

Entrevista a Elikia M'Bokolo

Catarina Madeira Santos e Ângela Barreto Xavier



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/903>

DOI: 10.4000/cultura.903

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2007

Paginação: 225-251

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

Catarina Madeira Santos e Ângela Barreto Xavier, « Entrevista a Elikia M'Bokolo », *Cultura* [Online], Vol. 24 | 2007, posto online no dia 10 outubro 2013, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/903> ; DOI : 10.4000/cultura.903

Entrevista a Elikia M'Bokolo

Por Catarina Madeira Santos e Ângela Barreto Xavier

Elikia M'Bokolo é historiador e Directeur d'Études na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Membro do Comité de redacção dos *Cahiers d'études africaines* e Produtor na Radio France Internationale de *Mémoire d'un Continent*, emissão semanal de História de África.

O seu principal tema de investigação é a História moderna e contemporânea de África. O enfoque é colocado na evolução e nas transformações políticas, em relação estreita com os processos intelectuais, culturais e sociais. Mais do que as peripécias do tempo presente e a sua interpretação, interessa-lhe compreender o conjunto dos fenómenos de longa duração – permanências e recorrências, rupturas e inovações, captações e reapropriações – na sua interacção com as dinâmicas contemporâneas. A reflexão, os questionários e as publicações consideram várias escalas: o continente, a África subsariana, as “regiões” (em particular a África Central) e os Estados (os dois Congos, Moçambique e mais recentemente o Gana). É dada uma especial atenção aos problemas e desafios da memória. Este campo cobre também os problemas ligados à história das “diásporas” africanas, em particular na Europa e nas Américas, e ao seu lugar, demasiado desconhecido e subestimado, na História moderna e contemporânea da África.

Livros: *Affonso 1^{er}, le roi chrétien de l'ancien Congo*, Paris, Dakar, Abidjan, Yaoundé, ABC, Nouvelles éditions africaines, Clé, 1975, 95 pp. (Grandes figures africaines, 16^e siècle); *Mirambo : un grand chef contre les trafiquants d'esclaves*, com J. M. Garraud, Paris, ABC, 1976, 90 pp. (Grandes figures africaines, 19^e siècle), *Msiri : bâtisseur de l'ancien royaume de Katanga (Shaba)*, Paris, Dakar, Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 1976, 94 pp. (Grandes figures africaines, 19^e siècle); *Le roi Denis, la première tentative de modernisation du Gabon*, com B. Rouzet, Paris, Dakar, Abidjan, Yaoundé, ABC, Nouvelles éditions africaines, Clé, 1976, 94 pp. (Grandes figures africaines, 19^e siècle); *Le Continent convoité, l'Afrique au XX^e siècle*, Paris, Montréal, Études Vivantes, 1980, 281 pp. [2.^a edição revista e aumentada 1985, Le Seuil]; *Noirs et Blancs en Afrique équatoriale : les sociétés côtières et la pénétration française vers 1820-1874*, Paris, New York, Éd. de l'EHESS, Mouton, 1981, 302 pp. (Civilisations et sociétés, n.º 69); *L'Afrique centrale : stratégies de développement et perspectives*, Paris, Éd. de l'Unesco, 1987, 149 pp. (Études et documents); *Afrique noire. Histoire et civilisations*. Tome 1. *Jusqu'au*

XVIII^o siècle, Paris, Hatier, Aupelf-UREF, 1995, 496 pp. (Universités francophones) com uma tradução portuguesa: *África Negra. História das Civilizações*, T. I, Até ao Século XVIII, Lisboa, Vulgata, 2003, 584 pp.; *Afrique noire. Histoire et civilisations*, Tome 2. *Du XIX^e siècle à nos jours*, Paris, Hatier, AUF, 2004 [2.^a edição revista e aumentada, 1.^a ed. 1992], 587 pp. (trad. portuguesa Colibri, 2007); *Kwame Nkrumah*, Paris, Presses des Sciences Po, 2005. **Direção de edições:** *Histoire générale de l'Afrique*, com I. Baba Kaké (dir.), Paris, ABC, 1977-1978, 12 tomes; *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique. Le rôle de l'Afrique dans la rencontre de deux mondes (1492-1992)*, Paris, Éd. de l'Unesco, 1995, 188 pp. (Mémoire des peuples); *Demos Afrique*, Paris, Éd. de l'Unesco, 2000; *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, com J.L. Amselle, Paris, La Découverte, 2005 [edição revista e aumentada, 1.^a ed. 1985, 2.^a ed. 1999]; *Le Panafricanisme au XIX^e siècle*, Paris, OIF, 2007. **Conselheiro científico:** "Le Roi blanc, le caoutchouc rouge, la mort noire" (Peter Bate, BBC Art, 2005).

Catarina Madeira Santos / Ângela Barreto Xavier – *Muitas vezes as autobiografias e mesmo os ensaios de ego-História propõem leituras teleológicas dos percursos individuais, como se tudo, desde a origem, tivesse apontado para um resultado. No seu caso, o interesse pelo estudo da História manifestou-se muito cedo? Tem memória de como é que isso aconteceu? Está relacionado, de algum modo, com a sua história pessoal? De que maneira a sua vivência pessoal o conduziu à escrita da História, e da História de África? Ou de que maneira é capaz de identificar caminhos "interrompidos" ou "inacabados"?*

Elikia M'Bokolo – Eu diria que aí existe uma espécie de paradoxo porque, hoje, eu não me imagino a fazer outra coisa que não seja História. Ora, o meu interesse pela História chegou realmente bastante tarde. Eu nasci em Kinshasa, era um excelente aluno e sofri muito com o "malthusianismo" intelectual em contexto colonial. Havia muito poucos livros para ler, poucos debates intelectuais, o mesmo para os lugares de socialização intelectual enquanto tais, fora da escola, que era aliás um meio totalmente separado do resto da sociedade. Assim, em Kinshasa li muito, mas a minha paixão era sentida por coisas que me afastavam da condição presente. A minha primeira cultura fundou-se nos livros que encontrava no Centro Cultural Americano e portanto nos grandes romancistas e escritores americanos do Oeste americano. Ingurgitei praticamente todo o Fenimore Cooper, talvez duas ou três vezes, muito jovem li também os poemas de Whitman. Mas, de facto, não havia muita coisa. Os livros de literatura eram recolhas de textos e portanto, está a ver, recolhas de seiscentas páginas e no seu interior existiriam – o quê? – cinco poemas de Verlaine, dois de Ronsard, alguns excertos de Montaigne. Em suma, sentia-me extremamente frustrado. Quando cheguei a França, com a idade de 17 anos, fui para Lyon. E é muito interessante

porque cheguei com os meus pais, com toda a família (pai, mãe, irmãos, irmãs). O meu pai era aquilo a que se chamava, em contexto colonial, um médico africano. Faltava-lhe, portanto, tornar-se um médico especializado de corpo inteiro. Foi um privilégio o facto de ter vindo jovem para a Europa e ter vindo com os meus pais. Nessa altura tinha uma bulimia de leituras. Além disso, caí num meio muito bom, em Lyon. Um meio da província, onde se tem tempo para fazer as coisas, e onde, na biblioteca municipal, me dei a conhecer às pessoas. Estava num excelente liceu, o Lycée Ampère, era muito bom aluno, e portanto podia perguntar ao bibliotecário: “Tem este género de livro?” Li muitíssimo. A minha primeira paixão foi uma paixão literária, que ia desde Hemingway a Montherlant, passando por Camus, Sartre, enfim, li-os todos. Há até uma coisa espantosa, penso que sou uma das raras pessoas vivas a ter lido integralmente *Les Misérables* de Victor Hugo, porque o queria fazer, e porque tinha lido alguns extractos. Portanto, trata-se de uma formação literária clássica. Fiz muito latim e grego. Quando entrei no *Hypokhâgne* e *Khâgne*, continuei a fazer isso, mais a Filosofia, a História, o Inglês, e a minha primeira licenciatura é uma licenciatura em letras clássicas. Como não era bolsheiro na época – fui-o um pouco mais tarde – e tinha necessidade de complementar os meus rendimentos mensais, dava aulas particulares aos filhos das boas famílias lionesas, aulas de latim, de grego e de francês.

