



Biblioteca Breve

SÉRIE PENSAMENTO E CIÊNCIA

TEMAS DE ANTROPOLOGIA
EM OLIVEIRA MARTINS

COMISSÃO CONSULTIVA

JOSÉ V. DE PINA MARTINS
Prof. da Universidade de Lisboa

JOÃO DE FREITAS BRANCO
Historiador e crítico musical

JOSÉ-AUGUSTO FRANÇA
Prof. da Universidade Nova de Lisboa

JOSÉ BLANC DE PORTUGAL
Escritor e Cientista

HUMBERTO BAQUERO MORENO
Prof. da Universidade do Porto

JUSTINO MENDES DE ALMEIDA
Doutor em Filologia Clássica pela Univ. de Lisboa

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ÁLVARO SALEMA

M. VIEGAS GUERREIRO

Temas de Antropologia em Oliveira Martins



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

**Temas de Antropologia
em Oliveira Martins**

Biblioteca Breve / Volume 108

1.ª edição — 1986

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações
Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

5000 exemplares

Coordenação geral

Beja Madeira

Orientação gráfica

Luís Correia

Distribuição comercial

Livraria Bertrand, SARL
Apartado 37, Amadora — Portugal

Composição e impressão

Oficinas Gráficas da Minerva do Comércio
de Veiga & Antunes, Lda.
Trav. da Oliveira à Estrela, 10 - Lisboa

Agosto 1986

ÍNDICE

	Pág.
PORQUÊ ESTE LIVRO?	8
I / UMA VIDA, UMA BIBLIOGRAFIA	11
II / TERMINOLOGIA ANTROPOLÓGICA	18
Antropologia	18
Etnologia	19
História	20
Etnografia	20
Etnometria	21
III / EVOLUÇÃO	23
Origem do homem	23
Evolucionismo etnológico	26
IV / RAÇAS, RACISMO, CIVILIZAÇÃO, COLONIZAÇÃO	40
V / <i>HABITAT</i> E CIVILIZAÇÃO	66
VI / A FAMÍLIA	76
Animais e homens	76
Casamento	78
Família e suas variedades	80
Condição da mulher	83
A casa, o pai, relações incestuosas	84

Conclusões.....	87
VII / RESUMO E CONCLUSÕES	111
NOTAS	123
TEXTOS SELECTOS	131
BIBLIOGRAFIA UTILIZADA	148

Praçermia que os leedores deste trautado tevessem a maneira da abelha que, passando per ramos e folbas, nas flores mais custuma de pousar, e dally filham parte de seu mantiimento. E nom sejam taaes como aquelles bichos que, leixando todas cousas limpas, nas mais [ç]ujas filham sua governança.

D. Duarte — *Leal Conselheiro*.
Lisboa, Livraria Bertrand,
1942, p. 5.

PORQUÊ ESTE LIVRO?

«O exame da obra de Oliveira Martins, no seu conjunto, demandaria muito esforço e muito estudo, tão grande e rica nos aparece, tão difícil, às vezes, de circunscrever, tão heterogénea em mérito e em rigor científico, tão notáveis o trabalho, a energia, o poder de assimilação que pressupõe, tanto o fulgor artístico de que se reveste, tão extraordinária a impressão de vida, de emoção, de movimento, que caudalosamente brota do seu estilo, decerto o de aspectos mais variados em toda a prosa portuguesa».

António Sérgio — *Obras Completas. Ensaios.*
Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora,
3.ª edição, 1973, tomo V, p. 13.

Rico de conteúdo e de sugestões, tem o 1.º volume da grande *Etnografia Portuguesa* de Leite de Vasconcelos sido ponto de partida de variados estudos. Nele têm buscado saber não só cultores da Etnografia, sua matéria nuclear, mas estudiosos dos diversos domínios das Ciências Humanas, o historiador e o economista, o geógrafo, o filólogo, o sociólogo, o psicólogo, o filósofo, o político, o administrador (!).

O volume, servindo de «Introdução» à portentosa obra, é, simultaneamente, já uma pequena História da Etnografia Portuguesa, o primeiro esboço dela que em Portugal se escreveu. Nas páginas 13 e 14 se diz que «... já em 1880, em que se realizou em Lisboa a 9.ª sessão do Congresso de Antropologia e Arqueologia Prehistóricas, se procurou, num opúsculo intitulado *Antropologia* e assinado por E.D., definir não só Antropologia, senão também Etnografia e Etnologia,

segundo as ideias de Topinard (*L' Anthropologie*). E também se lê: «No mesmo ano e em anos sucessivos trataram o assunto Adolfo Coelho e Oliveira Martins..., este mais como vulgarizador e generalizador, na *Antropologia* (1880) e em *As Raças Humanas* e a *Civilização Primitiva*» (2).

De pouco conhecidos que são os escritos antropológicos de Oliveira Martins a referência, embora breve, aguçou-me a curiosidade de os conhecer — e aqui está como nasceu este livrinho.

São mais o historiador e o político que têm merecido a atenção dos estudiosos, entre os quais quero colocar em lugar cimeiro a António Sérgio que, em artigos de seus *Ensaio*s, analisou, com profundidade e a habitual agudeza, parte da sua obra. Só lhe repreendemos a severidade e ia dizer injustiça com que trata o político. É um mau sestro dos críticos, e até dos bons, este de se não meterem na pele dos criticados. Querem-nos à sua imagem e semelhança, egocentricamente, como se fôssemos todos uns e não houvesse razões que certas razões desconhecem.

De quem se tenha ocupado exclusivamente do antropólogo só conheço a João Lupi, que, no volume 118, n.º 3, de Março de 1984, da *Brotéria*, publicou um apreciável artigo sobre «A Antropologia de Oliveira Martins»; embora saído depois de redigido este escrito, ainda me foi útil.

São rigorosamente justas as palavras que de Sérgio transcrevemos em exergo. Mas não é só difícil «o exame da obra de Oliveira Martins no seu conjunto»; é-o igualmente o de cada uma de suas divisões, tão ampla e variada é a informação, tão dúctil e imaginoso o seu espírito. Ciente dessa dificuldade circunscrevi a minha análise aos seguintes temas: «Terminologia antropológica», *Evolução*, «Raças, racismo, civilização,

colonização», «*Habitat e civilização*», «A família». Mas, mesmo assim, cheguei a interrogar-me, no decorrer da investigação, sobre a validade do meu esforço interpretativo. Simples estudioso de Etnografia, com algumas partes dela ainda por dominar, pouco dado a abstrações filosóficas, vi-me, mais de uma vez, desamparado no julgamento da matéria lida. De tal desalento me ressarcia, porém, com pensar que valia a pena levantar questões, estimular críticos, abrir um vasto campo para posteriores estudos. Seria uma como «pedrada» em águas quietas mas não apodrecidas, um modo de exortar melhores e mais bem apetrechados espíritos a que se debruçassem sobre volumosa parte da produção literária de um dos nossos mais notáveis pensadores da segunda metade do século XIX. Se o tiver conseguido, não terá sido inútil este escrito.

I / UMA VIDA, UMA BIBLIOGRAFIA

Joaquim Pedro de Oliveira Martins nasceu em Lisboa a 30 de Abril de 1845. O pai, Francisco Cândido Gonçalves Martins, funcionário público e pequeno proprietário, tendo a seu cargo uma numerosa família de seis filhos, provia, sem largueza, às despesas de sua casa; a mãe, Maria Henriqueta Morais Gomes de Oliveira, embora de gente abastada, pouco recebera da sua legítima, por vigorar então a lei do morgadio. Com a morte do pai, tinha ele apenas 12 anos, a mãe viu-se em grande aperto para sustentar a família e o Joaquim Pedro não pôde continuar os cursos que seguia no Liceu Central de Lisboa e na Academia de Belas Artes. Aos 15 anos teve que procurar vida, ele que ambicionava ser engenheiro militar, para manutenção de sua mãe e irmãos menores.

Foi empregado comercial de 1860 a 1870, ano em que fechou a casa onde trabalhava. Consegue, contudo, outra colocação e no mesmo ano, como administrador das minas de Santa Eufémia, na Serra Morena, província de Córdoba, e para aí vai, já casado, em Agosto.

Seu amor ao estudo não esmoreceu pelo facto de ter deixado a escola. Aproveita o tempo livre para se ilustrar, para se formar a si mesmo, abraçando, com o vigor da juventude os ideais de justiça social, a que

davam personalidade os credos republicano e socialista. Reflectem já esse ideário político as suas primeiras obras: o romance *Febo Moniz* (1867) e *Teófilo Braga e o Cancioneiro* (1869), opúsculo nascido de seu apreço por Teófilo, e peças de teatro que ficaram inéditas: *A Tragédia do Jogral*, *Afonso VI*, *O Abade*, *O Mundo Novo*.

Entra nesse ano de 1870 para o grupo do *Cenáculo*, cujas figuras maiores eram Antero e José Fontana. Escreve artigos para jornais e, com o aplauso de Antero, uma *Teoria do Socialismo* e *O Socialismo em Portugal*, publicados respectivamente em 1872 e 1873.

A sua vocação para engenharia encontra, em parte, realização, no novo emprego em que, além de burocrata, se aplica a trabalho de campo. E essa experiência há-de servir-lhe mais adiante.

Os ganhos não chegavam para o contentar e, por isso, acede aos acenos de um novo emprego na recentemente criada companhia construtora do Caminho de Ferro do Porto à Póvoa de Varzim. Em Maio de 1874 já o vamos encontrar no Porto, ao lado de dois engenheiros, em trabalhos de campo e de gabinete, tomando depois conta da direcção técnica e económica da Companhia. E deve dizer-se que leva, então, vida desafogada, habitando a linda casa de Águas Férreas, onde, em sossego, se aplicava à sua actividade literária. Publica em 1877 o opúsculo *A Reorganização do Banco de Portugal* e em 1878 uma *Memória sobre a Circulação Fiduciária*, premiada em concurso da Academia das Ciências de Lisboa, *As Eleições* e *O Helenismo e a Civilização Cristã*. É nomeado, por esse tempo, sócio correspondente da Academia das Ciências.

Malgrados os seus projectos políticos de candidato a deputado pelo partido socialista e voltando costas, com Antero, aos republicanos, achou-se inerte para prosseguir no seu plano de intervir activamente na

política oficial portuguesa, em defesa dos seus ideais de justiça. É então que se entrega ao ambicioso plano de contribuir eficazmente para a educação do povo português, com a publicação de uma «Biblioteca das Ciências Sociais». E vêm, em ondas sucessivas, a *História da Civilização Ibérica* (1879), a *História de Portugal* no mesmo ano, *O Brasil e as Colónias Portuguesas* em 1880 e *Elementos de Antropologia* no mesmo ano. E, no seguinte, *Portugal Contemporâneo* e *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*; em 1882 *Sistema dos Mitos Religiosos*; em 1883 *Quadro das Instituições Primitivas* e *O Regime das Riquezas*; em 1884 as *Tábuas de Cronologia*; em 1885 saía o último volume da «Biblioteca», a *História da República Romana*, que ficou incompleta. Publica ainda, mas fora da colecção, o opúsculo *O Empréstimo Real Português de 1832*, que não chegou às mãos do público. Uma massa enorme de publicações que causaram assombro em seus contemporâneos; assombro e alguma inveja — mais de um deles a manifestou em severas e assomadíssimas críticas a deslizes que, em obra tão vasta e de tão pouco tempo, não poderia evitar.

À medida que o seu prestígio cresce, crescem as funções em que é investido, todas, porém, gratuitas, que só a de administrador da Companhia de Tabacos Régia lhe grangeia apreciável remuneração (1888). Em 1880 é eleito presidente da Sociedade de Geografia Comercial do Porto, em 1881 nomeado membro da Comissão Reguladora dos Trabalhos dos Operários, em 1884 Director do Museu Industrial e Comercial do Porto.

Em 1885 entra decididamente na política como membro do Partido Progressista (monárquico), pegado à profunda admiração e estima que nutria pelo homem que o liderava, Anselmo José Braamcamp, profundamente convencido de que era este o único caminho que tinha para intervir frutuamente na

gerência do país. Dessa sua decisão dá conta no livro *Política e Economia Nacional* (1885). E, como tribuna de defesa das suas ideias, funda o jornal *A Província*, onde se revelou vigoroso polemista. Com a morte de Braamcamp (1885), de quem faz o elogio histórico publicado em 1887, vão-se-lhe muitas esperanças, mas ainda assim se aguenta no partido. Em 1886 é deputado pelo círculo de Viana do Castelo e em 1887 pelo do Porto. Apresenta então à Câmara, em desforço de insucessos anteriores, um *Projecto de lei sobre o Fomento Rural*, que morreu afundado nas páginas do «Diário das Cortes».

Já em Lisboa, em Maio de 1888 — vivera 4 anos em Espanha e 14 no Porto — toma a direcção de *O Repórter*, sua nova tribuna política. Em 1889 é nomeado administrador da referida Companhia de Tabacos, e dá a lume *Portugal nos Mares*, ensaios de crítica, História e Geografia. No ano seguinte intervém, como delegado do país, na Conferência Internacional de Berlim e na de Propriedade Industrial de Madrid e é eleito deputado.

Sempre bem recebido em Espanha, pronuncia a 24 de Fevereiro de 1891, a convite do Ateneu de Madrid, uma conferência sobre *Navigaciones y Descubrimientos de los Portugueses, Anteriores al Viaje de Colón*, uma das celebrações preparatórias do centenário de Colombo, muito aplaudida e com favorável acolhimento na imprensa madrilena. O texto foi impresso postumamente no volume II de *Portugal nos Mares*. O governo espanhol agracia-o com a Grã-Cruz de Mérito Naval e é feito sócio da Academia de História da Espanha. São deste mesmo ano *Os Filhos de D. João I, Camões, Os Lusíadas e a Renascença em Portugal e Portugal em África*.

Perde, entretanto, o seu emprego na Régie, que fora desnacionalizada e entregue ao banqueiro Burnay.

Novas preocupações e a saúde cada vez mais abalada, sofrendo como sofria de impiedosa doença, ao que se supõe, de tuberculose incurável.

Sucede, então, que logo em 17 de Janeiro de 1892 o chamam para gerir a pasta da Fazenda, com o país à beira da bancarrota. Com ímpeto desmedido para as forças que tinha, lança-se na obra de saneamento, com medidas restritivas necessariamente impopulares. A camarilha política, ameaçada em seus alicerces e prerrogativas, urde contra ele traiçoeira cabala que o deita por terra. Foi um governo que durou apenas quatro meses; a 27 de Maio estava demitido, a seu rogo. Em troca de uma total entrega ao serviço da pátria, doestos, insultos, vilanias, que muito o mortificaram. Como corrido e envergonhado embarca para Inglaterra a 31 de Maio, de onde escreve cartas para o *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, que virão a constituir a *Inglaterra de Hoje* (1892). Ainda neste ano é eleito deputado pelo Porto e a 6 e 7 de Fevereiro de 1893 pronuncia na Câmara dos Deputados um longo e bem fundamentado discurso de desafronta das injustiças de que o tinham cumulado. A Câmara nomeia-o membro da Junta de Crédito Público.

De regresso às letras, publica *A Vida de Nun'Álvares*, pouco seguro de que pudesse levar por diante o ciclo de *Avis*, tão mal se sentia: «Se porém, repito e concluo, tiver vida, força, inteligência e repouso de ânimo para acabar a *História do tempo de Avis*, morrerei ao menos com a convicção de não ter sido inteiramente inútil a minha existência, pois terá servido para compreender e contar um dos fenómenos mais nobremente interessantes da passagem dos homens sobre a terra» (3).

E, de facto, as forças iam-lhe minguando, a custo escrevia, minado de febre que o não deixava, mas nem

por isso cessavam seus estudos e o propósito de dar a todos uma palavra de esclarecimento.

O mal agravava-se; a 16 de Março de 1894 chegou a pensar que morria e fez testamento. Melhorou e a 26 vai para Cascais. Andava com ele a redacção de *O Príncipe Perfeito*; para melhor se documentar ganha alentos e, vindo de Cascais a 19 de Maio, sai a 5 de Junho para Espanha. Escreve daí cartas para o mencionado *Jornal do Comércio* do Rio, as póstumas *Cartas Peninsulares*, que chegaram ao público em 1895. Regressa a Lisboa a 23 desse mês de Junho ainda mais doente. Em 16 de Julho tenta alívio, que não encontra em Brancanes (Setúbal). De novo em Lisboa a 8 de Agosto. Não podendo já escrever ditava a sua mulher e foram estas as suas últimas páginas.

O irmão Guilherme, seu comovido cronista, conta-nos da resignação com que aguentava tão grande sofrimento: «Já aprendi a suportar melhor as dores; repito por muitas vezes: paciência, paciência, e assim costumam-me menos».

Nos últimos dias rogou aos seus que o sacramentassem e pedissem aos amigos que se lembrassem dele com saudade. E, tornando as dores, exclamava resignadamente: «Eu não posso sofrer mais». Perdida a razão finava-se às seis horas e dez minutos da manhã de 24 de Agosto.

Do que de sua vida se sabe, pela pena do irmão Guilherme e da de amigos, fica-nos de pé uma grande figura nacional, das maiores que até hoje o país produziu: bom filho, bom irmão, exemplar chefe de família, cidadão íntegro e prestante que ao serviço da Pátria, do povo, pôs toda a força do seu génio, todo o vigor do seu corpo, toda a tenacidade da sua poderosa vontade. Em meio de tantas frustrações, de tantos

dissabores e injustiças, não sossobrou nunca este gigante da acção.

A versatilidade política que o leva das fileiras do republicanismo e do socialismo militante ao cesarismo monárquico tem sido objecto das mais aceradas críticas, como foram, por exemplo, as de Basílio Teles, Junqueiro e Teófilo, e em tempos mais recentes, um pouco à boca fechada, de certo tipo de jacobinos que não buscam mais do que reais ou pretensas faltas, para sobre elas cevar seu incontido ódio. Não se quer ver que a sua ideia socialista se manteve do princípio ao fim, procurando concretizar-se em acção prática e útil, em todas as circunstâncias em que a pôde aplicar e em todas as facções de que participou. Socialista moderado, foi sempre por esta via que buscou o bem da nação. À medida que um espaço lhe fugia, buscava outro, chegando a convencer-se de que um rei justo, um César contemporâneo, podia trazer felicidade ao povo. Em todo esse trânsito dos princípios à aplicação, sob diversas bandeiras, gastou toda a sua vida. E ingloriamente, diga-se. Aí estão a confirmá-lo as suas palavras de despedida: «Morro triste, não levo saudades do mundo» (4).

II / TERMINOLOGIA ANTROPOLÓGICA

Antropologia

O vocábulo Antropologia tem, no título que damos a este livrinho, um sentido muito amplo: o de estudo do homem, tanto sob o ponto de vista físico como cultural. E esclareça-se que os diversos aspectos por que se encara a evolução da humanidade, tanto de modo universal, como um todo, ou particular, em relação a cada caso um de seus grupos ou povos, têm recebido designações que estão longe, ainda hoje, de geral aceitação.

Logo em 1876 se discutia, na Sociedade Antropológica de Paris, sobre as várias designações a dar a cada um dos ramos da Ciência do Homem, e ainda em 1955, no Congresso Internacional de Folclore realizado em Arnhem, na Holanda, se faziam esforços para reduzir à unidade a diversidade de palavras com que se nomeavam os mesmos conceitos. Não admira, pois, que uma tal indeterminação possa ocorrer em Oliveira Martins, contemporâneo da criação da ciência antropológica, e, em Portugal, um dos seus primeiros cultores.

Quem quiser bem compreender o pensamento de Oliveira Martins há-de partir da premissa de seu evolucionismo sistemático; ele nos põe em plena luz nas definições de que nos vamos ocupar. Começemos pela de Antropologia.

Antropologia é o estudo do homem mentalmente inconsciente do seu lugar no mundo, vivendo na natureza como os outros animais, do homem natural, antes da constituição da sociedade, num estado, por conseguinte, pré-social. É o domínio da «Zoologia Humana».

E como a animalidade é um dos traços da nossa condição, ela nos vai necessariamente acompanhando nos diferentes estádios a que nos assumimos, desde os de grupos sociais em vias de consciencialização até ao superior patamar da vida racional. E daí que a Antropologia, embora ciência exclusiva do primeiro período da humanidade tenha também seu lugar nos outros que se lhe seguem.

Como ciências auxiliares estão a Antropogenia, ou estudo da origem do homem, a Etnogenia, ou estudo da origem das raças, a Paleontologia Humana e a Arqueologia Pré-histórica.

Etnologia

O período etnológico começa quando o homem natural acaba e se formam grupos sociais caracterizados pelo uso da linguagem articulada, pela capacidade de criar mitos, normas morais, invenções colectivas, espontâneas, inconscientes. Sai-se da pura animalidade e sujeição ao império da natureza para o da criação imaginosa mas ainda irracional. As raças naturais volvem-se morais sob a acção de um ambiente físico

que já começa a ser transformado pelo homem e do ambiente moral que vai criando.

Corresponde este período ao da cultura neolítica ocidental europeia e seus caracteres vão prolongar-se como os naturais e subsidiariamente, como é óbvio, pelos séculos sem fim, na marcha do homem em seu universo. É a época proto-histórica da humanidade, a da barbárie, saída da selvajaria e de transição para a civilizada. É, enfim, a que encontramos nas populações actuais ditas primitivas.

História

O mundo da História é o da civilização, do predomínio da razão sobre os ditames do instinto, da invenção racional e individual sobre a das criações colectivas espontâneas e inconscientes. Ao pensamento mítico, emocional, sobrepõe-se o racional e filosófico, e o homem, agora livre e dominador, impõe suas leis à natureza e à sociedade. Os grupos sociais ambulantes volvem-se em povos e nações, com códigos escritos e religião instituída. A sociedade «... é um mecanismo sem deixar de continuar a ser um organismo vivo». É o domínio da Nomologia, que é um outro nome que se dá ao período histórico.

Etnografia

Delimitados os três domínios por que se reparte o conhecimento do homem, de sua origem e evolução, vejamos que âmbito fica reservado para a Etnografia.

Etnografia é, literalmente, descrição dos povos e foi este o sentido que lhe deu Oliveira Martins, mas descrição dos caracteres físicos e de civilização para classificação das raças. E com este significado se adianta ao de simples classificação dos grupos de homens pelos

seus caracteres linguísticos, que foi o de Wiseman (1802-1865) e de Balbi, em seu *Atlas Etnográfico do Globo*, de 1826. É, de certo modo, um como método de que se servem as outras ciências, uma ciência auxiliar tal como a Antropogenia, a Etnogenia, a Paleontologia Humana e a Arqueologia Pré-histórica.

Etnometria

É um ramo complementar da Etnografia. Sobre os dados por esta apurados em todos os povos, no passado como no presente, a Etnometria mede (metria) abstractamente o seu progresso. E a sua medida é cada uma das épocas por que sucessivamente têm passado (5).

Distribui-se a história do homem por três idades: a do estado de natureza, puramente animal e ante-social; a da formação de grupos sociais, capazes de invenção, mas esta colectiva, espontânea, inconsciente; e a da História ou da civilização, a começar em Roma. Por outras palavras, um período antropológico ou de selvajaria, correspondente ao paleolítico europeu, um período etnológico ou de barbárie, com início no neolítico e outro histórico que o nosso Autor quer que comece com Roma.

Não se pode dizer que a classificação não seja lógica. Mas os progressos da Paleontologia Humana e da Arqueologia Pré-histórica não consentem uma tal caracterização de cada um dos períodos, e já os do seu tempo negavam tais conjecturas, mais nascidas de investigadores de gabinete do que de observadores da realidade.

O homínido torna-se homem quando tocado pela «centelha da inteligência» e desde então não há mais lugar para vida natural. Mal se põe de pé e fabrica utensílios, toma consciência de si mesmo, volve-se

sujeito e objecto de seu pensamento, que transmite, falando; conhece e conhece-se, separa-se de uma vez para sempre do mundo animal de que saiu. As suas criações não podem ser, portanto, nem espontâneas, nem inconscientes e de modo nenhum colectivas. E o começar a História com Roma é proposição que, por absurda, não vale a pena discutir.

E quero aqui dizer que esta actualização da sua doutrina ou de alheia que perfilha, já em parte a tinha feito o circunspecto e sábio Adolfo Coelho, seu contemporâneo, na crítica que fez às suas obras etnológicas, no tom doutoral e severo de que usava, até mesmo com aqueles por quem tinha admiração e estima (6). Mas a esta matéria se há-de voltar em outros capítulos.

Origem do homem

«Evolução quer dizer o movimento natural e fatal executado segundo uma lei do universo». É esse o «modo de ser do mundo... É a sólida, a definitiva conclusão moral da nossa era. É a lei pela qual o universo, deixando de ser uma criação caprichosa do espírito e que se rege caprichosamente por ele, sob a forma divina ou heróica, atinge a dignidade da autonomia. É a lei fundamental dentro da qual se encontram de acordo e se compreendem a Natureza e o Espírito; que nos dá a história natural do homem e do mundo; e que, portanto, nos descobre, por meio de uma equação gigante, o segredo do futuro» (7).

O homem não é o produto criado de uma só vez pelo espírito, não surge à luz do dia como Minerva da cabeça de Júpiter. As descobertas da Paleontologia dão-nos a conhecer uma sucessão de formas que recuam aos primórdios da vida, da vitalização da matéria. Vai-se seguindo, passo a passo, a variação das formas até ao aparecimento dos primatas; o homem é um deles e Oliveira Martins, cuja doutrina reproduzo, aceitava, em conformidade com os conhecimentos do tempo, que o mais próximo antecedente do homem fosse o antropóide; e interrogava-se sobre se o gibão, o gorila, o

orangotango, o chimpanzé, um deles, mais do que um, ou qualquer outro antropóide fóssil como o driopiteco de Fontan ou outro antropomorfo ainda por achar. Mas entre um pongídeo e o homem, que salto tão grande! E essa transição incluiria formas intermédias ou a hominização ter-se-ia dado abruptamente, de uma só vez, galgando o espaço enorme que separa o antropomorfo do homem? Ficava isso sem resposta, o que não invalidava a teoria da evolução. Não se conheciam as espécies dos australopitecídeos e dos pitecantropídeos, patamares que permitem um quase perfeito conhecimento da história dos últimos hominídeos. E antes destes que se passou? Onde estão as formas intermédias que vão dos símios humanóides do oligoceno aos australopitecídeos? Mas esta dificuldade, como é óbvio, não se punha ao nosso Autor.

O homem provinha do macaco, na expressão corrente, e era efectivamente esta a verdade sua contemporânea, a de Darwin e de Vogt. Não se via que seres tão diferenciados como os pongídeos, tão adaptados à vida que levam por sua braqueação, feição da face, dentição e cérebro, não podiam estar no caminho dos homens. Os hominídeos descem das árvores para o chão, pés e pernas e ossos da bacia ajustam-se à nova locomoção, os braços encurtam, as mãos libertam-se para as mais variadas funções até à do fabrico de instrumentos, a face retrai-se, aumenta a capacidade craniana, uma evolução, em suma, inversa da dos pongídeos. Ter-se-ia de aceitar, o que é absurdo, um movimento de recuo, contrário a todas as leis da evolução e do transformismo. Pongídeos e homens saídos do mesmo tronco, irmãos, sim, mas não antecedentes e consequentes. O pitecantropo que Haeckel tinha inventado, como intermédio entre o

macaco e o homem, o *missing link*, o elo perdido, não tinha, portanto, qualquer validade científica.

Quer a transição do antropóide para o ser humano se dê bruscamente ou por «estações sucessivas», e neste caso Oliveira Martins admite a hipótese de que a teratologia possa preencher «a lacuna, mostrando nos seus casos de paralização de desenvolvimento exemplares como que póstumos desses precursores do homem ou proto-homens» (8), qual á causa primeira, o *primum movens* deste evoluir constante, deste continuado e progressivo devir? Por virtude da adaptação, como queriam Darwin e os darwinistas e o nosso Autor rejeita, com o fundamento da impossibilidade de se tornar bípede o antropóide arborícola e de se lhe terem transformado braços e mãos de órgãos de locomoção em instrumentos de trabalho? Em vez disso — e muito menos de acção milagrosa — introduz Oliveira Martins, para tudo explicar, uma entidade metafísica, uma força universal em perpétuo movimento, que nos seres orgânicos se manifesta sob a forma de instinto, de vontade instintiva, primeiro natural, espontânea, inconsciente, comum a homens e animais, depois moral, racional naqueles, passados seus tempos de selvajaria e barbaridade. Este o salto definitivo do homem que para sempre o separa das outras espécies, esta a idade da razão. Possuía até aí, como os outros animais, vontade e inteligência para conhecer, comparar, escolher, mas de modo instintivo, primário. Com o poderio da razão toma consciência de si mesmo e do mundo, é sujeito e objecto do seu próprio pensamento, este o seu máximo privilégio. Só ele fala, comunica, ensina, abstrai, generaliza, só ele entrou definitivamente nas profundezas da inteligibilidade. Não quer isto dizer que se tenha libertado do poder dos instintos, só que dispõe agora da força que é capaz de os dominar, de os transformar, de

os anular até, se quiser e puder usar dela. Inventou a sua própria família, convertendo em amor humano a atracção animal dos sexos, instituiu o casamento para a consolidar e tornar possível a vida em família e em sociedade, o que tudo vem a ser a passagem da animalidade à humanidade, da natureza à cultura. E não se desviando de seu objectivo pedagógico, lembra que o casamento perfeito é o indissolúvel, o que põe a mulher em casa e o homem na rua — uma, carinhosa mas fraca e mentalmente débil, o outro como ser pensante e actuante. Integrava-se deste modo na ética tradicional, não admitindo outros tipos de família que, embora deles soubesse pela Etnologia, tinha por dissolutos, precários e condenados a extinção. Não pactuava com modernidades, com doutrinas de amor livre, que afectava a pura libertinagem e animalidade. «A sujeição da carne, escreve, é a condição indispensável da liberdade da mente. A promiscuidade, que é a franquia do corpo, torna-se escravidão, primeiro do pensamento, depois do próprio corpo. Não se diga que sem casamento não há sociedade possível, porque a História nega-o; há e houve sociedades promíscuas, sociedades poliandras, sociedades polígamas; mas esses tipos de sociedade, rudimentares ou caducos, se não passam evolutivamente à monogamia, petreficam ou apodrecem»⁽⁹⁾.

Evolucionismo etnológico

Antes de entrarmos em matéria convém explicar o sentido que o Autor dá aos vocábulos «moral» e «civilização».

«Moral» aparece ligado a instinto, «o instinto moral», por oposição a «natural», isto é, uma actividade do espírito e uma actividade física, uma actividade

consciente, reflectida e outra espontânea, inconsciente. E a palavra anda também associada a «racional»: «o instinto moral-racional», como quem explica o primeiro termo com o segundo. Mercê do «instinto moral» o homem elabora normas, preceitos a que obedece, antes por escrever; lembra-se o latim *mores* e depois de escritos, *leges*. Com este sentido concorre o de ético e até o dual de psíquico-ético.

«Civilização» define-a Oliveira Martins como «o tipo dessas invenções com que o instinto moral do homem transfigura a natureza» ⁽¹⁰⁾, a natureza que lhe é exterior e a sua própria, tudo quanto lhe sai das mãos como de sua mente. «A civilização é toda ela um sistema de invenções» ⁽¹¹⁾. Mas civilização também «quer dizer educação», acto e efeito de educar para dar ao homem a capacidade de produzir civilização. Onde se diz «civilização» dizem os antropólogos modernos *cultura*, «conjunto das obras do homem» na expressão de Herskovits, o património que em cada povo é transmitido de geração em geração. Edward Tylor, que foi quem pela primeira vez definiu lapidarmente *cultura*, em sua obra *Primitive Culture* (1871), não diz outra coisa ao escrever que «cultura ou civilização é o todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, leis, morais, costumes e quaisquer outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade». Mas não enjeita civilização, como se vê; ora usa uma palavra ora outra. *Cultura* só ganhou exclusividade em tempos modernos. Cultura no sentido tradicional, escolar, clássico, de refinamento intelectual, que exige saber mas para que o saber não chega, de capacidade de tolerância, de compreensão, igualmente a usa Oliveira Martins. E com cultura vêm culto e inculto, conceitos a que adiante tornaremos.

