

modo geral, Alexandre apoia a ideia de que os imperialistas mais ardentes eram aqueles que entendiam o império como um modo de preservar a independência de Portugal. Tratava-se de uma convicção que estava ainda bem viva na altura em que Salazar subiu ao poder. Em finais da década de 20, o império parecia estar uma vez mais seriamente ameaçado e o relatório Ross de 1925 foi entendido como parte de uma vasta conspiração internacional contra Portugal. A manutenção da independência de Portugal foi, pois, um dos grandes objectivos do Estado Novo. Valerá talvez a pena referir que ao abandonar finalmente o seu império, em 1975, Portugal assistiu ao prelúdio de um movimento em direcção, não a uma Península Ibérica unida, mas a uma Europa unida. No fim de contas, aqueles que entendiam a independência de Portugal como inextricavelmente ligada ao império talvez tivessem razão!

MALYN NEWITT

Patrick Wolfe, Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology. The Politics and Poetics of an Ethnographic Event, Londres-Nova Iorque, Cassell, «Writing Past Colonialism Series», 1999, 246 páginas.

Poucas disciplinas das ciências humanas parecem tão obstinadas em

escrever e exorcizar a sua história quanto a antropologia social e cultural. A identidade desta região disciplinar parece viver aprisionada a uma recorrente investigação da linhagem que a conecta à expansão colonial dos impérios europeus em África e na Ásia. Ao mesmo tempo, o regresso a esse entrelaçamento histórico é visto como forma de libertar a disciplina de uma espécie de «pecado original», justamente aquele que se supõe morar na aliança da antropologia com a violência dos processos coloniais do Ocidente. Assim, duplamente empenhada em acusar e redimir a disciplina dessa ligação, a literatura da década de 70 marcou, na maré da viragem política trazida pelas descolonizações europeias, o actual consenso crítico quanto à articulação entre antropologia e colonialismo. Nascia, em forma de denúncia moral, uma das ideias fortes da história da antropologia: a imagem desta como «serva do colonialismo». Mas nem sempre a obsessão em rever o presente olhando o passado se fez acompanhar do devido rigor crítico e reflexivo, tão-pouco da importância em explorar simetricamente a complexidade do significado histórico do termo «colonialismo». E é por nos chegar apoiado nestas qualidades e num inovador e controverso reencontro teórico com a história da antropologia que merece destacar-se a leitura de *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*, o primeiro e estimulante livro do investigador australiano Patrick Wolfe, da Universidade de Melbourne, na Austrália.

O livro pretende contar uma história dos «emaranhamentos» ideológicos do conhecimento antropológico científico, afastando-se de uma história das ciências no sentido tradicional, *restrita* a ideias, teorias e métodos de uma determinada disciplina. Demarcase, afinal, do estilo a que o decano da história da antropologia, George W. Stocking Jr., nos habituou. O objecto primacial da análise permanece, porém, o discurso antropológico, concentrando-se o autor no período que correspondeu à «mudança paradigmática» talvez mais importante na antropologia europeia: a transição do evolucionismo para o relativismo, entre o século XIX e o século XX. À relevância cronológica do domínio de estudo acrescenta a selecção do *locus* geográfico colonial. Ao situar-se no estudo no discurso antropológico acerca das populações das ilhas do Pacífico, nomeadamente as tribos de aborígenes australianos, Wolfe acerta num dos objectos que, de Tylor a Radcliffe-Brown, Malinowski ou Durkheim, têm marcado a agenda do discurso da ciência antropológica na sua demarcação da alteridade europeia. Contudo, engane-se o leitor que espere encontrar aqui uma descrição evolutiva da antropologia centrada na percepção europeia do *outro*, como se descrever essa percepção nos desse uma medida positivista do progresso do *que se conhece de facto* acerca da «realidade outra» que é a de culturas e povos não europeus. Na verdade, esta «realidade do outro» é a grande excluída do discurso antropológico em análise... A antropologia