Até ao início dos meus vinte anos não tinha uma paixão particular pela História. Havia períodos da História que me interessavam. Mas sem que eu imaginasse verdadeiramente o que iria fazer. De facto não fazia ideia nenhuma. Entre as coisas de História que me interessavam lembro-me que, vindo daquele país que se descolonizava, quando cheguei a Lyon, um dos cursos mais interessantes que frequentei foi um curso de História de um Professor de *seconde* que nos dava aulas sobre a História da França do século XVIII. Era um professor socialista, e então numa aula ele disse: “Oçam, como vocês têm um amigo africano que está aqui, pois bem, este ano vou falar prolongadamente da escravatura dos africanos e do tráfico de escravos”. Numa idade jovem e para saber mais, fui à Bibliothèque Municipale de Lyon e li o livro de Gaston Martin *L'Ère des négriers*, sobre Nantes no século XVIII, que é um livro notável. Agora, depois do que veio a seguir, pode-se dizer, “bem, mas há isto”; mas, quando li esse livro, não era para fazer disso uma carreira. A outra coisa que também me apaixonou, acabado de chegar ao mesmo liceu, foi a publicação do livro de René Dumont, *L'Afrique est mal partie*. O professor de Francês, que era um *normalien*, um homem muito cultivado – e vim a saber mais tarde que ele tinha sido um dos secretários de um movimento, Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes –, esse professor disse-me: “M'Bokolo, existe este livro que apareceu e que tem provocado muita agitação em França. Gostava que o apresentasse aos seus amigos com os seus argumentos críticos”. Portanto, o primeiro trabalho que fiz sobre África foi um trabalho para dizer se estava ou

não de acordo com René Dumont, sobre a ideia de que África Negra tinha começado mal. Eu não estava de acordo com René Dumont, com essa ideia de ter começado mal. Eu pensava que ela se tinha lançado e que tinha hipóteses porque, com a idade que eu tinha e tendo em conta aquilo que fazia, eu pensava que nós éramos muitos e que um dia voltaríamos a África; não se podia dizer que África tinha começado mal. A minha própria família era uma família de quadros e portanto eu podia ver aí uma espécie de paixão patriótica. Não estava de acordo com a ideia de uma África que tivesse começado mal. Mas, no que diz respeito ao que René Dumont dizia sobre as novas formas da corrupção, a ditadura, o despotismo de certos poderes, eu estava de acordo. Assim, eu diria que na época me faltavam os argumentos para explicar que não havia contradição entre o facto de existirem estes fracassos na modernidade, que podiam explicar-se por processos históricos, e o facto de a minha fé me fazer pensar que África podia começar. Mas o que de bom houve nisto tudo foi a possibilidade de começar a saber naquele momento que para discutir África era necessário ter conhecimentos.

E era necessário ser africano?

Não, não, era necessário ter conhecimentos porque eu reconhecia totalmente a Dumont o direito de escrever sobre África, só que não estava de acordo com ele e pensava também que havia coisas que ele não dizia. Nomeadamente, o facto de – estamos na altura em 1962 –, no Congo, Patrice Lumumba ter sido assassinado no ano anterior e para nós isso era um verdadeiro problema. Se estávamos bloqueados, era por causa desse assassinato, não por causa de práticas que fossem inatas. Esta é uma segunda questão que é importante. Também me lembro de, quando fiz um outro curso, sempre com esse mesmo professor, sobre a revolução bolchevique, termos sido alguns a pensar que ele tinha passado muito depressa por esse assunto. Teríamos gostado que ele se fixasse preferencialmente aí para que pudéssemos compreender o que se tinha passado. Nessa altura ele disse-nos: “Mas, se querem saber mais, vão à biblioteca”.

Pode-se dizer que foi um estudante soixante-huitard? De que maneira foi influenciado por esse ambiente?

Pode dizer-se que sim, de facto, porque eu entrei na École Normale Supérieure em 1967. Portanto no ano lectivo de 67-68, era aluno na École Normale e quando se dá a crise de 68 eu estou lá dentro. Mesmo que não esteja seguro de que possa ser considerado como um *soixante-huitard*. Pode dizer-se que eu estava dentro do movimento porque, justamente,

tendo chegado a Paris em 67, a E.N.S. está na Rue d'Ulm e na Rue d'Ulm encontrava-se também a *Cinémathèque Française*. Portanto em Setembro, Outubro, Novembro de 67 a cinemateca fez toda uma série sobre o cinema soviético dos anos 20 e 30, e por lá passou todo o Eisenstein, todo o tipo de coisas. Portanto, nós estávamos plenamente por dentro. Na época dá-se também a guerra do Vietname e pode-se dizer que eu pensava que entre aquilo que se passava no Vietname e connosco havia qualquer coisa em comum e, aliás, em 68 havia pequenas querelas. O PC e os partidos de esquerda em França batiam-se pela paz no Vietname; nós, pelo contrário, defendíamos a ideia da vitória do povo vietnamita. Não é exactamente a mesma coisa. Nós opúnhamo-nos à ideia de paz pela paz, queríamos que a paz terminasse com a vitória do povo vietnamita e, portanto, que os deixassem fazer o que eles queriam fazer, sem lhes dar quadros e normas. E de facto, há ainda a questão da História africana. É interessante porque, na época, o meu pai e alguns amigos discutiam muito, e enquanto me tornava adulto não estava associado a estas discussões, mas ia escutando aquilo sobre que discutiam. Sob a insistência de um dos meus tios, que era médico africano, lancei-me na leitura de *Nations nègres et culture* de Chanka Anta Diop. E penso que eu também devo ser um dos raros a ter lido *Nations nègres et culture* da primeira à última página, porque tinha todo o tempo à minha frente e, portanto, como dizer... Hoje eu aligeiraria o meu ponto de vista, porque na época, talvez porque tinha outras necessidades, o livro não me impressionou particularmente por uma qualquer radicalidade. Bem, a tese do livro é muito complicada, e pode-se dizer que o livro está construído de uma forma surpreendente, para um historiador, porque é em parte um livro de História, de Linguística e de Política Cultural. Tudo isto me parecia um pouco mal atado, diria, e por outro lado, que os egípcios ou que os seus faraós fossem negros, confesso que não via em que é que isso mudava o mundo (risos).

Isso afastava-o de uma geração, do ponto de vista intelectual?