Voltemos, contudo, ao tema em epígrafe.

O título é já esclarecedor do objectivo de Oliveira Martins: dar a conhecer a marcha da humanidade, seu desenvolvimento progressivo, das origens ao tempo presente. Ambição grande demais para a documentação até aí obtida e sobretudo a de que podia dispor. Nisso não fez mais do que seguir exemplos estranhos e pôr à disposição do seu povo a visão de síntese da evolução da cultura de que estava carecido. Seu zelo cívico o desculpa de alguns erros cometidos. Assombra a sua erudição e quanto em tão pouco tempo escreveu: nove livros no espaço de três anos! Estranha-se a espantosa produtividade com acentos de censura, que, além de excessivos, se me afiguram alguns de duvidosa intenção.

O princípio por que se orienta é, como se vê, o evolucionista, imperante na época, e o que o nosso Autor assimilou com profundidade, com alguma originalidade. Pena foi que nem sempre seguisse os melhores modelos.

O método que utiliza é o comparativo, chave mestra da teoria em que acreditou. Do confronto das várias civilizações conclui-se que, além do que é diverso, nelas tanto há de semelhante que se pode estabelecer a doutrina da identidade do espírito humano, sem distinção de cores ou de tipos de cultura. Este o postulado fundamental do sistema, que Oliveira Martins também enuncia; mas não o faz sem contradição. Ao passo que, com Peschell, vai dizendo que «... no espírito de todas as raças humanas a semente da civilização contém virtualmente os elementos de um progresso idêntico; ou, por outra, tem uma unidade específica», logo acrescenta: «Assim os caracteres de um certo povo, coincidindo com os de um povo diverso, podem com efeito denunciar afinidade etnogénica», no que aceita a influência da raça na cultura, aliviando, porém, a mão com o que a seguir escreve: «... mas

podem também significar apenas o fenómeno bem frequente, aliás, de uma ideia se formular de um modo igual em duas raças sem parentesco» (12), para a carregar, sem medida, com o que afirma, na página 87 da mesma obra: «... errónea é a teoria da identidade de capacidade de civilização em todos os homens». Quem assim se manifesta não admitiria talvez a «heresia» de Tylor ao proclamar «contra os clérigos que queriam, a todo o transe, cavar um fosso intransponível entre o homem civilizado e seus antepassados primitivos» que «esses rudes selvagens eram *gentlemen* britânicos em potência, capazes de fazer deduções racionais no quadro, certamente limitado, da sua história» (13). Um exemplo entre outros que se darão da pernicioso influência que nele exerceu um falso conceito de raça. Mas tem de dizer-se que na explicação da diversidade dos fenómenos da cultura dá também apreciável relevo às condições geográficas, históricas e culturais, não caindo no perigoso erro de tudo atribuir ao factor racial, como aconteceu com o seu contemporâneo e famoso Gobineau. É assunto a que se há-de voltar com mais pormenor.

Se houvermos de admitir a unidade psíquica da espécie humana, se, entretanto, se observa que há populações cujo estado de civilização se tem por atrasado, daí o se designarem de selvagens e bárbaras, em relação a outros povos, ditos, por isso, civilizados, que se há-de concluir senão que essas populações se detiveram na sua evolução, representando estados pelos quais já passaram as que se lhes adiantaram? Chama-se-lhes por isso mesmo também «primitivos», como quem diz nossos primitivos contemporâneos. Na fenomenalidade das culturas distinguem-se estados sucessivos, que vão do nomadismo, de tecnologia rudimentar, ao da vida agrícola, sedentária, e por eles se

caracteriza a evolução cultural da humanidade. E a um «primitivismo» existente corresponde um outro, pré-histórico, que a Arqueologia desenterra e de certo modo confirma o primeiro, que o representa no tempo actual. A reforçar esta ideia de evolução, detida ou continuada, estão, nas civilizações progressivas, os vestígios ou restos de idades passadas, instrumentos, costumes, atitudes, que, de certo modo, destoam do viver actual, quer inseridos em novos contextos, mas de natureza semelhante, como os que a religião cristã assimilou, quer empalidecendo e servindo outros objectivos, integrados em contextos diferentes. São os fenómenos a que Tylor deu o nome de *survivals*, sobrevivências que sobretudo se observam no domínio dos ritos e crenças, menos sujeitos às determinações imperativas das instituições jurídicas e políticas.

Não provará isto, por conseguinte, que tais resíduos vêm de uma época, de uma fase da civilização por que já passaram as referidas culturas?

Deste modo se constituíram as fases evolutivas que os mestres do evolucionismo, cada um, a seu modo, assinalam na história da cultura. O alemão Gustav Klemm (1843) propõe três períodos: o da selvajaria, o da submissão e o da liberdade; o suíço Bachofen (1861) refere a promiscuidade, matriarcado e patriarcado; o americano Lewis Morgan, o mais significativo dos evolucionistas, assinala o da selvajaria, barbárie e civilização. E já o inglês Tylor tinha antes (1871) estabelecido esta mesma sucessão.

Para Oliveira Martins o homem saiu de uma fase de animalidade, a que chama natural, antropológica e zoológica, para uma segunda, étnica, colectiva, em que é capaz de inventar instrumentos, mitos, línguas, mas de modo espontâneo, inconsciente, a caminho de uma terceira em que o indivíduo se afirma, cria instituições, o

Direito, o Estado, a Moral, sistemas de pensamento, ponto de partida para um nível superior, que já se esboça e em que o individualismo se apaga e já não há lugar para heroísmos singulares e se regressa a um novo anonimato, a um pensamento colectivo consciente e livre, a uma autêntica democracia; um evolucionismo circular com superior regresso ao ponto de partida.

Excluído o estado zoológico, que a imaginação do nosso Autor cria sem base científica, ficam-nos os dois estados de selvajaria-barbárie e de civilização. Não se define bem o que ao selvajismo pertence e o que cabe à barbárie.

Entenda-se também que os motivos animais e étnicos acompanham o estado superior de civilização, por sua vez dominante.

Do progressivo desenvolvimento humano é bom exemplo a história do fenómeno religioso. Refere Oliveira Martins que «... na evolução interna de cada sistema mitológico se repete sempre a passagem da contemplação e adoração do céu nocturno, das estrelas, da lua, para a contemplação do céu diurno e do sol; e que a substituição dos mitos solares aos estelares ou lunares exprime a passagem da vida bárbara e nómada para a vida urbana, agrícola ou civilizada. Que nos achemos no seio do animismo, do naturalismo ou do idealismo... o processo é idêntico ⁽¹⁴⁾». A cada um dos estados mentais sucessivos corresponde sua concepção religiosa, primeiro «representação infantil e grosseira», depois «uma percepção sistemática, uma intuição moral, uma fórmula metafísica — e, afinal, despidos todos os caracteres transitórios e históricos, uma noção pura» ⁽¹⁵⁾.

Embora Oliveira Martins aceite o progresso contínuo da civilização geral, segundo as fases já enunciadas, e, portanto, unilinear, não ignora, todavia, que há povos que regressam, que decaem, ou porque se

não podem manter em situações que o acaso lhes criou ou porque tenham cessado as circunstâncias que lhes proporcionaram a ascensão. E dão-se como exemplo os Vedas, que, em matéria religiosa, passaram da barbárie à selvajaria e os Eslavos que devem ter regressado a essa fase selvagem por via de suas migrações ⁽¹⁶⁾. São, de modo geral, factores de profunda mudança, invasões e conquistas, que a terminologia evolucionista denomina de cataclismos da História.

E, sendo conseqüente com a sua filosofia do devir universal, crê que a humanidade, atingidos limiares extremos de perfeição, há-de necessariamente, no movimento perpétuo em que está lançada, de degenerar e morrer. Conclusão pessimista, sem dúvida, que o nosso Autor remata com afirmar que «só as ideias da razão são reais, absolutas e eternas!», que será o muito com que pode consolar-se um metafísico ⁽¹⁷⁾.

É escusado dizer que Oliveira Martins, como bom evolucionista, rejeita a teoria da degradação progressiva do homem para explicar a selvajaria, doutrina a que se apegavam os teólogos, segundo a qual tinham decaído do estado de graça as sociedades ditas primitivas.

Embora evolucionista convicto, e a seu modo sistemático, não sacrificou apenas no altar da invenção independente, teve igualmente em conta no processo civilizatório, a difusão, a transmissão de cultura de povo a povo. Aliás, essa admissão está implícita nas mudanças culturais a que se refere a respeito de fenómenos de regressão. E escreve a propósito: «Evidentemente um rito, um uso, um estilo, uma arte podem entrar no domínio de um certo povo por modos alheios ao desenvolvimento espontâneo...» ⁽¹⁸⁾, e ainda: «Que o desenvolvimento dos elementos constituintes da civilização se dê seguidamente num mesmo povo; ou que povos sucessivamente dominantes venham na sua

substituição marcar os diversos momentos da preparação da história — é uma questão evidentemente secundária. O essencial para nós está em conhecer a linha de desenvolvimento progressivo dos elementos da civilização — sem negarmos o interesse científico de investigações que, entretanto, à nossa opinião se afiguram cheias de perigosas aventuras, não raro de temerárias afirmações e ilusões quiméricas. A embriaguês da ciência também tolda a cabeça como o vinho» (19).

Ainda uma palavra a respeito do evolucionismo unilinear e progressivo de Oliveira Martins. Já se disse que o progresso contínuo se mantém, em geral, apesar do retrocesso de alguns povos. E se tal linearidade se não quebra é porque a fase a que passam, regressando, é a mesma por que antes tinham passado. De outro modo: para diante ou para trás o caminho é o mesmo.

Já hoje se não aceita este uniforme devir da cultura. Há populações agrícolas que não vieram do nomadismo pastoril e outras de pastores que não têm necessariamente de mudar de vida.

De outros vícios enferma ainda a doutrina que o nosso Autor seguiu, dela específicos e gerais na época. Sem negar a unidade psíquica do homem, temos de atribuir importância maior ao comportamento individual como factor de mudança.

Conhecer a história das instituições ajuda, sem dúvida, a explicar o seu funcionamento, mas é este que principalmente deve ser objecto de investigação, se queremos compreender o dinamismo da cultura, seu processo.

Limitações também têm de ser postas à utilização do método comparativo. Separam-se do seu contexto elementos culturais, cujo sentido mal se interpreta, para os pôr em confronto com outros só aparentemente

análogos. E desta falsa analogia resultam, portanto, falsas conclusões. Os dados de que se parte são não raramente inexactos por deficiente observação. Quem sobre eles reflecte não tem, em regra, conhecimento directo da realidade, utiliza-os em seu gabinete, filosofa por informação alheia, o que tudo conduz à insegurança dos resultados, apesar dos cuidados que se tenham na selecção dos mesmos.

A ideia de progresso contínuo merece igualmente algum reparo. Será progresso autêntico o que só se fundar no adiantamento da ciência? Não teremos de incluir nas variáveis que o caracterizam o bem-estar moral e colectivo, o sossego do espírito, que procede de organização sócio-económica que pode não coincidir com a explosão inventiva? Será contínuo, neste sentido, o bom progresso que se deseja? Grande risco se corre, quando se aprecia em termos valorativos a cultura, com fundamento nos nossos conceitos etnocêntricos de civilizados ocidentais.

Não se pense, por tudo isto, que o evolucionismo só tem defeitos. Foi a primeira teoria científica da cultura, foi a primeira vez que se estudaram as sociedades humanas como unidades de princípios comuns, sociologicamente, numa palavra, e não em termos de psicologia individual.

O ter retirado ao conceito de raça a carga etnocêntrica que continha foi outra grande virtude do evolucionismo, de que, infelizmente, pouco participou Oliveira Martins, enredado como estava nas malhas ínvias do racismo. Mas se por este lado desmerece, não lhe faltou, por outro, a equilibrada avaliação da importância dos factores geográficos na explicação dos fenómenos sociais.

A propósito da transição do antropóide para o ser humano, na lógica de Oliveira Martins, tínhamos

aludido à intervenção da *força* como causa primeira dos fenómenos evolutivos. A esta tese filosófica daremos agora algum desenvolvimento.

Que o mundo é drama, é acção, que todas as coisas estão em perpétuo movimento é concepção antiga, que já no século VI a. C. proclamavam os físicos da Escola de Mileto. E este princípio do universal devir terá em Heraclito de Éfeso, pelo mesmo tempo e nos fins do século, o seu mais autorizado e celebrado defensor. Assiste-se com ele à apoteose do devir, à negação absoluta do ser, à categórica afirmação de uma incessante mudança: «Até os que se banham nos mesmos rios se banham em diversas águas. Banhamo-nos e não nos banhamos nos mesmos rios; e do mesmo modo somos e não somos» (20). Da sua influência se reclama mais de um sistema de ideias, antigo e moderno.

Esta filosofia da Evolução, em seu aspecto cultural, que é o que aqui mais nos interessa, teve também na antiguidade notáveis cultores. Lucrécio (séc. I a. C.), nos dois últimos livros dos seis que formavam o *De Rerum Natura*, traça a história da humanidade conforme as ideias de seu mestre Epicuro (séc. IV a. C.). São conhecidos os vv. 1282-1285 da citada obra.

Arma antiqua manus, ungues dentesque fuerunt,
Et lapides, et item silvarum fragmina rami;
Posterius ferri vis est aerisque reperta:
Sed prius aeris erat quam ferri cognitus.
(Mãos, unhas e dentes foram as antigas armas,
E pedras e igualmente ramos partidos dos bosques;
Descobriu-se depois o poder do ferro e do bronze,
Mas conhecera-se o do bronze antes que fosse
conhecido o do ferro.)

O mesmo princípio evolutivo é enunciado por Montaigne (séc. XVI) e mais tarde por Rousseau (séc. XVIII). Mas os fundamentos filosóficos de uma teoria evolucionista da Etnologia, de carácter científico, não se buscarão tanto nesta linha de pensamento político de Montaigne e Rousseau quanto nas proposições de Montesquieu (1689-1755), D'Alembert (1717-1783), Condorcet (1745-1794), Turgot (1727-1781) e de modo geral nos enciclopedistas e fisiocratas até Saint-Simon (1760-1825), que terá sido o primeiro a emitir a noção de uma ciência da sociedade. Mercê de uma mais ampla informação sobre populações «primitivas», confirmada pelas descobertas da Arqueologia Pré-histórica, pôde constituir-se na segunda metade do século XIX uma autêntica ciência etnológica, sob o princípio orientador do evolucionismo.

Nas sucessivas transformações que se observam no mundo inorgânico como no orgânico, surgem formas, tipos, idades que se não explicam por novas adaptações ao condicionalismo externo, como postulavam os darwinistas. Para além de causas mecânicas, físico-químicas directamente observáveis, que constituem o cabedal da ciência, fica por conhecer o «porquê» dessa evolução progressiva, a causa das causas que a ciência não alcança. Intervenção de poderes sobrenaturais, de Deus, de deuses, concretização imperfeita de ideias que em sua perfeição só um ente supremo concebia, como queria Platão? Em vez disso pôde a inteligência humana achar na pura observação da natureza, do universo, na profunda compreensão de suas leis, sem recorrer a poderes transcendentais, a causa única que explica a diversidade, a complexidade dos fenómenos e suas aparentemente inexplicáveis transições. Essa causa é a *força*, exclusiva na sua essência, pluriforme em suas manifestações, que Oliveira Martins assim define: «A

unidade da causa de todos os fenómenos do Universo é uma *força* imanente, que, actuando de modo diverso, produz resultados diferentes; de uma força que agora se diz gravitação, logo eterodinâmica, logo vida, logo razão humana ⁽²¹⁾. . . como que alma do universo é autonomicamente activa; e, nos seus actos sucessivos, aparece-nos sob aspectos diversos; criando, em virtude de um princípio de progresso ou de expansão, as formas cada vez mais adequadas à expressão da sua indefinida capacidade. Cada ser é por isso uma representação particular da universal energia; e o impulso íntimo, que o arrasta e faz progredir, exprime um momento da série de estados reais dessa força imanente no universo e em cada uma das suas partes ⁽²²⁾».

É esta força-vontade, que quer ser e que é nas múltiplas formas a que dá origem: «... tanto há um querer nos movimentos siderais, como nas cristalizações minerais, como nas transformações orgânicas, como nos actos animais, como nos pensamentos humanos. O princípio é em essência o mesmo; são várias, porém, as formas por que se manifesta e que na sua sucessão constituem uma série progressiva ⁽²³⁾». E aqui se revela influência confessada de Schopenhauer e de Hartmann.

Também para Schopenhauer, que por sua vez deve a Kant, Fichte e Schelling a sua doutrina capital da vontade, «A coisa essencial e fundamental em nós é a vontade... o pensamento [é] acidente da vontade... Somos essencialmente vontade e todo o universo, considerado na sua natureza íntima, é uma vontade que se objectiva, que se corporiza, dá a si mesma uma existência real... o meu corpo... é a minha vontade tornada fenómeno, é o meu desejo de ser tornado visível... A vontade, princípio de tudo o que existe... centro de onde emana a evolução criadora... é a vontade de ser, o querer existir ⁽²⁴⁾».

Para Hartmann a força criadora é o *inconsciente*. A selecção natural de Darwin reduz-se a acção mecânica que o inconsciente provoca: «... [Hartmann] transforma... o inconsciente num ser mitológico, num demónio que por toda a parte intervém no encadeamento natural, que dirige os átomos, desloca as moléculas do cérebro, acomoda as coisas às circunstâncias... procura mostrar que a selecção natural não explica a origem de formas novas, que é somente um meio mecânico de que se serve o inconsciente quando deseja criar essas formas» (25).

Com estas doutrinas tem alguma analogia a teoria da matéria, potência e acto, de Aristóteles. Também todas as coisas, todas as formas estão em potência na matéria que igualmente se realiza em acto. Há nela uma como apetência, um desejo de atingir no acto sua ideia final, sua forma perfeita. Só que o primeiro motor de Aristóteles está fora do mundo, é um ente supremo, sem matéria, perfeito em absoluto, imóvel, é Deus que o põe em movimento (26).

Mas dessa força, desse princípio dos princípios spenceriano, qual *Deus ex machina*, que punha o mundo em movimento, qual era a origem? Se fosse possível responder-se a essa pergunta outras se seguiriam da mesma natureza e sem fim. Entende Oliveira Martins que devem limitar-se os campos do conhecimento e não se meterá ele pelos caminhos nebulosos, difusos da «metafísica, poesia e religião». O seu terreno é o do «conhecimento *positivo*» (27). O conceito de força não o tinha ele por metafísico, ainda que essa força fosse inobservável, mística com a matéria de que só artificial e abstractamente se poderia separar. Tinha por real uma ideia só, porque sobre a realidade construída e muito acomodada à solução dos problemas que a fenomenalidade lhe punha. Processo lógico, sem dúvida,

mas fundamentalmente idealista, perfeitamente representativo do progressismo de feição científica do século. Querendo evitar o sobrenatural — o animismo, deuses e Deus — coloca-o no seio do universo sem se dar conta de que nisso traía o princípio de objectividade por meio do qual poderia alcançar o «conhecimento positivo» em que julgava situar-se.

Semelhante explicação do «fenómeno humano» é a de Teilhard de Chardin. Também para ele tudo está em perpétuo e progressivo movimento, graças a uma força, a uma energia ascendente, mas por vontade e amor de Deus, a um tempo presente e ausente, consubstanciando-se com o mundo e fora dele, num como panteísmo que não contradiz o monoteísmo cristão.

IV / RAÇAS, RACISMO, CIVILIZAÇÃO, COLONIZAÇÃO

Não se propõe Oliveira Martins classificar as raças pré-históricas com ajuda da Paleontologia Humana, da Craneologia, que tem como seu único método. O de que ele se ocupa é de classificar as raças vivas para cuja caracterização tem em muito pouca conta os dados da Craneologia e de outros traços físicos. O que em seu entender define uma raça, a distingue de outras, são os seus caracteres linguísticos, religiosos, morais, considerados em sua evolução, historicamente, objectivamente. Tomar como base de classificação a forma e o volume dos crâneos parece-lhe absurdo, uma vez que estes valores constantemente variam em função de «influências sociais».

Fundando-se a Craneologia em um falso princípio, que é o da fixidez morfológica, ela está consequentemente em contradição com «o ponto de vista genealógico, histórico ou evolutivo, que domina todo o sistema das ciências naturais». É evidente que a medida dos crâneos seria factor estimável, se com ela se pudesse estabelecer um quadro genealógico, mas a esse resultado ainda se não tinha chegado. Já a mesma dificuldade não existia no estudo das línguas, que, embora também em contínua mudança, permitia a

determinação de origens, a constituição de árvores genealógicas. Com os referidos caracteres morais-sociais, em que as línguas se incluíam, constituía «o único sólido elemento de classificação, a base do método em Etnografia».

Nenhuma relação válida se achava entre a forma e o volume dos crâneos e a «capacidade intelectual e o carácter das produções morais do homem», seu progresso, estagnação ou retrocesso. E a confirmar este juízo cita o caso dos Chineses, que têm «um cérebro» menor do que o do esquimó, do índio ou do negro selvagem. E ainda os estudos do professor Broca sobre os Franceses: «... achou nos Corsos 1552 c.c., nos parisienses 1558, nos Bascos 1574 e finalmente no bronco *auvergnat* 1589». E acrescenta: «Se a ciência permitisse epigramas, dir-se-ia que o professor se propusera divertir-se com a petulância parisiense»⁽²⁸⁾.

Apouca do mesmo modo a importância de elementos como a cor da pele ou o tipo de cabelo, não específicos de nenhum agregado humano.

Pela religião, pela conduta, sobretudo pela língua é que se hão-de individualizar, repita-se, os grupos humanos. Mas como explicar essa singularidade? Ou ela é devida a herança genética ou ao ambiente geográfico ou a fenomenalidade histórica e social ou a dois destes elementos associados ou à conjugação dos três, que é a explicação que o nosso Autor nos dá. Mas qual destes factores privilegia? Sem que o diga, é o primeiro que a tanto nos conduz a leitura das suas obras. Logo, nem um exclusivo determinismo biológico, geográfico ou histórico-social.

Mas quer-se dizer que, aceitando a hereditariedade psíquica, se crê que se podem transmitir caracteres definidos como os morais, os da língua e os da religião? Julgamos que não. O que nele lemos é que cada raça e

em virtualmente capacidades quantitativa e não qualitativamente diferentes, e, portanto, maiores ou menores aptidões que virão a concretizar-se, a definir-se especificamente consoante o condicionalismo do meio, da história e da sociedade. É sua convicção que as raças são desigualmente dotadas no concernente a probabilidades de progresso, de desenvolvimento civilizacional. E tais virtualidades que são, donde vêm? Aqui se introduz, de novo, a *força*, dote ingénito das raças, «*vis* íntima imanente no espírito humano», cuja essência à Metafísica, «a subtil indagadora dos mistérios», compete definir ⁽²⁹⁾.

Possuem as raças as mesmas qualidades — em maior, ou menor grau, repita-se —, como a de falar, raciocinar, criar mitos e religiões, formas diversificadas de sociedades, atributos que lhes são exclusivos em confronto com os outros seres da natureza. Há, pois, uma «unidade da espécie humana» e entenda-se que independente da sua morfologia — este o postulado fundamental do evolucionismo, a doutrina científica da época, que Oliveira Martins a cada passo invoca.

As faculdades são as mesmas, no que diferem é nos modos por que se manifestam. Daí que haja fala e fala, raciocínio e raciocínio, religião e religião — e nisso se superiorizam as raças umas em relação às outras ⁽³⁰⁾. Assim se justifica que diga que «... uma religião é uma raça» e que «O cristianismo pode dizer-se a religião da raça indo-europeia; o budismo da raça mongólica e o islamismo da raça semita, expandindo-se na raça negra e na cafre» ⁽³¹⁾.

Como «raça sobre todas superior» elege a ariana ou indo-europeia, cujas potencialidades inatas celebra com veemência: «... mas enquanto em outros a capacidade não consente que as sementes germinem e a planta se desenvolva, entre os Árias tais rudimentos eram os

embriões das cidades em que vivemos, das sociedades a que pertencemos. Porque já no cérebro do pastor, cantando pelos montes os hinos védicos, há inconsciente o pensamento agudo e profundo de um Hegel, de um Goethe; já na aldeia com as suas instituições há os elementos constitucionais das sociedades europeias; já no obscuro fermentar da imaginação desses bárbaros as sementes da Filosofia e da Ciência; já no seu decidido arrojo, no seu mando irresistível, o motivo de um futuro império universal»⁽³²⁾. Foi esse povo, que, emigrando para a Europa, ainda no estado bárbaro, aqui encontrou meio físico por excelência, e, tendo eliminado as sociedades aborígenes, que nada lhe poderiam dar, veio criar, pelo contacto com as populações mediterrâneas hamito-semitas, de civilização já notável, mas virtualmente menos capazes, pela selecção natural, uma civilização verdadeiramente superior que, dominando toda a Europa, viria a impor-se a todos os novos do mundo⁽³³⁾.

Na sequência evolutiva que caracteriza a marcha para a civilização, para tornar o mundo inteligível, e que vai do animismo ao naturalismo e deste ao idealismo, situa o hamita no primeiro período, o semita no segundo e o ariano no terceiro, concluindo, reticentemente, que «talvez até possamos dizer, fugitivamente, do selvagem para o bárbaro, e para o civilizado». Ao hamita concedelhe o dom da imaginação, inventora das almas, ao semita o merecimento de «um vislumbrante de percepções cosmogónicas e morais»; mas, para «conceber a substância», só a «intuição aguda da essência das cousas em si», privilégio exclusivo do ariano, «intuição, que ainda velada em mitos, contém já a raiz das mais belas expansões do pensamento metafísico»⁽³⁴⁾. E, transitando da reflexão filosófica para os arroubos literários, tanto do seu gosto, pôde o

estupendo artista escrever a respeito da raça ariana: «Transfigurar a natureza, iluminando-a com uma intuição racional; fazer ao mundo o que um brandão aceso faz nas trevas; alumiar a sombra, coordenar o caos, levantar a mole informe dos factos e fenómenos à eminência de pensamentos, dando às ideias humanas a penetração de um verbo revelador: eis aí o papel do génio ariano no drama da humanidade. Ele foi o criador, ele dissipou as trevas, ele derramou a luz, ele inventou a ordem» ⁽³⁵⁾. O «génio ariano» é assim levantado à altura de autêntico demiurgo.

Um exemplo mais dos prodígios deste génio: os esplendores da romanização atribui-os ele ao «... fundo de ideias dos povos indo-europeus» que pulsavam no «sangue» romano ⁽³⁶⁾.

Uma outra teoria étnica corria na Europa a par com a do arianismo, e com ela se confundindo, concorrendo e disputando-lhe primazias: a do celtismo. A ela aderiu firmemente Oliveira Martins. Negava Herculano que houvesse algo de comum entre Portugueses e Lusitanos; ora, era a uma «maior dose de sangue céltico», herdado dos Lusitanos, que devíamos, em grande parte, a nossa individualidade no quadro aparentemente diversificado dos povos peninsulares. Individualidade relativa, por isso afecta somente a «traços secundários», como os que distinguem Portugueses de Castelhanos.

Éramos, afinal, todos uns, essencialmente, em nosso comportamento, como povos primariamente descendentes de Iberos celticizados ⁽³⁷⁾.

Mas não se queda por aqui o celtismo do nosso Autor. Descobrimos e colonização, para que nos chamava o nosso «instinto indagador», levados a cabo com audácia, com paciência, e que «nos tornaram os génios desse elemento misterioso», que é o mar, também à nossa «alma céltica» os ficámos devendo. «As

toadas plangentes que ao som da guitarra se ouvem por toda a costa do Ocidente, essas cantigas monótonas como o ruído do mar, tristes como a vida dos nautas, desferidas à noite sobre o Vouga, sobre o Mondego, sobre o Tejo e sobre o Sado traduzirão lembranças inconscientes de alguma antiga raça, que, demorando-se na nossa costa, pusesse em nós as vagas esperanças de um futuro mundo a descobrir, de perdidas terras a conquistar ao mar?»⁽³⁸⁾. Tudo eram anseios, qual «vaporoso e encantador botão da alma céltica» a desabrochar «no espírito nacional português», quando a conclusão das guerras de independência assim o ordenasse.

A explicação racial era nele uma obsessão. Tudo imputava ao «sangue»: comportamentos individuais como colectivos. Nem a essa causa escapou a caracterização das ideologias miguelista e liberal. O miguelista, que D. Miguel personificava, era o português autêntico, bruto, cego, violento; o liberal, o degenerado, cândido, ingénuo, frouxo, iludido. E dividia o país em duas áreas geográfico-étnicas, situando os liberais ao norte do Mondego, com excepção dos transmontanos, que juntava aos miguelistas do sul. De António Sérgio, que aqui parafraseio, é este juízo final: «Em última instância, a concepção do Martins é sempre biológica, *naturalista*, rácica; a causalidade da consciência não existe para ele, *de maneira objectiva*, ao architectar a História, nem tão-pouco os factores propriamente sociológicos, de psicologia social e de interesses de classe»⁽³⁹⁾.

E é ainda o mesmo preconceito que o leva a confiar no rei e nos fidalgos, como herdeiros das melhores qualidades da raça, para acudir à profunda ruína em que o país se afundava. A eles recorreu, em última instância, em sua derradeira tentativa de salvar a nação, para mais uma vez, e a última, ver frustrados os sonhos de sua

ardorosa cidadania. Não lhe parecia que semelhante esforço pudesse ser feito por uma burguesia enriquecida, que ridiculamente queria ser nobreza, e muito menos pela «raça abastardada» e «envilecida» do povo ⁽⁴⁰⁾.

A civilização moderna era «... um resultado complexo da combinação das criações da Antiguidade com os instintos das raças germânicas, que tomam, com a Idade Média, assento no banquete sublime da humanidade. Todo o estudo histórico que esquecer qualquer destes dois caracteres, as criações reflectidas e civilizadas do mundo greco-romano e os sentimentos dos povos teutónicos é fundamentalmente errado» ⁽⁴¹⁾.

É ainda o obsidiante factor racial que preside a conclusões como estas: opondo a acção civilizadora dos Romanos à de «rapina» e «saque» que caracterizava as conquistas dos Bárbaros, explica o moderado «furor da pilhagem» de Fenícios e Cartagineses por seu «sábio instinto comercial», uma entidade biológica ⁽⁴²⁾.

Se não fora a alucinação imperial de que estavam possuídos Carlos V, Filipe II e D. Manuel I, que travou a evolução do direito público, há muito teriam «as raças latinas», com seus «instintos naturais» e tradições (municipalismo, «hermandades») e as «germânicas», com seu «protestantismo», achado, confederando-se, «a forma política universal e definitiva» ⁽⁴³⁾.

Os Estados Unidos da América, graças ao seu federalismo instintivo, liberto da cegueira imperial europeia, poderiam constituir, fundindo seu sangue celta com o germânico, uma nação ideal; e isso se estava processando com a imigração alemã, cada vez mais intensa. É vaticínio que não faz para a Inglaterra, que duvida seja capaz de assimilar o espírito germano-latino ⁽⁴⁴⁾.

Liberdade de pensar, sem sujeição a prepotências e nem à do rei, era «fundo constante das raças celto-latinas» (45).

À França, pela finura, vivacidade e rigor lógico do seu espírito, por sua expansividade, haveria de caber sempre um papel de mediadora na história da civilização, e todas essas qualidades lhe vinham da «associação do génio latino com o germano sobre o fundo jurista gaulês» (46); nada menos do que a junção de germanos, latinos e gauleses ou celtas, três das melhores raças saídas do tronco ariano.

