

A ANTROPOLOGIA EM PORTUGAL E O ENGLOBAMENTO DA CULTURA POPULAR ¹

O desenvolvimento do campo de estudos das culturas populares no Brasil e em Portugal articulou-se desde muito cedo com trânsitos de ideias e pessoas entre os dois países. Os dois exemplos mais conhecidos desses trânsitos dizem respeito, do lado português, a Teófilo Braga e a Jorge Dias.

Teófilo Braga foi, no decurso dos anos 1870 e 1880, uma das principais figuras na emergência de uma tradição de coleta e estudo das culturas populares em Portugal. No Brasil, no mesmo período, Sílvio Romero desempenhou um papel semelhante.² O perfil de ambos os autores apresenta outras convergências. Ambos cultivaram uma visão da cultura popular que priorizava o estudo da literatura popular. Ambos defenderam a importância desse estudo em virtude da sua contribuição para a tematização da identidade nacional. Ambos combinaram influências vindas do romantismo europeu com uma abertura – mais marcada em Braga do que em Romero – em relação ao positivismo (ver Candido, 1988: 31-32). Entre os dois desenvolveram-se também relações de amizade e de colaboração – que conduziram à edição portuguesa dos *Cantos populares do Brasil* (Romero, 1883) – mas que depois deram lugar à zanga e à separação.

Quanto a Jorge Dias, foi o principal antropólogo português do século XX, com uma obra extensa que se estendeu desde os anos 1940 aos anos 1970. Diversamente de Teófilo Braga – que nunca saiu de Portugal – Jorge Dias era um viajante. Fez o seu doutorado na Alemanha, circulou por diversos países

norte-europeus com tradições nacionais de estudo das culturas populares, visitou os EUA na década de 1950, realizou trabalho de campo entre os Macondes do norte de Moçambique. Das suas viagens fez também parte o Brasil, cujo lugar na pesquisa de Jorge Dias foi recentemente estudado por Ana Teles da Silva (2015). Segundo ela,

O contato mais intenso de Dias com o Brasil ocorreu na década de 1950. Em 1951, ele passou uma temporada de cinco meses no Brasil, e recebeu uma bolsa de estudos do Museu Nacional do Rio de Janeiro para uma viagem de estudos à Amazônia. Ele participou dos Congressos de Folclore, organizados pelo Movimento Folclórico Brasileiro, em 1951, 1953 e 1954. O contato de Jorge Dias com a Universidade do Paraná foi um dos mais efetivos, e nos anos de 1951, 1953 e 1954 Jorge Dias ali deu palestras. Em 1954, ele ofereceu também um curso sobre Etnografia Portuguesa no âmbito do projeto de criação do Centro de Estudos Portugueses nessa Universidade. Em 1954 deu também palestra na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (Teles da Silva, 2015: 150).

Para além destes exemplos, há outros, menos conhecidos, que ilustram os trânsitos entre Portugal e Brasil relativos ao estudo das culturas populares. Ana Teles da Silva estudou as colaborações de folcloristas brasileiros – com destaque para Câmara Cascudo – na *Revista de Etnografia*, publicada no Porto nos anos 1960 (Teles da Silva, 2015: 139-149). Mas outros exemplos poderiam ser acrescentados. Em Santa Catarina, por exemplo, a redescoberta – a partir de final dos anos 1940 – das origens açorianas do estado reservou um papel importante à tematização da cultura popular do litoral do estado como corroborando essa origem cultural. Nessa tematização, em que avulta a importância da atividade da Comissão Catarinense de Folclore – considerada por Renato de Almeida uma das mais dinâmicas comissões estaduais de folclore (Vilhena, 1997: 213-214) – teve papel de relevo o estabelecimento de contatos regulares entre folcloristas catarinenses e etnógrafos açorianos (Leal, 2007). Estes contatos estenderam-se até aos nossos dias e foram vitais para o relançamento – na década de 1990 – do “movimento açorianista” no estado. Estes trânsitos envolveram também o Rio Grande do Sul e têm um episódio relevante na correspondência entre Cecília Meireles e o açoriano Armando Côrtes-Rodrigues. Ambos eram poetas – Armando Côrtes-Rodrigues fez parte do círculo de próximos de Fernando Pessoa – e estavam igualmente envolvidos com o campo de estudos da cultura popular, tendo mantido uma correspondência regular que se estendeu entre 1943 e 1964 (Sachet, 1998). Dois dos temas recorrentes nessa correspondência são a literatura tradicional e o folclore dos Açores e do Brasil, com destaque, neste último caso, para o folclore brasileiro de origem açoriana. Foi provavelmente por intermédio da sua intensa e fascinante amizade epistolar com Armando Côrtes-Rodrigues que Cecília Meireles foi convidada a publicar um extenso artigo de temática folclórica na revista *Insulana*, editada em Ponta Delgada (São Miguel, Açores) (Meireles 1955).

No Maranhão – outro estado brasileiro de colonização açoriana – o trânsito entre Portugal e Brasil foi menos intenso, mas foi importante para a adoção recente de uma narrativa de origem das festas do Divino que as faz remontar à colonização açoriana do estado. Na sedimentação dessa narrativa foi decisiva a viagem que o folclorista Carlos de Lima fez aos Açores, a partir da qual escreveu um artigo no *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* (Lima, 2002). Mas antes das viagens açorianas de Carlos de Lima o trânsito entre Portugal e o Brasil já tinha conhecido um outro episódio, relacionado com a pesquisa do linguista e etnógrafo português Edmundo Correia Lopes sobre o Tambor de Mina. Correia Lopes iniciou as suas pesquisas etnográficas estudando o cancionário popular de uma região do Norte de Portugal, foi para o Brasil onde escreveu sobre religiões afro-brasileiras, foi autor de uma das primeiras histórias portuguesas da escravatura (Correia Lopes, 1944) e morreu nos anos 1940 na atual Guiné-Bissau, onde realizava pesquisa etnográfica. No quadro desse percurso escreveu alguns artigos pioneiros sobre o Tambor de Mina – em particular sobre a Casa das Minas (Correia Lopes, 1939, 1942, 1945, 1947) – marcados pelo diálogo com escritos de Arthur Ramos, Nunes Pereira e Edison Carneiro.

Em resumo: desde finais do século XIX e durante o século XX houve significativos fluxos de ideias, de pessoas e publicações entre o Brasil e Portugal, estruturados a partir de um interesse idêntico pelas culturas populares.³ Essa circulação se assentou em pressupostos comuns. Por exemplo, sobre os modos de definição do que contava – e como contava – como cultura popular. Ou sobre a cultura popular como instância fundadora de identidades nacionais, regionais e locais. Mas seguiu também caminhos diferentes. O propósito deste artigo é esclarecer algumas das diferenças no desenvolvimento deste comum interesse pelas culturas populares em Portugal e no Brasil, com particular ênfase na definição disciplinar – em ambos os países – desse campo de estudos e na relação entre ele e instituições – como o museu e a universidade – legitimadoras da produção e reprodução do saber.

Meu ponto de vista será construído a partir de Portugal, mas gostaria de começar pelo Brasil e por alguns aspectos que são consensuais – graças aos estudos, entre outros, de Luís Rodolfo Vilhena (1997) e de Maria Laura Cavalcanti (2012) – na caracterização do campo de estudos da cultura popular no Brasil. Ambos os autores sublinham a importância de uma tradição de estudos das culturas populares brasileiras que remonta a finais do século XIX. Mas enfatizam também como essa tradição se desenvolveu ao longo do século XX no quadro de um campo disciplinar conhecido – tanto pelos seus praticantes como por *outsiders* – como folclore. Sublinham, igualmente, que entre o folclore e outras ciências humanas e sociais – com destaque para a antropologia – a relação não foi fácil, em particular a partir da institucionalização universitária das ciências sociais. Como escreveu Luís Rodolfo Vilhena, nos anos 1950 o

folclore conseguiu “tornar-se um item significativo da agenda da política cultural do país nas esferas federal, estadual e mesmo municipal. Esse sucesso relativo, porém, não parece ter sido alcançado na área acadêmico-universitária” (Vilhena, 1997: 42).