europeia, afirma o autor, possui como matriz original a auto-referenciação, emergindo no século XIX como «um género de solilóquio – o discurso da antropologia falando consigo própria». Aqui a ideia de que a antropologia se funda no diálogo com o indígena é, quando muito, mero recurso de autoridade. Aceitando este discurso como solilóquio, o autor fecha a porta à possibilidade de resgatar a voz do indígena no discurso, num evidente ataque ao projecto dos *subaltern studies*. Ao contrário, um discurso possível sobre o discurso antropológico pode apenas esperar restituir a «fábrica da teoria antropológica», a dinâmica interior ao monólogo que foi a antropologia europeia. E avança uma proposição provocadora: «[...] poucas ou nenhuma provas existem de que estes diálogos [entre antropólogos e nativos] tenham tido qualquer impacto na teoria antropológica» (p. 4).

A proposta radica numa crítica ao externalismo que vem caracterizando, segundo o autor, as análises da antropologia e do colonialismo. Estas tendem a ver o lado ideológico da antropologia como «contexto» ou «factor» *externo* aos conteúdos do conhecimento propriamente dito. O conhecimento antropológico é ideológico e colonial na medida em que *reflecte*, como espelho, o que se passa no ambiente político. Na visão externalista são a situação profissional e biográfica dos antropólogos, as circunstâncias coloniais do trabalho de campo, ou os quadros institucionais, os objectos privilegiados quando se trata de

demonstrar o embricamento da antropologia no colonialismo. Critica: «[estas perspectivas] não abordam a estrutura (cosmo)lógica do discurso científico. Parece ser uma estranha omissão. Como se o preço de escapar ao idealismo fosse o de excluir a epistemologia da episteme» (p. 65). Sem descurar a pertinência das observações do autor, só estranha que, por estar centrado nessa mesma crítica ao externalismo, o autor ignore desenvolvimentos paralelos na literatura da história e sociologia da ciência desde os anos 70, onde a dupla crítica às visões internalistas e externalistas da ciência mais tem sido apurada¹. Já para não falar na incompreensível inexistência de referências, por exemplo, a Thomas Kuhn, quando a cada passo o autor parece esbarrar em termos como «paradigma» ou com o clássico problema da mudança científica...

Parecer-se-ia estar em face de uma história estritamente internalista da antropologia. Mas, na esteira de um certo estruturalismo ao estilo de Foucault, o que Wolfe pretende relatar é uma história *intertextual*, um relato simultâneo dos conteúdos epistemológicos do conhecimento antropológico e da cultura política colonial. Privilegiando a intertextualidade, tenta reencontrar o sentido estrutural do discurso científico na

relação com outros discursos. Trata-se, assim, de ver a antropologia como *ciência* e como *ideologia*, como *texto* antropológico e como *contexto* colonial, duas séries inquiridas a um tempo, buscando no «dinamismo interno» dos textos, nas suas «pressões lógicas», as conexões com outras lógicas discursivas não científicas. Texto é, assim, contexto: «[A] antropologia é aqui tratada como participando integral e inseparavelmente na produção, manutenção e transformação do seu contexto» (p. 5). Para Wolfe, então, em analogia com o conceito de «facto social total» de Marcel Mauss, a antropologia apresenta-se, sincrónica e diacronicamente, como um «facto discursivo total: que, neste caso», afirma, «codifica e reproduz o processo hegemónico do colonialismo de povoamento» (p. 3).