Sim, eu já estava numa outra geração e numa outra problemática. Em contrapartida, na mesma época, no momento de passar o *bac*, tínhamos no programa o estudo das civilizações mundiais e aí havia o estudo das civilizações africanas. Um dos professores que eu tinha na época, o mesmo aliás, disse-nos: "Bem, como o M'Bokolo está aqui, para estudar as civilizações africanas, vamos escolher o que escreveu sobre o assunto um historiador africano. Foi portanto assim que eu li pela primeira vez um texto de Joseph Ki-Zerbo que era, portanto, um texto de manual escrito para turmas finalistas e que explicava as civilizações africanas. O que ali encontrei que me pareceu interessante, mas sem me impressionar desmesuradamente ou me dar vontade de estudar História, foi o facto de ele mostrar que

existem processos. Que a África está em movimento – vem de um lado e segue numa outra direcção – e que, portanto, em traços largos, tinha sido gloriosa, depois fora dominada e agora estava talvez a recomeçar. Por tudo isto, essa abordagem pareceu-me sedutora. Mas, devo confessar, não me passava pela cabeça estudar História, mesmo se o facto de me ter investido tão intensamente no estudo do latim e do grego já era uma maneira de fazer História. Trabalhar os textos de Tácito ou de Tucídides é uma maneira de aprender o ofício de historiador. Assim, foi tarde, e talvez mesmo por defeito, que decidi que ia fazer História. Porque quando entrei na E.N.S., queria ter uma agregação; e teria com certeza conseguido uma agregação em letras sem problema, mas na época eu era anti-senhoriano.

Estava em contacto com os intelectuais africanos, que nessa altura circulavam pelos meios franceses?

É interessante porque em Lyon, na altura de tomar as decisões intelectuais, porque foi de Lyon que eu parti, estava em contacto com duas estruturas. Por um lado os intelectuais dos Camarões, exilados políticos, que eram membros da UPC (Union des Populations du Camerons), com quem estava em contacto, nomeadamente quando os meus pais voltaram ao Congo. E eu achava estranho porque eles estavam comprometidos politicamente, eram verdadeiros militantes comprometidos, mas diziam-me sempre: “Elikia, tu não estás aqui para fazer política, tu trabalhas bem na escola, para nós tu deves continuar a trabalhar. Deixa cair a política”. E o outro movimento que também ali existia era a Fédération des Etudiants de l’Afrique Noire en France. A federação de vários grupos de estudantes por país, que era um movimento, eu diria de esquerda, ou de extrema-esquerda, de que me sentia próximo, e ao qual aderi. Mas é preciso dizer que eu não tinha muito tempo porque tinha um investimento importante a fazer nos meus concursos. Mas destas duas experiências, a UPC e a FEANF, retirei uma espécie de reticência face a Senghor porque em primeiro lugar eu considerava a sua poesia insípida, preferia Aimé Césaire. Isto é, mesmo assim, um problema, uma diferença, e por outro lado pensava que, nas tomadas de posição, que um e outro tinham, Césaire era mais claro. O *Discours sur le Colonialisme* é um texto notável, bem escrito, enquanto que em Senghor não encontrava nada disso. E depois, no meio que eu frequentava, Senghor passava por ser, no vocabulário da época, o suporte do neocolonialismo francês na África, porque o víamos vir muitas vezes a Paris, dava-se bem com De Gaulle e com Georges Pompidou, lembrava que Pompidou tinha sido seu camarada de turma, enfim, tudo isto me enervava prodigiosamente e portanto, considerava Senghor insípido, politicamente vulgar e intelectualmente desinteressante. Mas, de qualquer maneira, se traçarmos as fronteiras, esta geração – Senghor, mas Chanta também – pare-

cia-me um pouco longe, enquanto Césaire me parecia próximo. Tanto mais que Césaire, quando eu cheguei a Paris, escreveu *Une saison au Congo*, a famosa peça de teatro sobre a queda de Lumumba e a chegada de Mobutu. Portanto, havia ali uma responsabilidade em relação ao presente que me parecia mais interessante que esta espécie de nostalgia em relação ao passado que não era muito criativa, do meu ponto de vista.

Este compromisso com o presente, de que fala relativamente a Aimé Césaire, também o caracteriza a si? O seu percurso individual pode confundir-se com a História da África contemporânea, e mais especificamente com a História da República Democrática do Congo, tanto mais que assistiu ao processo de independência e ao assassinato de Patrice Lumumba?

Penso que sim. Essa ego-história está de facto ligada à História de África e dos lugares de África que atravessei porque todo o esforço, toda a paixão intelectual e a paixão pelo trabalho intelectual que eu tive só tinham sentido se relacionados com a emancipação do Congo. Eu trabalhava porque sabia – com dezassete anos eu sabia – que o Congo de amanhã éramos nós, os professores, os médicos, os engenheiros, etc. Mas, ao mesmo tempo, eu vivi, aos 15-16 anos, o drama da independência do Congo. Na minha família nós éramos por Lumumba; era muito claro: não estávamos do lado de Kasa vuvu, estávamos contra o tribalismo, e no que toca à independência nacional não pensávamos que o Congo fosse uma nação, mas estávamos contra uma ancoragem tribal. Considerávamos que era necessária qualquer coisa a um nível mais elevado. Mesmo se reconhecíamos uma origem pelo lado do pai ou da mãe, visávamos a construção da Nação. Ora, Lumumba foi assassinado e na minha experiência, se eu finalmente acabei por escolher a História foi também por isso. A certa altura, pensei fazer estudos de filosofia, mas quando entrei na E.N.S. Paulin Hountondji, que também era *normalien*, saía. Na altura encontrei-me com ele e conversámos. Ser filósofo depois de Hountondji? Não, isso não me interessava. Então o que é que me restava? Restavam-me as ciências sociais. Tinha muito má opinião da etnologia, porque, na minha juventude, no Congo, os etnólogos eram os missionários e os missionários eram tribalistas. Tinham-se identificado com as tribos do Congo e eu não queria fazer etnografia. O mais próximo disso era a História. Foi portanto uma escolha política, porque os jovens da minha geração leram e leram (a chorar Lumumba) a famosa carta que ele escreveu à mulher, dizendo: “Um dia a História dirá o que foi o nosso combate”. No fundo foi isso, mas sem saber verdadeiramente o que era a História, porque de facto, nesta época, os livros de História que eu tinha lido eram livros de História europeia. Verdadeiros livros de História que referissem outros mundos, conhecia muito poucos. Mas, mesmo assim, conhecia. Li um livro sobre o Japão. Nunca esquecerei esse livro.

É o livro de Takahashi, que se chama *Japan's Emergence as a Modern State*. O livro é muito importante porque Takahashi explica que se o Japão fez o *meiji*, não foi porque as dinâmicas europeias o tenham aberto, mas porque as dinâmicas sociais do Japão o conduziram a fazer essa escolha. Para nós, era prodigioso. Ao mesmo tempo, na mesma época, havia poucas coisas sobre a África.

Quais foram as suas leituras de referência, os primeiros livros?

Na minha formação profissional, o Japão, em primeiro lugar; em segundo lugar os livros de Jean Chainon. Chainon era professor em Paris e depois professor em Paris VII. É o especialista da História da China. Escrevera manuais de História da China, das guerras do ópio, até à revolução. Era muito interessante porque se via toda a efervescência, a queda da tradição. Na minha família somos republicanos, portanto, ver o regime imperialista a afundar-se, cerca de 1791 ou 1792, na China, era fascinante. E, depois, todos aqueles estudantes, aquelas burguesias nacionais, camponeses, tudo isto era absolutamente apaixonante. E um terceiro livro, que não é um livro de História mas de Economia. É um livro de Charles Bettelheim que se intitula *L'Inde indépendante*. Este livro é apaixonante porque, apesar de tudo, também é um livro de História. Como é que a Índia foi desindustrializada pelos ingleses, como foi reindustrializada pela colonização e como se tornou independente. Estamos nos anos sessenta e Nehru acaba de morrer. Depois há todas as outras leituras. A minha formação de historiador inicial é uma formação em História da Europa do fim do século XVIII e do século XIX, até 1914, com uma grande focalização na França. A Revolução Francesa, a restauração, etc. Então há também uma coisa fascinante. Em Lyon, portanto, também li o livro de Henri Brunschwig, que acabava de ser publicado, *Mythes et réalités de l'Impérialisme colonial français*. Um livro pequeno, mas muito bem feito. Um livro de erudição com arquivos, citações de textos, etc. Brunschwig explicava que, no caso da colonização francesa, a motivação nacionalista patriótica era mais importante do que os cálculos económicos, até 1914. E que o rendimento económico da colonização foi globalmente fraco, a não ser para certas categorias sociais francesas, nomeadamente mercantis, e talvez para algumas cidades francesas. Eu não estava de acordo com estas teses porque eu pensava que, ao insistir-se demasiado na dimensão nacionalista da motivação colonial, se estaria a minar em demasia a dimensão económica. E as coisas são estranhas porque, mais tarde, quando cheguei a Paris, eu procurava seminários que falassem de África...