Em Portugal a situação é diferente. A primeira diferença relaciona-se à catalogação do campo de estudos da cultura popular. Embora a designação “folclore” apareça, ela nunca foi dominante, e a partir dos anos 1940 foi evitada e mesmo abandonada. Isso não impediu o desenvolvimento de uma forte tradição de estudos sobre a cultura popular de base rural em Portugal. Essa tradição começou por ter um recorte substancialmente folclorista, no sentido de que privilegiava o estudo da literatura e das tradições populares. Mas – segunda diferença importante –, com o tempo, essa tradição foi se espalhando para outros domínios – arte popular, cultura material, organização social – e essa expansão foi acompanhada de uma definição mais abrangente – sucessivamente, etnográfica, etnológica, antropológica – do campo de estudos da cultura popular. Assim definido – esta é a terceira diferença –, esse campo de estudos foi importante no processo de institucionalização da antropologia em Portugal, por intermédio da universidade e do museu.

SOB O SIGNO DO FOLCLORE?

Como no Brasil, em Portugal a institucionalização de um interesse intelectual pelo estudo das culturas populares fez-se – substancialmente – sob o signo do folclore, no entendimento que desta área havia, em finais do século XIX: o de um campo disciplinar dedicado preferencialmente ao estudo da literatura e das tradições populares.

A pesquisas e estudos no âmbito dessas temáticas se dedicaram os principais autores então ativos em Portugal: entre eles Teófilo Braga, mas também Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso e Leite de Vasconcelos.⁴ Não obstante, dois fatos se salientavam, salientavam, e – à distância confortável do historiador que sabe como a história acaba – prenunciavam desenvolvimentos futuros. Um deles prende-se à indecisão vocabular que permeou a emergência desta nova área de estudos. A designação “folclore” foi utilizada precocemente por Adolfo Coelho (1993a [1875]) e se tornou uma expressão recorrente na sua extensa produção. Encontra-se também, embora de forma mais pontual, em outros autores. Mas, simultaneamente foram usadas outras expressões. Algumas delas particularizavam campos específicos de pesquisa: é o caso de expressões como “novelística popular” – usada por Teófilo Braga para designar o campo da literatura popular (Braga, 1987 [1883]) – ou de designações como “tradições populares” ou “mitologia popular”. Esta última expressão foi importante na obra de Consiglieri Pedroso (1988), em que recobria simultaneamente um campo empírico – o estudo das tradições populares – e uma corrente interpretativa – a famosa mitologia comparada de Max Müller. Outras são designações

alternativas a “folclore” que eram usadas em outros países europeus: é o caso de “demótica”, utilizada por Teófilo Braga (1885). Outras, ainda, procuravam situar o estudo da literatura e das tradições populares num âmbito mais vasto. É o caso de expressões como “etnografia” ou “etnologia”. Consiglieri Pedroso, por exemplo, começou por intitular suas coletâneas e ensaios sobre tradições populares portuguesas “Contribuições para uma mitologia popular portuguesa” para depois as rebatizar como “Materiais para uma *etnografia* de Portugal” (Pedroso, 1988; grifos meus). Da mesma forma, a partir dos anos 1980, os títulos de algumas coletâneas e artigos de Adolfo Coelho passaram a conter uma referência a “etnografia”. O programa de estudos que o mesmo autor elaborou em 1880 para o desenvolvimento do campo de pesquisas da cultura popular em Portugal intitulava-se, também significativamente, “Esboço de um programa de estudos de *etnologia* peninsular” (1993b [1880]; grifos meus). “Etnologia” foi também uma expressão usada por Teófilo Braga na sua obra de síntese sobre a cultura popular portuguesa (Braga, 1885). Isto é: embora – ao longo dos anos 1870 e 1880 – o campo de estudos da cultura popular em Portugal fosse substancialmente folclorista, não o era nominalmente.

Uma explicação para esta indecisão vocabular talvez possa ser encontrada no modo como este campo – apesar da sua orientação dominante para a literatura e as tradições populares – era já então timidamente recortado como um campo potencialmente mais vasto. Por exemplo, Consiglieri Pedroso e Teófilo Braga – embora tenham centrado a parte mais significativa da sua obra no estudo da literatura e das tradições populares – interessaram-se também pelo tema da família, que abordaram à luz das concepções então dominantes na antropologia evolucionista inglesa (Leal, 2006). Teófilo Braga, na sua obra de síntese *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições* (1885), abordou também tópicos como a pesca, a caça ou as “indústrias populares”. E no seu “Esboço de um programa de estudos de *etnologia* Peninsular” (1993b), Adolfo Coelho fez uma enumeração abrangente de potenciais tópicos de pesquisa que ia muito além da literatura e das tradições populares. Embora substancialmente – mas não nominalmente – folcloristas, diferentes autores pareciam já inclinados a adotar uma visão mais diversificada do campo de estudo das culturas populares de base rural.

Mas foi sobretudo na virada do século XIX para o XX – com Adolfo Coelho e Rocha Peixoto – que essa abertura ganhou uma expressão mais clara. O caso de Rocha Peixoto – prematuramente falecido – é o mais expressivo. Tendo inicialmente se interessado pela literatura e pelas tradições populares, Rocha Peixoto rapidamente substituiu esse interesse por um outro mais abrangente pela arte popular, pela cultura material e – já no fim da sua vida – pela organização social das comunidades de montanha do norte de Portugal (Peixoto 1967). Uma abertura idêntica, nomeadamente para temas relacionados com a cultura material, pode ser encontrada na obra de Adolfo Coelho.

Acompanhando essa reorganização temática, a imprecisão e profusão vocabulares que rodeavam esse campo de estudos enfraqueceram, tendo-se gradualmente gerado um consenso abrangente em torno das designações “etnografia” ou “etnografia portuguesa”. Assim, a partir de 1899, a maioria dos artigos de Rocha Peixoto são subtitulados “Etnografia portuguesa” (Peixoto, 1967). E não é por acaso que o primeiro museu português com a ambição de cobrir aspectos da vida popular tenha sido batizado em 1893 pelo seu fundador – Leite de Vasconcelos – de Museu Etnográfico. Embora “etnográfico” seja, neste caso, uma designação enganadora, porque o museu era sobretudo um museu de arqueologia – disciplina que Leite de Vasconcelos tinha começado a cultivar depois de 1885 – é de qualquer modo significativo que tenha sido “etnográfico” a expressão inicialmente escolhida.⁵ É, portanto, possível falar de um duplo processo de desfolclorização da disciplina na virada do século XIX para o XX. Esse processo foi tanto nominal – “etnografia” tornou-se a designação dominante para o campo de estudos da cultura popular e foram abandonadas designações alternativas (entre as quais “folclore”) – como substancial – novos temas de pesquisa tornaram-se dominantes e a literatura e as tradições populares passaram a ocupar um lugar secundário nas agendas de pesquisa dos estudiosos da cultura popular.

Assim sendo, no início do século XX dois traços caracterizavam o campo de estudos da cultura popular da base rural em Portugal: a sua ambição de cobrir todo o espectro das manifestações do “popular” em Portugal; e, conseqüentemente, a reconfiguração “etnográfica” do projeto folclorista que estivera na sua origem. Essa dupla viragem parece estar de tal forma consolidada que “etnografia” se tornou a expressão mais usada por alguns dos autores mais proeminentes dos anos 1910 e 1920. Nesse período desenvolveu-se um interesse privilegiado pelo tema da arte popular que teve a sua melhor expressão na obra de Vergílio Correia. Significativamente Correia designava essa área de estudos através da expressão “etnografia artística” (Leal, 2006: 123-145). Leite de Vasconcelos, depois das suas incursões no campo da arqueologia, regressou então ao estudo das culturas populares e o fez também sob o signo da etnografia. Escreveu – como Vergílio Correia – alguns ensaios de “etnografia artística” e entre 1915 e 1928 publicou três ensaios de “etnografia comparativa” (Vasconcelos, 1996). Foram também de sua autoria as primeiras tentativas de definição da “etnografia”, que Leite de Vasconcelos via como a “parte descritiva da etnologia” (1938 [1913]: 7). Esta última era, por sua vez, definida como “a ciência que estuda os povos”, com particular enfoque “nos povos civilizados”, no estudo do que “é tradicional num povo” (Vasconcelos, 1938: 4).