Tal programa de análise da antropologia e do colonialismo como «facto discursivo total» poder-se-á sistematizar ainda em três conjuntos de ideias. Em primeiro lugar, o autor advoga a heterogeneidade e contingência do colonialismo e da antropologia. No que toca ao primeiro, Wolfe refere a necessidade de analisar o colonialismo em função de casos concretos, adaptando conceitos teóricos a cenários de observação empírica. Assim, para o contexto australiano, argumenta, não faz sentido aplicar monoliticamente o conceito de colonialismo corrente nas ciências sociais, dependente que está historicamente das reflexões sobre a situação africana. É uma ilação impor-

¹ V. uma revisão do debate em Steven Shapin, «Discipline and bounding: the history and sociology of science as seen through the externalism-internalism debate», in *History of Science*, vol. 30, 1992, pp. 334-369.

tante, que previne o investigador para a importância de tratar o(s) colonialismo(s) em função das configurações históricas específicas que este assume. No caso da Austrália, importa pensar um tipo particular de formação colonial, bem diferente do caso das «colónias de exploração» estabelecidas em África. O colonialismo australiano foi um «colonialismo de povoamento» (*settler colonialism*), modalidade de colonização estrategicamente orientada para a propriedade, controlo e exploração da *terra*, e não para a exploração da mão-de-obra indígena. Este facto traduz-se num colonialismo estruturalmente caracterizado pela invasão permanente, cuja essência reside num impulso de eliminação das sociedades e modos de vida nativos: «para barrar o caminho do colonialismo de povoamento, tudo o que o nativo precisa fazer é permanecer no seu lugar [...] Os colonizadores vieram para ficar — a invasão é uma estrutura, e não um acontecimento» (p. 1). À passagem deste colonialismo, o nativo é supérfluo. Deve perecer, ou é assimilado.

Se o colonialismo precisa de ser teoricamente localizado nas suas configurações concretas, também o devem ser as suas articulações ideológicas e, em particular, no que concerne à ligação com o conhecimento antropológico. Daí que não baste descrever teorias antropológicas ou ideologias coloniais nos seus «conteúdos representacionais» para ter a medida das implicações políticas do conhecimento antropológico.

Tal posição toca com agudeza crítica o âmago das análises típicas da crítica literária pós-colonial, meramente balizadas nas suas inferências pela semiótica das representações literárias e visuais do *outro*. Aqui o internalismo estruturalista do autor surge contrabalançado por uma sensibilidade às variantes locais de interpretação dessas estruturas discursivas. E chego assim à segunda ideia do programa de Wolfe. Não basta evocar, de forma genérica e vaga, que a antropologia esteve ao serviço do colonialismo, pois corre-se o risco, afirma, de «perder as ligações específicas pelas quais a hegemonia é realizada na prática local» (p. 11). Trata-se de deslocar a análise *do* tradicional foco nos antropólogos e nas situações de produção de conhecimento antropológico *para* os processos de *apropriação local* de sentido, o «impacto público» da disciplina. Daí que justifique assim a opção metodológica em concentrar-se apenas no estudo de *textos* impressos, publicados, negligenciando fontes como cartas, ou manuscritos, que vê como fontes meramente «privadas», ou que então se bastam a documentar, no terreno, situações de produção de conhecimento (p. 2). Tomada a ciência antropológica como processo heterogéneo, plural, local, a sua compreensão estende-se necessariamente a várias escalas, espaciais e temporais, compartimentando-se em múltiplos contextos: da metrópole às colónias, do passado ao presente. Procura, assim, mostrar «os modos historicamente mutáveis nos quais a

tradição metropolitana foi desviada para fins locais em diferentes estádios de desenvolvimento do colonialismo de povoamento» (p. 1). Daqui decorre o terceiro ponto do programa do autor. A análise não se circunscreve à descrição de um passado cujos efeitos e factos se encontram fechados num curso histórico irreversível. Escapando à acusação de presentismo, o movimento de Wolfe é o de uma *genealogia* de modelos antropológicos e políticos que permanecem activos na actualidade australiana, ao pretender descrever o modo como as «relações culturais da prática antropológica continuam a afectar o presente» (p. 2).