E o que é que encontrou?

Fiz uma licenciatura em Sociologia. Havia sociólogos e antropólogos de uma nulidade que não se pode imaginar. Havia professores de História, que eu achava de uma grande desenvoltura, nomeadamente Hubert Deschamps, que era um antigo governador colonial, professor de História na Sorbonne. E embora fizesse História de África não levava isso verdadeiramente a sério. Era profundamente chocante; enquanto os cursos de Georges Balandier e de Paul Mercier – digamos Mercier para a etnologia, mas mais etnologia, Balandier para a sociologia, mas também um pouco para etnologia –, enfim para mim eram uma introdução à História de África contemporânea, mais do que verdadeiramente um curso de Sociologia. Um dia fui ao curso de H. Brunschwig, ao seu seminário na École Pratique des Hautes Études. Este seminário tinha lugar no Colégio de França. Ele pedia às pessoas que se apresentassem, para dizerem o que lhes interessava. Então ele perguntou-me se eu tinha lido livros de História. E eu disse: “Eu li o seu livro.” Ele perguntou-me: “E o que é que pensa dele?”; “Não gostei”. Então ele disse-me, um pouco vexado: “Oiça, você tem o direito de não gostar, mas não lhe estou a pedir para gostar ou não gostar de um livro. Se tem alguma coisa contra esse livro, então é necessário que o escreva. Aceito discutir consigo, se me trazer um papel onde diga de que é que não gostou no meu livro. Mas dizer assim que não gostou, isso não faz sentido”. A verdade é que as coisas correram bem, porque depois eu comecei a trabalhar para dizer com quem estava de acordo e com quem não estava, porquê e como. Bem, parece-me que é aqui que interfere, penso eu, o primeiro livro de História africana que para mim foi uma enorme perturbação: é a tese de doutoramento, publicada em Oxford, de Onwuka Dike. Esta tese é fabulosa, chama-se *Trade and Politics in the Niger Delta, 1830-1885: An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria*, como as teses inglesas, com 250 páginas, que eu devorei por fim, pela primeira vez.

Esse foi o defining moment...

Sim, foi aqui que surgiu um livro de História. Assim, na minha cabeça, tenho Chesneaux, Takahashi, etc., na medida em que eles nos mostram, portanto, a Inglaterra que passa do tráfico de escravos ao comércio legítimo e à colonização. Mas, sobretudo, ele mostra que as sociedades do Delta, neste contexto, eram sociedades acéfalas. Ora, anteriormente, o que eu tinha lido era sobre os grandes impérios, enquanto agora eram unidades pequenas e sociedades em movimento, com escravos que se tornam príncipes, príncipes que se tornam escravos. É qualquer coisa de prodigioso... e pensei: “A História é isto.”

Como é que um historiador de África olha e entende os subaltern studies, os post-colonial studies e o desmantelamento do Orientalismo? Podemos considerar que o mesmo processo

ocorreu ou ocorre para a historiografia africana? Será possível dizer que também um certo “africanismo” tem vindo a ser desmantelado? Tanto mais que referiu que a historiografia sobre a Índia, a China, o Japão, a Indonésia e com ela a historiografia anglo-saxónica constituíram pólos de perturbação no seu percurso intelectual, na medida em que lhe deram acesso a processos coloniais e, portanto a processos não europeus, que o ajudaram a pensar África. Será assim?

Em grande parte sim, porque a sensibilidade adquirida até aí faz com que eu não tenha a certeza de que antes eu tivesse condições para ter compreendido. Dike fez com que, naquele momento, eu tivesse encontrado uma História africana que não é uma História africana... Não é uma etnologia, não é uma África voltada sobre si mesma, a repetir coisas, a tradição, mas é uma sociedade que mexe e que manipula as tradições. Assim, isto quer dizer que o “africanismo”, baseado essencialmente na etnologia, etnografia, sistemas de cultura, sistemas de pensamento, etc., fosse pelos ares. Isso não fazia sentido. Assim, quando chegou o momento de ler o *Orientalismo*, eu disse, SIM. Não era uma revolução, eram coisas com as quais eu estava, de facto, de acordo. Então, não tardou que nós próprios continuássemos essa desconstrução, procurássemos desconstruir os conceitos, mas destruir também a cronografia da História pré-colonial e da História colonial, pós-colonial. Procurar, pelo contrário, os lugares onde as coisas se entrelaçam e, no fundo, encarar o estudo de África pelas sociedade africanas, tal como elas se produzem e se transformam no tempo, com ou sem contacto com o mundo exterior. Não se trata de uma História que seja anti-colonial, isso não faz sentido; é uma História na qual se fazem entrar todos os processos que estão em presença.

Como é que olha o caminho da História de África, inicialmente muito influenciada pela ideologia, para depois se afastar progressivamente e começar, de facto, a fazer a História das civilizações africanas. Afinal, como é que se passa esta relação entre Ideologia e História?

Desde o início que eu sempre gostei da erudição; quer dizer, os debates de ideias, etc., são interessantes, mas, quanto a mim, o nosso *métier* deve ser fundado sobre um mínimo de erudição: as fontes e o seu tratamento, a discussão sobre as cronologias, etc. É a partir daqui que se podem construir discursos. Portanto, quanto ao império das ideologias, eu sempre pensei que temos necessidade de ideologia, mas quando estamos no nosso *métier*, é preciso deixá-la à porta, para verdadeiramente exercer o ofício de historiador. E isto chega ao ponto de criar problemas com jovens africanos, quando lhes digo: “O que tu disseste passa bem num *meeting*, eu até aplaudiria, mas num texto de História não passa, porque o que te permitiria afirmar isso não está aí”.

Em sua opinião, esse olhar esclarecido que a nova História de África tem vindo a construir já foi capaz de desmontar os grandes estereótipos ligados a África? E estou também a pensar na tendência que há para tomar o todo pelas partes. Quer dizer, referir África e os africanos como se essas designações fossem suficientes, conjugar a cultura africana no singular, referindo-se a toda a "África" como a um só bloco cultural, omitindo assim a pluralidade, as várias Áfricas. Parece-lhe que a comunicação entre essa História científica e o grande público (europeu ou africano) se faz, de facto? O seu eco chega além do circuito dos historiadores? Afinal, o que é que mudou, se que é que mudou, ao longo do século XX, depois das independências africanas e da constituição de uma historiografia africana, na percepção que o Ocidente tem de África?