O gradual triunfo da etnografia não significou, entretanto, o fim das expressões “folclore” e “folclórico(a)” em Portugal. No mesmo artigo em que procedia à definição simultânea da etnografia e da etnologia, Vasconcelos considerava o folclore como uma das divisões da etnografia, que cobriria o campo

das “superstições [...], literatura [...], actos e folganças” (Vasconcelos, 1938 [1913]: 7). Mas o uso destas designações, se já antes era escasso, tornou-se ainda mais residual.

Com o triunfo do Estado Novo (1926-1974), folclore e expressões correlatas – como folclórico(a) – ganharam “uma segunda vida”. O Estado Novo português fez sua uma ideologia conservadora e nacionalista, na qual a cultura popular – ou melhor, uma certa visão da cultura popular de base rural – desempenhou um papel central. Ao povo operário e subversivo das cidades, o Estado Novo opunha o povo alegre e ordeiro dos campos, não corrompido por hábitos morais e políticos considerados subversivos. Contra ideologias desnacionalizadoras vindas do estrangeiro, fazia o elogio do que era nacional, com destaque para certas expressões da cultura popular que eram vistas como representando a essência e a antiguidade da nação. Claro que essa visão era uma visão seletiva. Deixava de lado a miséria em que se vivia no mundo rural português. Deixava de fora expressões da cultura popular mais rebeldes e selvagens, ou mais ligadas, por exemplo, ao universo do trabalho. Preferia o vistoso e o superficial em detrimento de camadas mais complexas e menos domesticáveis da vida popular. Não é esse o ponto. O ponto é que este investimento na cultura popular se fez em larga medida sob o signo do “folclore” como uma das expressões favoritas utilizada pelas agências governamentais para implementar políticas orientadas para emblematização da cultura popular. Foi o que se passou, em particular, com “a política folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional”, um dos principais organismos encarregado da implementação dessas políticas, cuja ação foi detalhadamente estudada por Vera Alves (2013). E foi também o que se passou com as políticas de apoio aos grupos folclóricos desenvolvidas por outros organismos estatais como o Secretariado de Propaganda Nacional, a Federação Nacional para Alegria no Trabalho (FNAT) e pela Junta Central das Casas do Povo (Castelo Branco & Branco, 2003; Holton, 2005: 23-58). Embora fossem usadas outras expressões – em particular “arte popular” – folclore tornou-se nesse período a expressão mais consensual para designar o universo das “coisas populares”, tal como este era tematizado pelo Estado Novo. A capacidade de circulação ampliada dessa expressão deve ser também sublinhada, uma vez que foi importante a repercussão local das ações desenvolvidas pelo Estado Novo, sobretudo no tocante à música e à dança populares, que passaram a ser generalizadamente conhecidas como música e dança “folclóricas”.

Este fato acentuou o processo de desgaste – que já vinha ocorrendo – da expressão “folclore”. Esse desgaste foi duplo. Foi político, na medida em que o “folclore” passou a ser visto – sobretudo entre segmentos intelectualizados das classes médias menos afeitos ao regime – como algo ligado ao Estado Novo. Como escreveu Vera Alves, “entre intelectuais, vingou a ideia de um regime criador de perfis idílicos da nação, encenador do mundo campestre das aldeias,

inventor de ranchos folclóricos e de galos de Barcelos” (Alves, 2013: 15). E foi também disciplinar, na medida em que muitos pesquisadores dos anos 1930 a 1970 não queriam ver os seus estudos confundidos com as políticas culturais do Estado Novo ou com a “etnografia do regime” produzida à sua sombra. Nesse sentido, muitos deles trataram de construir sua distância em relação à expressão e também à visão da cultura popular que lhe estava subjacente. De fato, pode dizer-se que todo o período do Estado Novo foi marcado por uma guerra cultural em torno da cultura popular, opondo, de um lado, as políticas e as etnografias desenvolvidas à sombra do folclorismo do Estado Novo, e do outro lado, um conjunto de etnografias alternativas, que propuseram descrições e imagens da cultura popular e do modo de vida rural em Portugal guiadas pela preocupação comum de contrariar as imagens do povo e da cultura popular caras ao regime de Salazar (Leal, 2000; ver, também, Almeida, 2009; Neves, 2008: 195-267).

Neste quadro, a expressão “etnografia” – que já vinha sendo utilizada – teve sua circulação ampliada. Por exemplo, uma das obras mais conhecidas da etnografia portuguesa desse período – publicada entre 1933 e 1942 por Leite de Vasconcelos – não só se intitulava *Etnografia portuguesa* (1933, 1936, 1942), como se colocava sob o signo da “etnografia” definida como a “ciência” que deveria “examinar o que é que dá índole e coesão a um povo, e o distingue de outro” (Vasconcelos, 1933: 2). Neste quadro, segundo Vasconcelos, competiria à “etnografia portuguesa [...] o estudo do povo português no que toca ao mais saliente da sua personalidade física e psíquica” (Vasconcelos, 1933: 6). A *Etnografia portuguesa* não chegou a ser concluída em vida, mas tanto os volumes publicados como o plano geral da obra indicam que ela tinha como base um tratamento de conjunto da cultura popular portuguesa, de que “o folclore” – no sentido oitocentista da palavra – não representava senão uma parte, não necessariamente a mais importante.

DA ETNOGRAFIA PARA A ETNOLOGIA

Mas o período que se estende de 1930 a 1970 foi importante para o desenvolvimento do campo de estudos da cultura popular em Portugal por outras razões. Ele foi sobretudo dominado – como ficou antes sugerido – pela pesquisa de Jorge Dias e da sua equipe, integrada, entre outros, por Ernesto Veiga de Oliveira, Fernando Galhano, Benjamim Pereira e Margot Dias (esposa de Jorge Dias). Iniciada nos anos 1940, esta pesquisa estendeu-se até aos anos 1970.

Com ela assistiu-se à reformatação etnológica, primeiro, e à antropológica, depois, do terreno de estudos da cultura popular. Essa reformatação fez-se inicialmente sob o signo de uma visão abrangente da cultura popular. Por um lado, a agenda de pesquisa de Dias e dos seus colaboradores deu particular ênfase aos estudos de cultura material, com relevo para as tecnologias agrícolas tradicionais e para a arquitetura popular, objeto de várias monografias

temáticas (por exemplo, Dias, 1948a; Dias et al., 1963; Oliveira, 1992). Por outro lado, Jorge Dias desenvolveu os primeiros estudos de comunidade em Portugal, centrados na organização econômica e social de duas aldeias de montanha do norte de Portugal (Dias, 1948b, 1953). São também da autoria de Jorge Dias um conjunto de estudos sobre a unidade e a diversidade da cultura portuguesa, alguns dos quais continuam a marcar debates contemporâneos sobre o tema (Dias, 1990a [1953], 1990b [1955], 1990f [1960]). E a agenda de pesquisa do grupo incluiu também a festa e o ritual, graças sobretudo à pesquisa de dois colaboradores de Dias, Ernesto Veiga de Oliveira (1984) e Benjamim Pereira (1973).

Marcada por esta concepção abrangente da cultura popular de base rural, a obra de Jorge Dias e dos seus colaboradores, embora não rejeitasse a “etnografia” – ou a “etnografia portuguesa” – como designação disciplinar, colocou-se desde cedo sob o signo da “etnologia”.⁶ Esta designação, já antes empregada e tematizada por Leite de Vasconcelos, passou a ocupar em Jorge Dias o posto de comando. Num artigo de 1961, Dias tornou claras as razões do perfil etnológico da sua pesquisa. A “etnografia” seria para ele um empreendimento necessário, mas essencialmente descritivo, que só ganharia sentido se inserido num esforço interpretativo que estaria a cargo da “etnologia”:

a ciência etnológica tem duas fases ou momentos: uma, de análise e descrição de elementos de uma dada cultura, e uma outra de interpretação desses elementos, comparando-os com os de culturas vizinhas e com elementos do passado, tentando explicitá-los em relação ao ambiente específico no qual essa cultura se desenvolveu. Esta primeira fase, analítica e descritiva, é geralmente, chamada etnografia, enquanto a segunda, interpretativa, comparativa e explicativa, é conhecida como etnologia (Dias, 1990g [1961]: 216).