O livro encontra-se organizado em seis capítulos. Assinale-se, contudo, a título de prevenção ao leitor de língua portuguesa, que esta obra surge escrita num inglês denso que resiste ao leitor menos precavido. Daí que se deva preparar para a batalha de ler um texto de argumento complexo e escrita intrincada. O capítulo 1 dedica-se a demonstrar a *lógica cultural* comum à etnografia australiana e à ideologia colonial no último quartel do século XIX. Abre com o «acontecimento etnográfico» cuja compreensão permanece como eixo organizador da análise ao longo dos capítulos seguintes. Este evento constitui aquilo a que chama «sítio analítico estratégico», ponto de confluência de várias narrativas que se sucedem ou coexistem (p. 41). Trata-se de uma das mais controversas asserções da etnografia de fim do

século efectuada em 1896 pelos etnógrafos W. B. Spencer e F. J. Gillen. Aquilo que Wolfe designa por *nescience*, isto é, a alegação de que o povo arunta da Austrália central não possuía *consciência* de que a concepção humana tinha uma causa fisiológica, que era o resultado da relação sexual. Assim, os aborígenes eram vistos como incapazes de traçar ou definir a paternidade da sua descendência. Patrick Wolfe começa por radicar a compreensão desta alegação e das suas consequências no contexto dos debates da antropologia evolucionista *na Europa* e no quadro social da sociedade vitoriana. Radica-a, em particular, nas doutrinas da matrilinearidade (*mother-right*) desenvolvidas no fim do século XIX por McLennan, Morgan e Lubbock. Usa então um argumento sobre a mudança que lembra a tese de Kuhn sobre o desenvolvimento científico a partir da resolução de *puzzles* paradigmáticos. Do ponto de vista do autor, a alegação etnográfica de Spencer e Gillen é possibilitada pelos espaços teóricos deixados em aberto nesses debates europeus, sendo que, ao preenché-los, interfere de modo dinâmico nesse desenvolvimento teórico e reforça a distância eurocêntrica entre nós e eles. Aceitando este argumento da «sobredeterminação» das discussões teóricas europeias nas alegações etnográficas de terreno, é possível ao autor afirmar que a «descoberta» da *nescience* dos arunta não foi mais do que uma « projecção nos aborígenes de fantasias europeias acerca

da pré-história que a Europa imaginava para si mesma e cujas origens se demonstravam independentemente de dados empíricos indígenas» (p. 22).

Como comunicou esta antropologia eurocentrada com a expansão do colonialismo de povoamento na Austrália, num processo colonial que é, afinal, o da construção do próprio Estado-nação australiano? Para o autor, a cumplicidade entre a política colonial e a etnografia dos arunta excede a «coincidência empírica». Inscreve-se numa «lógica cultural» comum, profunda e subtil, cuja raiz se encontra, primeiro, na comunidade lógica entre as narrativas evolucionistas e a ideologia colonial e, segundo, na peculiar confluência histórica entre a *nescience* e a acção política sobre os aborígenes. Nas perspectivas ideológicas e científicas analisadas, a pureza autêntica da raça aborígene teria terminado com a chegada do «homem branco», fruto do cruzamento de raças entre mulheres nativas e colonizadores. Para os colonizadores, a miscigenação era, ao mesmo tempo, um facto inegável e uma ameaça. Unida ao colonialismo na «repulsa pela hibrididade», a *nescience* oferecia um espaço de legitimidade à «política de assimilação» dos poderes coloniais. Havia condições para interferir directamente no controlo da temida e galopante mestiçagem, resgatando ao pântano da hibrididade os aborígenes de «pai branco». Só o Estado colonial estava em condições para acabar com essa tremenda confusão da mestiçagem. É que, segundo a doutrina da *nesci-*

ence, os aborígenes eram incapazes de perceber os filhos desse cruzamento como híbridos, tratando-os, «erradamente», como verdadeiros aborígenes... O autor inicia assim a sua desconstrução crítica da estrutura invasora do colonialismo de povoamento e da ideologia do assimilacionismo étnico — a lógica etnocida da «política de assimilação» do Estado australiano, centrada em «fazer brancos os aborígenes» e levada a cabo até à década de 1960.