Para perseguirem malfeitores, que roubavam, matavam, incendiavam e assaltavam caminheiros, organizaram-se em associações livres os vizinhos de algumas cidades espanholas. Deu-se a estas associações o nome de *hermandades*. Os reis protegiam-nas e privilegiavam-nas (47).

Esta manifestação de coesão social, que tanto servia o ideário, então socialista, do nosso Autor, explica-o ele, mais uma vez, sob o cisma racial, como «admirável e fecunda criação do génio castelhano», «... a forma que instintivamente reveste o sentimento de personalidade espanhola na hora da insurreição», «como fenómeno espontâneo do carácter natural da raça» (48).

Do mesmo teor são asserções como estas: os povos peninsulares e os berberes pertencem à mesma estirpe, por uns e outros terem interpretado semelhantemente e respectivamente o catolicismo e o islamismo (49). Os Árabes são artistas e não pensadores, neles o «exercício da razão» é «apenas elementar» (50).

São poucas as restrições que faz a motivações étnicas e ainda aquelas, às vezes, atenuadas. Dêem-se exemplos: afirma que «o patriotismo [português] tanto pode provir das tradições de uma descendência comum, como das consequências da vida histórica. Não há dúvida, porém,

que, se assenta sobre a afinidade etnogénica, resiste mais ao império estranho do que quando provém apenas de uma comunidade de história; reconhece que o «poder das ideias» pode «obliterar» os vínculos étnicos, que tal é o caso da antipatia que os povos ibéricos manifestaram pelos invasores árabo-berberes, em parte seus irmãos de sangue: «... tal poder as ideias de uma civilização exercem sobre a massa como que informe das populações semi-bárbaras, que chega a obliterar nelas as simpatias vinculadas a uma descendência comum»⁽⁵¹⁾; não vê em influência de raças a «formação da monarquia portuguesa», considerando que «a raça é, de facto, o mais ténue dos laços próprios para garantir a coesão independente de um povo»⁽⁵²⁾.

Se não se lhe podem assacar desmandos como os do Conde de Gobineau (1816-1882) para quem «No progresso ou na estagnação os povos são independentes dos lugares que habitam», com ele concorre noutros como o de que «As raças humanas são intelectualmente desiguais...» e o de que «as línguas, desiguais entre si, estão numa relação perfeita com o mérito relativo das raças». E nestes dois últimos erros, que grande influência exerceram na filosofia racista alemã, seguiu muito de perto a seus mestres Quatrefages e Lubbock (Lord Avebury).

Dividindo as raças em superiores e inferiores vem a cair naturalmente nas vilanias do racismo: se um povo é superior a outro cabe-lhe a obrigação e tem o direito de o sujeitar ao seu domínio. E converter este direito num princípio místico, divino, promanado de uma vontade eterna, como Hitler havia de apregoar, ia um passo.

Querer que língua, moral, religião sejam produtos das raças, e conseqüentemente, superiores ou inferiores, é confundir contigüidade com causalidade, a convergência de raça e língua num determinado

indivíduo com relações de causa e efeito. Nenhuma raça possui uma língua própria. A língua aprende-se, é complexo cultural que se não transmite geneticamente. E nem há línguas de nível superior e inferior, de civilizados e de bárbaros. Já ninguém acredita na pobreza vocabular das línguas de «primitivos», nem na carência nelas de termos abstractos. A este respeito chegaram a aceitar-se enormidades, a maior das quais foi a de que havia populações que ainda não falavam. O «autor anónimo dum mapa de Angola, publicado em Amesterdão no ano de 1733, com legendas em francês» anotou a respeito dos Curocas, população negra do Baixo Curoca: «Nação selvagem, que, segundo se diz, nem possui o uso da fala» ⁽⁵³⁾.

Ao primeiro contacto com idiomas de «primitivos», logo se conclui pela riqueza do léxico e complexidade da sintaxe.

E que os idiomas se não comunicam com os genes mostram os muitos exemplos de pessoas de uma raça que falam a língua de outra. Língua comum e para além dela coincidência em outras aspectos da cultura. É muito citado o caso do rapaz, filho de pais americanos, que missionavam na China, que, por morte dos pais, foi recolhido e educado por família chinesa e entre os Chineses viveu. Seus movimentos, seus gestos, toda a sua conduta era a de um chinês. Mandado à América, para conhecer parentes e provavelmente lá ficar, de tal modo se sentiu estranho e inadaptado que teve que regressar à China.

Do mesmo modo um rapazinho chinês, que fosse educado em França, desde o nascimento, falaria francês como os Franceses e teria tanta dificuldade de se adaptar aos costumes chineses como os Franceses. E casos análogos os temos aqui connosco. É ouvir, a cada

passo, nesta Lisboa de gente de variadas cores, falar, como idioma único, um português vernáculo.

Também uma religião não é uma raça. O indo-europeu, no pressuposto de que de uma raça se trata, não recebeu na semente o Cristianismo, e ainda aqui se tem tomado contiguidade por causa. Língua e religião são fenómenos culturais que se não transmitem por hereditariedade biológica.

Raça e cultura são variáveis independentes ainda que associadas. Há povos com a mesma cultura e de raças diferentes e, inversamente, povos de culturas diferentes e da mesma raça, podendo estas diferir mais entre si do que culturas de povos de raças diferentes. Os exemplos abundam: Franceses alpinos e mediterrâneos possuem a mesma cultura. Participam da cultura portuguesa povos de variadas etnias e na gente mediterrânea biologicamente típica não falta diversidade cultural.

Voltemos ao conceito de raças superiores e inferiores. É principalmente pela inteligência que pretendem diferenciá-las. Ora é certo que é esta uma operação do espírito que os genes transmitem. Mas o que se não prova é que haja raças mais inteligentes umas do que outras. A inteligência desenvolve-se em conformidade com o ambiente físico-social. Este é que é responsável pelas diferenças que sem razão se atribuem a capacidade inata. É escusamos de dizer que são tantas as modalidades de inteligência quantos os circunstancialismos em que se manifesta e só por orgulho etnocêntrico se consideram uns povos superiores a outros nesta faculdade. Nenhuma prova científica possuímos que justifique uma tal pretensão.

O que, de facto, existe são indivíduos mais inteligentes uns do que outros dentro do mesmo grupo e a diferença observada é entre eles maior do que entre grupos étnicos diferentes.

Vem a propósito dizer que gente tida por pouco inteligente e inábil, vem a anular tal juízo, quando a sua economia muda, por emigrarem ou por quaisquer outras circunstâncias. É talvez um bom exemplo o dos nossos emigrantes que lá fora desenvolvem aptidões nunca antes imaginadas.

No seguimento do comentário a ideias expostas por Oliveira Martins vem agora considerar o mau uso que faz do vocábulo *raça*. Emprega-o com pouco acerto. Denomina de raças povos e nações, como é o caso de «raça portuguesa». E «raças superiores», já disse, são as saídas do tronco ariano ou indo-europeu, noção aliás corrente no seu tempo. E vêm Celtas, Latinos, Germanos e, abaixo deles, Hamitas e Semitas; na escala inferior os «primitivos» contemporâneos. Acontece, porém, que nem designações como «raça ariana» e «raça latina» são correctas. E o perigo de não sujeitar a critério rigorosamente biológico a definição de raça. Há línguas arianas e povos que as falaram filiam-se em etnias diferentes. E o mesmo se dá com «raça latina», quando o que há são grupos humanos de estirpes diversas que falam línguas latinas. Klukhohn escreve a propósito que «raça ária é uma contradição nos termos». E refere que já Max Müller tinha observado que tal associação «... não tem mais sentido do que o que poderia ter a frase dicionário braquicéfalo ou gramática dolococéfala»⁽⁵⁴⁾.

E passemos aos «primitivos nossos contemporâneos». Nenhum erro tão grave em Etnologia como este. Não será necessário lembrar o inadequado da expressão; «primitivos» só os primeiros homens, mas deixemos a «contradição nos termos». Os progressos da Arqueologia Pré-histórica, a fundamentada certeza de uma evolução física e cultural na história do homem, seu confronto com os dados da Etnologia, obtidos em diversas regiões do globo, fizeram que se aproximasse o

teor de vida de populações actuais do de outras imensamente distantes no tempo. Comparavam-se desenvolvimentos industriais para deles se concluir, apressada e erradamente, que tais povos se mantinham em idêntico estado primitivo técnico e espiritual. Quando confrontada a sua cultura material com a de povos europeus não podia senão pensar-se que aqueles se tinham detido na sua evolução, o seu atraso técnico não podia senão conduzir a que fossem considerados todos como selvagens ou bárbaros, alargando-se a sua selvajaria aos próprios costumes. O progresso científico das culturas europeias gerou, naturalmente, uma profunda convicção de superioridade, um desmedido etnocentrismo, que veio a concretizar-se nas mais abomináveis formas de racismo. Não se viu — e há quem ainda não veja — que a par com visível atraso técnico as actividades do espírito não cessaram de evoluir, ao longo de milénios, tomando estruturas sociais complexas feição diversa e acomodada à realidade envolvente, que se não pode avaliar em termos qualitativos e sim de pura diversidade insusceptível de inferiorizantes juízos de valor. Proferi-los é fazer prova de insuficiência que se quer imputar a outrem. Resulta isto muito de se não ter em conta a invenção alheia, atribuída a simples coincidência e valorizar em demasia a própria, que se tem por científica.

Estou, aliás, a pôr em evidência um dos falsos princípios do evolucionismo etnológico, com suas invariáveis fases de progresso contínuo, que se quer ver e objectivar nas culturas dos povos ditos primitivos, arcaicos ou atrasados. Toda esta explanação para introduzir, como exemplo acabado deste etnocentrismo europeu, a Oliveira Martins. Construiu, adoptou um sistema de ideias sem conhecimento directo das populações que invoca, o que, aliás, acontecia com os

mestres da Antropologia do seu tempo. Tinham de confiar em informação alheia. E de que qualidade era essa informação, abundante, diversificada, colhida nos quatro cantos do mundo por onde tinham peregrinado viajantes, missionários, comerciantes, funcionários públicos, sobretudo portugueses, do século XV por diante? Boa e má, como é de supor. Com relatos de ocasião, superficiais, fragmentários, inexactos, ricos de imaginação, mas carecidos de todo o senso crítico, concorriam observação rigorosa, descrição pormenorizada, classificação consequente, quadros magníficos de vida quotidiana, surpreendidos ao vivo e ao vivo transmitidos.

E não constituem excepção narrativas deste género. Grande lástima foi que os grandes mestres da Antropologia — e cito a Tylor, Fraser, Waitz —, também eles estudiosos de gabinete, não tivessem podido consultar tão assombrosa documentação.

Mas como a utilizou o nosso Autor? Separando o bom do mau, o real do imaginário, com a cautela que a natureza de tais escritos exigia? Não; Oliveira Martins toma como boa toda a informação, e, pior do que isso, não extraindo dos factos narrados legítimas conclusões. Se assim fora, não o teríamos de ouvir em juízos tão falsos como os que emite a respeito das populações exóticas de que se ocupa. Apesar de tudo, temos de dizê-lo, fica-lhe o mérito, que não é pequeno, de ter utilizado, mais do que nenhum outro do seu tempo, a documentação portuguesa, que, aliás e estranhamente, tem sido quase esquecida pelos etnólogos desta nossa casa lusitana.

Convém lembrar que aplica os vocábulos «primitivos» e «selvagens» tanto a contemporâneos como a autênticos «primitivos», a uns e outros considerando no mesmo estado mental. «Bárbaro», ora é

estado consecutivo ao de selvagem, ora com este coincide em significação, no que fica comprometida a sequência de selvajaria, barbárie e civilização que Tylor e Morgan, entre outros, tinham estabelecido.

«O selvagem é com efeito uma criança; sente vivamente, reflecte pouco ou nada... Vê sem discernir, ouve sem coordenar, palpa sem definir... Incapazes de espanto desconhecem a curiosidade. Nada há que os surpreenda, e perguntam por perguntar, como as crianças, sem reflectir» (55). Seu pensamento é «inconsciente», como «inconsciente» é a sua imaginação. Orienta-se mais por seus instintos orgânicos do que por solicitações da inteligência, «... umas vezes melhor outras pior do que a de certos animais; obedece também a instintos racionais-morais, desentranhando de si as línguas e todos os sentimentos e instituições que evolutivamente ganharão consciência», no que se distingue dos outros animais; é o estado «natural ou natural-humano» (56). É «nebuloso» o estado do seu espírito «... em que se não distingue o objecto da sua imagem, da sua sombra, da sua representação ou da sua lembrança» (57). «Para o espírito primitivo não existe noção de causalidade; percebem-se apenas relações. Os selvagens descrevem, não explicam — no sentido filosófico da palavra» (58). «O dia de amanhã não lembra; só chega a ser problema quando começa a enceleirar. A previdência nasce com a lavoura» (59) O primitivo «... vê... as cousas que vê de um modo diversos do nosso... de um modo sintético, ou poético, e não analítico ou crítico; vê-as com a imaginação. Representam-se-lhe em vez de se lhe definirem com o raciocínio: por isso inventa mitos e símbolos, ao passo que nós nos ocupamos hoje em os dissecar e os explicar. Daí vem aos estados primitivos um poder de criação extinto nos estados civilizados, em que a

reflexão domina. Mas considerar essa invenção primeva como a revelação da realidade total das cousas foi o erro de uma escola hoje transacta» (60).

O amplo quadro psicológico aproxima-se, em parte, do que Lucien Lévy-Bruhl nos apresenta na sua teoria da «mentalidade pré-lógica». Também para o notável filósofo francês os «primitivos» possuem um pensamento emocional, incapaz de achar as causas objectivamente prováveis dos fenómenos. Vivem num mundo diferente do nosso, confundindo realidade com representação, conceitos subjectivos com objectivos. Só quem não conviveu com eles, quem não acompanhou os sucessos de sua vida quotidiana pode ter chegado a tão falsas conclusões. A lógica do primitivo não difere da nossa, o processo é o mesmo, só que mais vezes fundado em causas imaginárias, sobrenaturais. Ou de outro modo, o que varia são as premissas, dado que as conclusões são racionalmente válidas. Deixe-se de uma vez por todas de afirmar que os «primitivos» são como crianças e não reflectem. Mas aqui convém dizer que Lévy-Bruhl não acompanha Martins nesta identidade de primitivos e crianças. «... A actividade mental dos primitivos não será mais interpretada como uma forma rudimentar da nossa, como infantil e quase patológica. Apresentar-se-nos-á, pelo contrário, como normal nas condições em que se exerce, como complexa e desenvolvida à sua maneira» (61). E atribui a sua aversão ao pensamento discursivo, não a «incapacidade radical», «constitucional», a «impotência natural do seu entendimento», mas ao conjunto de seus hábitos de espírito... O que lhes falta é aplicar ordinariamente o seu espírito a objectos diferentes daqueles que caem sob os seus sentidos ou perseguir fins diferentes daqueles de que percebem a utilidade imediata» (62).

L. Bruhl não cai no erro de tudo atribuir a disposições congênitas, a herança racial.

Entende-se, no entanto, que ambos os autores tenham produzido juízos semelhantes, já que filiam a sua doutrina em dados etnográficos da mesma espécie, sendo certo que a Lévy-Bruhl faltou a opulenta informação portuguesa. Se a conhecesse, talvez o notável filósofo francês tivesse corrigido os erros que divulgou, o que só tardiamente veio a acontecer; a vida, apesar de longa, não lhe deu tempo para ver impressas as notas em que o faz (*Carnets Postumes*).

Oliveira Martins, fechado em seu evolucionismo sistemático, preso a doutrinas correntes que o prestígio de homens de saber como Gobineau, Lubbock, Letourneau difundiam, mal aproveitou a riqueza documental que teve à mão. De pouco serviram evidências contraditórias do que em tal matéria expôs.

Por «depravados» e «repugnantes» que fossem os costumes dos povos «bárbaros» e «selvagens» (e exemplifica com o que tem por «rpto das mulheres» e com a poliginia) não cuida que reine entre eles a «anarquia moral», o «estado bestial da promiscuidade»⁽⁶³⁾. Seus instintos racionais-morais situam-nos em um primeiro nível de civilização. É um limiar de humanidade, passo inicial na existência supra-animal. Mas nem por isso destituídos de braveza, ferocidade, crueldade. Mais o *homo ferox* de Hobbes, a caminho de um estado social, de direito, não dominado pela força cega de posse de quanto a Natureza lhe oferece, numa guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), onde sua própria conservação se não assegura, do que o homem naturalmente bom, do bom selvagem de Rousseau, acedendo, por sua inteligência, a um inicial estado de felicidade e ainda não dominado pelo amor próprio que há-de corromper a civilização⁽⁶⁴⁾.

O curioso também é que esta visão edénica tentou igualmente por um momento o nosso Autor. Era o resultado de uma informação que tanto podia conduzir a um extremo como a outro. A poliginia primitiva observada entre os Austrálios, cujos excessos estes mesmos condenavam, quando confrontada com a poliandria dos Naires da Índia, com a poliginia dos haréns muçulmanos e a mórbida corrupção dos «bordéis europeus», fá-lo escrever que «só a civilização, inventando, perverte» ⁽⁶⁵⁾ e que «há, com efeito, na natureza espontânea o que quer que é de sedutoramente belo, que nos chama para uma região de deleites inconscientes: assim todas as descrições das sociedades primitivas produzem em nós uma impressão vivificante e desde logo somos levados a engrandecer e nobilitar os homens ainda não corrompidos pelas aberrações da civilização» ⁽⁶⁶⁾. É atitude contraditória que não afecta, porém, o pensamento dominante, nem chega a constituir ideia em que se tenha detido. Também são dele os textos que transcrevo em que se contraria este como que *lapsus calami*: «É verdade que, civilizados, somos todos escravos de uma sociedade que nos tutela desde a infância, dando-nos o papel de uma engrenagem, de um dente apenas ou de uma cavilha na grande máquina social. Independência, isolamento só o gozam, com efeito, hoje, o botocudo, o australiano, o esquimó. Choraremos a condição perdida? Nunca; pois a nossa servidão é a própria origem da nossa verdadeira liberdade, e a independência do selvagem é a máxima escravidão» ⁽⁶⁷⁾.

E desfazendo a utopia de uma sociedade comunalista primitiva, livre, democrática, assevera: «A imaginária liberdade do *estado natural* foi... uma quimera originada na escassez das observações, porque nunca os selvagens se encontram constituídos em democracias: a sociedade

principia por tiranias e a igualização das condições é um resultado da História, não um facto da natureza. Entre os selvagens a organização política espontânea reproduz todas as diferenças naturais da força, de coragem, de sagacidade, de experiência». É detectável a influência da *struggle for life* de Darwin e logo adiante transparente, quando escreve que «A vida natural é uma concorrência em que os mais fortes vencem...»⁽⁶⁸⁾. Deste princípio esteve ausente Lewis Morgan quando afirma, em seu evolucionismo unilinear que as sociedades «selvagens» vivem sob regime comunista, falsa ideia que havia de ser retomada, sob sua influência, por Marx e Engels.

O entusiasmo poético-literário de Oliveira Martins fã-lo sair dos limites consentidos pelo labor científico e meter-se, sem autoridade própria ou alheia, a reconstituir a vida quotidiana dos «primitivos», sua configuração mental; e são, nesse caso, tão belas quanto falsas as páginas que escreve. Dêem-se exemplos:

«Eles correm soltos como animais bravios: correm, cruzam, combatem: mas acaso não temem? O medo é a suma escravidão, e eles temem sempre, temem as ciladas do inimigo e os malefícios dos deuses. Temem e tremem em permanência diante do mundo e do céu; e correndo à solta nas campinas onde caçam têm o coração agrilhado pelos sonhos frívolos e todo o seu ser preso pelo medo infantil dos espectros»⁽⁶⁹⁾.

«Sentado à porta da sua choça, curvado, na atitude de quem medita, com os olhos cravados no firmamento, o selvagem interroga o céu. Dentro do cérebro correm confusas as lembranças dos casos da sua vida errante, ainda nua de noções morais que só a sociedade revelará... Depois a própria singularidade do que viu, dormindo, aguça-lhe a atenção ao despertar: recorda, memora, medita, interpreta; e em volta das fogueiras,

encruzados, cismadores, os selvagens contam entre si o que viram, por onde andaram a noite na véspera» (70).

Atente-se igualmente que de inconsciente, irreflectido, sem espanto nem curiosidade, quase animal, o selvagem «interroga», agora «o céu» e, atento, «recorda, memora, medita» e até «interpreta» o que em sonhos lhe aparece, nova contradição, que a substância das narrativas e porventura tempo diferente de escrita, com saborosa paixão literária, explicam.

Ainda em esclarecimento da matéria de que tratamos e para bem se avaliar da distância que separa o bem do mal observado, o lido do claramente visto, aqui se extratam judiciosas palavras de A.F. Nogueira, um dos nossos mais notáveis sertanejos cronistas, que durante 12 anos, de 1851 a 1862, mercadejou e viveu entre Nhanecas e Humbes no sudoeste de Angola.

«Quem vive na Europa ou em qualquer parte do mundo civilizado, se pensa alguma vez no que se passa entre os povos que dizemos bárbaros e selvagens é para supor que eles são todos cruéis e ferozes, que não fazem mais do que darem-se caça mutuamente, que desconhecem todas as regras e deveres em que se fundam as sociedades regularmente organizadas, que não respeitam nenhuns direitos ou que só reconhecem o direito do mais forte, enfim, que o seu atraso é ao mesmo tempo que a prova da sua grande inferioridade o mais brilhante documento de quanto nos temos adiantado. Por mais lisonjeira que seja para nós semelhante conclusão e que ela se funde nas aparências, a verdade é que nem sempre o estado social de alguns povos selvagens é tão bárbaro como nos parece, nem tão superior é também a alguns respeitos aquele a que temos chegado... mostrarei com os factos que, se os costumes e o estado de civilização de uma sociedade gentílica, por mais adiantada, não são para nos servir de

modelo, os costumes que por cá temos, os erros, os preconceitos e os abusos que por aí imperam nos estão assemelhando, mais do que geralmente pensamos, a esses povos primitivos e nos fazem mesmo excedê-los, às vezes, em actos de requintada malvadez e perversidade» (71).

E vêm, entre outros, estes factos: ausência de assassinatos, o parricídio nem se concebe, desconhece-se a afrontosa miséria europeia, todos têm seus bens, desfrutando comunalmente de quanto a terra espontaneamente produz, o roubo é quase inexistente, a vida social exemplar, enumeração que o Autor remata com estas palavras: «Aqui estão alguns contrastes entre a nossa civilização e aquela *selvajaria*» (72).

Não se livra, é certo, o douto sertanejo da pecha do etnocentrismo europeu, que o não cega, todavia, para a realidade que analisa. Faz pena, repita-se, que Oliveira Martins, imbuído de falsa doutrina alheia, não tivesse aproveitado, como devia, a sadia documentação portuguesa, que conhece e até transcreve, se lhe foi estranha esta do seu contemporâneo.

Entremos, agora, em matéria mais grave. Com uma tal concepção de *selvagem* e de raças, como via o político, o economista, que devíamos agir em nossos domínios de África e da América? Em terras povoadas por *raças inferiores* como eram os negros e ameríndios, insusceptíveis de civilização, como proceder com eles? Ora civilização equivalia a cristianização e a trabalho aturado e constante, pois nem a uma condição nem a outra eles poderiam satisfazer.

Criaturas de Deus para a Igreja, irmanados em Jesus, tiveram inicialmente os missionários cristãos a piedosa ideia de os converter à sua fé. A experiência, contudo, depressa os dissuadiu de sua filantrópica tentativa. No Brasil, os índios, mal se viam sós, ou porque fugissem à

missionação, não vendo corresponder a doutrina à prática sacerdotal, ou por qualquer outra circunstância, logo tornavam à vida selvagem. Sua situação anterior era puramente fictícia, sua domesticação aparente. E neste ponto se manifesta mais uma contradição do nosso Autor. Como é que índios mentalmente ineptos, incapazes de raciocinar, em estado de inconsciência, eram agora capazes de dar pela referida incoerência?

Outra ideia que corria e Oliveira Martins perfilha, era a de que os trópicos constituíam ambiente hostil ao trabalho esforçado e contínuo e de que os aborígenes, por natureza e por posição, só obrigados, violentados, e até sob a condição de escravos poderiam vir a ser úteis instrumentos de trabalho, que a prosperidade das terras a explorar exigia. Esse o tipo de solução que adoptaram colonos e os primeiros missionários jesuítas, Nóbrega e Anchieta, colaborando no «resgate dos índios» em expedições sertanejas para *descer escravos* ⁽⁷³⁾. A ocupação do território pelos Jesuítas, que tinham dividido o país entre si, a partir de 1548, ano em que aí se tinham estabelecido, suscitou a oposição dos colonos e uns contra os outros entraram em conflito aberto ⁽⁷⁴⁾. Sob o domínio dos Jesuítas não se podia dizer que os índios fossem escravizados do mesmo modo que os sujeitos aos colonos e Oliveira Martins explica: «... o aldeamento dos índios da América só se distingue da escravização secular em ser uma forma mais benigna e mais inteligente de exploração» ⁽⁷⁵⁾. Seu pensamento pode resumir-se assim: o progresso de Portugal exigia os recursos das possessões ultramarinas e estes só se podiam obter à custa do trabalho escravo das populações indígenas. Tem por cruel uma tal solução mas não vê outro modo de agir e este lhe parece suficientemente justificado. E escreve: «A escravidão tinha, pois, um papel positivo e economicamente eficaz

sob o ponto de vista da prosperidade das plantações»⁽⁷⁶⁾ e, sobre isso, ser-lhes-ia levada, por este meio, a superior civilização ocidental. Aos que propunham, por nobreza de espírito e até por razões pragmáticas se desse liberdade aos escravos — que passariam a ser mais produtivos e menos dispendiosos os custos do trabalho — havia que responder que, uma vez livres, por sua indolência e gosto da ociosidade, substituiriam a um trabalho contínuo, ainda que forçado e porventura pouco rendoso, um outro intermitente e menos útil⁽⁷⁷⁾. Ia com a ideia comum de que «à obra de arroteamento e cultura da América faltavam braços e na África sobravam negros: as duas colónias formavam um sistema...»⁽⁷⁸⁾, havia, pois, que levá-los de um lado para o outro. E foi esta a política de fomento que se iniciou com D. João III, monarca que Oliveira Martins assim enaltece: «Eis aí esboçados os traços cardeais da política ultramarina do governo de D. João III, ao qual caberá eternamente a glória de ter sido o fundador do sistema colonial português; a melhor obra colonizadora da nação, já ilustre pelas navegações do oceano, agora célebre pelas explorações nos continentes ignotos»⁽⁷⁹⁾. E a matéria-prima de obra de tal grandeza eram «... os condenados, os Judeus deportados pelo soberano, os criminosos homiziados, os colonos levados pelos donatários; e por toda a parte os negros da Guiné, exportados como instrumentos de trabalho»⁽⁸⁰⁾.

Com a abolição da escravatura e emancipação do Brasil poderia então pensar-se no desenvolvimento económico de Angola e Moçambique, mas este só possível «... à custa da exploração mais ou menos brutal dos braços indígenas»⁽⁸¹⁾. E a propósito de Angola concebe a ideia de que «... se pudesse criar na costa ocidental de África... um novo Brasil-Norte», mas sob severo regime «... de uma vassalagem real dos indígenas

e de um trabalho mais ou menos clara e directamente forçado», hipótese que julga completamente inviável, dada a nossa penúria económica ⁽⁸²⁾.

Oliveira Martins leva o seu racismo às últimas consequências. Se não preconiza o genocídio, aceita-o como resultado inevitável do encontro de raças superiores e inferiores: «... um tipo superior repele e acaba por exterminar o inferior e a vida é uma luta constantemente devoradora» ⁽⁸³⁾. «Umaz vezes a raça emigrante encontra vago o novo *habitat* que elegeu; outras vê-se perante uma raça indígena inferior como são todas as de África e América. No segundo caso, ao problema da colonização junta-se o da ocupação. O resultado das causas naturais mais ou menos definidas e explicadas (vid. *supra*) e da luta infalível entre os novos e os antigos habitantes leva à eliminação da raça inferior ou a cruzamentos que o tempo vem a obliterar» ⁽⁸⁴⁾.

Evocando o exemplo do Brasil conclui: «Sarjado todo o Brasil por caminhos, terrestres ou fluviais, mosqueado de vilas perdidas pelas serras, a sorte infalível, embora distante ainda, dos selvagens é o extermínio, o acabamento. Assim aconteceu sempre que, frente a frente, se encontraram sobre a terra duas raças animais, humanas ou não humanas, mais ou menos bem armadas para a disputa do solo. Outrora os Jesuítas, com ingénua fé, e ainda hoje os filantropos, com uma crença menos ardente, acreditaram na possibilidade de conquistar para a civilização as raças indígenas dos climas em que a natureza deu tudo à vida vegetal e animal, conservando o homem nos mais baixos tipos da espécie. Porventura, se não com certeza, os tipos superiores da humanidade só podiam viver em regiões relativamente ingratas: as faculdades humanas, aguçadas pela necessidade, desenvolvem-se; ao passo que o homem dos trópicos, servido por uma natureza

pródiga, sem estímulos, se não se extingue impotente, deixa-se absorver pelo *meio*, incapaz de subir, incapaz de sair, da primitiva condição»⁽⁸⁵⁾.

Era, por outras palavras, a justificação da guerra de extermínio de populações que se tinham por mal saídas da animalidade. «Nessa luta contra os aborígenes vê-se o processo pelo qual a natureza, forçando a uma selecção, foi gradualmente desenvolvendo a capacidade e o império de seres superiores»⁽⁸⁶⁾. E mais, a guerra não é «um erro, um desvio da norma, até um crime»: «Ora um facto enraizado por tal forma, identificado de tal modo com a força e a dignidade humana, como é a guerra, pode porventura supor-se um erro, um desvio da norma, até um crime? Não. A guerra é a própria fórmula da existência: luta organizada, traduzindo a concorrência vital dos naturalistas na esfera social-humana... Tão duro, tão cruel, tão animal é, pois, combater, como o procriar. São actos igualmente legítimos, pois se a natureza humana manda ao homem gerar, às sociedades vivas manda expandirem-se. A família é a forma culta da expansão humana; a guerra, a forma igualmente culta da expansão social»⁽⁸⁷⁾.

É claro o aproveitamento da teoria da sobrevivência dos mais aptos, da selecção natural de Darwin, mas de um modo que o próprio Darwin rejeitaria. A universal *luta pela existência* com suas naturais consequências não comportava semelhante utilização. A expressão tinha em seu criador um sentido muito amplo, metafórico, a luta não implicava necessariamente competição agressiva, destruidora de antagonistas. E Darwin exemplificava: «... de uma planta no limite de um deserto diz-se que luta pela vida contra a *secura*, ainda que mais próprio seria dizer que depende da *humidade*»; só por conveniência é que usa a expressão *luta pela existência*⁽⁸⁸⁾. Foram-se ao darwinismo biológico e

simplificando-o, deformando-o, converteram-no em darwinismo social. Assim se vestiram de roupagens pseudo-científicas, para tranquilidade própria e alheia, interesses inconfessáveis, assim se procurava legitimar com uma falsa ciência a agressão odiosa e desumana, o extermínio de populações indefesas, o expansionismo colonial ⁽⁸⁹⁾.

O selvagismo e barbaridade do homem pré-histórico ainda presente no «primitivo» de hoje, não o eliminaram as sociedades cultas dos tempos históricos. São «a série de todos os estados etnométricos precedentes» no dizer do nosso Autor. E quase intocados, puros se mantêm entre as massas populares, principalmente camponesas. São as «sobrevivências» de Tylor, que em Martins se não têm como factos anacrónicos, não funcionais, mas como elementos activos, vivamente operantes no tecido social. De sua presença na Idade Média portuguesa nos traça animado quadro de pormenor.