Estabelecida esta distinção entre “etnografia” como descrição e “etnologia” como interpretação, a “etnografia” subordinar-se-ia à “etnologia”: “uma etnografia que não tenha nenhuma base teórica é simplesmente, a conglomeração de factos sem significado” (Dias, 1990g, 216). Insurgindo-se contra a “mera etnografia”, Jorge Dias foi também crítico do “folclore”. Embora o admitisse como ramo especializado da etnografia, são também inúmeras as passagens em ensaios seus que marcam distâncias em relação aos “folcloristas amadores”, cuja “atitude sentimental [...] criou em quase toda a parte uma atmosfera pouco favorável em relação ao folclore” (Dias, 1990c [1955]: 74).

Este *upgrade* etnológico do estudo das culturas populares portuguesas é evidente na produção de Jorge Dias e dos seus colaboradores. Esta caracterizava-se pela importância do registro e da descrição e tinha, portanto, uma significativa dimensão etnográfica. Mas comportava também um esforço de análise e possuía, ainda, uma ambição etnológica. Essa ambição tomou frequentemente um recorte historicista. A preocupação de Dias – nomeadamente nos seus estudos sobre tecnologias tradicionais – era não só a descrição, mas a interpretação histórica, apoiada nos pressupostos difusionistas com os

quais tivera contato no seu doutorado na Alemanha. Mais tarde, essa ambição assumiu um viés mais culturalista, marcado pela influência da antropologia norte-americana, com a qual Jorge Dias teve contato de forma mais efetiva a partir dos anos 1950. Tanto a sua famosa monografia sobre Rio de Onor (Dias, 1953) como os seus ensaios sobre a unidade e a diversidade da cultura portuguesa (em particular Dias, 1990a) são alguns dos testemunhos mais importantes desse *cultural turn* na obra de Jorge Dias.

Com Jorge Dias, portanto, a “etnografia” transformou-se em “etnologia”. Decorrente da ênfase colocada por Jorge Dias na interpretação – sem a qual a descrição não faria sentido –, esta transformação resultou também da adoção, no decurso dos anos 1950, de uma concepção universalista da “etnologia”. Esta concepção parece começar a tomar corpo em 1952, no contexto de discussões entre folcloristas e etnólogos europeus realizadas na Commission Internationale des Arts Populaires (mais tarde Sociétés Internationales de Ethnologie et Folklore) com o objetivo de ultrapassar a divisão entre *Volkskunde* e *Völkerkunde* (ver Oliveira, 1968: 45). E foi inicialmente formulada por Dias num artigo de 1955:

O critério etnológico é adotado por aqueles que, banindo qualquer conceito etnocentrista, procuram estudar o homem como ser cultural, em qualquer parte do mundo em que ele viva e seja qual for o tipo de economia e cultura em que se encontre, relacionando o presente com o passado (1990b [1955]: 71, grifos meus).

Retomada em vários artigos posteriores, esta concepção da “etnologia” parece resultar do contato de Jorge Dias com a antropologia norte-americana. Por isso, em artigos posteriores a 1955, Jorge Dias, ao mesmo tempo que continuou fiel à designação de “etnologia”, começou também a usar a designação de “antropologia cultural”, que definiu, logo em 1956, com recurso a autores norte-americanos como Kroeber, Lowie ou Linton (Dias, 1990d [1956-57]: 18-19). Para Dias, “etnologia” ou “antropologia cultural” eram sinônimas e, se a sua preferência foi apesar de tudo pela “etnologia”, era porque a designação “antropologia cultural” não diferenciava suficientemente a disciplina da antropologia física. Isto é: tendo operado a passagem da “etnografia” para a “etnologia”, Jorge Dias foi também um autor fundamental no desenvolvimento de uma concepção propriamente antropológica da “etnologia”.

Esta viragem antropológica de Jorge Dias deve ter sido também fortalecida pelas responsabilidades de ensino que assumiu na década de 1950: primeiro na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – onde ensinou uma cadeira de Etnologia entre 1952 e 1956 –, depois, a partir de 1956, no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos (ISEU), posteriormente rebatizado como Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina – onde ensinou designadamente Antropologia Cultural – e, finalmente, a partir de 1957, na Faculdade de Letras de Lisboa – onde assegurou cadeiras de Etnologia Geral e Etnologia Regional. Mas, tal reorientação integrou-se também numa viragem

maior nos interesses científicos de Jorge Dias, com consequências importantes para o processo de englobamento antropológico do campo de estudos da cultura popular. De fato, no final da década de 1950, Jorge Dias optou por deixar para trás o seu investimento anterior nas culturas populares portuguesas e reorientou a sua pesquisa para Moçambique – àquela altura uma colônia portuguesa – onde, em conjunto com a sua mulher Margot Dias, conduziu uma pesquisa de campo entre os Macondes, que ganhou forma com a publicação dos quatro volumes de uma das suas mais famosas obras, *Os Macondes de Moçambique* (Dias, 1964; Dias & Dias, 1964, 1970; Guerreiro, 1966).

A importância desta mudança de rumo da sua pesquisa deve ser sublinhada. Ao lado da tradição etnográfica centrada no estudo da cultura popular de base rural, existia em Portugal uma tradição de antropologia colonial (por exemplo, Roque, 2001; Santos, 2005 e 2012; Martins, 2006; Matos, 2006; Pereira, R., 2006). Mas esta colocava-se predominantemente sob o signo da antropologia física. Trabalhava a partir de ideias sobre raça e não, como a tradição de estudos das culturas populares portuguesas, a partir de ideias sobre cultura (e/ou sociedade). Contrariamente ao que se passara noutros países europeus com impérios coloniais – como a Inglaterra e a França – não se desenvolvera em Portugal uma tradição de antropologia cultural e/ou social em terreno colonial. Nas vésperas do início das guerras de libertação nas ex-colônias portuguesas, entretanto, o governo do Estado Novo deu-se conta da necessidade de aprofundar a “ocupação científica” das colônias e uma das consequências dessa sua opção foi o favorecimento do desenvolvimento do campo de estudos antropológicos nos territórios coloniais portugueses (Pereira, R., 1998).

Jorge Dias já tinha dado antes mostras de querer fazer antropologia fora de Portugal, particularmente no Brasil, que visitou no início da década de 1950 e onde chegou a encarar a possibilidade de um estudo monográfico sobre descendentes de imigrantes alemães na região Sul (Teles da Silva, 2015: 162-163). Um ano antes de partir para Moçambique – como referi antes – havia também sido convidado para integrar o corpo docente do ISEU, então dirigido pelo futuro Ministro do Ultramar, Adriano Moreira. Desafiado por este, aceitou com entusiasmo a perspectiva de dar um cunho ultramarino à sua pesquisa antropológica.

Esta viragem ultramarina de Jorge Dias tem sido objeto de numerosos estudos e debates, relacionados, em particular, com as suas articulações com a política colonial do Estado Novo (por exemplo, Gallo, 1988; Pereira, R., 1986; 1998; Pina Cabral, 1991: 32-36; West, 2006). Do ponto de vista do argumento deste artigo, entretanto, o que vale a pena sublinhar é o modo como essa pesquisa foi feita não em ruptura, mas em continuidade com a pesquisa anterior de Jorge Dias sobre Portugal. Ambas se situavam no mesmo campo disciplinar que, a partir de 1955, Jorge Dias havia definido como o estudo do “homem como ser cultural, *em qualquer parte do mundo em que ele viva e seja qual for*

o tipo de economia e cultura em que se encontre” (Dias, 1990b [1955]: 71; grifos meus). Sobre o fato de a pesquisa de Dias sobre os Macondes ser antropológica (ou etnológica) não parece haver dúvidas. Mas o que Jorge Dias defendia é que essa “etnologia” (ou “antropologia”) era a continuação da “antropologia” que ele tinha feito – e que os seus colegas de equipe continuaram a fazer – em Portugal. Não haveria solução de ruptura entre essas duas antropologias – em Portugal e fora de Portugal –, que eram só uma. Enunciada anteriormente à sua ida para Moçambique, essa concepção foi retomada com mais vigor uma vez iniciada a sua pesquisa entre os Macondes. Os ensaios sucessivamente publicados em 1958, 1961 e 1963 (Dias, 1990e, 1990g, 1990h) testemunham essa visão, que Jorge Dias chegou mesmo a caracterizar como sendo “a contribuição portuguesa” para uma conceitualização inclusiva da antropologia (ou da etnologia). Assim, tendo como referência os debates sobre *Volkskunde* e *Völkerkunde* que animaram o Congresso Internacional de Etnologia Regional de Arnhem (Holanda), Jorge Dias escreveu em 1961 que

A posição portuguesa – que era defender internacionalmente o conceito universal de cultura, no qual “todos” os estudos sobre tradições sociais, quer dos povos chamados civilizados, quer dos povos primitivos – não é o resultado de mera especulação, mas sim uma da nossa [portuguesa] evolução histórica (1990g: 228; grifos meus).