Eu diria que os estereótipos antigos nunca deixaram de estar presentes. E é muito difícil desembaraçarmo-nos deles, seja porque estes estereótipos são negativos, seja porque, no contexto actual, são mais positivos. Por isso se diz *África*, que é quase essencializada, e se diz *os Africanos*. Recentemente, fiz uma conferência no Musée du Quai Branly, sobre a colonização belga no Congo. Um dos ouvintes que ali estava reagiu, dizendo: "Nós, os Europeus, devemos ter vergonha, quando vemos aquilo que fizemos em África". Portanto, o estereótipo antigo existe, mas é complicado porque existem novos estereótipos que apareceram e que podem ser de todos os tipos. Aliás, essa não é uma questão de Europeus ou de não Europeus, porque, por exemplo, podemos ouvir os Africanos dizer: "África não quer o desenvolvimento", ou "as culturas africanas opõem-se ao desenvolvimento". Outros podem dizer, pelo contrário: "África é uma espécie de conservatório da Humanidade, onde se encontra a sabedoria, a questão da sabedoria, etc." Portanto, estes estereótipos novos vêm-se inscrever nos antigos e, por vezes, combatem-nos. Estamos sempre a ser apanhados pelo choque, pela tensão entre erudição, saberes e representações ideológicas. Por isso, tentei ultrapassar isso num dos livros onde falo da História no singular, quer dizer, a prática do *métier*, e das civilizações no plural. Portanto, geografia e pluralidade no tempo e na cronologia. Aliás, essa pluralidade nunca é a mesma. Diz-se a África Ocidental, Central, em permanência, mas o Ocidente pode vir a tornar-se o centro. Este *puzzle* pode dar várias coisas, consoante estamos num século ou noutra, consoante estudamos este ou aquele problema.

Pensando agora no seu livro Histoire de l'Afrique Nègre, como é que definiria a originalidade da construção do objecto que ali é dado, relativamente àquilo que foi feito antes e em relação ao panorama historiográfico africanista? O que é que permite identificar aquele género de História?

Primeiro eu diria que é uma História descomplexada. É totalmente descomplexada. É um livro de História com vocação para ser submetido a um balanço, para ser comparado exactamente com aquilo que há pouco dizíamos, os livros sobre a China, etc. Mais, eu diria que nos detalhes da cozinha, portanto, na questão do método, a teoria é posta no armazém, porque, se não o fizermos, nunca mais se pára. O importante é mostrar como é que em concreto se faz a História. Mais do que mostrar os utensílios, importa mostrar o produto. Quando se vai a um restaurante, o que se come é o prato e pouco nos importa que seja feito num forno de microondas ou num forno a lenha. E depois há uma terceira coisa: importa mostrar que África mexe, mexe e não pára de mexer em permanência; no fundo é isso, não existe um sentido no qual as coisas vão, mas tudo mexe e remexe; e se mexe é porque continuará a mexer. Se existe uma mensagem, é essa: tudo continuará a mexer.

Acredita na utilidade social do historiador? Acredita que a informação construída pelo historiador de hoje pode ainda intervir nos significados da memória histórica colectiva?

Eu diria que, não só ele pode, como – no contexto actual do início do século XXI – deve porque aquilo que se vê – como poderei dizer? – é que, na maior parte dos casos, não existe uma gestão explícita da memória. Pode-se dizer de outra maneira: salvo casos excepcionais, mas que causam alguns problemas, não existe uma política, ou políticas, ou estratégias, sobre a memória ou em relação à memória. Deixam-se as coisas um pouco assim, sem direcção. Ora o trabalho da memória é um trabalho contínuo na sociedade. Se não existe debate sobre a memória – o que é o caso da maior parte dos países –, não existe debate, nem política, e depois passam-se as coisas mais extraordinárias. Primeira coisa: por exemplo, desde os anos 1990, e talvez até antes, a luta das sociedades contra o poder despótico corrompido, etc., produziu coisas extraordinárias porque se verificou que havia pessoas que consideravam que, uma vez que o poder de então era mau, teria sentido fazer marcha-atrás, em direcção ao passado, para encontrar um bom poder. Acontecem coisas surpreendentes que fazem com que, em certos casos, em certos países e camadas sociais, o período colonial seja “fetichizado” de uma maneira positiva. Há exemplos bastante concretos. Veja-se, por exemplo, Brazzaville, cidade que foi espoliada pela guerra civil, que está em reconstrução. O mais belo monumento em Brazza custou uma fortuna e é um gigantesco mausoléu onde se encontra o corpo de Pierre Savorgnan de Brazza. Portanto, neste país, o referente mais visível é um herói colonial. Não se podem deixar assim as coisas. Noutros países as pessoas voltam ao passado pré-colonial, um passado pré-colonial que, nesse caso, também é fixado e inventado. Em livros fundadores de pessoas como Hobsbawm, dizem-se coisas extremamente importantes sobre o nacionalismo

na Europa, porque ninguém se dá conta que se está a inventar o passado e que as pessoas inventam um “passado pré-colonial”. Isso é muito importante. Outro aspecto importante é que o crescimento demográfico é muito forte em todos os países africanos e por isso a sociedade muda, o que faz com que os antigos cânones de transmissão de conhecimentos passados, das famílias mais ou menos alargadas, não funcionem mais. Então, pode dizer-se que se reportam as coisas à Escola. Mas o estado das escolas é tal que se pode dizer que é um dos aspectos mais negligenciados; portanto, temos gerações de miúdos que chegam ao fim do ensino secundário, e por vezes à Universidade, com conhecimentos quase nulos do passado e, com mais razão, do continente.

Quais as vantagens e desvantagens de ser um insider a fazer a História de determinado país (para usar uma terminologia mais antropológica, ser um observador participante que domina o código cultural), ou um outsider a fazê-lo? Qual o relevo que a “pertença” e a “distância” podem ter no forjar de uma subjectividade objectiva? Está ao mesmo tempo dentro e fora como é que isso se passa dentro de um mesmo sujeito, como é que sente esse movimento?

Durante muito tempo, evitei trabalhar directamente sobre o Congo. Precisamente por causa disso. Perguntava-me se seria capaz de manter a distância, se não iria cair num certo número de erros, porque eu tinha colegas que faziam isso e com quem não estava de acordo, dizendo este e este livro são maus. *A contrario*, trabalhando antes sobre sociedades próximas, mas não sobre o Congo, esperava de alguma maneira o momento em que eu julgaria que poderia começar a fazê-lo. Mas, quando olhamos bem para alguns dos muito bons livros, eles são escritos por *outsiders*. Para mim um dos melhores livros é o de Wilks sobre o reino *Ashanti*, que é uma verdadeira jóia. Sabemos que ele dedicou quarenta ou cinquenta anos da sua vida para acabar esse livro. Portanto é um *outsider* que se tornou um *insider*, à custa da prática e da aprendizagem da língua. As pessoas contam-lhe histórias e finalmente o *insider* é alguém que sofre uma certa socialização. Portanto, temos *outsiders* que são melhores do que os *insiders* e temos os que se tornam *insiders*. Penso que se pode aceitar a paixão, quando se gosta de dar a conhecer as questões com o máximo de objectividade e de detalhe, para fazer com que os outros gostem também. Portanto, esta dimensão bastante afectiva é um dos fermentos do trabalho, mas sempre procurando manter a distância. Não é fácil, mas, de tanto tentar, chega o momento em que se pode de facto fazê-lo, incluindo a História do tempo presente. Vamos reter três verbos: construir (isto é, *o que está na cabeça*), restituir (isto é, *dizer*), e explicar (o processo). Construir, restituir e explicar o processo; quer dizer, fazer com que os outros compreendam e que um dia, talvez, possam construir o mesmo processo de uma outra maneira, com outras interpretações.

O seu tempo de trabalho divide-se entre os seminários na EHESS, a Radio France Internationale e o seu escritório. De acordo com aquilo que posso perceber, para si, a academia não se basta a si mesma. É necessário que ela esteja em diálogo com a sociedade. E de facto, quando se assiste aos seus seminários, a impressão com que se fica é a de que os africanos ali vão para discutir entre eles e consigo as questões africanas. Já o ouvi dizer: “Obrigado, a discussão foi muito apaixonante”. Gostaria de o ouvir acerca desta relação entre a academia e a vida activa, para lhe perguntar também, relativamente à clássica formulação de Gramsci, se se posiciona como um intelectual orgânico ou um intelectual tradicional.