A sua visão da sociedade medieval é pouco menos que apocalíptica, no tocante, principalmente, à perversão dos «barões medievais» e da classe sacerdotal. Neles se associam a brutalidade congénita das épocas primitivas e a perfídia, o cinismo que lhes comunicam as «tradições cultas» ⁽⁹¹⁾. Generalizam-se, sem sério fundamento, casos excepcionais que as páginas das crónicas divulgam por sua invulgar sensacionalidade ⁽⁹²⁾; e o comportamento brutal do povo ignorante, irreflectido, seu pensamento mítico, emocional conformavam-se perfeitamente com seu sistema evolucionista. O entusiasmo literário fá-lo cair em desconcertos como o de designar as plebes serranas de «hordas semi-selvagens», «bárbaras, mundo de caos humano» ⁽⁹³⁾.

V/HABITAT E CIVILIZAÇÃO

As relações do homem com a natureza constituem um dos problemas centrais das Ciências Humanas. E pensamos que o seu esclarecimento está em uma compreensão exacta dos dois termos deste binómio. E aqui se confrontam duas atitudes filosóficas: criou Deus o homem e pô-lo no mundo como uma entidade em outra entidade, e estamos com uma teoria puramente metafísica; ou é o homem um ser vivo como os outros seres vivos, uma parte da natureza, e estamos com uma teoria puramente naturalista.

Consciente ou inconscientemente, tem sido a primeira posição que mais tem orientado os estudiosos na elucidação do problema. E, deste modo, quer se queira, quer não, temos um poder dentro de outro poder, considerado tradicionalmente o segundo como antagónico do primeiro, concepção que a ontologia cristã favorece ao lançar a sua mais perfeita criatura num mundo de trabalhos, mundo hostil que ela tem de vencer com a superior especificidade de seus atributos. E desta dualidade nasce, conseqüentemente, a mitificação da natureza, sua antropomorfização, que a dota de vontade, de intencional resistência à satisfação das necessidades humanas. São comuns em geógrafos e antropólogos expressões como estas: «*habitat*

inclemente», «ambiente indomável», «ambiente dominador do homem», «exigências da natureza», «o ambiente exerce sua vontade», «luta por sobreviver em circunstâncias tão adversas», «fazer frente ao *habitat*», «as técnicas, armas contra a natureza», «triunfar dos meios geográficos mais hostis», «vitórias sobre a natureza», «dominar o seu meio», «a civilização que domina a natureza». Se, de modo geral, não motivam a doutrina preocupações genesíacas, a verdade é que, em vez da linguagem própria da Ciência, se entra por um metaforismo, por uma poetização inaceitáveis. E aí fica a natureza, como que o princípio do mal, a resistir à modelação que o espírito superior do homem lhe quer impor, o que só imperfeitamente consegue, qual demiurgo ou deus platónico, na criação dos seres, passe aqui também a impropriedade do símile.

A exemplificação antecedente já nos deixa ver duas explicação extremas: o ambiente natural a dominar o homem e logo a cultura a ser determinada por ele; ou este último a ser dominado pelo homem, como ser criador de cultura. Por outras palavras: um determinismo geográfico ou um determinismo cultural.

É escusado dizer que só excepcionalmente se defende, hoje, uma ou outra teoria. Posição mais sólida nos parece a de considerar-se o homem como elemento da natureza, mas existindo nela com o especial atributo de sua poderosa inteligência, que o torna capaz de conhecer suas leis e propriedades, de agir ora adaptando-se, ora adaptando-a, ou, se quisermos, só adaptando-se, umas vezes sem a modificar e outras produzindo nela profundas alterações. Estabelece-se assim uma inter-relação dinâmica, dialéctica, sem preconceitos de domínio ou sujeição no vasto quadro do universo. E entende-se, então, que o quadro natural

limite, condicione, e de modo variável, a cultura e não a determine necessariamente.

Este o posicionamento do problema em termos gerais. O fenómeno é complexo — e a tal ponto, que ainda nos casos mais simples de culturas tecnicamente atrasadas é difícil distinguir, com rigor, o que pertence ao homem e o que provém das condições naturais. Mas vejamos como o apresenta Oliveira Martins.

Se bem entendo o que escreve em vários lugares de sua obra, são «os dotes psicológicos das raças» que sobretudo explicam os fenómenos da civilização. Não se nega a grande importância do «clima e do meio», mas, se condicionam e impedem mesmo que tais potencialidades se realizem, por lhes serem inadequados, não há dúvida de que, mesmo em ambientes favoráveis a determinados tipos de civilização, estes se não desenvolvem pela referida carência de aptidões. E como exemplo da convergência de condições psicológicas e mesológicas óptimas para o desenvolvimento de uma grande civilização vem a civilização mediterrânea, dando-se como prova de que excelências do ambiente não chegam para produzir uma cultura superior nos «paraísos vegetais» das ilhas polinésias ⁽⁴⁰⁾.

Tem o ambiente físico importância maior mas não exclusiva na constituição das raças históricas, subdivisões das naturais. Mas, à medida que os agrupamentos humanos se tornam conscientes de suas aptidões, que vão multiplicando seus recursos técnicos, vai-se reduzindo a influência da natureza, até que, constituídos os povos, as nações, as sociedades cultas, esta passa a um secundaríssimo plano. A racionalidade substitui-se à espontaneidade, as invenções técnicas corrigem as limitações da natureza, o pensamento filosófico modifica o mundo moral espontâneo. E os «dotes psicológicos das raças» cada vez menos têm que

ver, se têm, com os «caracteres zoológicos», como estatura, forma do cérebro ou «feito» dos cabelos. Às causas culturais e ambientais junta também as dos cruzamentos e dos contactos de culturas — a História com os seus acasos ⁽⁹⁵⁾.

Se estas são suas ideias dominantes, é com um puro determinismo geográfico que explica muitos outros factos de civilização.

Na mitologia eslavo-germânica e italiana vê o reflexo do ambiente físico, como aliás convinha à teoria animista que adoptara: «O ar, a água, as árvores, o fogo, a casa são o habitáculo dos espíritos que enchem o ambiente fantástico da imaginação do eslavo. O Inverno é duro nessas regiões geladas: é mau Koshchei o seu génio... A noite povoa-se de bruxas e feiticeiras... Um medo obscuro inunda a sombra da noite e a palidez dos invernos. Nos pinhais, sussurrando com o vento, ouvem-se os *lyeshis*, demónios do bosque, e os deuses da tormenta que têm nos furacões o cortejo nupcial e nos redemoinhos as danças do noivado». E assim por diante ⁽⁹⁶⁾.

E do mesmo modo na germano-escandinava: «Não se sente que deixámos a charneca fria e nua pelas terras da Germânia umbrosa, da Gália sarjada de rios fertilizantes? Os génios que tremem nos farrapos de neve, rugindo no cascalhar das ondas são os que habitam para além, na Escandinávia, transidos de frio, ao clarão das auroras fantásticas pelo meio da noite fatigante» ⁽⁹⁷⁾.

Descrito o quadro natural onde vivem os Germanos, logo escreve: «É uma gente bárbara e ingénua, tão forte quanto simples, com a imaginação afinada para os sonhos e invenções das ideias inconscientes, com o braço nu, musculoso, pronto para a carnagem das batalhas. Inocente e forte, sanguinário na candidez,

poeta com mãos de lavrador e soldado, é este o ariano que passou das faldas do Himalaia para os bosques da Germânia»⁽⁹⁸⁾.

E similarmente explica alguns traços da civilização romana: «Dos bosques da Germânia passemos agora aos da Itália: a paisagem é outra, outra a luz, outro o génio desse povo que tem pela terra um culto profundo e místico... A vida é cruel no meio desses bosques que as feras infestam, eriçados de espinhos das árvores impenetráveis ou hostis. São sempre cruéis os deuses da vida agreste, invenções de gente endurecida na luta com a natureza»⁽⁹⁹⁾.

Pastoreio semita, agricultura semita, em conformidade com o evolucionismo linear da época, um e outro modo de vida a decorrer do meio físico: «Mas o semita nómada dos desertos da Arábia teve no solo um impedimento fatal para subir à condição de agricultor e civilizado, o semita do vale do Eufrates e do Tigre, o semita de Canaan, o semita das encostas viçosas do Líbano — por toda a parte onde a brisa do mar ou a corrente dos rios modera o ardor do sol, humedece o ar, ampara a vegetação dos bosques e das searas, fixando e fecundando as sementes, fixando — e congregando os homens em cidades — o semita saiu desse estado remoto e aparece-nos na História já depois de ter substituído a lua pelo sol no domínio da sua mitologia naturalista e como núcleo da sua astrologia religiosa»⁽¹⁰⁰⁾.

Determinismo identico é o que está na origem dos caracteres psicológicos das populações de Entre-Douro-e-Mínho e Trás-os-Montes, duas regiões geograficamente distintas: «Quem alguma vez transpôs o Tâmega decerto observou a profunda diferença da paisagem e do carácter e aspecto dos habitantes de aquém e de além desse rio»⁽¹⁰¹⁾. O transmontano, vivo,

ágil, robusto, destaca-se para logo do minhoto, obtuso, mas paciente e laborioso, tenaz, persistente e ingénuo. Além do Tâmega o clima é seco (40 a 80 % de humidade relativa), poucas as chuvas (500 a 1000 mm e no Estio 70 a 80 apenas), grande o calor no fundo dos vales apertados, mas temperado nas alturas; intensos os frios hibernais, que coroam de neve as montanhas e gelam as águas pelas baixas (12 a 15° temperatura média). Aquém as brisas do mar, estacadas na sua passagem pelas serras, condensam-se e produzem as chuvas copiosas: por isso no Minho o pendor ocidental das serras do oriente é sarjado pelos numerosos e sucessivos rios paralelos, cujos vales, reunindo-se junto à costa, formam ao longo dela a primeira das planícies litorais de Portugal. Habita essa região pingue uma população abundante, activa, mas sem distinção de carácter nem elevação de espírito: consequência necessária da humidade e da fertilidade.»⁽¹⁰²⁾.

E não se fica por aí no apoucar da gente minhota. Entende o nosso artista que «a humidade (70 a 100%) torna flácidos os temperamentos e entorpece a vivacidade intelectual, que nem um frio demasiado irrita nem um calor excessivo faz fermentar à maneira do que sucede nas zonas genesíacas dos trópicos.»⁽¹⁰³⁾. E que «temperado o clima (12 a 15°), sem excessivos afastamentos hibernais, a população satisfeita, feliz e bem nutrida de vegetais e de ar húmido, oferece a imagem de um exército de laboriosas formigas sem coisa alguma do alado e brilhante de um enxame dourado de abelhas»⁽¹⁰⁴⁾. E diz mais: «A vegetação, de si mesquinha, é amesquinhada ainda pela mão dos homens; as necessidades implacáveis da população abundante produzem uma cultura que é mais hortícola do que agrícola: pequeninos campos, circundados por pequeninos vales, orlados de carvalhos pigmeus,

decotados, onde se penduram os cachos das uvas verdes. No meio disto formiga a família: o pai, a mãe, os filhos, imundos, atrás duns boizinhos anões que lavram uma amostra de campo ou puxam a minatura dum carro.»⁽¹⁰⁵⁾. Roça pelo sacrilégio utilizar assim o fogo sagrado da inspiração...

E é do mesmo modo, a partir do ambiente natural, que caracteriza física, psíquica e culturalmente o beirão, o alentejano, o algarvio, o habitante das baixas do Guadiana e de Alcácer:

a) «O beirão, habitante da encosta ocidental, onde o ar é mais húmido do que em Trás-os-Montes (65 a 100%), as chuvas mais abundantes (700 a 1200 mil.) e a temperatura idêntica; onde o castanheiro colossal, o cedro, o carvalho e o pinheiro bravo põem na paisagem todos os tons e essa grandeza própria das árvores que vivem séculos: o beirão é menos vivo, mais robusto. Quem divagou por essas terras admirou decerto a estrutura hercúlea dos seus homens, cuja face, não luzindo com os brilhantes reflexos da vida interior, acusa todavia um pleno desenvolvimento da vida animal. Berço dos audazes bandidos, anacrónicos representantes de uma independência de outras idades, a Beira é o viveiro de musculosos trabalhadores, que vão todos os anos, pelo Estio, lavrar as glebas do sul do Tejo, levemente vestidos com as bragas curtas de linho, descalços, com a camisola de lã agasalhando o tronco, o barrete frígio na cabeça, a manta e a enxada ao ombro»⁽¹⁰⁶⁾.

Orlando Ribeiro já assinalou o despropósito de pôr o beirão a «lavar as glebas do sul do Tejo»: «... só que não vão lavar mas ceifar (o outro extremo do ciclo agrário!)...»⁽¹⁰⁷⁾.

b) E similarmente se configura o alentejano: «Torrada pelo sol a face barbeada, de olhar vivo, gesto livre, porte nobre e seguro, bizarro, folgazão, hospitaleiro e comunicativo, o alentejano exprime no seu todo a grandeza um tanto austera do chão sobre que vive» (108). E contraditoriamente também: «O alentejano diz pouco e raro canta; não é misantropia, é indiferença. O idílio não pode seduzir a quem vive em ampla comunhão com o campo largo, o céu sempre azul, o sol sempre em fogo. Apenas de Verão baila ao som da guitarra nas noites calmosas, fazendo a vigília aos seus santos favoritos, não para esquecer um trabalho que lhe não doi, mas para dar largas aos seus amores de um momento» (109).

A um tempo «folgazão» e mudo, mas não dobrado a «um trabalho que lhe não doi»... Correm aqui parelhas a ficção sem fundamento e a fogosidade literária.

c) «Os que uma vez embarcaram abaixo de Serpa, onde as cataratas põem ponto à navegação, Guadiana em fora até o Algarve, terão sentido ao chegar à foz a impressão de quem entra de um sertão em um jardim; de quem deixa uma gruta escura por uma planície luminosa. Breve é a extensão do Algarve, desde Vila Real até Lagos, abrigado pela ponta do Cabo de S. Vicente; mas esse trajecto sombrio do Guadiana divide duas regiões caracteristicamente acentuadas. O algarvio é um andaluz, ao contrário do alentejano, tudo o interessa, de tudo fala, agita-se em permanência, com uma vivacidade quase infantil. No Algarve não há silêncio e a impassibilidade; há o movimento constante, o falar, o cantar de uma população como a dos Gregos das ilhas, ora embarcados nos seus navios costeiros, ora ocupados nos seus campos, que são jardins. Se a planície e os longos horizontes das montanhas dão ao espírito a placidez solene, também o arrulhar constante

da onda, sobre a qual, debruçado com um eirado está o Algarve, põe no pensamento uma agitação permanente, meio tonta, mas encantadora. Ao calor de um sol já africano, durante o Estio, e no seio de uma constante Primavera, durante o inverno, o algarvio desconhece a aspereza da vida; nem os frios o obrigam à indústria para se vestir, nem a fome ao duro trabalho da enxada para comer. Enquanto voga sobre o mar, mercadejando, pescando, contrabandeando, crescem-lhe no campo a figueira, a amendoeira, a laranjeira, cuja seiva o sol se encarrega de transformar todos os anos em frutos. A alfarrobeira nas encostas da sua serra, a palma pelos valados, pedem apenas que lhes colham os frutos e os ramos; e o mercador, no seu barco, ao longo da costa, espera as cargas para as trocar por dinheiro»⁽¹¹⁰⁾.

Longa transcrição, sem dúvida, mas significativa. Descrição idílica, edénica, de um mundo que em parte alguma existe e só na imaginação do artista, que à paixão, ao entusiasmo literário, em embriaguez dos sentidos, sacrifica a equilibrada visão da realidade.

Os erros são muitos e nem aqui se enunciam todos: sem me ater às qualidades dos algarvios agora transfiguradas, neguemos ao Algarve uma «*constante Primavera durante o Inverno*». O sublinhado é nosso, e até parece uma ironia cruel o proclamar-se que «o algarvio desconhece as asperezas da vida», quando a verdade é que nem os campos frutificam sem os pesados trabalhos da terra, nem os mares dão peixe sem uma lide dura, cansativa, perigosa.

d) Formando contraste com este jardim de delícias «as mortíferas baixas do Guadiana» e os insalubres pântanos da região de Alcácer, onde definham «... tribos esfarrapadas em choupanas, tiritando com o frio das sezões numa atmosfera de lume; mulheres esqueléticas, crianças verde-negras, homens na indiferença

e desolação ou na vertigem do crime» (111). Ainda aqui o mesmo arrebatamento estilístico, a caricatura da realidade, o tomar a parte pelo todo.

E para terminar o capítulo: não cai continuamente Oliveira Martins em um estreito e tradicional determinismo geográfico e nisso bem aproveitou das lições do evolucionismo contemporâneo. Não assumiu, porém, a atitude equilibrada dos seus melhores mestres, de que dou como exemplo a Edward Burnet Tylor. Perseguiu-o sempre o fantasma dos preconceitos raciais.

VI / A FAMÍLIA

Exporemos, no desenvolvimento deste tema, primeiro a doutrina do Autor, a que se seguirão comentários.

Animais e homens

Não se conhecem os passos de uma evolução ininterrupta do estado animal para o humano. Salta-se da animalidade para a humanidade sem elo de ligação ⁽¹¹²⁾. Todos os povos que se conhecem, ainda os menos evolucionados, mais rudes, possuem os caracteres definidores de um estado moral, social-humano.

Só o homem fala, raciocina, abstrai, só ele se pensa a si mesmo como sujeito e objecto, se liberta do constrangimento dos instintos orgânicos, da espontaneidade de suas manifestações ⁽¹¹³⁾. O «governo», a «força», o «capricho», o «medo» dos brutos converte-os ele em «magistratura», «autoridade», «lei» e «piedade pura de um entusiasmo místico» ⁽¹¹⁴⁾. Vivem os homens em sociedade como os animais, mas o instinto gregário destes é puramente orgânico, ao passo que nos homens é moral, racional. A sociedade animal é uma imposição da natureza, a humana é uma criação, uma invenção dos homens: «Eis aí o foro próprio, particular,

eminente da humanidade» (115). Amor, casamento, família, sociedade com suas instituições, que, por seu turno actuam sobre as sociedades, tornando-as progressivas (116).

Costumes, atitudes que subsistem em populações selvagens e até nas cultas, como falta de pudor, revelada no nudismo integral, o medo como instinto orgânico, ausência de casamento instituído, deixam-nos prever a vida animal do homem. Dão exemplo deste primitivismo Fuegianos, Bochimanes, Austrálios, Tasmânicos e Andamanes. Praticam estes últimos, por exemplo, o costume entre todos o mais bestial que é o de procurarem os esposos «outros amores» depois de nascido o filho, união conjugal que, por isso, nem chega a ser casamento (117). Mas entenda-se que a apetência sexual e sua satisfação se manifestam e realizam nos seres humanos, mesmo nos primitivos, de modo bem diferente do dos animais. Aqueles amam, escolhem o objecto do seu amor, casam, estes simplesmente copulam, se acasalam, de modo inconsciente, incontrolado, promíscuo. Nas manifestações de sexualidade humana, ainda as mais remotas, está o gérmen do futuro casamento, de seus ritos, de seu simbolismo: «O carácter primitivamente moral da atracção sexual nos homens é um facto cujas provas abundam, chegando, por vezes, a adquirir uma eloquência verdadeiramente nobre» (118).

De um estado puramente animal se passa a outro, em que surgem «... as primeiras revelações da consciência nesse estado nebuloso e vago que está entre a cegueira e a visão, estado que, sem ser decerto animal, se pode chamar natural ou natural-humano» (119), que é o em que estão os citados povos.

Casamento

O instinto sexual-moral, o amor, acaba por concretizar-se no facto social do casamento. Toma estas formas diversas, as primeiras das quais foram a venda das filhas ou compra das noivas e o rapto das mesmas. Vende-se o que se possui e o que se não pode comprar furta-se. Na génese do casamento, da família, da sociedade está, pois, a posse das filhas e, a consolidá-la, a das esposas. E, no cabo da existência, está a morte, que fecha o ciclo da vida; com o amor e a posse constitui «os três alicerces da civilização» (120).

A venda das filhas é facto que se observa em todas as sociedades rudimentares; o rapto simulado praticam-no povos civilizados como, por exemplo, o finlandês. E já só como símbolo nos aparece nos índios americanos e entre os arianos mesmo os mais antigos: Rakchasas da Índia, Tcherkesses da Frísia. Dinis de Halicarnasso conta que «...o rapto da esposa é um dos velhos ritos e uma das formalidades mais notáveis do casamento grego» (121). Os Romanos tinham costume análogo.

Só fingidamente se rapta a noiva, a compra é de todos os povos «rudes e degenerados», e, sob forma dissimulada de dote e arras, é nossa contemporânea europeia. Malaios, Indianos, Hamitas e Semitas, Africanos, Gregos e Romanos, Germanos, Dinamarqueses e Irlandeses compravam a esposa. «A mulher é assim o primeiro dos animais domésticos, desde que os filhoss são como um rebanho». O pai era dono absoluto dos filhos. Deste poder dão conta não só a venda mas igualmente a exposição e o infanticídio: «... os Peles-Vermelhas vendem e alugam as filhas; entre os Anglo-Saxões o pai tinha ainda o direito de vender um filho em cada sete. Por toda a velha Grécia era regra a

exposição dos filhos, salvo em Tebas, onde a lei mandava aos pais vendê-los ao primeiro que oferecesse um preço, por baixo que fosse; salvo na Ática onde, depois de Sólon, a venda de filhos só era consentida às mulheres que se tivessem deixado seduzir. Na Roma primitiva a proibição de venda protege apenas a filha mais velha»⁽¹²²⁾.

E a propósito vem dizer que, se sobravam mulheres, também se compravam noivos. É o que, no direito medieval, se chamava *osas*. A noiva dava ao noivo cinco soldos: «Si aliqua mulier acceperit virum. . . dabit ei pro osas v solidos (*Foral da Estremadura*, 1218)». As viúvas de Paredes davam igualmente aos futuros maridos cinco soldos: «... dant osas sive v solidos si accipiunt maritos (*Inquisitiones Aff. III*, 1258)»⁽¹²³⁾.

Outro costume corrente na nossa Idade Média era o de se pagar a virgindade: *pretium virginitatis*, na língua comum «arras, compra do corpo camera cerrada», que o noivo pagava à noiva: «O qual herdamento a mhj deu Pero Peres por *compra de meu corpo* (*Vid Viterbo, Elucidário*, voc. «Marido», 1926)»⁽¹²⁴⁾.

E também entre nós vigorou o costume, para evitar o engano, de coabitar o noivo com a noiva um certo tempo antes de casar, «a experimenta», na voz do povo. O facto é vulgar entre os Kocchs, segundo Latham. «Na Irlanda, na Holanda, entre o ajuste e as núpcias o noivo visitava de noite a noiva, entrando no próprio leito, em que ela estava, porém, vestida»⁽¹²⁵⁾.

Compra e rapto são situações anteriores ao casamento perfeito, em que a mulher não é mais *cousa* que se venda, mas «... esposa num culto cujo templo é a casa, cujo rito são as núpcias»⁽¹²⁶⁾.

Família e suas variedades

Do casamento sai a família de que se assinalam três variedades: a monogâmica, a poliândrica e a poligâmica. [Hoje dizemos poligínica. Poligamia é casamento plural, tanto poliândrico como poligínico.] Se se aceita um matriarcado inicial, fundado na maternidade, então teremos a sucessão lógica de maternidade, poliandria e ginecocracia; se o patriarcado, a de paternidade, poligamia e androcracia. Bachofen defendia que da ginecocracia se teria passado à androcracia, mas os documentos da História não autorizam tal sequência uma vez que os dois estados se apresentam simultâneos⁽¹²⁷⁾. Também o patriarcado tem existência remota, como prova o antigo costume do «Regimento ou couvade», em que se atribui ao pai o principal papel na geração. Observa-se a estranha prática em toda a América, nos Chineses do Yunnan, Dayaks de Borneo, índios do Brasil; Estrabão assinala-a nos Corsos e Iberos e Xenofonte em povos da Ásia Menor⁽¹²⁸⁾. Os nossos cronistas do Brasil dão-nos notícia dela: «As fecundas acabam de parir... e como se o não fizessem, continuam em seu serviço como dantes. Os maridos em seu lugar deitam-se na rede e são visitados de seus amigos: a eles curam, dão as potagens e comidas sadias, e têm certo recolhimento», escreve Vasconcellos (Chron... LXXXII); «Em lugar delas se deitam seus maridos nas redes e assim os visitam e curam, como se eles fossem as mesmas paridas. Isto nasce de eles terem em muita conta os pais de seus filhos e desejarem em extremo depois que parem deles em tudo lhes comprazer», lê-se em Pêro de Magalhães (*Hist. da prov. de S. Cruz*, nos *Op. reimp. da Acad.*, p. 48); «... em acabando de parir, se (as mulheres) vão ao rio ou fonte

onde se lavam e às crianças que pariram, e vêm-se para casa onde o marido se deita logo na rede, onde está muito coberto até que seca o umbigo à criança, em o qual lugar o visitam seus parentes e amigos e lhe trazem presentes de comer e beber, e a mulher lhe faz muitos mimos, enquanto o marido está assim *parido*, o qual está muito empanado para que lhe não dê o ar e dizem que, se lhe der o ar, que fará nojo à criança e que, se se erguerem e forem ao trabalho, que lhes morrerão os filhos», precisa o autor da *Notícia do Brasil* (Not. ultr. II, 280) ⁽¹²⁹⁾.

Praticam a poliandria fraternal os Nilgheris, Chingalas do Ceilão, Tibetanos, Esquimós, Aleutianos, Koniaks e Kolushs e famílias de índios da América ⁽¹³⁰⁾.

A poliandria dos Naires da Costa do Malabar, na Índia, nada tem que ver com a poliandria primitiva, é criação histórica, instituição militar: «... poliandros sim, mas em virtude de um rito quase monástico» ⁽¹³¹⁾.

Polígamos por natureza e por influência do mahometismo são quase todos os povos da África, polígamos são os Austrálios. É uso geral de povos primitivos, «pré-históricos ou pré-civilizados, em estado de inconsciência social. A poligamia tem, porém, seus limites: os Austrálios reprovam o casamento com mais de duas ou três mulheres; quem assim procede «... fica na conta de egoísta e desarrazoado» ⁽¹³²⁾.

A mais perfeita forma de casamento, o casamento autêntico, é o monógamo e inventou-o o génio ariano. O gerador, o procriador masculino assume as funções de pai, de chefe de família, um como Deus no mundo sagrado que governa — e essa dignidade a deve à crença de que só de si vem o poder de criar. Proscree-se, abomina-se por isso a poliandria indu que sobrevive nos Naires como contrafacção da História ⁽¹³³⁾.

A casa é o templo, o fogo sagrado arde no altar doméstico, o marido, sacerdote, a mulher, diácono, o filho, catecúmeno, objecto de culto, elo em que se prolonga a vida dos pais e assegura o culto destes depois da morte. Não há assim solução de continuidade na sacrossanta cadeia da vida, o casamento é sacramento ⁽¹³⁴⁾. Se não dá filhos, não há quem assegure o culto dos ascendentes, o casal sem filhos é como uma maldição. «A extinção de uma família é a ruína de uma religião: ai dos avós que, privados de ofertas, caem na região dos abandonados! Uma família que se extingue é um culto que morre» ⁽¹³⁵⁾. Não se consegue, portanto, que o homem se não case.

O adultério feminino é um sacrilégio, o filho dele nascido, impuro, um pária, por não provir do amor sagrado nem servir o culto dos antepassados ⁽¹³⁶⁾.

Se a mulher é estéril, procura-se outra e até por insistência daquela. Se o homem, procura a mulher um cunhado, que, no silêncio da noite, sem mais contactos que os necessários, cumpra religiosamente as funções de progenitor, sem mais relação com o casal legítimo nem com o filho biológico que gerou ⁽¹³⁷⁾. Entre os Germanos, por mais rudes, o homem levava a mulher a um vizinho; se, em vão, «... a nove casas, deixando-a cinco horas em cada uma delas; se ainda assim nada obtinha, vestia-a de novo, levava-a à feira; e se, finalmente, o resultado continuava a ser o mesmo», «que um milheiro de diabos lhe preste» ⁽¹³⁸⁾. Para remediar tais males instituíram os Romanos a adopção; no dizer de Cícero «adoptar é pedir à religião e à lei o que se não obteve da natureza» ⁽¹³⁹⁾.

O filho primogénito herda o culto e a casa, mas não como proprietário individual, esta é da família, com todas as suas pertenças, de que a terra cultivada é uma. Ela dá o pão de que se fabrica o bolo sagrado do

funeral. E uma nova geração continuará o ciclo da vida eterna. O irmão mais velho é um como pai dos outros irmãos ⁽¹⁴⁰⁾.

Condição da mulher

A mulher, servidora do homem, sua escrava, só pelo casamento se enobreceu. Onde este a não dignificou é como ser imundo, que é o que acontece entre os índios americanos e na China: «Vivem longe dos homens como leprosas, porque as regras tornam-nas impuras. Não podem habitar nas tendas, nem tocar nas armas e utensílios. O parto macula-as por trinta dias, se tiverem um filho, por quarenta, se for uma filha. Separadas, isoladas como lázaros, não tomam parte nos banquetes, nas festas, nem nas cerimónias dos homens. Cozinham-lhes o comer, mas não comem com eles. Dançam, cantam a distância, e entre elas, com uma alegria passiva, num isolamento melancólico. Se há fome, são as primeiras a morrer, quando as não matam para alimento. Os trabalhos mais cruéis pertencem-lhes; cabem-lhes os mais abjectos. Desonra ao homem que pôs os beijos onde uma mulher bebeu!

Quando na China um pai tem apenas raparigas, alega não ter *filhos*. A mulher, diz um autor chinês citado pelo padre Huc, deve ser em casa apenas uma sombra e um eco. Nem come com o homem, nem com os filhos varões: serve à mesa em silêncio; tem um alimento inferior. Chega a ser propriamente *gente?*» ⁽¹⁴¹⁾.

Embora assumida a posição mais digna pelo casamento, é ainda um ser subalterno em relação ao homem, mesmo entre os povos arianos, em que «... o espírito doméstico é sempre masculino» ⁽¹⁴²⁾. Ainda que no seio da civilização é na dependência que está a sua liberdade: obedecendo, manda pela doçura do amor. «A

mulher é a auréola do homem» (143). É esta a sua situação no regime patriarcal primitivo. Pelo casamento «... a mulher é consagrada como fonte de geração, medianeira da eternidade e sacerdotisa do amor» (144).

No casamento indu a mulher ocupa posição mais ou menos elevada socialmente consoante as castas em que se realiza; no Ocidente o casamento que prestigia a mulher e lhe consagra a maternidade é só um em todas as classes (145). Por ele o acto natural da cópula quase se diviniza. A viúva torna à situação anterior, desaparece o carácter sagrado de suas funções e não há mais nela a esperança de um segundo casamento. Daí que não fosse raro o suicídio das viúvas e na Índia se deixassem queimar com o cadáver do marido; e entre os Germanos consentia-se que a viúva se deixasse enterrar com o marido (146).

Estes os traços definidores do casamento ariano e de que só alguns vestígios se conservam no matrimónio de hoje, sacramento ainda, sem dúvida, mas em vias de profanação.

De todos os povos foram os Arianos, insiste-se, quem arrancou a mulher à escravidão, a fez o par do homem e tornou sagrado seu enleio com ele e sua função no lar (147). Quando modernamente reclama a liberdade do homem, proclama o amor livre, outro futuro não terá que o do abandono, e o de nova servidão (148).

A casa, o pai, relações incestuosas

A casa incluía o património agrícola, era sinónimo de família, a casa era um templo e transmitia-se de pai a filho, em que aquele renascia, e assim se perpetuava única, absoluta. O pai era sacerdote, senhor indisputado, que as segurava o culto dos antepassados e ele mesmo

antepassado que filho e neto cultuariam. Tinha sobre o filho um poder sem limitações, podia vendê-lo, matá-lo, em suma, um «direito de vida e de morte». E o mesmo domínio sobre a esposa, nesses remotos tempos em que nenhum agregado social existia além da família.