Ao defender esta visão inclusiva da antropologia – capaz de fazer a ponte entre tradições antropológicas de “nation building” e de “empire building” (Stocking Jr., 1982) – Jorge Dias completava o processo de englobamento antropológico do estudo das culturas populares de base rural em Portugal. Este colocava-se sob o signo já não do “folclore” ou da “etnografia”, mas da “etnologia” e da “antropologia”, e de uma “etnologia” (ou “antropologia”) onde cabiam tanto “primitivos” como “camponeses”. Por isso, ao mesmo tempo que Jorge Dias, depois da sua pesquisa sobre os Macondes, continuou fiel a esta nova linha de pesquisas e praticamente não voltou a escrever sobre Portugal, os seus companheiros continuaram a fazer do estudo das culturas populares portuguesas e do modo de vida rural em Portugal a sua prioridade. Grande parte das monografias de Ernesto Veiga de Oliveira, Fernando Galhano e Benjamim Pereira sobre tecnologias tradicionais portuguesas – que prosseguiram a linha de trabalho aberta em 1948 por Jorge Dias em *Os arados portugueses e as suas prováveis origens* (Dias, 1948a) – foram de fato editadas ao longo dos anos 1960 e 1970 (ver Oliveira et al., 1969, 1975, 1976, 1978).⁷

Este processo de englobamento antropológico do campo de estudo das culturas populares de base rural foi tanto mais relevante quanto foi acompanhado de passos importantes no sentido da institucionalização da disciplina. Esta, até aos anos 1950, tinha mantido uma baixo grau de institucionalização. Havia alguns museus, mas pequenos e sem verdadeira expressão nacional, e a universidade tinha ficado à margem do desenvolvimento da tradição de es-

tudo etnográfico e etnológico das culturas populares. Foi justamente com Jorge Dias que a situação começou a mudar. Com ele começou a funcionar, em 1947, o primeiro Centro de Pesquisa “etnológico” em Portugal: o Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (ver Oliveira, 1968). Com ele iniciaram-se – como vimos antes – as primeiras cadeiras de Etnologia e Antropologia Cultural na universidade portuguesa, primeiro na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, depois na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e finalmente no ISEU (mais tarde Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina –ISCSPU). Foi também no ISCSPU que – antes de 1974 – nasceu o primeiro curso universitário de antropologia em Portugal, o Curso Complementar de Ciências Antropológicas e Etnológicas.⁸ Mas foi sobretudo com Jorge Dias que nasceu o Museu de Etnologia do Ultramar (hoje em dia Museu Nacional de Etnologia). Criado nos anos 1960, o Museu teve como justificativa principal a necessidade de um museu antropológico em Portugal que – como o Musée de l’Homme, em Paris, ou o Museum of Mankind, em Londres – tornasse clara a vocação colonial de Portugal. Mas, apesar do seu nome, no Museu entraram não apenas coleções “ultramarinas”, mas também coleções de “etnologia portuguesa” (Leal, 2011). De acordo com Dias, o Museu deveria ser um museu universalista onde estivessem primitivos – designadamente “primitivos ultramarinos” –, mas também camponeses. Onde estivesse escultura maconde, mas também alfaias agrícolas portuguesas. Onde estivessem artefatos ameríndios, mas também máscaras utilizadas em rituais da cultura popular portuguesa. O Museu deveria ser, em suma, um reflexo da própria concepção de etnologia e antropologia de Jorge Dias, na qual cabia tanto o estudo do “outro” longínquo como o estudo do “outro” próximo.

E DEPOIS DA REVOLUÇÃO

Jorge Dias morreu em 1973. Um ano depois aconteceu a revolução portuguesa que pôs fim a mais de quarenta anos de ditadura. A revolução mudou profundamente a universidade portuguesa. Uma das modificações mais importantes teve a ver com o ensino das ciências sociais, até aí proibido pela ditadura, que achava que o “social” de ciências sociais era muito parecido com o “social” de socialismo. A antropologia tinha sido uma exceção, embora limitada. Daí que se tenha beneficiado também ela com esse processo de desenvolvimento das ciências sociais em Portugal. Entre 1974 e 1984, foram criadas três licenciaturas (gradações) em antropologia, todas em Lisboa (Universidade Nova de Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas). Um pouco mais tarde, foi criada uma licenciatura em Coimbra. Com a criação dessas licenciaturas, apareceram também os primeiros Departamentos de Antropologia em Portugal. No Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) surgiu uma linha de investigação autônoma em antropologia. E em várias outras universidades (Universidade do Minho,

Universidade do Porto) surgiram seminários de graduação e pós-graduação em antropologia.

Acompanhando este processo de expansão institucional, assistiu-se a uma renovação importante da antropologia portuguesa, com o surgimento e afirmação de uma nova geração de antropólogos, a maior parte com formação obtida fora de Portugal. Esse processo decorreu em dois momentos principais. Num primeiro momento, a partir de 1974, envolveu o regresso de um conjunto de antropólogos, nascidos por volta de 1945, que se tinham exilado em países como a França e a Bélgica. A antropologia que trouxeram era por isso muito marcada pela tradição antropológica francófona, com destaque para o estruturalismo francês. Num segundo momento, nos anos 1980, envolveu sobretudo antropólogos – portugueses ou estrangeiros – com doutorado realizado fora de Portugal – particularmente na Inglaterra –, muitos dos quais estavam, por isso, alinhados, de formas diversas, com a tradição da antropologia social britânica.

O processo de renovação da antropologia portuguesa associado a esta dupla vaga migratória teve inúmeras facetas. Houve mudanças significativas na definição dos objetos empíricos, nas metodologias de trabalho e, sobretudo, nas orientações teóricas. Alguns antropólogos – com destaque para José Carlos Gomes da Silva (1987, 1990) – desenvolveram a sua pesquisa em contextos não portugueses. Mas a maioria dos “novos” antropólogos portugueses continuou a privilegiar o estudo das sociedades rurais portuguesas, como mostra o livro *Lugares de aqui* (Brito & O’Neill, 1991), uma espécie de manifesto dessa “nova antropologia” que junta colaborações de alguns dos antropólogos regressados nos anos 1970 e 1980 com antropólogos formados em Portugal.⁹

Esta orientação ruralista da antropologia portuguesa prosseguiu nos anos 1990, até que a crise da sociedade rural “tradicional” portuguesa, combinada com o advento de uma nova geração de antropólogos interessados noutros objetos e noutras perspectivas produziu uma reorientação significativa nos estudos antropológicos sobre Portugal. Surgiu a antropologia urbana, desenvolveram-se os primeiros estudos sobre comunidades imigrantes em Portugal e a antropologia portuguesa, cada vez mais desinteressada dos contextos rurais que antes tinha privilegiado, ganhou uma diversidade de objetos e contextos de pesquisa que se mantém até hoje. Simultaneamente, cresceu o interesse por contextos não-portugueses de pesquisa: iniciado ainda nos anos 1980, este movimento acentuou-se nos anos 1990 e prossegue até hoje. Não é que a maioria dos antropólogos portugueses não continue a pesquisar sobre Portugal, mas é já significativo o número daqueles cujo foco se situa fora de Portugal, muitas vezes – mas não exclusivamente – em antigas colônias portuguesas. O interesse pelo Brasil faz parte deste movimento de cosmopolitização da antropologia portuguesa (Bastos, 1999; Almeida, 2000; Rowland, 2001; Leal, 2007, 2014; Viegas, 2007; Pina Cabral, 2013).¹⁰