A academia é um lugar importante e essencial, mas é um espaço profissional que se utiliza durante um certo tempo. Aí aprendemos a fazer certas coisas, isto é, essa história, um discurso que é construído, que outras pessoas dominam e que se dá à discussão, cujas provas são postas em causa por outras pessoas que podem dizer que não estão de acordo com o método, mas que estão de acordo com a conclusão, ou que não estão de acordo com isto ou com aquilo. Isso para mim é importante, como trabalho. O que quer dizer que, mesmo que pare profissionalmente, isso é qualquer coisa que eu quero continuar a fazer. Colocar-me sempre em causa, relativamente aos pares. Mas é claro que isso não chega, porque eu acredito muito naquilo a que por vezes se chama a prática republicana da História. Durante os meus estudos de História, os verdadeiros professores de História, os realmente bons, como Maurice Agulhon, ou alguém como Pierre Vilar, Jacques Le Goff ou Marc Ferro, eram pessoas que explicavam sempre que o nosso ofício de historiador era, de facto, a apropriação pelo indivíduo de uma aventura colectiva que nos cabia construir e reconstruir e que o complemento desta abordagem era a restituição, daquilo de que nos apropriávamos. Não se faz a História para os pares. Faz-se História para que ela entre no saber social colectivo. Portanto, sem a restituição, para mim não há História. Em relação a um historiador que está na academia, eu posso ter muita estima por ele, mas para mim isso não chega, se esse trabalho de retorno não for feito; porque o grande talento do historiador deve ser a capacidade de fazer compreender e suscitar o gosto pelo que faz, aos outros. E, uma vez que se trata de uma aventura humana, como não pensar que todos os homens a devem partilhar? Eu sou homem e nada do que diz respeito à humanidade me é indiferente. Qualquer homem está interessado na História. Eu vejo que, quando falo de História de África nas profundezas da França, as pessoas interessam-se, e porquê? Porque é a aventura humana. A sorte que eu tive, foi uma sorte soberba, foi ter encontrado no meu caminho alguns “mais velhos” que eu que faziam rádio, que eram jornalistas e que um dia me disseram: “Vem connosco, vamos fazer coisas”. E portanto aquilo que aprendi nesse trabalho dos *media* foi a contar a História. E isso parece-me que foi importante porque eu

vi que alguns colegas, grandes especialistas da Revolução Francesa, quando em 1989 se celebrava o bicentenário, não sabiam contar a História. Esta é uma enorme riqueza. Há a escrita académica e há a escrita não académica, da imprensa, das revistas (em África trabalhei numa revista durante – não sei – três ou quatro anos a fazer artigos de História); e há depois a escrita oral; agora há ainda outra coisa: a imagem. Tudo isto dá ao historiador de hoje uma paleta de discursos tão variada que me parece que o nosso trabalho se tornou ainda mais apaixonante que no tempo de Michelet.

Vai com frequência ao Congo e esteve lá durante o processo eleitoral de 2006. Um historiador pode ajudar a compreender os processos do presente e em certos casos a unir o que está separado? Quando vai ao Congo participa desta construção de uma união possível?

Sim, o que fiz, em 2006 e também em 2005, foi participar em todo o debate congolês. O debate sobre o fim da guerra, sobre a paz, sobre o processo eleitoral, trazendo para esse mesmo debate o olhar do historiador. Portanto, uma primeira coisa é isso. Espantando muitas pessoas, eu bati-me pela reactivação da memória; não uma memória arquivada, ou uma memória de museu, mas uma memória viva que desse lugar a um debate. Lumumba, por exemplo, é alguém sobre quem devemos discutir. Não é necessário estarmos de acordo. Mas, quando se concorda que é um objecto sobre o qual todos temos qualquer coisa a dizer, isso torna-se num património. Mas foi difícil porque, por causa de tudo o que se passou nos últimos anos, as pessoas excluem e escolhem. E isso dá-lhes uma memória compartimentada, que acaba por degenerar em práticas de intolerância e de desconhecimento do outro. Depois, durante as eleições foi necessário explicar às pessoas como é que as coisas se passam, o que as leva a votarem ou não, ou que votarem desta maneira ou daquela. Então, a explicação rápida da imprensa, nomeadamente estrangeira, foi: “Tratar-se-á de um voto tribal?” A resposta é não. “Ou é um voto regional?” Mais uma vez a resposta é não. Então o que é que faz com que seja assim? É que há processos nacionais, globais e locais que fazem com que, num mesmo país, haja uma maioria disto ou daquilo. Isso é verdade hoje, mas amanhã não será assim. Portanto, trata-se de restituir estes processos. Bem, a verdade é que estive lá uma primeira vez e pediram-me que fosse uma segunda vez; por vezes ainda me voltam a pedir. As pessoas ficavam muito surpreendidas por ver que as coisas que lhes pareciam fruto do acaso – não estou a dizer que tudo está determinado – podem ser, até certo ponto, explicadas intelectualmente. Penso que esse trabalho deve ser feito, sobretudo num contexto em que, na África Central as Igrejas de despertar e outras fazem as pessoas acreditar que a autonomia das sociedades e a autonomia dos indivíduos, no fundo, não existe, porque é Deus ou é a Providência quem predetermina a

História. Eu tive um embate duro em parte com o episcopado congolês, que repetia que é Deus quem faz a História. Eu disse que de maneira nenhuma, são os homens que fazem a História. Quer dizer, são os homens em sociedade que fazem a História, e não Deus. Se fosse Deus, não se compreenderia que, sendo Ele bom, como é que Ele poderia deixar as pessoas num estado de miséria tão grande. Não é Deus, mas as sociedades que põem oportunidades diante de nós. Podemos ir para a direita ou para a esquerda, parar, recuar ou avançar. Tudo isto é possível. E isso eu penso que é uma coisa importante. Conto restituir este episódio, em algum lado, para mostrar como um historiador se encontra no presente. É certo que o nosso antepassado comum em relação a isto é Marc Bloch. O Marc Bloch de *L'Étrange défaite* para mim permanece um modelo. Quer dizer, não é preciso estar sempre a fazer isso. Mas em certas alturas é preciso fazê-lo. O que é próprio do intelectual é ser específico. Ele faz as suas coisas, escreve, etc. Mas há momentos em que há quase uma necessidade de entrar no jogo e no debate.

Chegamos, então, ao "intelectual africano". Gostaria de o ouvir sobre esta designação, tanto mais que, no Verão de 2006, esteve no Brasil, em Salvador da Baía, e participou num encontro de intelectuais africanos. Assim, eu teria duas questões. Primeiro, será possível chegar a uma definição de intelectual africano? É diferente de um intelectual europeu, por exemplo, e se sim, em quê? Segunda questão, como é que deve ser encarado este género de encontros?

Podemos começar pelo fim, porque de facto eu penso que esse meio, chamemos-lhe assim, experimenta uma espécie de nostalgia, tem o sentimento de que num passado, que não está muito longe, quando os intelectuais se encontraram, alguma coisa se passou. Do lado, digamos, africano a questão é um pouco mais ampla. Houve um encontro em 47, para fundar a *Présence Africaine*, depois em 56, em Paris, e depois em 59. Depois houve as independências. Então eu tenho a impressão de que, quando se quer que o mundo mude, pensa-se: "Como antigamente as reuniões foram seguidas de mudança, talvez que, repetindo uma reunião, ela seja seguida de uma mudança." Esquecendo que: 1 – a relação entre essas reuniões e essas mudanças não está estabelecida; 2 – não é porque uma coisa se fez uma vez que, se a recomencermos, ela produzirá os mesmo efeitos. Esta é a primeira questão.