Das leis e costumes da antiga família indo-europeia ainda hoje há sinais no mundo ariano e em nossos códigos de origem romana, sendo certo que a família patriarcal, ao modo antigo, já não existia na época imperial romana, em que se tinha constituído o Estado e a autoridade deste se tinha sobreposto à do pai ⁽¹⁴⁹⁾.

É nos Eslavos que se conserva, com mais pureza, a feição patriarcal antiga da família ariana. Casa o pai o filho como quer, a nora é sua servidora, o filho emudece ante a autoridade incontroversa do pai ⁽¹⁵⁰⁾.

Mas não se pense que este poder paterno não tinha restrições. Acima dele estavam as regras que a religião impunha. O pai era juiz, mas sacerdote, executor da vontade dos Penates, que lhe punham na alma dúvidas e remorsos; nem decidia sem ouvir o conselho da família, onde a mulher tinha função de prestígio, ela que alimentava o fogo sagrado, que era a senhora da economia doméstica ⁽¹⁵¹⁾.

Na grande família romana, antes da constituição do Estado, estava o exemplo desta superior harmonia familiar; nela até os proscritos encontravam refúgio: «Do pai à mãe, aos filhos, aos clientes, aos escravos havia uma graduação; não havia diferenças. A família era uma hierarquia, mas ninguém ficava fora do templo em vida, nem fora do túmulo em morto» ⁽¹⁵²⁾.

Foi crença dos Arianos de que era na semente masculina que estava a génese da geração. Daí que também a um descendente masculino coubesse a chefia da família, fosse ele o dono da casa e esse era o primogénito, como se fosse dotado de qualidades

superiores às dos outros irmãos. Erro grave, esse, visto que se prova que o fruto dos primeiros entusiasmos do amor é, por isso, inferior em aptidões aos outros filhos.

Este sistema patriarcal, agnático, dos Arianos parece, no entanto, ter em sua origem uma estrutura matrilinear. A descendência matrilinear e consequentes instituições são comuns a vários povos. Ela se observa no Brasil, América do Norte e Central, Austrália, entre Hamitas e negros de África, Tuaregues de Ascar: os herdeiros são os filhos das irmãs.

Destes conceitos de consaguinidade resulta, naturalmente, a proibição de terem entre si relações sexuais os parentes consanguíneos, sobretudo os que constituem a família nuclear: pai e filha, irmão e irmã, sendo muito raras ou praticamente inexistentes as de mãe e filho. O cruzamento com outros sangues robustece a descendência.

A que atribuir este tabu do incesto? Sendo certo que o incesto é desastroso para os filhos dele nascidos, nem, por isso, deixa de ser o tabu frequentemente violado: nos Vedas casam irmãos, no Brasil o tio com a filha da irmã — não se tem por parente o que vem por linha feminina — mas igualmente com a filha do irmão e aqui funciona a descendência matrilinear.

Como explicar, então, tais interdições? Não por instinto fisiológico, dado que se não observa em muitos casos o horror a tais relações sexuais. Está por conhecer o princípio que as explica.

Os Arianos praticavam a exogamia de clã, mas a endogamia de tribo. Era proibido casar um homem com moça do seu clã até ao 6.º grau de parentesco. Teria de procurar noiva fora dele, mas obrigatoriamente na tribo, todos os membros da qual se têm, por sua vez, como originários do mesmo epónimo, ao qual prestavam

culto. É o clã uma associação de famílias de descendência unilinear e a tribo uma associação de clãs.

No regime patrilinear dos Arianos, em que, como já se disse, o pai é o chefe supremo da família, no clã o senhor é o mais prestigiado dos chefes de família e na tribo o mais notável dos chefes dos clãs. Presta-se, na família, culto aos Penates, no clã ao antepassado de onde provém, na tribo ao epónimo.

Com a criação de nações, como a romana, desaparece a tribo, afrouxam-se os laços do clã e só a família subsiste em sua integridade. A aldeia é a expressão da família, a cidade a da Nação. Naquela são os laços de consanguinidade que unem os membros de cada uma das famílias, nesta um conceito mais amplo de cidadão de um país que em muito excede «o alfoz» da aldeia. Na primeira a casa é o templo, os deuses, privados, *inferiores*, «escatológicos»; na segunda oculto é público, os deuses, *superiores*, olímpicos.

A cidade nasceu da plebe, dos «banidos», dos «expostos», dos «foragidos», é o lugar dos «detritos que o mundo patricio foi deixando na sua viagem». Da aldeia se passa à cidade e este processo evolutivo, civilizatório, é universal e sua «paralização ou cristalização» depende da «capacidade étnica» e de «circunstâncias externas»; aí estão a servir de exemplo, na antiguidade, Ramnes e Tícios no alvorecer da Roma de Rómulo e Numa e equivalentes daqueles, a caminho da civilização, os Tupinambás do Brasil ⁽¹⁵³⁾.

Conclusões

Concluindo, Oliveira Martins põe de novo em evidência a superioridade da família patriarcal ariana em confronto com a família moderna, em processo de degenerescência. O casamento perfeito cede o lugar a

um contrato, que a Igreja e o Estado legitimam para resolver dificuldades de sucessão. A família perde coesão e unidade, vai-se cada um de seus membros tornando independente dela e só por si responsável, sujeito, é evidente, à lei da nação. Isto, sobretudo, entre os Latinos, já que Eslavos, Germânicos, Escoceses, Irlandeses mantêm costumes patriarcais: «Entre nós, Latinos, com o gênio jurídico e abstracto que é o traço peculiar da nossa fisionomia colectiva, se não se reclama ainda, hoje, a abolição do que resta de laços matrimoniais, considera-se como uma aspiração a volta ao estado de natureza em que o amor é livre e o coito franco, em que os filhos, portanto, hão-de ser de todos, em que a herança há-de ser suprimida dos códigos, e ao mesmo tempo a mulher *emancipada* concorrer com o homem nos debates do foro e do trabalho» (154).

Sociedades sem casamento são as promíscuas, poliândricas e poligâmicas, «... mas esses tipos de sociedade, rudimentares ou caducos, se não passam evolutivamente à monogamia, petrificam ou apodrecem» (155).

Místicos e filósofos apregoam o celibato e a Igreja viu nele um casamento com Cristo, o das freiras, e com a Virgem, o dos monges e sacerdotes. Pecado contra a natureza, fonte de sacrilégios. O tipo modelar do casamento ariano, monogâmico, se já não constitui a base da sociedade, mantém-se como «... órgão da educação natural do homem e autor da sua liberdade» (156). Nenhum amor substitui o legítimo amor materno, nenhuma instituição o dispensa, o mesmo acontecendo com o amor e a autoridade paterna (157).

Contrárias à dignidade humana e à sociedade são as relações incestuosas que, em determinados casos, chegaram a admitir-se: «A extravagância na invenção foi a ponto de santificar os incestos no trono e a poliandria

na milícia. Esses fenómenos não vêm ao caso por serem excepcionais ou episódicos» (158).

Só pelo casamento a mulher se realiza e alcança a verdadeira liberdade. Em seu desejo de emancipação reclamam muitas o amor livre, uma situação social igual à do homem, como se os sexos não existissem. A mulher é «débil no corpo como no espírito», «doente», por sua natureza fisiológica, enfermidades de que só o marido a cura. O homem é o mais forte e com ele não pode competir a mulher na luta pela vida. Sua busca de emancipação é sua ruína, seu aviltamento; um amor livre das sociedades promíscuas, em estado pré-social, uma libertinagem que conduzirá à prostituição. A sua existência não tem sentido fora do lar, onde derrama amor e carinho, onde ampara os filhos e suaviza as agruras do labor quotidiano do marido. A mulher, em casa, como anjo da guarda, o homem na rua, labutando para sustentar a família. Só assim subsistirá a «luminosa» civilização ariana (159).

As dificuldades com que tem de confrontar-se o casamento monógamo, difíceis por vezes de superar, se não vencidas, vão dar ao adultério, à prostituição. Para o adultério adoptou a civilização como remédio o divórcio. De que modo impedir a prostituição? Criem-se «graus de casamento menor... apenas natural», como já sucedia em Roma e na Idade Média. Caminhe-se para estádios sucessivos até à consolidação da união conjugal na forma do casamento indissolúvel. Por aí se evitaria o divórcio e as desastrosas consequências da pretensa emancipação da mulher (160).

*

* *

Exposta a doutrina de Oliveira Martins sobre a família, comentemo-la.

— A transição aparentemente brusca, depois de uma longa evolução, do animal para o homem, o fenómeno da hominização, explica-o assim Jean Piveteau: «... a matéria, chegada a certos níveis extremos de transformação, pode, em seguimento de uma ínfima modificação, mudar de estado: o aparecimento de uma qualidade nova não é incompatível com um desenvolvimento gradual ao longo de um caminho sem solução de continuidade» ⁽¹⁶¹⁾. A esta surpreendente transição se refere Serge Moscovici nestes termos: «A partir de um limiar, de um lugar, de um instante, o Rubicon, segundo a expressão cesariana dos antropólogos, foi franqueado, sem esperança de regresso ao horizonte simiesco, e a nossa espécie tomou sua feição definitiva» ⁽¹⁶²⁾. E Teilhard de Chardin escreve: «Entre os últimos estratos do Plioceno, de que o homem pode estar ausente, e o nível seguinte, que deveria encher de espanto o geólogo ao reconhecer os primeiros quartzos talhados, que se passou? E qual é a verdadeira grandeza deste salto?» ⁽¹⁶³⁾.

Um salto, sim, mas não, evidentemente, uma situação de rotura. Carregamos com nossa herança animal e parte de nossos comportamentos, coincidentes com os dos animais, se explicam pelos mesmos «determinismos sociais elementares». Separou-se a sociedade dos homens da dos animais, como se fossem realidades independentes, a primeira, pura invenção humana. Foi o erro dos criadores da Sociologia, de Comte, de Durkheim e de seus seguidores até há pouco, como se homens e animais diferissem essencialmente em sua natureza ⁽¹⁶⁴⁾.

A que extremos fomos levados em nosso antropocentrismo! Homens, sem dúvida, o que somos, mas saídos de uma longa cadeia evolutiva, somática como psíquica, até certo ponto coincidente com a dos

animais, embora nossa luminosa inteligência, com seu prodigioso poder criador, nos tenha distanciado, parece que para sempre, em dimensão e quantidade, do psiquismo animal. Onde a nossa pretendida especificidade? Nem o dom de criar cultura nos pertence exclusivamente; também os animais se educam e aprendem ⁽¹⁶⁵⁾.

— Um entre muitos exemplos de informação incorrecta, fundada em relatos viciosos, é o das relações conjugais nos Andamanes. Em vez da referida bestialidade veja-se o que acontece, segundo o rigoroso relato de Radcliffe-Brown: a família nuclear é durável e o marido deve manter-se fiel a sua mulher. E.H. Man assegura mesmo que «... não é excepção mas regra a fidelidade conjugal até à morte». O celibato é visto com maus olhos. Rapazes e raparigas estão sujeitos, em sua adolescência, a severa disciplina. O casamento é acompanhado de vistoso cerimonial e o novo par passa a desfrutar de notável importância social ⁽¹⁶⁶⁾.

— Uma das formas de conclusão do casamento é o da compra da esposa. Note-se que «compra», «venda», «preço da noiva», «pagamento» são modos de dizer inadequados ao facto social que referem. Não se trata de uma transacção comercial, o homem não compra a mulher como qualquer objecto, já que a não pode vender. Não compra a pessoa, mas direitos: o de dormir com ela, o de lhe ser fiel, de lhe dar filhos, que, na descendência agnática, são da sua linhagem e não da dela. Obriga-se ainda a mulher a tratar da casa, a colaborar com o marido no granjeio de alimentos, a confecciona-los. O pai também não vende a filha como qualquer mercadoria; se esta for infiel ao marido, terá de devolver quanto dele recebeu. Seu preço funciona como

eficiente desmotivador de possíveis e ilegítimas ligações amorosas. O preço da filha é, por outro lado, compensação pelos dois braços que lhe saem de casa e adequada compensação, uma vez que a mulher é factor económico de grande valia nas sociedades «primitivas».

O preço é por vezes elevado. Entre os Kirghises, tribo muçulmana do Sudoeste da Sibéria, são tantas as cabeças de gado que a família do noivo tem de dar à da noiva, 80 e mais, que o pai do noivo começa cedo a juntar os bois para o casamento. O mocinho a casar tem apenas uns 10 anos e já é noivo ⁽¹⁶⁷⁾.

O preço da noiva tem em Angola o nome de *alambamento* e de *lobolo* em Moçambique; mas foi a primeira designação que veio a ser adoptada na literatura etnológica.

O *alambamento* é constituído por gado entre os povos pastores (e servem de exemplo os Nueres do Sul do Sudão) ou por gado e instrumentos agrícolas — um boi e quatro enxadas, até há pouco, nos Cuanhamas do Sul de Angola, ou por objectos úteis — uma espingarda nos Macondes do Norte de Moçambique. Em vez de animais e coisas já se vai dando dinheiro. Os Lobodos do Transvaal fixaram, por exemplo, o montante em cinco libras.

Não se pense que o alambamento reduz a mulher a opressiva submissão. Ela desempenha na família em que se integra prestigiosa função social; não pude ver nunca que os maridos a maltratassem, antes a respeitavam e estimavam como mãe de seus filhos. O alto preço dá-lhe dignidade e será sinal do papel de relevo que tem na sua sociedade, se não é o noivo que a quer valorizar ⁽¹⁶⁸⁾.

Não se diga que a *compra da esposa* é costume de «povos rudes e degenerados», como quem diz: de «primitivos». Insistimos na ideia de que não existem

nestes uma tal rudeza e degenerescência. Se com «degenerados» se quer dizer em evolução regressiva, não é, de modo geral, nos povos arcaicos que esta se manifesta e sim nos ditos civilizados e nem em todos os aspectos de sua cultura.

— *O rapto da noiva*, forma primitiva de casamento? O nosso Autor, provavelmente no seguimento de McLennan (1865) e J. Kohler (1897) parece aceitá-la, mas a verdade é que, em nenhum povo se tem por normal e em quase todos se considera procedimento repreensível, contra o costume. Onde quer que ele se pratique não constitui, contudo, transgressão que por muito tempo seja objecto de censura, acontecendo mesmo que, em algumas tribos, se não se aplaude pelo menos consente-se.

Praticou-se entre os Macondes do Norte de Moçambique o rapto pela violência; em nosso tempo — acontecia isto, pelo menos, de 1957 a 1961 — combina o moço, que quer casar e não tem recursos para pagar o *mwaku* (lobolo), fugir com a moça, por outras palavras, o moço rouba a moça. Famílias de ambos procurarão estabelecer condições de paz.

Também se raptam, pelo mesmo processo, mulheres casadas, o que traz, algumas vezes, consequências desastrosas se não trágicas: tem o marido, segundo uso, de se vingar do sedutor, matando-o. É afronta que afecta toda a família, pelo que, em caso de assassínio, toda a família se apresenta como culpada. Este tipo de vindicta era frequente antes da Administração portuguesa, por via da qual se reduziram os casos de morte. A indemnização devida ao marido, que já antes se usava, tornou-se, então, vulgar.

Se a mulher é apanhada em flagrante delito pode igualmente sofrer uma cutilada — usa-se faca ou catana ⁽¹⁶⁹⁾.

Na Beira-Serra do Algarve, província do sul de Portugal e nomeadamente na freguesia de Querença, concelho de Loulé, era relativamente frequente, aqui há uns trinta anos, o rapaz raptar, roubar a rapariga com quem queria casar, se os pais dela ou os seus a isso se opunham, ou se, por dificuldades económicas, se pretendia evitar despesa de casamento. Entenda-se que com o consentimento da moça; e até com o dos pais, de modo encoberto, se ambas as famílias não estavam para arcar com os gastos das cerimónias nupciais ou não podiam fazê-lo. Fulano raptou, roubou fulana, fulana fugiu com fulano, eram expressões correntes no tempo. Comparticipava na realização do plano, às vezes, um amigo de intimidade. E não eram precisos mais que dias para o mundo se calar.

Muitos dos comportamentos havidos como «sobrevivências de casamento por rapto» não passam de reacções da moça, provocadas pelo temor que causa o passar de um senhor, que é o pai, para outro que é o marido, do carinhoso ambiente materno para o seio de nova família que lhe é estranha, da posse inteira de seu corpo para entrega dele a outrem ⁽¹⁷⁰⁾. E nem de temor ou receio se tratará, não sendo a fingida recusa da rapariga mais do que um pormenor do ritual do casamento.

— Algumas observações a respeito de poliginia e poliandria.

Lembre-se o que já se disse: poligamia é casamento plural de que se citam dois tipos, a poliginia ou casamento de um homem com mais de uma mulher e a poliandria o de uma mulher com mais de um homem.

Considera o nosso antropólogo estas duas formas de matrimónio como próprias de povos pré-civilizados, de sociedades rudimentares, caducas, tipos imperfeitos, abomináveis, de uniões conjugais. E pensa, como evolucionista unilinear, que a estas fases se seguiriam, necessariamente, a do casamento monogâmico, se não, petrificariam, apodreceriam. Com os preceitos da doutrina coincidem, por certo, a sua entusiástica admiração pela monogamia, de raízes indo-europeias, tradição cristã e presunção etnocêntrica.

Ora nada disso aconteceu. A poliandria, tipo raro de casamento — Robert Lowie afirma que casos não duvidosos «se podem contar pelos dedos de uma das mãos» ⁽¹⁷¹⁾ — subsistia, averiguadamente, em meados deste século, por exemplo, nos kadares e Kagaros, povos não islamizados do norte da Nigéria, nos Tibetanos, nos Leles da bacia do Cassar, no Congo, nos Naires da Costa do Malabar, no sudoeste da Índia. E o que mais é para admirar: cessado o infanticídio feminino entre os Toda da Índia, nem por isso deixaram de ser polígamos, mantendo a sua poliandria, a que associaram a poliginia. Não se tem, muitas vezes, na devida conta o grande peso da tradição ⁽¹⁷²⁾. E, quanto à poliginia, basta dizer que numa amostragem de 238 sociedades «primitivas» achou Murdock (1949) 43 monogâmicas e 195 poligâmicas ⁽¹⁷³⁾.

A poliginia é variedade de casamento difundida por quase toda a África e é sabido que o islamismo consente que case um homem com quatro mulheres. À África segue-se a Austrália e parte da Melanésia.

A propósito de limitações postas à poliginia refere Oliveira Martins que os Austrálios reprovam que um homem se case com mais de duas mulheres, tendo-o por «egoísta» e «desarrazoado». A este respeito diremos que o casamento monogâmico é o mais geral e

frequente e vamos ver porquê. Se em cada uma das sociedades políginas nasce um número aproximadamente igual de homens e de mulheres, forçoso é que fiquem alguns por casar ou se vejam em dificuldade para obter esposa; vale-lhes ainda o ser a bigamia o tipo dominante de casamento. Muito mal estão, porém, em sociedades em que, pelo poder e prestígio, haja homens com três e mais mulheres; nelas é escusado dizer que os menos abastados — uma mulher alcança-se, em regra, pagando alambamento que por vezes atinge valores altos —, têm de esperar muito para casar ou de contentar-se com mulher pouco cobiçada, uma velha, por exemplo. Não se julgue, entretanto, que lhes estão vedadas as relações sexuais; são vulgares as relações extra-matrimoniais, tidas ou não a furto, e as pré-maritais.

Querem alguns que a situação de privilégio que, em várias sociedades, é usufruída pela primeira esposa seja vestígio de uma anterior monogamia, chegando a afirmar-se que é esta a forma natural de casamento e a poliginia uma degenerescência dela. Não se nos afigura válida a inferência. Na execução dos trabalhos que a cada uma das mulheres de um polígino compete, há-de haver quem os organize, oriente, e lógico é que essa seja a função da primeira mulher, por mais velha e experiente.

Referimos que a força da tradição explica, por vezes, aparentes anomalias. Mas, de um modo geral, são condições económicas e de prestígio que continuam a impor a continuidade do casamento plural, e, de modo relevante, por quase toda a África. Nem a persistente acção missionária cristã pôde travar este tipo de conúbio.

De salientar, em fim de nota, o acerto com que Oliveira Martins já caracteriza a poliandria dos Naires:

uma poliandria não primitiva, criação histórica, instituição militar de um povo com uma classe guerreira, que tinha de viver quase permanentemente afastada das mulheres com quem contraía matrimónio. Por isso perguntam alguns se de verdadeiro matrimónio se trata ⁽¹⁷⁴⁾.

— Comentemos, a propósito, a opinião que, de modo geral, o nosso Autor emite a respeito da condição da mulher em sociedades «primitivas».

«Servidora do homem e sua escrava» só pelo casamento se enobreceu, mas tenha-se em conta que o único casamento que a enobrece é o monógamo indoeuropeu, fora dele sua situação é de deprimente sujeição, um «ser imundo» como acontece com os índios americanos. E sucede-se, como vimos, um desfiar de horrores, que a mulher tem de sofrer, chegando a dizer-se que, em épocas de fome, a matam e comem ⁽¹⁷⁵⁾.

De novo o nosso Oliveira Martins se documenta com relatos de viajantes, cujo objectivo não é o de reconstituir a vida quotidiana das populações, mas geográfico e económico. São observadores de ocasião, cuja curiosidade os moveu a descrever costumes alheios, com a conseqüente superficialidade da impressão colhida à pressa e o erro a que os conduziu o seu etnocentrismo.

Não quer isto dizer que toda a informação seja falsa; por via de regra, porém, estão os olhos postos na singularidade dos pretendidos defeitos, com omissão do que se julga virtuoso, por comum a todos os homens e que, as mais das vezes, se não vê.

Utilização análoga é a de John Lubbock (Lord Avebury, 1834-1913), autor que Oliveira Martins muito aproveita e cita. Referindo-se ao modo como os

«selvagens» tratam as mulheres escreve: «... as mulheres não são mais consideradas do que os animais domésticos... A maneira dura, para não dizer cruel, com que quase todos os selvagens tratam suas mulheres é um dos defeitos que mais os desonra. Não se pode duvidar de que a crueldade seja a regra quase universal entre os selvagens...». E diz ainda que «[o selvagem] não trata melhor a mulher do que o seu cão, que a não ama mais do que ao seu cavalo» (176).

Fundado em Kolben pôde afirmar que o hotentote «... libertado da tutela da mãe a insulta impunemente, quando lhe apetece e zurze-a à sua vontade, por puro capricho» (177).

Repetindo um relato de M. Oldfield a respeito dos Australianos aceita que este «... não viu nunca um túmulo de mulher, crendo que os naturais não se davam ao trabalho de as enterrar... vêem-se livres delas antes de que se tornem velhas e magras, receando perder um tão bom alimento» (178).

Nenhuma destas barbaridades se registam em autores responsáveis.

Dos Bochimanes, que Martins e Lubbock situam no nível mais baixo da escala humana, aqui ponho este facto. Falando um dia com um deles e querendo situar no espaço o lugar do meu nascimento, tão espantosa lhe pareceu a distância, que exclamou: «Mtae! Mtae!», «Minha mãe! Oh minha mãe!». Escuso de pôr em realce o que estas exclamações exprimem de amor à mãe. De notar logo o possessivo a denunciar afectividade.

Torno ainda ao nosso Autor, ao que nos diz dos índios americanos. Não menciona de que índios se ocupa, não cuida de objectivar os seus juízos mas de tirar da informação sensacional todo o proveito que lhe serve para pôr em relevo a superioridade da vida conjugal dos indo-europeus. Pelos autores que cita, Ellis

[Henrique, 1721-1806], Mackenzie [Alexandre, 1755-1820] e Hearne [Samuel, 1745-1792] sabemos que são os índios que habitavam a região da Baía de Hudson, porventura os Atapascas, vizinhos dos esquimós. Foram os três viajantes ingleses. O primeiro, oficial da marinha, realizou longa viagem, em 1746 e 1747, para descobrir a passagem pelo Noroeste e, se não conseguiu seu objectivo máximo, deixou importantes notícias sobre a costa da região de Hudson e da história natural do país; o segundo percorreu a mencionada região como comerciante de peles e privou bastante com os índios; o terceiro, encarregado em 1768 pelos directores da Companhia da Baía de Hudson de descobrir a comunicação entre o Novo e o Velho Continente e minas de ouro e cobre de que os indígenas davam notícia. Não encontrou a comunicação e só algumas betas de ouro no Rio do Cobre. Não pudemos consultar narrativas dos três exploradores. Não parece, contudo, que Ellis e Hearne tenham tido grande privança com os nativos e de Mackenzie se diz que sua obra «Carece... de mérito e de clareza». E cita-se Chateaubriand: «Mackenzie não aspira à glória de sábio nem à de escritor. Simples comerciante de peles entre os índios, refere modestamente a sua viagem por meio do seu diário... Interrompe-se, às vezes, para descrever uma cena da natureza ou os costumes dos selvagens, mas nem sempre possui a arte de dar valor a estas pequenas circunstâncias»⁽¹⁷⁹⁾.

Não são de admitir e até são absurdas as notícias que os aludidos viajantes nos dão do *status* social da mulher entre os referidos índios. Costumes de povos vizinhos, seguramente averiguados, dar-nos-ão alguma ideia do que realmente se passa. Servirão de exemplo os Iroqueses do Canadá, estabelecidos a sueste dos lagos Erie e Ontário.

Nos Iroqueses a descendência é matrilinear e a residência matrilocal. A mulher é a fonte da geração, a partir dela se povoa a terra. É a chefe da família e da linhagem. Dá os filhos, educa-os. Cultiva os campos, em cujos trabalhos pesados o homem a ajuda. Confecciona os alimentos. É oleira, tecedeira, decoradora e ainda se ocupa das tatuagens dos homens. Que fazem eles, os homens? Pescam, caçam, fazem a guerra. Não há dúvida de que à mulher pertence o principal papel na economia do grupo. Mas quer isto dizer que a função do homem se inferioriza, se apaga, que, às avessas, são aqui os homens os vexados, os oprimidos? De modo nenhum. O chefe da família é a mulher, mas a verdadeira autoridade é exercida por um seu irmão. A liga, agrupamento de tribos, é governada por um conselho de homens, se bem que eleitos ou destituídos pelas chefes de linhagem. Na representação exterior estão os homens, dentro de cada família pontifica o irmão da mãe e de tudo isto resulta que, apesar da situação de relativo privilégio da mulher em sociedade matrilinear, homens e mulheres se igualam na estima e influências sociais ⁽¹⁸⁰⁾.

Nas sociedades patrilineares de residência patrilocal a vantagem está do lado dos homens, mas, feitas as contas, continua a observar-se o mesmo equilíbrio social. E a este ponto venha um exemplo de sociedade patrilinear, a dos Suazis da África do Sul. Embora chefe do seu lar o marido não se decide em matéria de gravidade sem ouvir seus parentes e os da mulher. Pode esta exigir do marido terras e gado de leite para sustento dos filhos. Os bens desta não podem ser alienados sem o seu consentimento. A paz do lar há-de conquistá-la o marido com um comportamento atencioso, carinhoso para com a mulher. Se a maltrata, se lhe bate, por incúria desta, há-de comê-la na severidade, não vá acolher-se

à protecção dos seus. Obtê-la de novo exige indemnização, que pode ser pesada ⁽¹⁸¹⁾.

Se em sistemas matrilineares não se observa baixo *status* social do homem, e o da mulher em povos de descendência patrilinear, de esperar é que em sociedades bilaterais o equilíbrio seja mais evidente. E isso se dá. Cito o caso dos Bochimanes Khũ do Sul de Angola. Não nos vamos, porém, fiar no que nos dizem os homens. Estes, se interrogados, logo proclamam que são eles que mandam, mas na vida privada os factos são outros: Ouve-se o conselho da companheira e com o acordo de ambos se vão resolvendo dificuldades e empreendendo novas mudanças. É grande a influência da mulher na vida familiar, assevera Estermann ⁽¹⁸²⁾.

Posição de inferioridade em relação à do homem é a que parece ocupar a mulher chinesa. O nosso Oliveira Martins refere: «A mulher, diz um autor chinês citado pelo padre Huc, deve ser em casa apenas uma sombra e um eco. Nem come com o homem, nem com os filhos varões; serve à mesa em silêncio, tem um alimento inferior. Chega a ser propriamente *gente?*» ⁽¹⁸³⁾. O nosso Fernão Mendes Pinto conta: «Têm os chins todas as mulheres que querem, casão desta man^{ra}. Dá hũm hom^o q̃ quer casar ao pay da moça vinte ou trinta ou çem taéis de prata e leva p.^a sua casa e se lhe faz algum malefício podea seu marido uender a outro, e ficar cõ seu dinheyro de sorte q̃ ficão sendo suas escravas» ⁽¹⁸⁴⁾. Tanto num caso como noutro a notícia deve ser incorrecta. Mas admita-se a fidelidade da informação; uma coisa é o que se diz e outra o que se faz, a norma e a realidade, a teoria e a prática. Não é de crer que haja sociedades em que a mulher, pelas suas qualidades, pela força de sua personalidade, não vença a subalternidade costumeira, se não torne a dona de sua casa. Não demos

crédito demais à narrativa do autor chinês e menos sentido tem ainda a interrogação de Martins.

Situando-se em sua própria sociedade e no seu tempo empenha-se Oliveira Martins, fundado em diferenças psico-somáticas entre os sexos, em defender a família tradicional, monogâmica, patriarcal. A mulher é «fraca», «débil», «doente» por natureza e, se não destituída de dotes intelectuais, mesmo sob este aspecto inferior ao homem. É este o mais forte e com ele não pode competir a mulher nas lutas pela vida. Seu lugar é em casa, cuidando amorosamente dos filhos e do marido; a rua é do homem. E nisto não faz mais do que ater-se a preceitos bíblicos, à doutrina da Igreja, a costumes tradicionais. Ouvi-lo é ouvir Fray Luís de León na sua *Perfecta Casada* ou D. Francisco Manuel de Melo na *Carta de Guia de Casados*.

Pontifica o notável pensador castelhano: «Flaca y delesnable más que ningún oiro animal y de su costumbre y ingenio una cosa quebradiza y melindrosa... Porque cosa de tan poco ser como esto que llamamos mujer, nunca ni emprende ni alcanza cosa de valor ni de ser, si no es porque la inclina y la despierta a ello y la alienta alguna fuerza de increíble virtud que o el cielo ha puesto en su alma, o algun don de Dios singular... y el hombre que tiene fuerzas para desvolver la tierra y para romper el campo, y para discurrir por el mundo y contratar con los hombres, negociando su hacienda, no puede asistir a su casa, a la guarda della, ni lo lleva su condición; y al revés, la mujer que, por ser de natural flaco y frío, es inclinada al sosiego y a la escasez, y es buena para guardar, por la misma causa no es buena para el sudar y trabajo del adquirir. Y asi, la naturaleza, en todo proveída, los ayuntó, para que, prestando cada uno dellos al otro su

condición, conservasen juntos los que no se pudieran conservar apartados» (185).

E D. Francisco Manuel adverte: «O marido tenha as vezes de Sol em sua casa, a mulher as da Lua. Alumie com a luz que ele lhe der e tenha também alguma claridade. A ele sustenta o poder, a ela a estimação... Disse que seria bom ocupar a mulher no governo doméstico; e é bom e é necessário, não só para que ela viva ocupada, senão para que o marido tenha menos esse trabalho... Coisas tão miúdas não é bem que pejem o pensamento de um homem; e para o da mulher são mais convenientes... Diz bem por isso o rifão: “Do homem a praça, da mulher a casa”... sirva a mulher de ser senhora de sua casa, satisfaça as obrigações deste seu officio, que assaz fará de serviço a sua casa, a seu marido, se o fizer como deve... Criou-as Deus fracas, sejam fracas; oxalá façam o que são obrigadas, não lhes quero pedir mais que sua obrigação» (186).