Este não é o lugar para fazer um balanço completo deste conjunto de mudanças, que apenas esbocei.¹¹ O ponto que queria sublinhar é outro. Ao lado de descontinuidades importantes com a antropologia que se fazia antes de 1974, a nova antropologia portuguesa pós-1974 manteve abertas linhas de comunicação com a sua antecessora. Ela se beneficiou, por um lado, de um conjunto de aquisições institucionais, que iam desde o Museu Nacional de Etnologia a uma tradição de pesquisa científica e de ensino universitário da antropologia. Foi, por exemplo, a partir do renovado corpo docente do Curso Complementar de Ciências Antropológicas e Etnológicas do ISCSP (ex-ISCSPU) que foi fundada, na Universidade Nova de Lisboa, a primeira licenciatura em antropologia em Portugal. Simultaneamente, a nova antropologia portuguesa se beneficiou de aquisições relativas ao entendimento do campo disciplinar da antropologia. Entre elas, a mais relevante foi, sem dúvida, a definição inclusiva de antropologia que é possível encontrar em Jorge Dias e, em particular, o modo como ela tinha consagrado as sociedades rurais e as culturas populares de base rural como objeto de inquirição da antropologia portuguesa.

Mais do que isso, a “nova” e a “velha” antropologia cultivaram também algumas linhas de diálogo. Estas foram facilitadas tanto pela abertura da equipe de Jorge Dias – em particular de Ernesto Veiga de Oliveira e de Benjamim Pereira – às novas formas de fazer antropologia, como pela vontade de muitos dos “novos” antropólogos em retomar em bases diferentes temas que tinham sido centrais na “velha” antropologia. É o caso do comunitarismo agropastoril. Trabalhado por Jorge Dias nas suas monografias sobre Vilarinho da Furna e Rio de Onor, o tema foi objeto de duas monografias dos anos 1980 e 1990 (O’Neill, 1984; Brito, 1996). Foi também o que se passou como as festas do ciclo dos Doze Dias do Nordeste de Portugal – inicialmente estudadas por Benjamim Pereira (1973) – que, revisitadas com frequência nos anos 1980 (ver Carvalho et al., 1991), foram depois tratadas de forma mais detalhada por jovens antropólogos “filhos da revolução” (Godinho, 2010; Raposo, 2010).

Dois eventos editoriais que remontam aos anos 1980 ajudaram a tornar visíveis estas linhas de diálogo entre a antropologia portuguesa anterior a 1974 e a que se lhe seguiu. O primeiro foi um livro coletivo em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira, editado em 1989 (Baptista et al., 1989). O livro homenageava aquele que, depois da morte de Jorge Dias, se tinha transformado no chefe do seu grupo de pesquisa. Que quase todos os antropólogos portugueses da nova geração se tenham associado a essa homenagem é elucidativo.¹² Um segundo evento editorial é uma coleção – criada e dirigida por Joaquim Pais de Brito – intitulada *Portugal de perto*. A coleção iniciou-se nos anos 1980 e durou até ao início da década de 2000, publicou mais de quarenta livros e foi uma contribuição fundamental para dar visibilidade à antropologia portuguesa desse período na esfera pública. O que tem essa coleção de particular? O modo como juntou obras da nova geração de antropólogos e reedições dos clássicos

da antropologia portuguesa: Teófilo Braga e João Pina Cabral, Joaquim Pais de Brito e Leite de Vasconcelos, Jorge Dias e Brian O'Neill, Consiglieri Pedroso e Jorge Freitas Branco. O que a coleção traduzia era uma leitura da “nova” antropologia portuguesa que, no preciso momento da sua afirmação, procurava situá-la num espaço genealógico que, remontando aos estudos da literatura e das tradições populares do final do século XIX, tinha passado pela etnografia da primeira metade do século XX, continuou na etnologia e na antropologia da escola de Jorge Dias e culminou na antropologia social das sociedades rurais que se desenvolveu em seguida à revolução.

AS ALTERIDADES DA ANTROPOLOGIA

Marisa Peirano (1999) sublinhou o modo como o percurso da antropologia brasileira se iniciou com o estudo da alteridade máxima – os grupos indígenas – para gradualmente ir englobando formas de alteridade intermediária – os camponeses – e, por fim, formas de alteridade mínima – situadas em contextos urbanos. A antropologia portuguesa – entre 1870 e 1970 – seguiu a esse respeito um percurso diferente. Começou por privilegiar formas de alteridade intermediária – os camponeses – para só mais tarde se interessar por formas de alteridade longínqua – com a pesquisa de Jorge Dias entre os Macondes.

Neste seu percurso, a antropologia portuguesa seguiu um itinerário que a distingue não só da sua congênera brasileira, mas também de tradições antropológicas *mainstream*, como a britânica, a norte-americana ou a francesa. Nestes países, a antropologia começou por ser uma disciplina focada nos “primitivos”, para só nos anos 1960 passar a englobar os “camponeses”. A singularidade “portuguesa” deve ser sublinhada. Ela decorre de uma dupla circunstância. Por um lado, exprime a importância da cultura popular de base rural na produção de discursos identitários sobre Portugal desde finais do século XIX até ao final da ditadura de Salazar (Leal, 2000). Por outro lado, reflete o caráter tardio da “ocupação científica” das colônias resultante do caráter atrasado do colonialismo português. De acordo com a terminologia proposta por George Stocking (1982), a antropologia portuguesa começou por ser uma antropologia de “construção da nação” e só quando – perante a ameaça do desenvolvimento de movimentos anticoloniais na África – os destinos da nação e do império passaram a ser vistos, pelo regime de Salazar, como indissociáveis, ela se tornou também uma antropologia de construção de Império.

Recebido em 30/11/2015 | Aprovado em 03/02/2016

João Leal é professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e pesquisador do CRIA, na mesma instituição. As suas áreas de interesse incluem a história da antropologia, práticas e políticas de identidade, ritual e performance. É autor dos livros *Etnografias portuguesas (1870-1970): cultura popular e identidade nacional* (2000), *Antropologia em Portugal: mestres, percursos, transições* (2006), e *Cultura e identidade açoriana: o Movimento Açorianista em Santa Catarina* (2007).

NOTAS

- 1 Versões preliminares deste artigo foram apresentadas em dois seminários realizados no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ. Agradeço a Maria Laura Cavalcanti o convite para participar em ambos, bem como os seus comentários ao presente artigo. Agradeço também a Robert Rowland e a Joaquim Pais de Brito por seus esclarecimentos e indicações bibliográficas.
- 2 A bibliografia sobre Sílvio Romero é extensa. Ver, entre outros, Candido (1988), Matos (1994) e Schneider (2005). Sobre Teófilo Braga, ver Branco (1985) e Leal (2006: 57-61).
- 3 Para outros exemplos destas interfaces entre antropologia brasileira e antropologia portuguesa, ver Rowland (2010).
- 4 Sobre estes autores, ver Leal (2006: 11-78). Para uma visão de conjunto do desenvolvimento histórico da antropologia portuguesa, ver Pina Cabral (1991) e Leal (2000).
- 5 Mais tarde, o Museu foi rebatizado como Museu Etnológico Português e é hoje designado – mais de acordo com aquele que foi sempre o seu perfil dominante – como Museu Nacional de Arqueologia.
- 6 Sobre as concepções de etnologia e de antropologia em Jorge Dias, ver Oliveira (1968), Lupi (1984) e Pina Cabral (1991: 28-36).
- 7 Foi também nos anos 1960 que foi editado o livro *Instrumentos musicais populares portugueses* (Oliveira 1966) que permanece até hoje um referencial insubstituível para o estudo da música popular portuguesa.
- 8 Este curso, com a duração de dois anos e que conferia o grau de licenciado, operava simultaneamente como curso complementar para estudantes com o bacharelado em Administração Ultramarina (três anos), também ministrado no ISCSPU, e como curso de pós-graduação para estudantes com outras licenciaturas. Antes de 1974, era clara a sua orientação privilegiada para a etnologia "ultramarina".
- 9 Entre os antropólogos regressados nos anos 1970 e 1980 que publicaram em *Lugares de aqui*, contavam-se Jorge Freitas Branco, João Pina Cabral, Brian O'Neill, Joaquim Pais de Brito, Francisco Martins Ramos e Raul Iturra e entre os antropólogos formados em Portugal estavam João

Leal, Pedro Prista, Cristiana Bastos, Graça Cordeiro e Miguel Vale de Almeida.