Na verdade, a história da *nescience* não se resume à cumplicidade original com o colonialismo na década de 1890. É a história de uma cumplicidade fluida e complexa que se reconfigura consoante o tempo e o lugar: «[a *nescience*] viria a envolver-se em antropologias e políticas muito diferentes» (p. 41). E é esta a consideração que dá o mote para os capítulos seguintes, uma vez mais desenvolvidos a duas séries, a antropológica e a política, e a duas escalas, as alterações globais, situadas na Europa, e as apropriações locais, na Austrália. O capítulo 2 descreve e situa, em termos globais, a grande mudança paradigmática ocorrida na antropologia europeia do século xx na direcção daquilo a que chama «relativismo sincrónico» (independentemente das suas variantes nacionais: o estruturalismo em França, o estrutural-funcionalismo em Inglaterra, o relativismo cultural nos EUA). Introduce então a distinção entre *autografia* e *xenografia*, significando, respectivamente, o modo como ora a referência interna (à Europa), ora a

referência externa (aos outros colonizados), vêm marcando o discurso antropológico. Assim, a mudança epistemológica relativista caracterizou-se por acentuar a distinção entre estas vertentes, que se encontravam equilibradas no evolucionismo. Em contraponto com o universalismo monolítico do saber evolucionista, o relativismo remove da antropologia a referência autográfica, reforçando o carácter atomizado e particularista das narrativas antropológicas. Wolfe justifica esta mudança paradigmática na antropologia como sendo o eco de desenvolvimentos originários na física nuclear da época, em ebulição contra a física newtoniana, afirmando que as duas disciplinas partilhavam uma mesma «arquitectura do discurso». O que deu à epistemologia relativista uma identidade própria foi justamente o modo como realizou a *mediação* entre transformações sócio-políticas globais do imperialismo e transformações epistémicas das ciências naturais.

Os capítulos 3, 4 e 5 localizam em casos teóricos específicos o enfoque global que marca o capítulo 2. Uma vez situado o cenário da mudança paradigmática, o autor procura concretizar na prática teórica dos antropólogos esse mesmo processo de mudança global, situando os pontos de competição ou justaposição dos dois paradigmas. O autor dedica assim os três capítulos que se seguem à análise da evolução, a partir da antropologia vitoriana inglesa, de três narrativas transversais ao moderno discurso antropológico, a saber, as

doutrinas da matrilinearidade, as teorias do totemismo e a tese dos vestígios (*survivals*) de E. B. Tylor. Estes capítulos operacionalizam um dos conceitos introduzidos pelo autor: a noção de «efeito-de-debate» (*debating-effect*). Pretende com este conceito sustentar a tese de que a ciência muda através de imprevisíveis energias entrópicas decorrentes da competição e do debate teóricos. «Efeitos-de-debate», elucidada, «não constituem livres escolhas da parte dos teóricos individualmente considerados nem estruturas sociais ou históricas. Resultam, ao invés, dos riscos [«(i)lógicos, mas ideologicamente motivados»] que os teóricos correm para que as suas teorias existam — derivam de antíteses frustradas, das alternativas ou objecções que as teorias ignoram no momento em que são postuladas» (p. 67).

No último capítulo, o autor regressa ao contexto australiano bem dentro do século XX. O propósito é esclarecer as condições políticas da contingente apropriação da antropologia relativista no quadro da reconfiguração histórica do colonialismo de povoamento, que permanece ainda na matriz estrutural do Estado australiano. Pretende demonstrar os laços que subsistem entre ideologia política e discurso antropológico. O autor sujeita assim a forte análise crítica as políticas estatais indigenistas, o discurso nacionalista e as narrativas românticas acerca da autenticidade aborígene. Não se trata de afirmar que os antropólogos têm lugar na máquina institucional de governo, mas sim de mostrar a antropologia como «discurso apropriado na prática estatal» con-