Embora soprassem novos ventos da Europa transpirenaica, alimentados pelo grande movimento da revolução industrial, embora mais uma grande mutação no mundo se estivesse a realizar e se perfigurasse um novo tipo de família, o nosso Oliveira Martins é que não queria mudar, apavorado como estava com as perspectivas sombrias que divisava do lado de cá dos Pirinéus. Afigurava-se-lhe que a emancipação a que a mulher aspirava era porta aberta para a sua perdição. Parecia-lhe que reclamar posição igual à do homem era perverter-se. O amor livre, o coito livre, a abolição do casamento iria seguramente dar a aviltamento e prostituição, a um regresso ao estado de natureza, de promiscuidade, em que os filhos não conheceriam os pais, seriam de todos. Suprimido o casamento voltar-se-ia ao domínio da carne, da desbragada sensualidade, à sujeição do corpo e do espírito. Deste modo, sim, é que

a mulher perderia a liberdade. Só o matrimónio refreia o instinto, o humaniza, purifica, sacraliza. Fora dele a mulher é hetaira, a civilização corrompe-se, a selvajaria retorna.

Pessimista, catastrófica visão do futuro que não se realizou, nem podia realizar-se.

A sociedade está em mudança e até mesmo em Portugal, ainda que em marcha mais lenta. A família patriarcal desmoronou-se. A mulher busca emprego e torna-se economicamente independente do homem, e nas várias funções que pareciam estar-lhe vedadas disputa com ele competências. Já não é o homem que, só, tem de sustentar a família, está esse papel também distribuído à mulher. Os laços que a prendiam à casa afrouxam, a educação dos filhos foga-lhe um pouco das mãos, posto que não seja ainda o Estado que deles se ocupa. Os filhos, crescidos, buscam também sua independência. Homem e mulher, juntos ou separados, têm de viver de outro modo. É o que agora mais do que antes se está observando. E não abriram, por isso, mais bordéis, pelo contrário, diminuíram. A mulher sabe dar boa conta de si e viver a sua vida em liberdade, sem corrupção. Os filhos são dela e do homem com quem os gerou e a anunciada promiscuidade só ao reino da fantasia pertence. O casamento mantém-se, continua a unir dois seres que querem viver juntos. O divórcio mais fácil? E porque não? Que motivos existem agora para que se oprimam psiquicamente um ao outro, quando ambos ou um deles se pode libertar? A dependência da mulher caminha para o seu fim. Avoluma-se o que é lógico, o que se crê justo, mingua, em parte, o sentimento ou toma outra feição. Há, por força, menos lugar para idealismos românticos à moda antiga. É isso um bem, um mal? É-se, vai-se ser mais feliz? É resposta que não damos, tendo de nos sujeitar,

de qualquer modo, ao que é, sem possibilidade de não vir a ser.

E rematemos: ainda neste domínio se nos afigura que o nosso Autor se deixou atrasar, mesmo no seu tempo, tanto no contexto do presente como na antevisão do porvir. Continua apegado ao seu mundo tradicional, romântico.

— O homem ama e nesse instinto sexual-moral está o gérmen do casamento. Ama, casa e do casamento nasce a família, base da sociedade. Escola do objecto amado, ausência de promiscuidade. Estes os traços por que se distingue o homem do animal, que copula, se acasala, mas de modo inconsciente, incontrolado, promíscuo. O casamento perfeito é o monógamo, que a superior civilização ariana inventou. A família perfeita, portanto, a nuclear. Poliginia, poliandria são formas espúrias de casamento, em certo sentido promíscuas, condenadas a desaparecer na marcha progressiva da civilização.

É neste contexto que o Autor insere as relações incestuosas que tem como perturbadoras do edifício social e sua proibição como judiciosa instituição primitiva: «Um caso, porém, em que as instituições primitivas acertaram, foi o da proibição dos casamentos consanguíneos, pois que a Fisiologia nos diz hoje serem más tais alianças. O sangue carece de cruzar, misturar-se, como os povos necessitam da penetração recíproca para não definharem» (187). O autor elimina *ab limine* a explicação do incesto como manifestação instintiva. É uma instituição, uma invenção do homem, logo fenómeno cultural. Não cuida de filia-lo em seus desastrosos resultados, nem aceita «... a teoria dos que pretendem reduzir esses casos aos dois sistemas da exogamia e da endogamia... esta [não] satisfaz evidentemente, nem em si nem nas combinações que

resultam do princípio das alianças intra ou extra tribais como princípio da descendência pelo macho ou pela fêmea» (188). Por isso pergunta que princípio estará na origem de um tal tabu, interrogação a que não acha resposta. E repare-se também que, contraditoriamente ao seu dilecto conceito de pureza racial já aqui defende o factor da hibridação, tanto a que provém do cruzamento de dois indivíduos como a de dois povos, como favorável ao aperfeiçoamento da espécie humana. Em seu espírito inundado de vastas leituras, cujos resultados profusamente publica, há lugar, mais de uma vez, para alguma incoerência.

Ao mencionar a «proibição de casamentos consanguíneos» parece confundir incesto com exogamia, actividade sexual e casamento. Exogamia é a regra que obriga um membro de uma família nuclear a casar fora dela. Como se concebe mal o casamento sem relações sexuais pôde pensar-se que se casa fora para as evitar, mas não é por isso que se pratica a exogamia. São consentidas estas relações entre parentes próximos consanguíneos dentro da família conjugal, sem que se viole a regra da exogamia. Admite-se em alguns povos que o pai mantenha relações sexuais com a filha, casando esta normalmente depois e até entre os Akamba do Leste africano inglês as moças evitam os pais, mas, depois de casadas, copulam livremente com eles (189).

Ainda hoje se especula muito sobre as causas da interdição do incesto. Lévi-Strauss escrevia, por 1949, que ela «... se apresentava à reflexão sociológica como um temível mistério. Poucas prescrições sociais conservaram, em tal medida, no seio mesmo da nossa sociedade, a auréola de respeitoso terror que se liga às coisas sagradas» (190). E em apoio do seu juízo cita estas palavras de Lévy-Bruhl, reveladoras do

constrangimento, da perplexidade em que se via em face de tão difícil problema, ele que não hesitava em expor as mais audaciosas hipóteses: «A famosa questão da proibição do incesto, esta *vexata quaestio* de que os etnógrafos e os sociólogos tanto têm procurado a solução, não tem nenhuma. Não há motivo para a pôr. Nas sociedades de que acabamos de falar é inútil perguntar por que razão o incesto é proibido: esta proibição não existe...; não se pensa em impedi-lo. É alguma coisa que não acontece. Ou, se por impossível isso acontece, é alguma coisa não ouvida, um *monstrum*, uma transgressão que espalha o horror, o medo. Conhecem porventura as sociedades primitivas proibição para a autofagia ou para o fratricídio? Não têm por isso nem mais nem menos razão para proibir o incesto». E Lévi-Strauss remata com dizer que essa mesma atitude era a que, pouco mais ou menos, assumiam todos os sociólogos ⁽¹⁹¹⁾. Bem justificada se achava, pois, a posição do nosso Oliveira Martins.

De pôr em realce ainda, que, embora não chegue a explicitar a ideia de que a interdição do incesto torna possível a constituição da família conjugal e sem ela o antropóide não chegaria a ser homem e se manteria no estado de promiscuidade animal, ou, dizendo de outro modo, não chegaria a transitar do estado de natureza para o de cultura, ela, a ideia, está implícita em suas proposições. E aqui está como um autor da segunda metade do século XIX, quando a Antropologia dava os primeiros passos como ciência, pôde definir, conceber, posto que de modo impreciso, o ponto de partida da cultura, tal como muito mais tarde o havia de fazer, com outro desenvolvimento, o grande mestre da Antropologia que é Lévi-Strauss.

E diga-se mais que este famoso antropólogo, em artigo escrito por 1956, com que colaborou em *Homem*,

Cultura e Sociedade, obra organizada por Harry L. Shapiro (192), adiantou a seguinte explicação, diversa da de filiar a proibição do incesto nos maus resultados dele decorrentes: «Deveremos ir em busca da verdadeira explicação em uma direcção completamente oposta, e o que já foi dito com relação à divisão do trabalho segundo o sexo poderá ajudar-nos na sua compreensão. A mencionada divisão foi explicada como dispositivo para tornar os sexos mutuamente dependentes por razões económicas e sociais, estabelecendo assim, de maneira clara, que o casamento é melhor que o celibato. Exactamente do mesmo modo segundo o qual o princípio da divisão do trabalho por sexo estabelece a mútua dependência entre eles, compelindo-os a se perpetuar e a constituir família, a proibição do incesto estabelece a dependência mútua entre as famílias compelindo-as para que se possam perpetuar, a dar origem a novas famílias» (193).

Hipótese aliciante, sem dúvida, cuja força resulta da sua lógica e cuja fraqueza provém da impossibilidade de a comprovar. Como havemos de saber, seguramente, que pensavam, como agiam os homens dos primeiros tempos? Indo pelo mesmo caminho poderá imaginar-se, e com igual margem de erro, que foram os conflitos resultantes de relações sexuais indiscriminadas que deram origem à sua proibição, a partir da qual se constituiu a família conjugal. Continuamos, naturalmente, no terreno movediço das hipóteses inconfirmadas.

Pecado contra a natureza, fonte de sacrilégios», é como Oliveira Martins define o celibato. Nosso comentário vem a propósito dos homens que se conservam solteiros, os solteirões, como dizemos, e sobretudo em sociedades ditas primitivas. Não se

esqueça que é de «instituições nativas» que o nosso Autor se ocupa.

É escusado lembrar que sem casamento não há família e que por esta existe e se perpetua a humanidade. Daqui que o homem solteiro seja uma aberração social. É situação que entre os povos ágrafos se não aceita, se repudia.

Em todas as sociedades (e mais nas menos evolucionadas tecnicamente) se observa a divisão sexual do trabalho. E até mesmo isso ainda acontece nas que chamamos civilizadas. Há uma diferença psico-somática que impõe sua presença, quer queiramos, quer não. Nos referidos povos «primitivos» o homem só chega, porém, a ter dificuldade de sobreviver. Será, em parte, por isso que os Esquimós consideram o estado de solteiro como contra a natureza e têm como regra de vida «... que os homens se casem, logo que sejam capazes de obter, pela caça, alimento suficiente para manter uma mulher e as mulheres logo que atinjam a puberdade» (194). Lévi-Strauss conta que «uma das recordações mais vívidas... foi o seu encontro, entre os Bonoros do Brasil Central, com um homem de cerca de trinta anos de idade, sujo, mal alimentado, triste e solitário. Ao perguntar se este homem estava seriamente doente, a resposta dos nativos constituiu uma surpresa: que tinha o coitado? — Absolutamente nada, apenas era solteiro» (195).

Há populações que não consideram como perfeitamente adulto o homem solteiro, ainda que por razões várias se tenha de esperar muito para casar. É o caso dos Bochimanes do Sul de Angola e do Calahari, que, praticando a exogamia de grupo e sendo nómadas, levam às vezes seu tempo a encontrar esposa.

Mas não só por motivos económicos se busca esposa. Casar significa também buscar companhia fora de sua família nuclear, com o que se ampliam suas

relações sociais, se criam novas alianças, novos concertos de paz social. Outro motivo tem o homem para se casar e é o de que venha a ter filhos que, depois da morte, lhe prestem culto, o não deixem ao desamparo. É principalmente em volta do culto dos antepassados que se processa a religião dos «primitivos». E não se observa fenómeno semelhante em nossa sociedade? Pois não topamos, a cada passo, com esse culto quase exclusivo: mais de uma viúva a caminho do cemitério para depor flores e lágrimas no túmulo de seu marido, e isto pelo resto da vida, às vezes dezenas de anos? Não se diga, no entanto, que desejarão também morrer, posto que o proclamem. Nisso me parece que repudiariam a morte, se esta viesse por elas.

Quanto mais conhecemos os «primitivos» mais os achamos iguais a nós no dia-a-dia de nossas vidas. É ideia que me não canso de repetir e que, se praticada, ajudaria a estabelecer relações mais justas, humanas e dignas entre os povos da Terra.

VII/RESUMO E CONCLUSÕES

Inicia-se este livrinho com breve notícia biográfica. Vida economicamente difícil a da mocidade de Oliveira Martins: aos 12 anos tinha de procurar emprego para amparo da família e só 10 anos depois desfrutou de situação mais desafogada.

Enredado nas malhas da política, percorreu todo o espaço que vai do socialismo ao monarquismo, mas sempre com o generoso intento de bem servir a nação, o que o desculpará da sua volubilidade política. Dissabores e frustrações foi o que colheu da teimosa porfia em intervir nos negócios do Estado.

Carregado de trabalhos e canseiras ainda teve tempo de muito ler e escrever. Só este exemplo: de 1879 a 1885, em sete anos, publicou 11 volumes da sua Biblioteca de Ciências Sociais, dois volumes por ano, por duas vezes, um assombro, em suma.

Filho, irmão, pai exemplar, cidadão honesto e prestante foi o que ele foi e esta a melhor resposta que pode dar a quantos o têm severamente criticado e detraído.

São cinco os temas de que nos ocupámos:

- 1 — Terminologia antropológica;
- 2 — Evolução;

- 3 — Raças, racismo, civilização, colonização;
- 4 — *Habitat* e civilização;
- 5 — A família.

1. Não é original a classificação de Ciências Antropológicas que Oliveira Martins nos apresenta, mas arranjo em que segue aos mestres europeus, o que, aliás, aconteceu com outros teorizadores portugueses da matéria, como Adolfo Coelho e Leite de Vasconcellos.

Define Antropologia como o estudo do homem natural, antes da constituição da sociedade. São ciências auxiliares a Antropogenia (origem do homem), a Etnogenia (origem das raças), a Paleontologia Humana («monumentos próprios da Pré-História») e a Arqueologia Pré-histórica. A Etnologia é ramo do saber que se inicia com o estudo dos grupos sociais já dotados de linguagem articulada, capazes de criar cultura, mas colectivamente, de modo espontâneo, inconsciente, irracional (povos do Neolítico europeu e actuais primitivos, uns e outros saídos da selvajaria para a barbárie).

O domínio da História ou Nomologia é o da civilização, em que predomina a razão sobre o instinto.

A Etnografia, ciência descritiva dos caracteres físicos e de civilização para classificação das raças, também subsidiária da Antropologia, tem como matéria complementar a da Etnometria, que mede o progresso dos povos.

2. Definida evolução, conceito dinâmico de um devir universal sem deuses nem heróis, explica a origem do homem segundo o que se pensava no tempo: o homem provinha do macaco, de um pongídeo. Aceitava-se uma evolução absurda, um movimento de recuo contrário a todas as leis do transformismo. Mas que entidade punha

os seres em movimento se se proscrescia a intervenção de deuses ou de super-homens e uma natural adaptação? Oliveira Martins introduz aqui uma entidade metafísica, uma força universal em perpétuo movimento, primeiro instinto natural, espontâneo, inconsciente, depois moral, racional, graças ao qual o homem sai da pura animalidade para a pura humanidade e inventa a família polígama e monógama em sua forma mais perfeita e última.

Como os seus colegas evolucionistas propõe-se dar a conhecer a História da civilização de toda a humanidade e de todos os tempos, objectivo ambicioso para o que dela se sabia e comum às escolas evolucionistas da época. Enuncia o postulado fundamental da unidade psíquica da espécie humana para mais adiante a negar, afirmando que é «errónea» «a teoria da identidade de capacidade de civilização em todos os homens». O seu evolucionismo é, como o do tempo, unilinear. Do estado de selvajaria-barbárie (e não separa nitidamente selvajaria de barbaridade) se passa ao de civilização e dessa uniformidade evolutiva davam exemplos nossos primitivos contemporâneos, que representavam estádios pelos quais tinham passado os povos civilizados. No que ele se adianta aos antropólogos coevos, que à invenção independente atribuíam o progresso da civilização e mal aceitavam a influência da difusão, era em ter esta também como factor determinante da cultura. E nisto estava com seus mestres Lubbock e Quatrefages. E mais ainda: para além do progresso contínuo, outro postulado do evolucionismo etnológico, que não enjeitou de todo, aceita igualmente um retrocesso civilizatório, com exemplo nos Vedas e Eslavos que passaram respectivamente da barbárie à selvajaria em matéria religiosa — e aqui distingue um estádio de outro estádio. Tudo devido, em suma, a

invasões e conquistas, os então denominados cataclismos da História.

A doutrina teológica da degradação progressiva do homem até cair num estado de selvajaria sucedâneo ao de graça foi também rejeitada por Oliveira Martins, como bom evolucionista.

A evolução cíclica da cultura segundo um processo unilinear, ainda quando se admita o regresso, que é sempre a uma situação anterior pela qual se há passado, já hoje se não aceita. Recolecção, pastoreio, agricultura são fases que se não sucedem sempre assim, nem do pastoreio se passa necessariamente à agricultura. Faltou aos evolucionistas — e logo a Oliveira Martins — ter em mais conta o comportamento individual e associar à história das instituições o conhecimento do seu funcionamento. O confronto de factos desligados do seu contexto foi outro defeito do método comparativo utilizado. E já se não fala da deficiente colheita de dados que caracterizou a informação obtida por estudiosos mais de gabinete do que investigadores de campo.

Também à ideia de progresso contínuo se põem limitações, se se entende como desejável: quantas dúvidas se não levantam a respeito de certas invenções técnicas?

Tantos defeitos quantas as virtudes da teoria evolucionista. Ela constitui a primeira interpretação científica da cultura, ela demonstrou ser possível uma ciência da sociedade. Aos evolucionistas se deve a negação de que há raças superiores e inferiores, virtude que não afectou infelizmente o nosso Autor.

Como explicação do *primum movens* dos fenómenos, a causa das causas, aceita, sob o influxo da filosofia alemã, a entidade metafísica da *força* — no que abala o seu propósito de uma pura objectividade.

3. Entende que o que caracteriza as raças humanas, o que distingue umas das outras, são a língua, a religião e a conduta e não os seus traços físicos, que, em uma mesma raça, variam em função de influências sociais. Na origem da diferenciação racial estão hereditariedade psíquica e meio geográfico, mas sobretudo a primeira.

As raças são virtualmente mais e menos capazes e a objectivação de suas aptidões depende das condições do meio em que se instalam e das vicissitudes histórico-sociais. A diferença inicial é quantitativa e não qualitativa. Sob o mesmo condicionalismo geográfico e histórico progridem mais umas do que outras. E a noção de *força*, dote ingénito das raças, maior numas do que noutras, nos aparece aqui de novo. Raça sobre todas superior é a ariana, cujas potencialidades inatas desmedidamente exalta. E logo, em segundo plano, situa o celtismo, de que nós, portugueses, através dos Lusitanos, herdámos o «instinto indagador», a audácia com que realizámos a epopeia dos Descobrimentos.

Com uma tal concepção de raças não admira que tenha aceitado como consequentes os desumanos, monstruosos desígnios do racismo. O caso do Brasil é exemplar. A sua prosperidade e o seu progresso exigiam abundante mão-de-obra que em Angola sobrava. Havia, pois, que transferi-la para o Brasil. Mas como justificar uma tal transferência, que tinha de ser forçosamente cruel, violenta? Como proceder brutalmente com os Negros, criaturas de Deus, aos Brancos irmanados em Jesus? E aqui intervém, para tranquilidade das consciências, a casuística pseudo-científica do racismo. Primitivos, selvagens bárbaros, insusceptíveis de se cristianizarem — cristianismo era igual a civilização — incapazes, por sua natural indolência, de esforço duro e continuado, condição de uma vida digna e civilizada, que escrúpulos poderia haver em os obrigar pela força a

trabalhar, em os reduzir à escravidão, sendo necessário, se nisso se agia em nome do progresso, da santa civilização ocidental, europeia?

E se esses povos resistissem? Havia então que submetê-los pela guerra e até eliminá-los, que para tanto dava a doutrina de Gobineau: quando dois povos, um superior e outro inferior entravam em contacto, o primeiro submeteria o segundo ou suprimi-lo-ia pela guerra, que, se não era desejada, se tornava inevitável. Esta a doutrina que o nosso Oliveira Martins também subscreveu.

4. Na explicação do fenómeno humano e nomeadamente nas relações do homem com a natureza não o deixa a obsessão do preconceito racial. Se, com os melhores evolucionistas, não exclui a influência dos factores geográficos na formação da cultura e até excessivamente por vezes os impõe, como determinantes, é, porém, às raças, às suas potencialidades psicológicas que imputa o maior peso no florescimento da civilização: nelas está em potência um determinado desenvolvimento civilizacional que se converterá em acto se as circunstâncias ambientais lhes forem favoráveis. Mas, por mais que o sejam, não as aproveitarão, por outro lado, adequadamente, as raças menos dotadas. Este, em síntese, o seu pensamento.

5. Salta-se da animalidade para a humanidade, de uma actividade instintiva para outra consciente, de um instinto gregário orgânico para outro moral, racional. O homem inventa a sua própria sociedade e distingue-se do animal por se pensar a si mesmo. Nas sociedades humanas sobrevivem, todavia, restos de animalidade, que estão patentes em sociedades muito primitivas, como a dos Andamanes, a dos Fueginos, a dos

Austrálios, a dos Bochimanes. É um instinto incontrolado que une as espécies animais, é um amor sublime que conduz ao casamento dos homens.

Esta a doutrina de Oliveira Martins. A Biologia moderna, porém, não separa assim animais de homens. Estes trazem consigo sua ancestralidade animal e uma parte de seus comportamentos explicam-se pelos «mesmos mecanismos sociais elementares». Não são sobrevivências mas essências e nem por isso deixam de ser imensos, espantosos, o lugar da invenção na sociedade dos homens, a nova qualidade de sua inteligência. E não se evoque, por má informação, bestialidade específica, que não há, em povos como Bochimanes ou Andamanes.

Píaticas inferiores de raças inferiores são o casamento por compra ou por rapto, a poliandria e a poligamia.

Onde há apenas compensação por um valor perdido e um meio de dar solidez ao casamento, que é o alambamento (lobolo em Moçambique) quer-se ver — quer o nosso Autor ver — apenas transacção comercial, como se um marido comprasse a mulher. Não compra, porque não a vende, nem é dono dela em muitas de suas manifestações materiais e espirituais. Rapto, se o houve, sempre foi acção condenável e não forma de casamento.

A poliandria é rara e não a praticam os povos tidos por menos civilizados; a poliginia não é união conjugal que predomine em povos «primitivos» políginos; em todos eles são mais os casos de monogamia e a bigamia avulta nos de uma e outra forma de casamento plural se devem, principalmente, a razões económicas e não a pura concupiscência; não são instituições próprias de selvagens.

No que tange à condição da mulher entre «primitivos», tem-na o nosso antropólogo como de

escravidão, de coisa de um dono que é o marido. E dá, como exemplos, os índios americanos e os Chineses. E insiste na apologia do casamento monogâmico indo-europeu, embora reconheça que, apesar de tudo, a mulher ocupa nele posição de subalternidade em relação ao homem.

Mais uma vez é logrado pela deficiente informação de que dispõe. Nem nos índios americanos nem nos Chineses a situação da mulher desce a tão afrontosa sujeição. Olha-se, em geral, só ao que parece mau, por diferente, e não se dá pelo que é comum e se tem por virtuoso. Nem nas sociedades em que o casamento impõe residência patrilocal a mulher ocupa lugar inferior. E não se esqueça que são quase sempre os homens os informantes, que puxam para si toda a autoridade, quando, na realidade, a não têm. E se referem costumes padronizados também há que contar com a distância que vai do que deve ser ao que é.

E saindo um pouco do mundo dos «selvagens» passa para o seu a situação da mulher. No desejo de emancipação em que já deu passos decisivos, cada vez mais se afasta da dona de casa, que é a sua função, para competir com os homens nos domínios da vida pública. O casamento perde a antiga dignidade, é contrato que se pode desfazer e só subsiste pela necessidade de assegurar direitos de sucessão. A mulher caminha de novo para a submissão, para um tipo de sociedade promíscua em que, de facto, perde a autêntica liberdade, regressa, não progride.

Cem anos depois desta visão catastrófica de Oliveira Martins, em vez de sujeição a mulher é mais livre, dá passos firmes para sua completa emancipação e não abriram, por isso, mais bordéis, antes diminuíram e os filhos são dos pais e não de todos, o casamento

mantém-se, com outra feição, é certo, mas sem perder sua nobreza.

Põe em realce o nosso Autor o papel de relevo do pai na família patriarcal antiga — família incluindo a casa e património agrícola. Senhor indisputado no lar, mas tendo de obedecer à vontade dos Penates e de ouvir o conselho de família. Lamenta que nos tempos modernos se esteja a extinguir esse superior grupo social. E como que atribui ao tabu do incesto a possibilidade de se ter constituído a unidade da família. É este um dos conceitos mais felizes de sua ideação. Por ele, de certo modo, antecipa ideias modernas como a que, a respeito da origem da família, exprime Lévi-Strauss.

Condena, com veemência, o celibato, designando-o de «pecado contra a natureza». E vem de novo a celebração entusiástica do casamento monogâmico indo-europeu. Para resolver dificuldades que nele podem surgir e que vão ter ao adultério e à prostituição, propõe como remédio desta última se criem vários «graus de casamento menor... apenas natural» antes do definitivo e indissolúvel; para o adultério já existe o divórcio.

Não é necessário pôr em evidência o que há de utópico na primeira das soluções apresentadas.

*
* *

Apoiam-se as generalizações do nosso Autor no exame dos factos e a tal ponto neles confia que chega, quase contraditoriamente, a proscrever do trabalho científico «o reinado da abstracção». Só o caso concreto é real, a teoria tem de remeter-se para o domínio do puro critério. Esta entusiástica apologia, em determinado momento, do valor científico das

condições reais, do raciocínio indutivo, não significa que se tenha eximido a tirar dos dados obtidos as mais ousadas conclusões. Fá-lo, no entanto, com base em ampla informação, que lhe vem, não de experiência vivida, de observação directa — não foi um trabalhador de campo — mas da imensidade e variedade, verdadeiramente assombrosas, das leituras que fez. Passaram-lhe pelas mãos Grécia e Roma, obras medievais, modernas, contemporâneas. A bibliografia que utiliza inclui os melhores autores. De salientar o acervo de notícias que colhe na nossa literatura de viagens ⁽¹⁹⁶⁾. Foi ele o primeiro antropólogo a aproveitá-las entre nós e já se disse que alguns dos erros que afectam as teorias interpretativas da cultura, que na Europa correram, se teriam talvez evitado se tivesse sido conhecida a opulenta informação portuguesa. Opulenta, mas não isenta de inexactidões. A observação de viajantes, exploradores, missionários, administrativos, é, com alguma frequência, superficial, incorrecta, e daí a necessidade de um aproveitamento cauteloso. Ora essa virtude não teve Oliveira Martins, que, mais de uma vez, não separa o bom do mau, o trigo do joio, o que, aliás, acontece também a grandes mestres da Antropologia. E não só não selecciona informação como nem sempre tira dela as convenientes ilações, por opostas a falsas ideias preconcebidas, qual é o caso do selvajismo em que situa as populações «primitivas». Exemplos que cita seriam bastantes para o demover de tão errada avaliação. Entende também, e para além do aceitável, que a intuição, a imaginação, devem suprir a documentação que falta. E neste ponto se desmede em invenções inverosímeis, em falsas conclusões. Estão neste caso os quadros em que descreve a vida primitiva. Fá-lo como se fosse testemunha presente; causa espanto sua fulgurante e incontrollada inventiva, admiravelmente

servida por prodigiosa opulência verbal. Buscam-se, abusivamente, efeitos emocionais, sem respeito pela credibilidade. Paralelismos imperfeitos produzem profusão de imagens, de símiles, de verdadeiras alegorias, que empolgam, cativam o espírito, mas nos distanciam da desejável objectividade. É o «genial» e «estupendo artista», na adjectivação de Sérgio, tanto nos inebria com o brilho e vivacidade de seu estilo, que, por ele enfeitiçados, nos esquecemos de lhe pedir verdade ou por vezes mesmo verosimilhança, coerência. E mais: reconhecidos os erros, nem para eles tem faltado indulgência, que chega a ser cumplicidade.

Entenda-se, porém, que não se caracteriza sua obra apenas por tais deslizes; ela está, igualmente, cheia de boa e rica doutrina, de juízos seguros, de um saber imenso que adequadamente se utiliza.

A quem lhe repreendia seu abuso literário — Adolfo Coelho, por exemplo — respondia que era essa a forma de ser lido, de interessar o «leitor comum», a quem se dirigia.

É clara e confessada em toda a sua obra a intenção pedagógica. Remata-se cada capítulo com sumário do que antes se escreve. Remete-se o leitor de um para outro livro onde a mesma matéria se trata. A exposição é didáctica, pelo menos para o comum dos leitores, ainda que não sujeita a um didactismo erudito, inadequado ao público que buscava. Isto mesmo diz a Adolfo Coelho que o repreendia por a sua «maneira» não ser didáctica. Sérgio, que, com mão pesada, lhe bate, tem-no por «vulgarizador de génio».

Acusaram-no alguns críticos de escrever muito em pouco tempo e do mesmo modo lhe censuraram a diversidade dos assuntos: «Quem tanto produz, produz sem dúvida mal; quem se ocupa de coisas tão variadas é por força incompetente», comentavam. Propondo-se

escrever uma história geral do mundo orgânico e inorgânico, do homem, da sociedade, da civilização ibérica e de Portugal como poderia proceder de outro modo? Com seu ambicioso plano procurava acudir ao povo português, lançando a nova luz da Ciência em cérebros obscurecidos por crenças religiosas tradicionais, por séculos de ignorância. A sua cruzada era filantrópica, cívica, patriótica.

Quem muito abarca pouco aperta, diz o provérbio, e é possível que sua obra tivesse perdido em qualidade o que ganhou em extensão. Mas exigir dele isso era pura insensatez, porventura fingir que se ignorava o alto propósito que o movia, era negá-lo, destruí-lo.

A obra antropológica de Oliveira Martins tem ainda muito que ensinar ao leitor comum como ao erudito. Mas, em reedições que dela se façam, indispensável se me afigura que lhe sejam acrescentadas notas, em que se actualize doutrina ultrapassada, se corrijam lapsos e esclareçam passos duvidosos. Só assim cumprirá a missão que lhe foi destinada.

NOTAS

(¹) Orlando Ribeiro — «A propósito da reedição da *Etnografia Portuguesa*», in *Etnografia Portuguesa* de Leite de Vasconcellos, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, vol. I, p. V.

(²) Outras obras especificamente antropológicas do mesmo autor: *Quadro das Instituições Primitivas* e *Sistema dos Mitos Religiosos*.

(³) *Cartas Peninsulares*, esboço biográfico do punho de seu irmão Guilherme, p. 108.

(⁴) Principais fontes deste capítulo: Guilherme de Oliveira Martins — «Esboço biográfico», in *Cartas Peninsulares* de Oliveira Martins; Joel Serrão, artigo sobre Oliveira Martins no *Dicionário de História de Portugal*, por aquele dirigido; António José Saraiva e Óscar Lopes — *História da Literatura Portuguesa*, 2.^a edição, Porto Editora, pp. 827-840; Fidelino de Figueiredo — *História da Literatura Realista*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1924, pp. 235-280; António José Saraiva — *Para a História da Cultura em Portugal. Ensaios*, Centro Bibliográfico, 1946.

(⁵) Sobre a doutrina exposta consultem-se, do Autor, *Elementos de Antropologia*, Lisboa, 1881, 2.^a edição, pp. VIII, 169, 185-188, 238; *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, Lisboa, 1955, vol. II, pp. 12, 13, 268-274; *Sistema dos Mitos Religiosos*, Lisboa, 1922, pp. XI-XII; Jorge Dias — *Ensaios Etnológicos*, Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p. 34, nota I; Teixeira Bastos — *Ciência e Filosofia*, Porto, 1890, pp. 97-103.