Intelectual é uma palavra muito complicada porque me parece que há um certo abuso no seu uso. Por vezes o seu tratamento não é suficientemente rigoroso. Hoje, por vezes, quando se fala de intelectual, é para designar pessoas que têm diplomas. Mas, com o risco de confundir os *experts*, os profissionais e os intelectuais. Um bom professor de Filosofia ou de Etnologia não é forçosamente um intelectual. Um bom *expert* do Banco Mundial, ou

da EFAO, ou da OMS, não é forçosamente um intelectual. Portanto, é preciso ser diplomado para ser um intelectual? A resposta é não. É preciso ter uma competência reconhecida em algum lado, suficientemente reconhecida socialmente para que, graças a essa competência se possa intervir de maneira credível e eficaz no debate social. Os diplomas não são necessários. É a competência reconhecida no domínio. Eu diria que um bom romancista pode ser um intelectual. Um bom cineasta – por exemplo, Sembène Ousman: pode dizer-se que ele produz uma obra de intelectual porque os seus filmes colocam uma série de questões que interpelam as pessoas. Há uma certa confusão em relação a isto. Eu penso que houve momentos em que a *intelligentzia* foi muito activa em África. Foi o que aconteceu, por exemplo, nos anos 50; e pode-se remontar aos anos trinta, vinte ou até mesmo talvez a 1900 ou 1880. Mas esse fenómeno da emergência dos intelectuais faz parte dos fenómenos acontecimentais. Não está na estrutura porque, por definição, a intervenção do intelectual dá-se sobre momentos precisos. Há momentos que o solicitam e momentos que não o solicitam. Ora, o momento actual solicita; as independências, a situação crítica e tudo o que está à volta solicitam e muito. Mas, mais uma vez, muitas vezes aquilo que se vê é, acima de tudo, uma *expertise*, ou análises profissionais, mais do que tomadas de posição propriamente intelectuais. Delas eu diria que são: 1 – desinteressantes; 2 – são suficientemente gerais para dar conta daquilo que se passa; 3 – produzem efeitos.

E para o africano...

Aí há um problema porque, quando se diz intelectual africano, está a dizer-se intelectual originário de África. Ora, da maneira mais rigorosa, intelectual africano deveria querer dizer aquele cuja intervenção diz respeito a África. Ora, África não existe forçosamente. Um intelectual que contribui para construir essa África, por exemplo, em relação à questão da mundialização, pode dizer, “África”. Mas, essa África não é dada, é um discurso intelectual que vai tentar mostrar como, face ao debate sobre a mundialização, se pode falar de África; nessa altura, mais do que afirmar a sua existência, trata-se de colocar o problema. Será que estes intelectuais africanos, neste sentido, existem? Não me parece.

E se a designação for no sentido de afirmar a existência de um discurso especificamente africano? O discurso produzido pelos intelectuais africanos teria uma determinada especificidade. Aliás, é um pouco isso que diz Paulin Hountondji quando se refere a uma filosofia africana, a um paradigma de pensamento africano. Existirão categorias do discurso que possam ser identificadas como estruturantes de um discurso africano? Isto relaciona-se com outra questão: os estudantes africanos que vão para a Europa e para os Estados Unidos, e que assim optam

por uma educação ocidental, são obrigados a expressar-se em línguas que não são as suas, a usar aparelhos conceptuais que são os ocidentais. De que maneira podem fazer passar a sua maneira de pensar? Como é que este imperialismo das línguas deve ser visto?

Eu penso que o que define essa africanidade não serão as categorias nas quais se pensa, mas as questões que se colocam. Mas também o facto de o intelectual se dirigir a alguém, o público a que se dirige e os factos que se investigam. Primeiro as questões, depois o público, que portanto determina o compromisso e os factos que se investigam – os factos sobre África ou sobre o que toca a África. Quanto à questão da língua, eu acho que é empolada. Aliás, pergunto-me se essa não será uma questão francófona, porque é verdade que não se constrói o discurso da mesma maneira, dependendo se se fala em tal ou tal língua, mas eu consigo desvencilhar-me. E, para isso, vou dar um exemplo. Há dois anos o governo congolês tinha decidido proclamar Patrice Lumumba e Laurent Désiré Kabila heróis nacionais. Tomaram a decisão e para isso foi necessário justificar intelectualmente a decisão. Então fez-se apelo aos historiadores. Primeira coisa: a maior parte dos historiadores não respondeu ao apelo, precisamente porque tinha uma concepção de História que é catedrática, universitária: “Essas coisas são política, não são para nós”. Eu fui com um outro colega, e fizemos o nosso discurso em francês. Começa o debate, e uma mulher deputada quer fazer uma intervenção. Começa a falar em francês, mas depois diz que é complicado o que tem para dizer e pede-nos para falar em lingala. “Com certeza, diga”. Bem, ela falou em *lingala* e era necessário responder-lhe. Então eu respondi em *lingala*. Mas, num discurso em Nova Iorque ou em Paris, eu não falaria assim. Portanto, eu fiz esta explicação muito longa para explicar em lingala o que é um *lieu de mémoire*, porque precisamos de um *lieu de mémoire* e porque é que se faz certa escolha em detrimento de outra. Esta conferência foi difundida em *lingala* por todo o Congo e a reacção que obtivemos foi fabulosa. A questão dos jornalistas que nos tinham acompanhado era: “Os professores da Universidade também falam *lingala*”. As pessoas estavam espantadas. É o discurso profano. Mas, quando olhamos bem, reconhecemos estes perfis de intelectuais. Veja alguém como Amadou Hampaté Bâ, Ki-Zerbo e muitos outros, como Ajoyi na Nigéria. São pessoas capazes de dizer as coisas nas suas línguas, mas de as dizer de outra maneira, porque mesmo assim há patrimónios culturais. Os procedimentos, a retórica para convencer as pessoas que procedem da mesma maneira numa sociedade x ou numa sociedade y. Eu diria que basta sabê-lo e ser capaz de balançar entre um e outro. Quando se faz um seminário de investigação e quando nos dirigimos a alunos da escola primária, não estamos a fazer exactamente a mesma coisa. E os grandes historiadores, os grandes professores sempre o souberam fazer.

Como é que vê o panorama académico africano? Existe uma desigualdade? Que centros académicos destacaria?

Há uma desigualdade muito grande e uma situação que eu diria que é bastante inquietante. A desigualdade faz com que certos pólos funcionem bem ou bastante bem. Se olharmos para a África do Sul, o Gana, a Nigéria, em parte, e outros, as coisas anda bem. Há permutas, debates, publicações que se fazem, por conseguinte as coisas andam. E depois há lugares que estão completamente desmoronados. Na República Centro-Africana, no Chade, não há nada. E depois, a maioria dos países está num “entre dois;” onde as coisas às vezes não funcionam por razões financeiras, às vezes por razões políticas. Isso parece-me ser bastante inquietante e é necessário evocar a verdadeira extorsão que a maior parte dos países do Norte faz sobre os Estados africanos. Não deixo de ficar perturbado quando verifico como as universidades nigerianas durante um dado período foram esvaziadas, em grande parte, dos seus intelectuais e nomeadamente dos seus historiadores. Pode-se pensar que a universidade de Dacar teve o mesmo destino, e hoje talvez esteja a recuperar. Isso parece-me ser muito grave e interrogo-me quando é que o movimento começará a fazer-se no outro sentido. Bem, começou em parte a fazer-se. Se posso citar o seu nome, Paulin Hountondji voltou a África, primeiro ao Zaire e seguidamente ao Benim. Penso que, se muitas pessoas começarem a fazer este mesmo movimento de maneira definitiva ou temporária, isso pode contribuir para equilibrar muito as coisas; eu mesmo, quando tomei consciência desta situação desequilibrada, decidi que era necessário que, de uma maneira ou outra, encontrasse o meio para ir ensinar em Kinshasa. Faço-o porque no momento em que tomei essa decisão, há três anos, no departamento de História, no primeiro ano, havia um ou dois estudantes. Depois de muito trabalhar, neste ano de 2006-2007, conseguimos através de concursos, por conseguinte eliminando, reter cerca de trinta estudantes. Não é mau. No próximo ano chegaremos a 50...