- 10 Ver, também, Velho (2006) para aspectos destes renovados diálogos antropológicos lusobrasileiros, que aqui apenas podem ser muito genericamente salientados.
- 11 Para um conjunto de testemunhos na primeira pessoa do singular sobre as transformações recentes da antropologia portuguesa, ver Pignatelli (org.) (2014). Ver também, na mesma linha, Rowland (1998, 2011), Pais de Brito (2007).
- 12 Entre esses antropólogos encontram-se Clara Carvalho, Jorge Crespo, Alice Geraldês, José Carlos Gomes da Silva, Graça Cordeiro, Raul Iturra, João Leal, Brian O'Neill, Joaquim Pais de Brito, Manuela Palmeirim, Rui Pereira, João Pina Cabral, Luís Polanah, Pedro Prista, Manuel João Ramos, Rodrigues de Areia, Clara Saraiva, Miguel Vale de Almeida e Francisco Vaz da Silva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Miguel Vale. (2000). *Um mar da cor da Terra. Raça, cultura e política de identidade*. Oeiras: Celta.

Almeida, Sónia Vespeira. (2009). *Camponeses, cultura e revolução. Campanhas de dinamização cultural e ação cívica do Movimento das Forças Armadas (1974-1975)*. Lisboa: Edições Colibri.

Alves, Vera Marques. (2013). *Arte popular e nação no Estado Novo. A política folclorista do Secretariado de Propaganda Nacional*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais.

Baptista, Fernando Oliveira et al. (orgs.). (1898). *Ensaio em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa: INIC.

Bastos, Cristiana. (1999). *Global responses to AIDS: science in emergency*. Bloomington: Indiana University Press.

Braga, J. Teófilo. (1987) [1883]. *Contos tradicionais do povo português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Braga, J. Teófilo. (1885). *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Livraria Ferreira Editora.

Branco, Jorge Freitas. (1985). A propósito da presente reedição. In: Braga, J. Teófilo, *O povo português nos seus costu-*

mes, crenças e tradições. Lisboa: Publicações Dom Quixote, p. 11-25.

Brito Joaquim Pais. (2007). Quando estamos numa faculdade em que os alunos sentem que só têm a ganhar, é o esplendor. In: Santos, Carlos Oliveira; Oliveira, Luísa Tiago de & Branco, Jorge Freitas (orgs.). *ISCTE 35 anos. Nascido para inovar*. Lisboa: ISCTE, p. 158-167.

Brito, Joaquim Pais. (1996). *Retrato de aldeia com espelho. Ensaio sobre rio de Onor*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Brito, Joaquim Pais & O'Neill, Brian (orgs.). (1991). *Lugares de aqui*. Actas do Seminário Terrenos Portugueses: Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Candido, António. (1988). *O método crítico de Sílvio Romero*. São Paulo: Edusp.

Cavalcanti, Maria Laura. (2012). *Reconhecimentos. Antropologia, folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Carvalho, Cristina et al. (1991). Do Natal aos Reis. In: Brito, Joaquim Pais (org.). *Portugal moderno. Tradições*. Lisboa: Pomo, p. 50-58.

Castelo-Branco, Salwa & Branco, Jorge Freitas (orgs.). (2003). *Vozes do povo. A folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta.

Coelho, F. Adolfo. (1993a) [1875]. Os elementos tradicionais. Os contos. In: *Obra etnográfica. Vol. I, Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, p. 65-102.

Coelho, F. Adolfo. (1993b) [1880]. Esboço de um programa de estudos de etnologia peninsular. In: *Obra Etnográfica. Vol. I, Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, p. 677-679.

Dias, A. Jorge. (1990a) [1953]. Os elementos fundamentais da cultura portuguesa. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 135-157 (vol. I).

Dias, A. Jorge. (1990b) [1955]. Algumas considerações acerca da estrutura social do povo português. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 183-206 (vol. I).

Dias, A. Jorge. (1990c) [1955]. Etnologia, etnografia, Volkskunde e folclore. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 63-80 (vol. I).

- Dias, A. Jorge. (1990d) [1956-1957]. O que se entende por antropologia cultural. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 13-35 (vol. I).
- Dias, A. Jorge. (1990e) [1958]. Introdução ao Estudo das Ciências Sociais. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 81-97 (vol. I).
- Dias, A. Jorge. (1990f) [1960]. Tentamen de fixação das grandes áreas culturais portuguesas. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 159-181 (vol. I).
- Dias, A. Jorge. (1990g) [1961]. Uma introdução histórica à antropologia portuguesa. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 213-229 (vol. I).
- Dias, A. Jorge. (1990h) [1963]. A etnografia como ciência. In: *Estudos de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 37-47 (vol. I).
- Dias, A. Jorge. (1964). *Os Macondes de Moçambique. Aspectos históricos e económicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (vol. I).
- Dias, A. Jorge. (1953). *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. Porto: Instituto de Alta Cultura.
- Dias, A. Jorge. (1948a). *Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitária*. Porto: Instituto de Alta Cultura.
- Dias, A. Jorge. (1948b). *Os arados portugueses e as suas prováveis origens*. Porto: Instituto de Alta Cultura.
- Dias, A. Jorge & Dias, Margot. (1970). *Os Macondes de Moçambique. Vida social e ritual*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (vol. III).
- Dias, A. Jorge & Dias, Margot. (1964). *Os Macondes de Moçambique. Cultura material*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (vol. II).
- Dias, A. Jorge et al. (1963). *Sistemas primitivos de secagem e armazenagem de produtos agrícolas. Os espigueiros portugueses*. Porto: Instituto de Alta Cultura.
- Gallo, Donato. (1988). *Antropologia e colonialismo. O saber português*. Lisboa: Heptágono.
- Godinho, Paula. (2010). *Festas de inverno no Nordeste de Portugal. Património, mercantilização e aporias da "Cultura Popular"*. Castro Verde: 100Luz.

Guerreiro, Manuel Viegas. (1966). *Os Macondes de Moçambique. Sabedoria, língua, literatura e jogos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (vol. IV).

Holton, Kimberly DaCosta. (2005). *Performing folklore. Ranchos folclóricos from Lisbon to Newark*. Bloomington: Indiana University Press.

Leal, João. (2014). A festa maior dos terreiros: Divino e Mina em São Luís (Maranhão). *Revista Pós Ciências Sociais*, 21, p. 105-125.

Leal, João. (2011). O povo no museu. *Museologia.pt*, 5, p. 90-107.

Leal, João. (2007). *Cultura e identidade açoriana. O movimento açorianista em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora Insular.

Leal, João. (2006). *Antropologia em Portugal. Mestres, percursos, transições*. Lisboa: Livros Horizonte.

Leal, João. (2000). *Etnografias portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Lima, Carlos. (2002). Reportagem-viagem ao Divino Espírito Santo dos Açores. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, 24, p. 14-16

Lopes, Edmundo Correia. (1947). A propósito da Casa das Minas. *Atlântico. Revista Luso Brasileira*, 57, p. 78-82.

Lopes, Edmundo Correia. (1945). *Os trabalhos de Costa Peixoto e a língua Ewe no Brasil*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

Lopes, Edmundo Correia. (1944). *A escravatura. Subsídios para a sua história*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Lopes, Edmundo Correia (1942). O Kpoli da Mãe Andresa. *O Mundo Português*, IX, p. 139-144.

Lopes, Edmundo Correia. (1939). Vestígios de África no Brasil. *O Mundo Português*, V/63, p. 109-121.

Lupi, João. (1984). *A concepção da etnologia em António Jorge Dias. Teoria e método no estudo científico da cultura*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia.

Matos, Cláudia Neiva. (1994). *A poesia popular na república das letras*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Funarte.

Matos, Patrícia Ferraz. (2006). *As “Côres” do Império. Representações raciais no Império Português*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais.