(⁶) *Vd. Jornal do Comércio*, n.º 8476 de 17.2.1882; n.º 8486 de 2.3.1882; n.º 8499 de 17.3.1882; n.º 8527 de 22.4.1882.

(⁷) *Teoria do Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C.^a Editores, 1974, p. 3.

(⁸) *Elementos...*, p. 218.

(⁹) *Quadro...*, p. 78.

(¹⁰) *Quadro...*, p. 78.

- (11) *Quadro...*, p. 78.
- (12) *As Raças Humanas...*, vol. 1, p. 89.
- (13) Abram Kardiner & Edward Preble — Introduction à l'Ethnologie, Paris, Gallimard, 1961, p. 102.
- (14) *Sistema...*, p. 126.
- (15) *Sistema...*, p. 337.
- (16) *Sistema...*, p. 183.
- (17) *As Raças Humanas...*, vol. I, p. 73.
- (18) *As Raças Humanas...*, vol. I, p. 90.
- (19) *Elementos...*, p. 155.
- (20) *Los Presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, vol. II, pp. 24, 27.
- (21) *Elementos...*, p. 10.
- (22) *Elementos...*, p. 45.
- (23) *Elementos...*, p. 46.
- (24) Alfred Weber — *Histoire de la Philosophie Européenne*, Paris, 1925, pp. 395-406.
- (25) Harald Höffding — *Histoire de la Philosophie Moderne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924, tomo 2.º, p. 562.
- (26) Alfred Weber..., *Op. cit.*, pp. 77-84.
- (27) *Elementos...*, pp. 10-11.
- (28) *Elementos...*, pp. 170, 180-188.
- (29) Evoca a Metafísica mas não se meterá por ela, intenção a que já nos referimos. Vd. *As Raças Humanas...*, vol. I, p. 43.
- (30) *Elementos...*, p. 170.
- (31) *Sistema...*, p. 346.
- (32) *As Raças Humanas...*, vol. I, p. 242.
- (33) *As Raças Humanas...*, vol. I, pp. 46-48.
- (34) *Sistema...*, p. XIII.
- (35) *Quadro...*, p. 33.
- (36) *História da Civilização Ibérica*, 6.ª edição, p. 67.
- (37) *História de Portugal*, 16.ª edição, pp. 17-20.
- (38) *História de Portugal*, 16.ª Edição, pp. 54-55.
- (39) «Sobre o miguelismo de Oliveira Martins», in *Obras Completas, Ensaios*, tomo V, pp. 239-241. Edição da Livraria Sá da Costa, Lisboa, 3.ª edição, 1973.
- (40) Vd. António Sérgio — *Ensaios*, vol. VIII, 3.ª edição, pp. 219-221.
- (41) *Teoria do Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1974, pp. 175-176.
- (42) *História da Civilização Ibérica*, 6.ª edição, p. 53.
- (43) *Teoria do Socialismo*, p. 249.

- (44) *Teoria do Socialismo*, pp. 166-167.
- (45) *Teoria do Socialismo*, p. 30.
- (46) *Teoria do Socialismo*, p. 30.
- (47) A primeira, a *Santa Hermandad*, foi fundada em tempo de Afonso VIII de Castela (1158-1214), quando, em sua menoridade, fidalgos com ele malquistos quiseram arrebatá-lo o poder, à frente de bandos armados que cometiam tais crimes. A segunda fundaram-na os Reis Católicos em 1496 e foi a *Hermandad Nueva*. A acção benéfica destas associações foi-se alongando no tempo e só terminou com a lei de extinção de 7 de Março de 1835.
- (48) *Teoria do Socialismo*, pp. 128-135.
- (49) *História da Civilização Ibérica*, p. 122.
- (50) *História da Civilização Ibérica*, pp. 125-126.
- (51) *História da Civilização Ibérica*, pp. 23, 103, 104.
- (52) *História de Portugal*, pp. 25-26.
- (53) *Vd.* Carlos Estermann, «Quem são os Curocas», in *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*, colectânea de artigos dispersos, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical. 1983, vol. I, p. 92.
- (54) *Antropologia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 6.ª edição, pp. 121-122.
- (55) *As Raças Humanas...*, vol. II, pp. 22-23.
- (56) *As Raças Humanas...*, p. 21.
- (57) *Sistema...*, p. 12.
- (58) *Sistema...*, p. 9.
- (59) *As Raças Humanas...*, vol. II, p. 23.
- (60) *Quadro...*, p. 61.
- (61) *La Mentalité Primitive*, Paris, Retz, 1976, Colecção «Les classiques des sciences humaines», p. 42.
- (62) *La Mentalité Primitive*, pp. 31, 34.
- (63) *As Raças Humanas...*, vol. II, pp. 32, 34.
- (64) Veja-se Harald Höffding, *Op. cit.*, vol. I, pp. 293-294, 513-514.
- (65) *Quadro...*, p. 17.
- (66) *História de Portugal*, p. 71.
- (67) *Quadro...*, p. 317.
- (68) *As Raças Humanas...*, vol. I, p. 69.
- (69) *Quadro...*, p. 318.
- (70) *Sistema...*, pp. 6, 7, 12. Tipo análogo de reconstituição a pp. 127-128.
- (71) «Os Ban-kumbi no interior de Moçâmedes», in *Jornal do Comércio de Lisboa*, números 7114 e 7120, de 28/7 a 4/8 de 1877. O

artigo foi republicado em sua obra *A Raça Negra sob o Ponto de Vista da Civilização da África*, Lisboa, 1880, apêndice números 303 a 311; e apreciado pelo R.P. Carlos Estermann em «Comentários a um artigo de A.F. Nogueira», in *Boletim Cultural do Museu de Angola*, números 1 e 2 e reproduzido no vol. I, pp. 144-145 da colectânea de artigos dispersos *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983. Saiu daqui a nossa transcrição.

(72) P. 146 da referida colectânea.

(73) *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, p. 31.

(74) *O Brasil...*, p. 35.

(75) *O Brasil...*, p. 30.

(76) *O Brasil...*, p. 212.

(77) *O Brasil...*, p. 212.

(78) *O Brasil...*, p. 7.

(79) *O Brasil...*, pp. 24-25.

(80) *O Brasil...*, p. 25.

(81) *O Brasil...*, p. 211.

(82) *O Brasil...*, p. 219.

(83) *O Brasil...*, p. 252.

(84) *O Brasil...*, p. 200.

(85) *O Brasil...*, p. 128.

(86) *O Brasil...*, p. 30.

(87) *Quadro...*, pp. 267-268. Bem mais moderado é seu mestre

Quatrefages, que fica na dúvida de que a guerra seja um fenómeno inato, esperando que um dia há-de ter fim: «N'était le besoin de s'entredétruire, qui semble inné chez l'homme et que da civilisation n'a pu encore extirper, les peuples cultivateurs n'auraient aucune raison pour se faire la guerre; ils en auraient beaucoup pour l'éviter» (*L'Espèce Humaine*, p. 331).

(88) Charles Darwin — *El Origen de las Especies*, Barcelona, Editorial Bruguera, S.A., 1973, 4.ª edição, pp. 111-112.

(89) *Vd.* Juan Comas — «Les mythes raciaux», in *Le Racisme devant la Science*, Paris, Unesco, Gallimard, 1960, pp. 18, 19, 56, 57.

(90) *Sistema...*, p. XVII.

(91) *História de Portugal*, p. 70.

(92) Ver A.H. de Oliveira Marques — *A Sociedade Medieval Portuguesa*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1964, p. 119.

(93) Expressões extraídas de texto transcrito por Albert Silbert em *Do Portugal do Antigo Regime ao Portugal Oitocentista*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977, 2.ª edição, p. 253.

(94) *As Raças Humanas...*, vol. I, pp. 12, 35, 36.

- (95) *Elementos...*, pp. 180-188; *As Raças Humanas...*, vol. I, p. 45.
- (96) *Sistema...*, p. 212.
- (97) *Sistema...*, p. 215.
- (98) *Sistema...*, p. 216.
- (99) *Sistema...*, p. 224-225.
- (100) *Sistema...*, p. 129.
- (101) Orlando Ribeiro em *Introduções Geográficas à História de Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977, cap. I, «Em torno de Oliveira Martins», p. 37, explica que o Tâmega não divide as «terras cis e transmontanas», que são «massas de relevo do Gerês e do Marão que as dividem». É todo o texto elucidativo das falsas noções que o nosso Autor divulga.
- (102) *História de Portugal*, pp. 44-45.
- (103) *História de Portugal*, p. 45.
- (104) *História de Portugal*, p. 45.
- (105) *História de Portugal*, p. 46. Cfr. Orlando Ribeiro, *Op. cit.*, p. 37.
- (106) *História de Portugal*, pp. 48-49.
- (107) *História de Portugal*, p. 39.
- (108) *História de Portugal*, p. 50.
- (109) *História de Portugal*, p. 51.
- (110) *História de Portugal*, pp. 51-52.
- (111) *História de Portugal*, pp. 52-53.
- (112) *As Raças Humanas...*, vol. II, pp. 8-9.
- (113) *Quadro...*, p. 2. Cfr. cap. III, «Evolução, 1. Origem do homem».
- (114) *Quadro...*, pp. 2-3.
- (115) *Quadro...*, p. 2.
- (116) *Quadro...*, p. 3.
- (117) *As Raças Humanas...*, vol. II, p. 29.
- (118) *As Raças Humanas...*, vol. II, pp. 31-32.
- (119) *As Raças Humanas...*, vol. II, p. 17.
- (120) *As Raças Humanas...*, vol. II, pp. 32-36.
- (121) *Quadro...*, pp. 20-21.
- (122) *Quadro...*, pp. 25, 29.
- (123) *Quadro...*, p. 26.
- (124) *Quadro...*, p. 26.
- (125) *Quadro...*, pp. 27-28.
- (126) *Quadro...*, pp. 28-29.
- (127) *Quadro...*, p. 13.
- (128) *Quadro...*, pp. 13-14.

- (129) *Quadro...*, p. 14.
- (130) *Quadro...*, p. 12.
- (131) *Quadro...*, pp. 10, 12, 17.
- (132) *Quadro...*, p. 17.
- (133) *Quadro...*, pp. 32-33.
- (134) *Quadro...*, p. 33.
- (135) *Quadro...*, p. 34.
- (136) *Quadro...*, p. 35.
- (137) *Quadro...*, p. 36.
- (138) *Quadro...*, p. 36.
- (139) *Quadro...*, p. 36.
- (140) *Quadro...*, p. 38.
- (141) *Quadro...*, p. 42.
- (142) *Quadro...*, p. 43.
- (143) *Quadro...*, p. 44.
- (144) *Quadro...*, p. 45.
- (145) *Quadro...*, p. 47.
- (146) *Quadro...*, pp. 48-49.
- (147) *Quadro...*, pp. 49-50.
- (148) *Quadro...*, pp. 41-42.
- (149) *Quadro...*, pp. 51-55.
- (150) *Quadro...*, p. 56.
- (151) *Quadro...*, pp. 57-58.
- (152) *Quadro...*, pp. 59-60.
- (153) *Quadro...*, pp. 61-73.
- (154) *Quadro...*, pp. 77-78.
- (155) *Quadro...*, p. 78. Cfr. cap. III, «1. Origem do homem».
- (156) *Quadro...*, p. 79.
- (157) *Quadro...*, p. 80.
- (158) *Quadro...*, p. 81.
- (159) *Quadro...*, pp. 82-84.
- (160) *Quadro...*, p. 84.
- (161) *Traité de Paléontologie Humaine*, tome VII, pp. 217 e segs.
- (162) *La Société contre Nature*, Union Générale d'Éditions, 1972, p. 97.
- (163) *Le Phénomène Humain*, Paris, Éditions Seuil, 1955, p. 160.
- (164) *Vd. Paul Chauchard — Sociétés Animales, Société Humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pp. 5-6.
- (165) *Vd. Edmund Leach — L'Unité de L'Homme et Autres Essais*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 25-26.
- (166) *The Andaman Islanders*, New York, The Free Press of Glence, 1964, pp. 34, 50-52, 70, 73-74, 255.

- (167) Hans F.K. Gunther — *Le Mariage, ses Formes, ses Origines*, Paris, Payot, p. 67.
- (168) Lucy Mair — *Op. cit.*, p. 68.
- (169) *Vd.* Jorge Dias e Margot Dias — *Os Macondes de Moçambique. Vida Social e Ritual*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1970, pp. 325-328.
- (170) Hans Gunther — *Op. cit.*, pp. 70-73.
- (171) *Op. cit.*, p. 52.
- (172) Robert Lowie — *Op. cit.*, p. 54; e Lucy Mair — *Op. cit.*, pp. 148-155.
- (173) George Peter Murdock — *Social Structure*, New York, The Free Press, 1965, p. 24.
- (174) *Cfr.* Lucy Mair — *Op. cit.*, p. 152; e Lévi-Strauss in *Homem Cultura e Sociedade*, obra já citada, p. 130.
- (176) *Quadro...*, p. 42.
- (177) *L'Homme avant l'Histoire*, Paris, 1867, pp. 473-474.
- (178) *Op. cit.*, p. 344. A obra de Kolben em que Lubbock se apoia é *Histoire du Cap de Bonne Espérance*, vol. I, p. 47.
- (178) *Ibidem*, p. 498
- (179) Ver *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, s.v. «Ellis», «Mackenzie» e «Hearne».
- (180) Pierre Métais reúne toda a informação existente acerca dos Iroqueses, de Lafiteau (1724) a Morgan (1851), em sua obra *Mariage et Equilibre Social dans les Sociétés Primitives*, Paris, Imprimerie Nationale, Institut d'Ethnologie, 1956, pp. 334-343.
- (181) Radcliffe-Brown, A.R. & Forde, Daryll — *Sistèmes Familiaux et Matrimoniaux en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, pp. 115 e segs.
- (182) M. Viegas Guerreiro — *Op. cit.*, pp. 252-253.
- (183) *Quadro...*, p. 42.
- (184) *Peregrinação*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, carta II, p. 745
- (185) *La Perfecta casada*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1968, Colección Austral, 9.ª edición, pp. 26, 27, 35.
- (186) *Carta de Guia de Casados*, Lisboa, Editorial Verbo, s.d., pp. 24, 65, 83, 188.
- (187) *Quadro...*, p. 62.
- (188) *Quadro...*, pp. 62-63.
- (189) Ver Sigmund Freud — *Totem y Tabu*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1967, pp. 20, 21; Robin Fox — *Anthropologie de la Parenté*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 56-58; *Quadro...*, pp. 62-63.

(190) *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton & Co., 1967. A primeira edição é de 1949, p. 12.

(191) *Op. cit.*, pp. 12-13 em que se cita a obra de Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*, Paris, 1931, p. 247, de onde saiu o texto transcrito.

(192) Editora Fundo de Cultura, Brasil, Portugal, 1966. Tradução de *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956.

(193) Pp. 324-325.

(194) Kaj Birket-Smith — *Moeurs et Coutumes des Eskimo*, Paris, Payot, 1955, p. 167.

(195) «A família» in *Homem, Cultura e Sociedade*, p. 316.

(196) «Procedendo assim, indo procurar documentos e provas ao passado e ao presente, à Europa e às sociedades extra-europeias, usámos sempre e quanto os recursos próprios no-lo consentiam, já das notícias dos nossos navegadores, já dos monumentos da nossa Idade Média portuguesa; e pensamos que de tal modo, trazendo para o repositório dos factos das instituições primitivas um pecúlio inexplorado por estrangeiros; servíamos também os nacionais por lhes mostrar o alcance, o valor e o lugar de mais de um traço histórico e de mais de uma instituição da nossa pátria» (*Quadro...*, p. 8).

TEXTOS SELECTOS

[Origem do homem e da civilização]

Para nós, que trocámos as tradições religiosas italo-celtas pelas do povo judeu, a história natural do homem consistia na tradição da Biblia: Deus fez o mundo, depois os animaes, depois Adão; collocou-o no Paraizo; prohihiu-lhe comer o fructo de uma certa arvore; o homem comeu, pescou, foi expulso e condemnado; multiplicou-se sobre a terra ingrata; e como continuava a pescar, veiu um diluvio castigal-o. Na Arca se conservaram, porém, as sementes de todas as especies; e o mundo povoou-se de novo, e veiu existindo até hoje qual o vemos.

Tal é o mytho de que a anthropologia tem de dar a traducção; tal é a doutrina que ella refuta, desde que o pharisaismo religioso pretende attribuir fóros de verdade positiva, ao que por natureza propria de origem só a tem poetica. A vida começou por apparecer indeterminada nas fórmãs organicas, pastosa na multidão de seres primitivos de um oceano prolífico; d'hai veiu por gradacões successivas, individualisando os organismos animaes, até chegar no decurso de tempos incontaveis a attingir o typo humano. Primeiro desenharam-se fórmãs, depois surgiram instinctos, para caracterisarem os individuos, como corpos, como vontades. Do instincto voluntario nasceu a voz. Dos peixes saíram os reptís, dos reptís os quadrupedes; e a creação, emigrando do mar fluido para a terra consistente, andou, cantou. Então aprendeu a trepar, a voar. E do quadrumano, habitante das arvores, onde subia erecto, proveiu o animal que pôde transferir para o solo essa attitude.

Póde então dizer-se que já ha sobre a terra um homem? Ainda não; é a imagem do homem, apenas. Mas esse ser, a quem os instinctos plenamente desabrochados nada podiam já fazer progredir, era o destinado para consummar o ultimo dos actos da

criação, — a humanidade. A palavra alumiu-lhe o cerebro, e as idéas que já desde as primitivas pastas de materia viva vinham germinando; as idéas que se tinham já definido como instinctos voluntarios; definem-se por fim na sua pureza, como noções abstractas. Dir-se-hia, deve dizer-se, com effeito, que o objecto da criação está conseguido, — pois desde que a razão humana concebe as noções abstractas, de facto o mundo possui a consciencia da sua existencia. Interprete da intelligencia absoluta, a razão do homem é o sacrario d'essa essencia das cousas, á qual a imaginação d'esse mesmo homem chamou Deus.

O alcance incommensuravel da razão humana, abrindo a um animal as regiões mysteriosas do mundo intelligivel, dando-lhe forças e audacias de uma energia incalculavel, incomparavel, fez do homem o typo singular, mixto de nobreza e villania, de grandezas e miserias, de virtudes e de abjecções; o ser contradictorio, deus e besta, umas vezes heroe outras vezes reptil, generoso e baixo; agora clamando como um propheta, logo orneando como um onagro, — o ser feito de antitheses que habita no seio de todos nós. Eis ahi o que o mytho paradisiaco exprime; eis ahi o que as condições exteriores da vida humana reproduzem. A superioridade intellectual divorciou Adão da animalidade; d'ahi lhe veiu o perder as armas animaes que a natureza lhe dera: a lan contra os frios, as garras e as prezas temíveis. Ficou indefeso e fraco, á maneira de todos os animaes domesticos: foi esse o seu castigo. Mas como tinha em si a capacidade das acções heroicas, impoz o seu dominio á natureza d'onde saíra, creando com o trabalho a industria, com a força as leis e a sociedade, com a imaginação as artes e os cultos, a poesia e a religião.

Elementos de Antropologia (História Natural do Homem)
Lisboa, Livraria Bertrand, 1880, pp. XI-XIII.

[Força e evolução]

Ao chegar a esta primeira estação da nossa jornada, resumiremos tudo o que deixámos escripto. A herança e a transmissão dos caracteres, diz Vogt, são, no mundo organico, o que é no inorganico a continuação da força; e da mesma maneira que essa força primitiva se mostra ao mundo phisico, ora como movimento, ora como calor ou luz, electricidade ou magnetismo, *segundo as condições externas*; do mesmo modo *taes condições* influem no resultado da herança, e dão de

si variações e transformações que se transmittem por seu turno ás fôrmas consecutivas.

Estas palavras, onde a noção de uma *força*, constante na sua essencia, proteiforme nas suas manifestações, está concisamente expressa, fazem comtudo d'essa força, não o agente, mas sim um elemento passivo de transformações, cujo causa estaria nas condições externas. A evolução, proveniente do concurso de causas exteriores, seria, portanto, accidental; e o progresso das successivas definições de fôrmas deixaria de ter uma razão intrínseca, ou immanente na propria essencia da energia universal. Ou seria um méro acaso, porque as condições externas poderiam determinar sempre, como determinam por vezes, um atrophiamiento; ou seria o designio de alguma intelligencia transcendente que dispozesse as condições de modo que a *força* podesse manifestar-se de um modo progressivo. O condicionalismo, pois, ou theoria da adaptação, — como já denominámos o conjuncto das leis darwinianas, — ou não explica o facto do progresso, ou põe em perigo a theoria da immanencia, — que é por outro lado a conclusão mais geral e profunda, onde levam todas as descobertas scientificas dos tempos modernos e antigos.

Por isso a reacção contra a doutrina da adaptação, considerada como motivo intimo das transformações successivas e progressivas, encontra hoje adeptos cada vez mais numerosos, — não no seio das antigas escholas dogmaticas, mas no gremio dos pensadores, para quem o dynamismo exprime o principio de todas as transformações da materia inorganica ou organizada. A *força*, como que alma do Universo, é autonomicamente activa; e nos seus actos successivas, apparece-nos sob aspectos diversos; creando, em virtude de um principio de progresso, ou de expansão, as fôrmas cada vez mais adequadas á expressão da sua indefinida capacidade. Cada ser é por isso uma representação particular da universal energia; e o impulso intimo que o arrasta e faz progredir, exprime um momento da serie de estados reaes d'essa *força* immanente no Universo e em cada uma das suas partes. O instincto guia e impelle os animaes; o instincto e a razão os homens: assim nascem as cidades e as colmeias, assim os orgãos se tornam instrumentos. Por um esforço da vontade, inconsciente ainda no instincto, já consciente na razão, o animal explora em proveito proprio as condições do meio ambiente, dentro dos limites que a fatalidade das cousas impõe. Transforma-se a si e ao mundo; em vez de soffrer, passivo, inerte, a acção transformadora do meio, — embora do conflicto da acção da sua liberdade com a reacção d'esse meio, resultem sempre modificações, desvios, e não

raro o atrophamento ou a extinção do agente, por absoluta inadaptação de condições de existencia.

Modernas philosophias, (Schopenhauer-Hartmann) tomando a evolução no ponto a que as investigações dos sabios a levaram, têm definido racionalmente o progresso, que a sciencia reconhece como um facto; porque expoem, tambem de um modo racional, a essencia d'essa *força*, cuja universalidade tambem as sciencias descobriram, e a philosophia confirma. Essa força é uma Vontade, absolutamente inconsciente no mundo inorganico; relativamente definida nos phenomenos vitaes; expressa de um modo particular nos do instincto; e por fim clara e conscientemente evidente nos da razão. Tanto ha um *querer* nos movimentos sideraes, como nas crystallisações mineraes, como nas transformações organicas, como nos actos animaes, como nos pensamentos humanos. O principio é em essencia o mesmo; são varias porém as fórmias porque se manifesta e que na sua successão constituem uma serie progressiva. Esse *querer*, cuja natureza consiste na necessidade de se conhecer a si mesmo, parte de um estado, mudo, inconsciente, fatal, — para o destino, expressivo, consciente e livre, que se encontra na razão do homem. Por isso a Evolução é um progresso.

Elementos de Antropologia (História Natural do Homem),
Lisboa, Livraria Bertrand, 1880, pp. 43-46.

[Animismo, naturalismo, idealismo]

Chamamos Animismo ao primeiro momento, Naturalismo ao segundo, Idealismo ao terceiro; e parece-nos que de todas as mythologias conhecidas (e não cremos que o ainda desconhecido venha alterar esta opinião) são as do Egypto, da Judéa e da Grecia que representam melhor, como typo, cada um d'esses tres momentos. Chamamos Animismo ao primeiro, porque predomina ahí a invenção dos espiritos ou almas, seres phantasticos da sombra, como representação do mundo cosmico e seus phenomenos, e do mundo psychico e seus sonhos e allucinações. Chamamos Naturalismo ao segundo, porque predomina então o pensamento de explicar por mythos o Universo como producto e criação de uma Vontade que, antes de chegar a ser transcendente na theologia jehovica, é a percepção da força genesiaca da natureza. Chamamos Idealismo ao terceiro, porque nas mythologias aryanas o mundo externo e o mundo interior representam-se á imaginação como

aspectos de substancias que, no seu desenvolver, o pensamento reduzirá á pureza diaphana de idéas.

Não exagere porém o leitor o alcance d'esta classificação — sem que tambem lhe conteste a verdade em nome das observações que seguem. Os tres momentos, com as suas respectivas denominações, são tres typos de mythologia, diferenciados ethnicamente; mas como no homem ha, para além das caracteristas da raça, um fundo de humanidade especifica, em cada um dos typos mythologicos proprios se observa, subordinada ou subalternamente, a serie de documentos dos typos extranhos. Assim, no Animismo encontraremos os mythos da criação voluntaria e um rudimento de noções substanciaes; assim, no Naturalismo e no Idealismo acharemos vivos os mythos animistas. Comtudo, nem isto destroe a exacção dos caracteres dominantes em cada um dos tres momentos, nem a successão d'ellas é tampouco arbitraria. A serie d'esses tres momentos mostra-nos na mythologia a unidade moral da humanidade, patenteando-nos uma evolução que, sem ser contínua em nenhum dado povo, o é no conjuncto das raças humanas, attribuindo successivamente a certas d'ellas o lugar eminente, até se chegar à raça sobre todas superior — a aryana.

N'esta série e n'esta successão, do Animismo para o Naturalismo e para o Idealismo — do hamita, para o semita e para o aryano: talvez até possamos dizer, fugitivamente, do selvagem para o barbaro e para o civilisado, — n'esta série observa-se um desdobramento ou uma evolução de capacidade mental e de profundidade comprehensiva. A pura imaginação por si só inventa as almas; para inventar a vontade creadora é já mistér um vislumbre de percepções cosmogonicas e moraes; e para conceber a substancia carece-se de uma intuição aguda da essencia das cousas em si, intuição que, ainda velada em mythos, contém já a raiz das mais bellas expansões do pensamento metaphysico.

Sistema dos Mitos Religiosos,

Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1922, pp. XII-XIII.

[Raças superiores e inferiores]

Esse problema da aptidão das raças selvagens, do seu possível desenvolvimento social e intelectual, parece resolvido. Contra a afirmação de que o cérebro exíguo do índio podia, pela educação, engrossar como engrossa um músculo (Hawskhaw), depõem as observações antropológicas mostrando-nos uma capacidade craniana

proximamente igual entre os homens pré-históricos e os actuais indígenas, da Europa e da América. Contra as patéticas opiniões de um Las Casas depõe o facto da incapacidade do índio para, de moto próprio sair da condição de caçador para a de pastor, menos ainda para a de agricultor; depõe o resultado dos aldeamentos, estereis experiências que levaram apenas, por um caminho diverso, à mesma escravização necessária, predecessora de uma extinção fatal. E contra a romântica descrição da agudeza das faculdades dos índios, depõe finalmente o próprio carácter dos testemunhos aduzidos. A agudeza dos sentidos, a perspicácia da vista, o alcance do ouvido, são qualidades adquiridas e apuradas pela vida caçadora e comuns a toda a espécie de carnívoros; e os hábitos reservados e taciturnos, suposta manifestação de uma dissimulação superior, são apenas o correspondente do que qualquer observa nos animais bravios, insusceptíveis de domesticação. Se o índio tem a fala, e por isso é homem, o seu cérebro pesa pouco de mais para poder atingir a capacidade de raciocinar, reflectir e ter consciência.

A insuficiência do saber, a errónea filosofia da natureza, a ilusão espiritualista que supunha inerente à falta e à forma humana uma *alma* divina, essencialmente idêntica em todas as espécies de homens, eis aí a causa primária das antigas doutrinas coloniais dos Jesuítas, e ainda hoje o motivo das opiniões sentimentais dos filantropos bíblicos. Os diferentes tipos de homem formam hierarquia, diferentemente dotada; e entre o índio antropófago, entre o homem que engorda os filhos para os devorar e que os vende; entre a mãe de cujos seios pende de um lado o recém-nascido, do outro um cão ou um macaco, e que amamenta a ambos com igual amor; entre essas ínfimas raças humanas e os homens superiores, há diferenças tão essenciais, como entre elas e os tipos mais elevados dos animais sem fala. No combate da vida não lutam só as bestas com os homens: lutam os homens entre si, e a natureza condena à extinção os que mais próximos estão das bestas.

Não são apenas as lutas à mão armada, não são as armas de fogo a única, nem mesmo a principal causa do extermínio das raças selvagens. Os naturalistas têm observado casos mais graves ainda e menos explicáveis do que o facto da limitação dos territórios livres e da emigração da caça, para as tribos que não podem sair dessa condição de vida. Vencido nas guerras, dizimado pela escravidão, expulso e repellido dos seus territórios, o índio sofre ainda por outra forma, menos dependente da vontade dos seus concorrentes, as consequências da lei natural que condena ao desaparecimento, não só as espécies humanas inferiores, como todas as outras espécies

animais, perante um inimigo mais forte e susceptível de aclimação local. Essa causa, misteriosa para muitos, é a epidemia.

Os Europeus levam consigo a semente da destruição, e por toda a parte onde vão, além da pólvora com que matam voluntariamente, além do álcool com que, sem pensamento reservado, só por ganho, envenenam os indígenas, deixam um rasto de influência mortífera. As moléstias para nós mais inocentes; como o sarampo, produziram devastações horríveis. As bexigas mataram mais de trinta mil tupinambás no Rio e em S. Paulo no século XVI — de onze estabelecimentos jesuítas, seis desapareceram por extinção dos indígenas — e destruíram, no fim do século passado a tribo de Port-Jakson (Sydney), na Austrália. O sarampo reduziu a metade a população das ilhas Fidji, a escarlatina exterminou os negros do Cabo. E nem só o branco leva consigo este elemento de destruição: também os polinésios de extracção malaia varreram diante de si os indígenas de pele mais negra, em certas partes do arquipélago das Índias Orientais. As variedades humanas, diz Darwin, parece reagirem umas sobre as outras, da mesma forma que as diferentes espécies de animais. Todos sabem da diminuição inexplicável da população bela e sã das ilhas Taiti, depois da viagem de Cook. Naturalistas sustentam que ao encontro de europeus e selvagens se produzem sempre febres e disenterias; e os habitantes das ilhas Pitcairn contavam que depois da visita de cada navio seriam afectados de doenças cutâneas. Já Humboldt observara que as grandes epidemias do Panamá e do Peru coincidiam sempre com a chegada dos navios vindos do Chile.

A sentença condenatória das espécies inferiores reveste, pois, várias formas: desde as que provêm directamente da vontade dos inimigos mais fortes, como a escravização e a guerra; até as consequências da ocupação, como as emigrações, a diminuição da caça, a penúria da vida errante, a maior mortalidade das crianças, a crescente esterilidade das mulheres; até as consequências do comércio, como o alcoolismo; até, finalmente, as epidemias, em que a vontade do homem nem directa nem indirectamente intervém. De que valem pois as ilusões de certos espíritos nobres? Mostram-nos apenas que no génio do homem há um *quid* superior à Natureza, capaz de se definir independentemente dela, contra ela até; capaz de se rebelar contra destinos cuja moral desconhece. Mas de que valem tentativas e esforços provadamente vãoos? Se a soma de entusiasmo e caridade, gastos inutilmente com as raças quase animais, se tivesse aplicado, se applicasse, às raças verdadeiramente humanas, não se teria escolhido melhor o alvo sem se diminuir o merecimento moral do

acto? É um erro supor que o termo das ilusões passadas importe a destruição das verdades eternas da consciência humana. A moral nada tem que ver com o mito da alma, nem a nobreza do homem com a teoria da unidade da espécie.

O Brasil e as Colônias Portuguesas,
Lisboa, *Livraria Bertrand*, 1880.

