português eram funcionais à continuidade da tutela. Conservar aqueles “hábitos” era fundamental para o assimilacionismo balbuciante de Portugal. Portanto, o Regime de Indigenato, defendido por Dias, aparecia como garantia inexpugnável da alardeada tolerância colonial.

⁴⁹ Sobre este assunto pode-se consultar o artigo de Robert Gordon “Apartheid’s anthropologists: the genealogy of Afrikaner anthropology”, *American Ethnologist*, 15/3 (1988), pp. 535-553.

⁵⁰ Dias, “Convívio entre pretos e brancos”, pp. 28-29.