temporânea (p. 177). Esta apropriação actual está patente na estratégia narrativa que intitula de «autenticidade repressiva». Embora arvorando a defesa dos indígenas contra a repressão colonial *no passado*, as narrativas de autenticidade reificam e mitificam *o aborígene*, com base numa divisão binária das identidades pós-coloniais. Em resultado, os aborígenes históricos, vivos hoje e agora, tornam-se entidades sem lugar na economia simbólica da nação australiana. Aprofunda-se o fosso da diferença, continuando a excluir-se, tal como no fim do século XIX, os híbridos, biológicos ou culturais, que são, afinal, os aborígenes do presente histórico. A lógica cultural da «repulsa da hibridéz» parece ser, assim, uma força histórica do discurso preservada na era pós-colonial. *Quem é e o que é ser indígena* constitui o palco contemporâneo da luta cultural herdeira do colonialismo: «O campo de batalha da autenticidade repressiva é o das identidades indígenas 'pós-coloniais', que lutam por historicizar a dualidade mítica que o discurso propõe» (p. 183). Raça, etnicidade ou cultura aborígene tornam-se, assim, conceitos inescapavelmente associados a uma retórica antropológico-política de poder que, apoiada pelo Estado, vai contraindo progressivamente o espaço de legitimidade disponível para constituir formas alternativas ou híbridas de identidade aborígene. Afinal, em tempos pós-coloniais, a invasão permanece como estrutura fundadora, energia activa de expropriação do mundo indígena.

Se esta afirmação vale para qualquer discurso que tome o aborígene

como objecto, como considerar o trabalho de crítica dessas mesmas ideologias, como o do próprio Patrick Wolfe? Não participa também ele nessa panóptica estrutura colonialista do discurso? A estas questões, de importante valor nos estudos pós-coloniais, a resposta do autor é positiva (p. 213): «O conhecimento académico sobre o conhecimento aborígene nunca poderá ser inocente. Está profundamente imerso numa relação histórica tal que para que o discurso académico adquira poder precisa de desapossar o conhecimento indígena» (p. 213). Que saída então para o estudioso pós-colonial? E que lugar atribuir nestes estudos à iniciativa de acção (*agency*) dos indígenas subalternos? Apesar da força das estruturas discursivas, o autor preserva um sentido crítico e positivo para o discurso académico. Mas este não consiste em querer restituir hoje a *agency* indígena numa escrita alternativa, supostamente livre das armadilhas da ideologia colonial. Tal constitui, no seu entender, um projecto sem futuro, pois qualquer discurso desse género se inscreve irremediavelmente numa estrutura profunda de longa duração, indissociável das expropriações coloniais. Conclui: «O que é necessário escrever não é a *agency* do colonizado, mas o contexto total da inscrição. E julgo que isto constitui uma prioridade da agenda antropológica» (p. 214). Decerto. Mas o autor parece, com esta conclusão, deixar poucas saídas à liberdade crítica das apropriações pós-coloniais da antropologia e do colonialismo,

optando pela prisão do seu espartilho estruturalista. Isto quando, no início, se propunha articular um estruturalismo exibido como equilíbrio entre a força, na longa duração, de lógicas internas ao discurso colonial e a sensibilidade contextualista evidenciada na heterogeneidade das apropriações locais dos discursos. Chegado ao fim do livro, fica-se com a sensação de ter o equilíbrio desta balança perdido, afinal, a favor das energias ocultas do discurso contra a força criativa das práticas dos actores... Parece que de tanto querer trazer para os estudos pós-coloniais uma heterodoxia teórica, o próprio programa se engasga com o barroquis-

mo da exposição, ameaçando entupir o argumento na barragem estruturalista da sobredeterminação da acção pelas estruturas. A questão final do livro merecerá talvez ser devolvida ao autor. Que sentido faz uma «agenda antropológica», nomeadamente da antropologia histórica do colonialismo, que não procure reinscrever, como diria Geertz, o «ponto de vista do nativo»? Isto mesmo que o «nativo» nem sempre reside fora, longe, algures numa verde ilha do Pacífico. Antes habite dentro, como desafia Wolfe, na própria «tribo dos antropólogos».

RICARDO ROQUE