[O selvagem]

É uma banalidade dizer que a vida de um indivíduo reproduz a da humanidade; mas esta expressão, como quase todas as expressões banais, contém em si uma verdade sob a forma de um truísmo. A incapacidade demonstrada de certas raças humanas prova-nos que não há uma «vida da humanidade», se nesta expressão quisermos abranger todas as espécies de homens; mas logo que o não façamos, descobrimos uma unidade que se realiza, não pelo desenvolvimento simultâneo ou sucessivo dos vários povos, mas sim pela concorrência-vital, dando a preeminência sucessiva às raças superiores, criando nesta série de substituições a série progressiva humanitária, e deixando ao mesmo tempo à margem os exemplares póstumos incapazes de progresso além de um limite fatal. O que se dá, assim, com as espécies de homens, é o que sucede com as espécies animais, segundo já tivemos ocasião de notar.

De tal modo que a vida do homem, nos seus momentos sucessivos, retrata a vida da humanidade, que não procede por um desenvolvimento igual em todos os seus ramos, mas sim por substituições progressivas entre eles. O selvagem corresponde no homem à infância; mas não se deve inferir daí que as raças ainda hoje selvagens possam atingir a idade adulta. Essa idade atinge-a a humanidade na pessoa de outras raças; e os nossos selvagens são para o mundo social como as amonitas, por exemplo, são ainda para a história da criação.

Feitas estas reservas e dadas estas explicações, a infantilidade dos selvagens tem um valor eminente, para quem observa a psicologia do inconsciente, e dessa única fonte fecunda faz brotar os motivos racionais-morais do espírito humano. O selvagem é com efeito uma criança: sente vivamente, reflecte pouco ou nada; tem uma imaginação criadora; o seu espírito é como um espelho onde se fixam imagens, a que a idade não consente que ligue definições. Vê sem discernir, ouve sem coordenar, palpa sem definir. Por isso as suas impressões são rápidas, fugitivas, e as coisas passam-lhe na

mente enevoada como as combinações múltiplas de um caleidoscopo. Incapazes de espanto, desconhecem a curiosidade. Nada há que os surpreenda, e perguntam por perguntar, como as crianças, sem reflectir.

O jogo ocupa-os, os brinquedos e ornatos alegrem-nos, a dança exalta-os; é, por isso mesmo que são espontâneos e superficiais em tudo, são por via de regra, cruéis e vingativos, qualidades também, ou defeitos, da infância. Mas têm a força e as paixões de homens; e portanto, ou uma cobardia ingênita, ou a bravura de feras. As virtudes superiores do homem, a flor bela da consciência, sazonado fruto da idade madura, a fé plácida e forte, a esperança vaga, a caridade piedosa: esse conjunto de ironia e amor de que se forma a sabedoria moral, em vão se buscará ainda em embrião no homem da natureza. Tão-pouco se lhe peça a previdência e o juízo, frutos correlativos do amadurecimento da inteligência: não os dá. Apenas como germes, apenas como sementes de tais dotes, se encontra a memória, tão viva no selvagem como na criança. O hotentote reconhece os seus bois, não deixa perder o rebanho, mas enquanto o homem vive da caça e pesca, e até enquanto pastoreia, em vão se buscará previdência. O dia de amanhã não lembra; só chega a ser um problema, quando se começa a enceleirar. A previdência nasce com a lavoura; o granel é a primeira arca da ciência, porque da previdência vem a curiosidade, e o primeiro sacrário da razão, porque do espanto vem a reflexão, e com o cogitar se definem ao cabo as ideias.

Dever-se-á filiar também na espontaneidade da inteligência, na rudeza dos instintos, na escuridão da consciência, isto é, em suma, no pequeno domínio da vida racional-moral, a insensibilidade relativa do selvagem? Parece-nos que sim. Mantegazza e vários outros observadores têm notado nos homens primitivos uma impassibilidade para a dor, impassibilidade que se sabe ser também muito maior entre as nossas classes rudes, do que o é nas classes cultas ou requintadas. O camponês cortava, de bom grado um dedo para se livrar do recrutamento, à maneira dos negros que cortam a mão para que os não façam trabalhar. Na América, o pele-vermelha deixa-se torrar a fogo lento em honra da sua tribo; e nas iniciações da idade viril submete-se sem queixumes a torturas que matariam um europeu. Suspendem-nos de cabeça para baixo, presos em ganchos cravados na carne, e assim ficam no meio de uma coluna de fumo. À tatuagem dos austrálios e polinésios poucos europeus resistiriam.

Se essa relativa insensibilidade provém do estado infantil do pensamento (sem dúvida alguma, provém também do hábito e da rudeza da vida natural), se devemos portanto ver no selvagem uma

criança, não nos parece necessário lembrar mais uma vez que a capacidade respectiva da raça impõe a cada uma dessas crianças um limite de *idade* fatal. Em abono do que já noutra lugar notámos, é sabido como os hotentotes regressam à vida selvagem; e Baker conta-nos como param, abortando, os negros do Albert-Nyanza.

As Raças Humanas e a Civilização Primitiva,
Lisboa, Guimarães & C.^a Editores, 1955, vol.
II, pp. 21-24.

[I — A terra e o homem]

Dos bosques da Germania, passemos agora aos da Italia: a paisagem é outra, outra a luz, outro o genio d'esse povo que tem pela terra um culto profundo e mystico.

Fechado de mattas embrenhadas, o solo da Italia avassallado pelos invasores era o teatro dos dramas sangrentos da existencia d'esses povos, ou ainda ignorantes da agricultura, ou impedidos ainda pela guerra e pela espessura dos bosques de trilhar a terra com o arado. A floresta da Italia é diversa da Germania, mas as impressões que as sombras e rumores das arvores accordam no espirito ingenuo da gente bravia são identicas. O carvalho veio a ser a arvore de Jupiter, o loureiro de Apollo, a oliveira de Minerva, o myrto de Venus, o alamo de Hercules — quando no pantheon de Roma construida houve nomes e logares para todos esses deuses, nacionaes uns, tomados outros aos gregos.

Agora, porém, o sussurrar do bosque meridional, onde ao lado do carvalho arrendado está a figueira caprichosa nos seus troncos, de folhas amplas e espessas, é ainda um positivo murmurar de deuses, um sussurro de almas que perpassam com o vento, como sombras, quando a aragem põe em movimento a teia espessa de folhagem tremendo nos aramos entretecidos. O bosque é povoado de almas, como os rios e as nascentes, *capita fontium*, como o fogo, como o ar. Cada arvore é um espirito depois será o templo ou habitaculo de um deus, como o carvalho vetusto do Capitolio em Roma, primeira morada de Jupiter, onde Romulo vae depôr os fructos das suas batalhas; como o carvalho de Lucano

Exuvias populi veteris, sacrataque gestans
Dona Ducum.

E na floresta obscura e palpitante, cujo ramalhar infunde o terror religioso na alma sombria do italiano, n'essas grutas escuras de

folhagem verde-negra, em que o pinheiro esguio alterna com a oliveira suave e com a figueira extravagante, é ahi que habita, resumindo em si a somma de todos os rumores sagrados, Fauno, o deus da floresta, o mytho do bosque animado pelo zephyro de oeste na primavera — favonio.

A vida é cruel no meio d'esses bosques que as fêras infestam, eriçados de espinhos das arvores impenetraveis ou hostis. São sempre cruéis os deuses da vida agreste, invenções de gente endurecida na lucta com a natureza. Os mythos são monstros, a devoção medo, o culto holocaustos. Dos ritos primitivos do italiano sanguinario ficaram em Roma vestigios mais do que bastantes para se entreverem essas cerimoniaes barbaras nos bosques dos tempos primitivos. A religião sombria do romano nunca perdeu de todo o tom que lhe imprimiu o genio das primeiras edades. Fauno foi sempre adorado ao ar livre, nas cavernas e nos bosques sagrados que ficaram bordando os campos em memoria já inconsciente das brenhas do passado: nem a civilização pôde tornal-o domestico.

Tambem nos ritos dos tempos historicos se vêem como symbolos as provas dos homicidios sagrados de outr'ora. Povoadas de almas a natureza inteira, quando o lavrador incendia o bosque para arar a terra, ou quando o *pontifex*, engenheiro, lança a ponte para galgar o rio, é mistér propiciar o genio que de tal modo se offende. Por isso em Roma, nos idos de maio, se deitavam ao Tibre do alto da ponte Sublicia trinta *arpei* — mannequins de vime, imagens humanas com as mãos e pés atados: imagens dos *sexagenarii de ponte*, os velhos que n'outras edades eram sacrificados ao *pater*, ao genio, *Tiberinus*. Da mesma fôrma as oscilla que tremem pendentes nos ramos das arvores, representando vultos e imagens, representam o que se fazia com os membros e cabeças dos homens e animaes immolados nos sacrificios. No *Ver sacrum* matava-se gente e rezes em honra de Mar depois abandonavam-se symbolicamente creanças para que fossem buscar uma nova patria sob a protecção do deus. Nas *Ferias latinas* ainda até ao tempo dos imperadores o sangue de um criminoso devia regar o altar de Jupiter. Nas *Lupercales*, em que se sacrificava um bode, o sacerdote tocava na frente de dois rapazes nobres com uma faca ensanguentada: memoria do homicidio sagrado de outros tempos. A nodoa de sangue era lavada com lan molhada em leite; e depois da cerimonia começava a orgia em que os *luperci*, cobrindo-se com as pelles dos bodes immolados, percorriam a cidade dançando. Nos bosques primitivos eram assim as danças dos caçadores, vestidos com as pelles das rezes, como vimos entre os índios da America. Nas mãos levam os *luperci* chicotes de pelle da

victima com que açoitam as mulheres para as tornar fecundas; e caindo a noite, pela escuridão das viellas de Roma, desencadeia-se desenfreada a luxuria mystica. Assim nos bosques, depois das danças guerreiras e eroticas, á luz fugaz e avermelhada das fogueiras a orgia rematava a cerimonia.

Fauno, a alma da floresta (paradigma italiano do Pan grego com que depois se identificou) era o mytho da fecundidade, animal, e vegetal. Tocou Maia-Fauna, o Bona-Dea, com o ramo de myrtho, como o favonio que desce dos montes vasando no seio virginal da terra a seiva abundante e vigorosa — embriagando a esposa, como quando, ao rebentar das nascentes, os campos se vêem florir na primavera. Fauna apparece ao mytho sob a fórma da serpente que enroscada fórma o *annum*, o anel symbolico do rejuvenescimento periodico dos campos.

Do bosque, arroteado, veiu a campina que o lavrador semeia. Por isso tambem Marte, o genio dos brenhas do Apennino, com o seu esquadrão de lobos e a sua ave sagrada, o pico, operario e cantor das florestas cujo bico como uma verruma penetra nos troncos das arvores saccando-lhe o cerne; Marte é o defensor dos campos, e do pico faz a imaginação historica a lenda de Picumnus, o velho rei benemerito dos lavradores. Tambem Fauno, o espirito mysterioso da floresta cuja voz aterrorisava, attribulando os corações, se transforma n'um deus protector. Quando o homem lavra a terra, o trabalho abençôa-o e o interesse torna-o bom: os seus deuses tremendos fazem-se benignos. Fauno ouve-se agora, mas no fragor das batalhas atemorizando o inimigo. A sua sombra vagueia por entre as arvores de noite na indecisão da luz, ou apparece nos sonhos do lavrador; mas esse velho genio tremendo dos bosques, domesticando-se com os homens, é agora o genio das pastagens suaves que tapetam de relva o chão, é o que ensina a domar o boi agreste da campina, o que defende os rebanhos das fêras que descem dos montes, o protector dos pastores que o denominam Inuus, Lupercus. As luperçalia terriveis da caça primitiva são agora danças pastoris.

A civilização tornou campinas e pastagens as brenhas de outr'ora. Trilharam-se, queimaram-se os bosques: a terra pôde receber em cheio a luz do sol e abrir o ventre fecundo ás sementes. Assim tambem no ar se dissiparam as sombras animistas e ao sussurro obscuro dos espiritos primitivos succedeu o silencio da paz luminosa ou o canto largo do vento correndo livremente sobre as cearas louras ondeantes. Mas não se apagam assim as lembranças do passado, nem morre na alma mystica do italiano o culto das edades antigas. Os espiritos dos bosques vivem ainda pelas brenhas dos

montes, dos pendores do Apennino, com os seus *sanctuarios* nas clareiras — *nemora, lucus* d'onde veio o nome á Lucania. O deus dos caçadores antigos é agora o velho Sylvano, de longas barbas brancas, deus dos lenhadores e mateiros.

E o proprio lavrador das varzeas e terras baixas, arroteando as leiras, deixa de espaço a espaço, mosqueando a campina, grupos de arvores sagradas que são os *sanctuarios* venerandos do passado. Ahi o fugitivo encontra asylo, e ai do que pisar o chão divino sem iniciação! Vive na rama das arvores o terror dos deus remotos. Bordando os campos e as estradas, a Italia inteira está coalhada d'estes templos vivos, rumorosos; na propria Roma o Viminal, o Esquilino são bosques sacrosantos de velhas arvores divinas, e o amor do italiano é tão forte por esses deuses antigos que Plinio conta o caso de um romano que definhou e morreu de paixão por uma faia.

Sistema dos Mitos Religiosos,
Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1922, pp. 224-229.

[II — A terra e o homem]

Conhecida a orografia e a geognosia do território, brevemente indicaremos o sistema de caracteres agrícolas e climatológicos, ambos subordinados aos anteriores, e todos solidariamente ligados para formar a fisionomia natural das diversas regiões do território português.

A sua antiga divisão em províncias obedecia mais as estas condições naturais do que a moderna divisão em distritos: as causas determinantes de uma e de outra são o motivo desta diferença. As províncias formaram-se historicamente em obediência às condições naturais; os distritos actuais foram criados administrativamente de um modo até certo ponto artificial. Umas provinham dos caracteres próprios das regiões, e a administração limitara-se a reconhecer factos naturais; outros, determinados por motivos abstractos, nasceram de princípios administrativos e estatísticos (área, quantidade de população, etc.), fazendo-os discordar o menos possível dos limites naturais, geográficos e climatológicos. Por estes motivos nós agora estudaremos por províncias, e não por distritos, o território português; deixando para o lugar competente o estudo das condições modernas da nação.

A divisão das províncias apoiava-se em factos físicos de um valor eminente. Começando pelo norte, o território de além-Douro

inscreve duas zonas separadas pelo Tâmega: a leste, Trás-os-Montes; a oeste, Entre-Douro-e-Minho. Além de obedecer, como se vê, à geografia, buscando nos rios fronteiras naturais, a divisão das duas províncias consagra diferenças essenciais: as geognósticas já por nós observadas (rochas eruptivas dominando a oeste, xistos a leste do Tâmega), e além delas as climatéricas. Portugal, segundo já se disse noutro lugar, é em geral um anfiteatro de montanhas, levantado em frente do Oceano. Esta circunstância caracteriza para logo as regiões de um modo também geral, dividindo-as em duas categorias: as marítimas e as interiores as cis e as transmontanas; as que estão directamente expostas à acção das brisas marítimas, e os declives orientais, os vales interiores, e os degraus ou socalcos das serras encobertas aos bafejos do mar por cumeadas ocidentais sobranceiras.

Esta circunstância dá caracteres inteiramente diversos às duas províncias do Douro-Minho e de Trás-os-Montes, divididas pelas serranias do Gerez e do Marão, que roubam a última à acção das brisas marítimas. Quem alguma vez transpôs o Tâmega, decerto observou a profunda diferença da paisagem e do carácter e aspecto dos habitantes de aquém e de além desse rio. O transmontano, vivo, ágil, robusto, destaca-se para logo do minhoto, obtuso mas paciente e laborioso, tenaz, persistente e ingénio. Além do Tâmega o clima é seco (40 a 80% de humidade relativa), poucas as chuvas (500 a 1000 mm e no Estio 70 a 80 apenas), grande o calor no fundo dos vales apertados, mas temperado nas alturas; intensos os frios hibernais, que coroam de neve as montanhas e gelam as águas pelas baixas (12 a 15° temperatura média). Aquém, as brisas do mar, estacadas na sua passagem pelas serras, condensam-se e produzem as chuvas copiosas: por isso no Minho o pendor ocidental das serras do oriente é sarjado pelos numerosos e sucessivos rios paralelos, cujos vales, reunindo-se junto à costa, formam ao longo dela a primeira das planícies litorais de Portugal. Habita essa região pingue uma população abundante, activa, mas sem distinção de carácter, nem elevação de espírito: consequência necessária da humidade e da fertilidade. Falta essa espécie de tonificação própria do ar seco e dos largos horizontes recortados num céu luminoso e puro. O Minho é uma Flandres, não uma Ática. As chuvas precipitam-se abundantes (1200 a 2000 mm anuais, e no Estio 80 a 200) sobre um chão lavrado de caudais; a humidade (70 a 100%) torna flácidos os temperamentos e entorpece a vivacidade intelectual, que nem um frio demasiado irrita, nem um calor excessivo faz fermentar, à maneira do que sucede nas zonas genesiáticas dos trópicos. Temperado o clima (12 a

15°), sem excessivos afastamentos hibernais, a população satisfeita, feliz, e bem nutrida de vegetais e de ar húmido, oferece a imagem de um exército de laboriosas formigas sem coisa alguma do alado e brilhante de um enxame dourado de abelhas.

O clima determina a paisagem. Além-Tâmega as louras messes do trigo, os pâmpanos rasteiros, o carvalho nobre e o castanheiro gigante vestem os pendores de elevadas serras, cujas cristas dentadas de rochas, no Inverno coroadas de neves, se recortam no fundo azul do firmamento, dando fixidez e nobreza ao quadro, e infundindo o quer que é de elevado no espírito. A natureza vive na luz, e a alma sente que os elementos têm dentro em si forças que os animam.

Aquém Tâmega o cenário muda: a humidade cria em toda a parte vegetações abundantes; não há um palmo de terra donde não brote um enxame de plantas! mas como o solo é breve, como a rocha aflora por toda a parte, e os campos nascem do terreno vegetal formado nas anfractuosidades do granito pelas folhas e ramos decompostos, e nos estuários dos rios pelos sedimentos das cheias, a vegetação é rasteira e humilde, o pinho marítimo de uma constituição débil, o carvalho um pigmeu enleado pelas varas das vides suspensas. A densidade da população completa a obra da natureza numa região onde o vinho não amadurece: o ácido picante dá-lhe uma semelhança das bebidas fermentadas do norte, cidra ou cerveja, e com ela, ao génio do povo, caracteres também semelhantes aos de bretões e flamengos. A vegetação, de si mesquinha, é amesquinhada ainda pela mão dos homens; as necessidades implacáveis da população abundante produzem uma cultura que é mais hortícola do que agrícola: pequeninos campos, circundados por pequeninos vales, orlados de carvalhos pigmeus, decotados, onde se penduram os cachos das uvas verdes. No meio disto formiga a família: o pai, a mãe, os filhos, imundos, atrás duns bozinhos anões que lavram uma amostra de campo, ou puxam a miniatura de um carro. Sob um céu enuviado quase sempre, pisando um chão quase sempre alagado, encerrado num vale abafado em milhos, dominado em torno por florestas de pinheiros sombrios, sem ar vivificante, nem abundante luz, nem largos horizontes, o formigueiro dos minhotos, não podendo despregar-se da terra, como que se confunde com ela: e, com os seus bois, os seus arados e enxadas, forma um todo donde se não ergue uma voz de independência moral, embora amiúde se levante o grito de resistência utilitária. A paisagem é rural, não é agrícola; a poesia dos campos é naturalista, não é idealmente panteísta. Quem uma vez subiu a qualquer das montanhas do Minho e dominou daí as lombadas espessas de

arvoredo, sem contornos definidos, e os vales quadriculados de muros e renques de carvalhos recortados, sentiu decerto a ausência de um largo fôlego de ideal, e de uma viva inspiração de luz. Apenas aqui e acolá, engastado na monotonia da cor dos milhos, um canto do verde alegre do linho vem lembrar que também no coração do minhoto há um lugar para o idílio infantil do amor.

História de Portugal,
Lisboa, Guimarães & C.^a Editores, 1972, pp. 43-47.

[Sociedade animal e sociedade humana]

Definiu-se por muito tempo o homem como «o animal social»: esse caracter porém não o individualisa. Todos os animaes são sociaes. Os peixes nadam em cardumes, os passaros voam em bandos. As formigas e as abelhas são até constructoras de cidades. A afinidade entre certos corpos, a cohesão de tantas substancias, mostram já no mundo inorganico os effeitos de uma força obscura que apparece mais definida nas formações coralinas, por exemplo, e mais clara ainda se apresenta quando se manifesta propriamente social nos animaes superiores. O homem é pois *///* animal social, entre muitos outros; e a sua existencia formula-se espontaneamente em sociedades que a principio são apenas bandos, tornando-se em clientelas, grupos, ou bandos tambem, quando a crise das instituições ou os cataclysmos da historia, despedaçam os moldes cultos das corporações sociaes.

Não é pois no phenomeno da associação que se encontra o distinctivo do homem, embora não seja licito confundir as sociedades humanas com as animaes. Estas obedecem apenas a instinctos organicos; os homens, obedecendo-lhes tambem como animaes que são, teem em si outra especie de instinctos; são os racionaes ou moraes, com que actuam sobre a Natureza, e portanto reflexivamente sobre si proprios, dando á sua sociedade o caracter novo e unico de uma invenção.

A sociedade humana é pois inventiva, ou progressiva; e não tanto no facto de uma adaptação aperfeiçoada ao local, nem no facto da exploração das riquezas naturaes, como no facto eminente de uma tendencia, inconsciente primeiro, deliberada depois, de uma tendencia para constituir a sociedade em principios e instituições accordes com os sentimentos moraes-racionaes. Eis ali o fôro proprio, particular, eminente da humanidade. São maravilhosos os palacios das abelhas, e as formigas fazem tuncis relativamente

maiores que os do Monte Cenis ou do St. Gothard. Todos os animais procriam, alguns chegam a amar; todos combatem, alguns sentem a glória e o orgulho da victoria; observam-se chefes em certos bandos, vêem-se rainhas nas colmeias; distingue-se facilmente o medo, embrião dos cultos, e quem sabe se nos cerebros dos brutos se não desenham rudimentos de religião?

Nenhum dos elementos, pois, da natureza social e psychica se pôde dizer novo no homem: a novidade está n'uma faculdade só d'elle, a de raciocinar ou abstrair. Essa faculdade transfigura todos os seus actos, tornando deliberado e livre o que até elle era organico e espontaneo; tornando-o a si proprio o objecto essencial do seu pensamento, pois que tudo afere pelo metro ideal ou abstracto de princípios, que primeiro se lhe revelam como instinctos, e gradualmente se tornam, quando conscientes, em preceitos. Manda: e do governo faz uma magistratura, da força uma auctoridade, do capricho uma lei. Combate: e da lucta faz um tribunal com ritos e juizes. Treme: e do medo faz uma piedade pura e um enthusiasmo mystico. Ama: e do amor faz o casamento, alicerce primitivo da sociedade, berço da liberdade positiva. Projectando a luz da sua razão sobre os factos obscuros da natureza, é como o sol quando, subindo, vae dando corpo e vida aos elementos de uma paisagem, indecisos na ambiguidade crepuscular. Destacam-se as cousas na sua realidade, vêem-se nas suas fôrmas, palpam-se na sua essencia: nascem, porque nascer é definir. Crear é separar ou distinguir, e n'este sentido, mas só n'este, a razão é creadora. *Ex nihilo nihil.*

Por isso a sociedade humana é inventiva e progressiva, quando cria esses phenomenos sem precedentes denominados Instituições. Chamam-se assim os moldes racionaes-moraes em que a sociedade vasa os phenomenos naturaes da guerra, da posse, do amor, do mando: systema de funcções que no seu conjuncto constituem o dynamismo da sociedade. N'isto consiste o character inventivo; o progressivo provém da acção reflexa d'essas instituições creadas sobre a propria razão que as inventou. Assente n'um quadro de alicerces firmes, a sociedade actúa sobre a mente dos individuos, educando, desdobrando, definindo esses instinctos racionaes creadores, até ao ponto de os tornar uma consciencia claramente expressa n'um sentimento de responsabilidade. Isto equivale a dizer que a liberdade humana é a definição summaria do progresso social.

Quadro das Instituições Primitivas,
Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1893, pp. 1-3.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- ALIMEN, M.H. — *Les Origines de l'Homme*, Paris, Editions Fayard, 1962.
- ALTAVILLA, Enrico — *Proceso a la Familia*, Barcelona, Plaza & Janes, S.A., Editores, 1972.
- ARAMBOURG, Camille — «Os dados da paleontologia humana», in *O Homem antes da Escrita*, Lisboa, Edições Cosmos, 1963, pp. 11-60.
- ARNAUD, Claude — *A Hereditariedade*, Enciclopédia Diagramas, Lisboa, Editorial Estúdios Cor, 1967.
- BASTOS, Teixeira — *Sciencia e Philosophia*, Porto, 1890.
- BIRKET-SMITH, Kaj — *Moeurs et Coutumes des Eskimo*, Paris, Payot, 1955.
- CHARDIN, Teilhard de — *Le Phénomène Humain*, Paris, Éditions Seuil, 1955.
- CHAUCHARD, Paul — *Sociétés Animales, Société Humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970 (n.º 696 da Coleção «Que sais-je?»).
- DARWIN, Charles — *El Origen de las Especies*, Barcelona, Editorial Bruguera, S.A., 4.ª edición, 1973.
- DIAS, Jorge — *Ensaíos Etnológicos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961.
- DIAS, Jorge — *Antropologia Cultural*. Lições dadas ao 2.º ano do Curso de Altos Estudos Ultramarinos, Lisboa, Associação Académica do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, 1957-1958.
- DIAS, Jorge & DIAS, Margot — *Os Macondes de Mocambique. III — Vida Social e Ritual*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1970.

- Dicionário Enciclopédico Hispano-Americano*, Barcelona, Montaner y Simón, Editores, 1887.
- Dicionário de História de Portugal*, dirigido por Joel Serrão.
- ENGELS, Friedrich — *Dialéctica da Natureza*, Portugal, Editorial Presença, 1974.
- ESTERMAN, Carlos — *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro). Colectânea de artigos dispersos*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.
- EVANS-PRITCHARD — *Anthropologie Sociale*, Paris, Payot, 1969.
- FIGUEIREDO, Fidelino de — *História da Literatura Realista*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1924.
- FOX, Robin — *Anthropologie de la Parente. Une Analyse de la Consanguinité et de l'Alliance*, Paris, Gallimard, 1972. Tradução do inglês. Título original: *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*.
- FREUD, Sigmund — *Totem y Tabu*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1967.
- FRIEDL, Ernestine — *Women and Men. An Anthropologist's View*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1975.
- GUERREIRO, Manuel Viegas — *Bochimanes! Khũ de Angola*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica de Angola e Junta de Investigações do Ultramar, 1968.
- GUERREIRO, Manuel Viegas — *Pitões das Júnias. Esboço de Monografia Etnográfica*, Lisboa, Serviço Nacional de Parques, Reservas e Património Paisagístico, 1981.
- GUNTHER, Hans F.K. — *Le Mariage, ses Formes, son Origine*, Paris, Payot, 1952.
- HERSKOVITS, Melville J. — *Antropologia Cultural*, S. Paulo, Editores Mestre Jou, 1963/4, 3 volumes.
- HÖFDING, Harald — *Histoire de la Philosophie Moderne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924, 2 volumes.
- Jornal do Comércio, n.º 8476, de 17/2/1882; n.º 8486, de 2/3/1882; n.º 8499, de 17/3/1882; n.º 8527 de 22/4/1882.
- KARDINER, Abram & PREBLE, Edward — *Introduction à l'Ethnologie*, Paris, Gallimard, 1961.
- KLUCKHOHN, C. — *Antropologia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 6.ª edição.
- Le Racisme devant la Science*, Paris, Unesco, Gallimard, 1960.
- LEVI-STRAUSS, Claude — *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton & Co., 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude — «A Família», in *Homem, Cultura e Sociedade*, obra organizada por Harry L. Shapiro, Rio de

- Janeiro, Editora Fundo de Cultura, S.A., 1966. Traduzida de *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956.
- LEVI-BRUHL, L. — *La Mentalité Primitive*, Paris, Retz-C.E.P.L., 1976, Coleção «Les classiques des sciences humaines».
- LIENHARDT, Godfrey — *Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1965.
- Los Presocraticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- LOWIE, Robert — *Histoire de l'Ethnologie Classique*, Paris, Payot, 1937.
- LOWIE, Robert — *Traité de Sociologie Primitive*, Paris, Payot, 1936.
- LURBOCK, John — *L'Homme avant l'Histoire*, Paris, 1867.
- LURBOCK, John — *Les Origines de la Civilisation. Etat Primitif de l'Homme et Moeurs des Sauvages Modernes*, Paris, 1877.
- LURT, João — «A Antropologia de Oliveira Martins», in *Brotéria*, n.º 3, vol. VIII de Março de 1984.
- MARKUS, György — *Marxismo y Antropologia*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- MARQUES, A.H. de Oliveira — *A Sociedade Medieval Portuguesa*, Lisboa, Sá da Costa, 1964.
- MARTINS, Guilherme de Oliveira — «Esboço biográfico», in *Cartas Peninsulares de Oliveira Martins*.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Parceria A.M. Pereira, 1946, 6.ª edição.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1955, 2 volumes.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *Teoria do Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1974.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *Quadro das Instituições Primitivas*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1893, 2.ª edição.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *O Brasil e as Colónias Portuguesas*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1880.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *Sistema dos Mitos Religiosos*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1922.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *Elementos de Antropologia (História Natural do Homem)*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1881, 2.ª edição.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *Cartas Peninsulares*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1952.
- MARTINS, J.P. de Oliveira — *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, 1972, 16.ª edição.
- MERCIER, Paul — *Histoire de l'Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

- METAIS, Pierre — *Mariage et Équilibre Social dans les Sociétés Primitives*, Paris; Imprimerie Nationale, Institut d'Ethnologie, 1956.
- MONOD, Jacques — *Le Hasard et la Nécessité...*, Paris, Editions du Seuil, 1970.
- MONTAGU, Ashley — *L'Hérédité*, Collection Marabout Université, Verviers (Belgique), 1967.
- MOSCOVICI, Serge — *La Société contre Nature*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.
- MURDOCK, George Peter — *Social Structure*, New York, The Free Press, 1965.
- PIVETEAU, Jean — *Traité de Paléontologie Humaine*, Tome VII, Primates.
- POIRIER, Jean — *Histoire de l'Éthnologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- QUATREFAGES, A. de — *L'Espèce Humaine*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1877.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. — *The Andaman Islanders*, New York, The Free Press of Glence, 1964.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. & FORDE, Daryll — *Systèmes Familiaux et Matrimoniaux en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- SAINT-BLANQUAT, H. de — *Donde Vem o Homem*, Enciclopédia Diagramas, 43. Estúdios Cor, 1967.
- SARAIVA, António José — *Para a História da Cultura em Portugal. Ensaios*, Centro Bibliográfico, s.d. (data do «Prólogo»: 1946).
- SARAIVA, António José & LOPES, Óscar — *História da Literatura Portuguesa*, 2.^a edição, Porto Editora.
- SERRÃO, Joel — Artigo sobre Oliveira Martins no *Dicionário de História de Portugal*.
- SÉRGIO, António — *Obras Completas. Ensaios*, Tomos V e VIII, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 3.^a edição, 1973.
- SILBERT, Albert — *Do Portugal de Antigo Regime ao Portugal Oitocentista*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977, 2.^a edição.
- TEIXEIRA, Carlos — *A Paleontologia e a Origem do Homem*, Lisboa, 1967.
- TERREIRO, José — *Historia de España*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, S.A., 1971.
- TYLOR, Edward Burnet — *La Civilisation Primitive*, Paris, 1876.
- VASCONCELLOS, J. Leite de — *Etnografia Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1980, volume 1, 2.^a edição.
- WEBER, Alfred — *Histoire de la Philosophie Européenne*, Paris, 1925.