Martins, Leonor Pires. (2006). “Ossos do Ofício”: Antropometria e etnografia no Norte de Moçambique (1916-1917). In: Sanches, Manuela Ribeiro (org.), *Portugal não é um país pequeno. Contar o “Império” na pós-colonialidade*. Lisboa: Livros Cotovia, p. 113-139.

Meireles, Cecília. (1955). Panorama folclórico dos Açores, especialmente da Ilha de São Miguel. *Insulana*, XI, p. 1-112.

Neves, José. (2008). *Comunismo e nacionalismo em Portugal. Política, cultura e história no século XX*. Lisboa: Tinta-da-China.

Oliveira, Ernesto Veiga. (1971). *Apontamentos sobre museologia. Museus etnológicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

Oliveira, Ernesto Veiga. (1968). *Vinte anos de investigação etnológica do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Oliveira Ernesto Veiga. (1966). *Instrumentos musicais populares portugueses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Oliveira, Ernesto Veiga et al. (1978). *Tecnologia tradicional portuguesa. O linho*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Oliveira, Ernesto Veiga et al. (1976). *Alfaia agrícola portuguesa*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Oliveira, Ernesto Veiga et al. (1975). *Actividades agro-marítimas em Portugal*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Oliveira, Ernesto Veiga et al. (1969). *Construções primitivas em Portugal*. Lisboa: Centro de Estudos de Etnologia-Instituto de Alta Cultura.

O'Neill, Brian. (1984). *Proprietários, lavradores e jornaleiras. Desigualdade social numa aldeia Transmontana, 1870-1978*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Peixoto, Rocha (1967). *Obras*. Vol. I. *Estudos de etnografia e arqueologia*. Póvoa do Varzim: Câmara Municipal da Póvoa do Varzim.

Peirano, Mariza. (1999). Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na ciên-*

- cia social brasileira (1970-1995). São Paulo/Brasília: Sumaré/ANPOCS/CAPES, p. 225-266 (vol. 1).
- Pereira, Benjamim. (1973). *Máscaras portuguesas*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Pereira, Rui. (2006). *Conhecer para dominar: o desenvolvimento do conhecimento antropológico na política colonial portuguesa em Moçambique, 1926-1959*. Tese de Doutoramento. FCSH/Universidade Nova de Lisboa.
- Pereira, Rui. (1998). Introdução. In: Dias, A. Jorge. *Os Macondes de Moçambique. Aspectos históricos e económicos*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses-Instituto de Investigação Científica Tropical, p. V-LII (vol. I).
- Pereira, Rui. (1986). A antropologia aplicada na política colonial do Estado Novo. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4-5, p. 191-235.
- Pignatelli, Marina (org.). (2014). Memória. Antropologia em Portugal nos últimos 50 anos. *Etnográfica*, 18/2, p. 301-424.
- Pina Cabral, João. (2013). *Gente livre. Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- Pina Cabral, João. (1991). A antropologia em Portugal hoje. In: *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel, p. 11-41.
- Raposo, Paulo. (2010). *Por detrás da máscara. Ensaio de antropologia da performance sobre os Caretos de Podence*. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação.
- Romero, Sílvio. (1883). *Cantos populares do Brasil*. Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Roque, Ricardo. (2001). *Antropologia e Império. Fonseca Cardoso e a expedição à Índia*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais.
- Rowland, Robert. (2011). Entrevista a Robert Rowland por Catarina Frois. *Análise Social*, XLVI/ 200, p. 588-603.
- Rowland, Robert (2010). Antropologia lusófona? Comunicação apresentada à 27ª RBA, Belém, mimeo.
- Rowland, Robert. (2001). Manuéis e Joaquins: a cultura brasileira e os portugueses. *Etnográfica*, V/1, p. 157-172.
- Rowland, Robert. (1998). Os sentidos da antropologia. In: Villas Bôas, Gláucia (org.). *Territórios da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. 108-14.

Sachet, Celestino (org.). (1998). *A lição do poema, cartas de Cecília Meireles a Armado Côrtes-Rodrigues*: Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.

Santos, Gonçalo. (2012). The birth of physical anthropology in late imperial Portugal. *Current Anthropology*, 53/5, p. 33-45.

Santos, Gonçalo. (2005). *A Escola de Antropologia de Coimbra, 1885-1950*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Schneider, Alberto Luiz. (2005). *Silvio Romero. Hermeneuta do Brasil*. São Paulo: Annablume.

Silva, Ana Teles. (2015). *Na trincheira do folclore. Intelectuais, cultura popular e formação da brasilidade, 1961-1982*. Tese de Doutorado. PPGSA/IFCS/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Silva, José Carlos Gomes. (1990). *Orissa. Antropologia e literatura de viagens*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

Silva, José Carlos Gomes. (1987). *L'identité volée. Essai d'anthropologie sociale*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.

Stocking Jr., George W. (1982). Afterword: a view from the center. *Ethnos*, 47, p. 172-186.

Vasconcelos, José Leite. (1996). *Signum Salomonis. A figa. A barba em Portugal. Estudos de etnografia comparativa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Vasconcelos, José Leite. (1942). *Etnografia portuguesa. Tentame de sistematização*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda (vol. III).

Vasconcelos, José Leite. (1938) [1913]. Conceito de etnologia. A propósito de uma Exposição Colonial Etnográfica em Lisboa. In: *Opúsculos. Vol. V. Etnologia (Parte I)*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 3-17.

Vasconcelos, José Leite. (1936). *Etnografia portuguesa. Tentame de sistematização*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda (vol. II).

Vasconcelos, José Leite (1933). *Etnografia portuguesa. Tentame de sistematização*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda (vol. I).

Viegas, Susana Matos. (2007). *Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Coimbra/Rio de Janeiro: Almedina/7 Letras.

Vilhena, Luís. (1997). *Projecto e missão. O Movimento Folclórico Brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/Ed. FGV.

Velho, Gilberto. (1999). Apresentação. In: Velho, Gilberto (org.), *Antropologia urbana, cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 7-10

West, Harry. (2006). Invertendo a Bossa do Camelo. Jorge Dias, a sua mulher, o intérprete e eu. In: Sanches, Manuela Ribeiro (org.). *Portugal não é um país pequeno. Contar o "Império" na pós-colonialidade*. Lisboa: Livros Cotovia, p. 141-190.

A ANTROPOLOGIA EM PORTUGAL E O ENGLOBALAMENTO DA CULTURA POPULAR

Palavras-chave

História da antropologia;
Cultura popular;
Folclore;
Portugal;
Jorge Dias.

Resumo

Este artigo explora alguns aspectos do desenvolvimento do campo de estudos da cultura popular em Portugal. Usa como contraponto o caso brasileiro, onde essa tradição se desenvolveu no quadro disciplinar do folclore, pensado como distinto da antropologia. Em Portugal, embora essa tradição tenha começado por ter um recorte substancialmente folclorista, no sentido em que privilegiava o estudo da literatura e das tradições populares, expandiu-se depois a outros domínios, como a arte popular, a cultura material ou organização social das comunidades camponesas. Tal processo foi acompanhado por uma definição sucessivamente mais abrangente do campo de estudos da cultura popular como pertencente à etnografia, à etnologia e à antropologia cultural. Assim definido, esse campo de estudos foi não só importante no processo de institucionalização da antropologia em Portugal, por intermédio da universidade e do museu, como repercutiu também em desenvolvimentos mais recentes da antropologia portuguesa.

ANTHROPOLOGY IN PORTUGAL AND THE ENCOMPASSMENT OF POPULAR CULTURES

Keywords

History of anthropology;
Popular culture;
Folklore;
Portugal;
Jorge Dias.

Abstract

This article explores some aspects of the historical development of the studies of popular culture in Portugal. It uses as its counterpoint the Brazilian case, where a similar tradition gave rise to the discipline of Folklore, which remained distinct from Anthropology. In Portugal, despite its folklorist beginnings, the interest on popular cultures was able to expand to other domains, such as folk art, material culture, or the social organization of peasant communities. Such a process was accompanied by a disciplinary definition of the study of popular cultures as belonging to the fields of Ethnography, Ethnology and Cultural Anthropology. Thus defined, the study of popular cultures was not only important in the processes of institutionalization of Anthropology in Portugal, but has also had an impact on more recent developments in Portuguese Anthropology.