Quando se fala das universidades em África, ouve-se muitas vezes dizer: “Sim, muito bem, mas não existem os meios – como é que se formam alunos sem bibliotecas, por exemplo?”. Como é que encara este género de críticas?

Bem, a combinação entre interior e exterior faz com que se vá fazer como quando as universidades americanas nasceram. Os professores que vinham do estrangeiro para fazer os seus cursos criavam as bibliotecas desse curso e vinham com o que precisavam. Isso quer dizer que, se não há muito dinheiro, é a nós, a mim, a quem vai daqui, que cabe levar a ferramenta necessária para construir. E aí, estou certo que funcionaria, quando vejo as reacções

de certos bancos, certos homens de negócios que estariam prontos a dar quinhentos, seiscentos dólares para adquirir as obras básicas. De resto, sonho com o dia em que, quando já cá não estiver, a minha biblioteca venha a ser dada a uma instituição universitária. É claro que a sua vocação é essa.

Quais serão os efeitos actuais da História colonial? *Depois das colonizações e das descolonizações, como é que se pode pensar a presença das comunidades africanas na Europa e nomeadamente em França?*

Já durante a colonização, os colonizados começaram a viver em França e esse movimento prolongou-se após a colonização; outras pessoas vieram, quer dos departamentos ultramarinos ou dos territórios ultramarinos franceses, quer do antigo império francês, quer de outros territórios africanos. Então isso acabou por trazer grandes problemas porque as pessoas que viviam aqui começaram a colocar-se questões. As crianças iam à escola, e os próprios africanos não percebiam muito bem como é que estavam aqui e as pessoas lhes continuavam a perguntar: “De onde vem, porque está aqui?” E o trabalho da memória foi algo de fabuloso porque entre os africanos se começou a evocar o passado, dizendo: “Estamos aqui por causa da colonização”; enquanto na minha geração se dizia: “Estamos aqui devido a Lumumba e não voltaremos”. E depois as pessoas diziam: “Não ficaremos aqui pouco tempo.” Começou-se a falar da colonização e seguidamente da escravidão; em 1981, quando François Mitterrand tomou o poder, este debate começou em França, mas ao mesmo tempo, nos departamentos ultramarinos; então apercebemo-nos de que as pessoas começavam a falar de escravidão. Aqui, em França, houve muitos problemas porque quem saía dos departamentos ultramarinos, que são procedentes da escravidão, considerava que a França metropolitana e “os africanos” eram identicamente responsáveis pela sua escravidão. Nós, os outros africanos, tentávamos explicar que os africanos entraram na máquina infernal da escravidão, eu diria, obrigados e forçados. Por conseguinte, se se coloca o problema da escravidão, há várias maneiras de o pôr e uma das maneiras de o fazer é a partir, eu diria, das duas extremidades da cadeia: a extremidade que iniciou o processo e a extremidade que beneficiou do processo, deixando entre parênteses os anéis intermédios sobre os quais discutirei mais tarde. Este debate, importante, correspondeu de resto aos debates que tiveram lugar ao mesmo tempo nos Estados Unidos, na América do Sul, nas instituições internacionais, nomeadamente a UNESCO, com o projecto *A rota dos escravos*. Finalmente, é necessário reconhecer que o meio associativo francês se bateu muito bem, já que de degrau em degrau se chegou ao momento em que um deputado originário da Guiana ousou apresentar um projecto de lei sobre a escravidão. O que se

passou como desafio de memória é interessante porque, com efeito, este projecto não foi discutido. Não houve debate, nem sobre a História nem sobre a memória, e assim formou uma maioria para dizer sim à lei. Era uma maneira – como se diz em francês – de *botter en touche*. Não se discutia e acabava-se com o problema. Então pedimos que, dado que se reconheceu que era um crime e que era necessário repará-lo, a representação do passado da França, isto é, os cursos de História, os cursos de Filosofia, o curso de Literatura, deviam integrar estas dimensões da História. Ora, o combate continuou de maneira sub-reptícia porque este assunto não foi cuidado quem estava contra esta lei; encontrava o meio para responder fazendo votar aí também uma lei que declara que a colonização teve aspectos positivos. Se a colonização teve aspectos positivos, teve-os em relação a quê? positivos em relação ao estado das sociedades africanas antes da colonização? Ora, nós defendemos a ideia de que o estado das sociedades africanas, antes da colonização, se explica em parte pela escravidão. Por conseguinte era uma maneira de apagar esta questão. E sabe que a dinâmica em questão é extremamente interessante. Quando se discutia esta lei sobre a colonização, arderam dois edifícios em Paris, com africanos no seu interior, o que levou a que as pessoas comesçassem a dizer: “Aí está, temos de facto um problema, um problema de memória, de História, um problema de discriminação”. Os que estão contra nós dizem que queremos fazer o comunitarismo. Ora, nós, que trabalhamos sobre as etnias, sobre as nações, sobre povos, sabemos que os africanos em França não formam uma comunidade, nem de língua, nem de religião, nem de origem, nem de cultura. Formam um todo, na medida em que vieram por serem vítimas de discriminação, uma discriminação memorial e económica. Portanto, para fazer com que não haja comunitarismo, é preciso lutar contra as discriminações. Se nos cursos de História e de Geografia se integrarem as tomadas de posição de Montaigne sobre os indianos e os africanos, em vez de se falar dele apenas como o pensador dos *Ensaïos*, etc., e se em vez de se dizer o *Grande Século de Luís XIV*, se disser, sim é o *Grande século de Luís XIV*, mas ele tratou mal os protestantes e os Africanos, etc., não há mais comunitarismo. Este é um combate extremamente apaixonante porque a França está a descobrir que a nação, assim como as etnias, são processos, produções, pode-se mesmo dizer, invenções (risos) e, portanto, podem aí ser injectadas novas questões. Então, estamos a dizer a mesma coisa que para África. O que é que queremos fazer com estas colectividades que aí estão? Desta maneira, damo-nos conta de que a questão da especificidade africana é relativa.

A Academia Francesa está atenta?

Aí há uma dificuldade porque o meio académico francês pensa que há uma especificidade da França. Estamos numa situação que é estranha e absolutamente escandalosa, que é esta: se virmos o volume de cursos de História e de investigação de História a nível superior – mas o mesmo é verdadeiro ao nível secundário – damos conta de que 95% das investigações de História e do ensino de História incidem sobre a França e o seu lugar na Europa, e o resto do mundo é remetido para as margens da sociedade. Eu e os meus amigos, que ensinamos estas outras coisas, somos um pouco umas curiosidades nesta paisagem onde há vinte cursos sobre a Revolução Francesa, que frequentemente dizem a mesma coisa, enquanto sobre as Antilhas é preciso muito tempo até encontrar um, e sobre África nem se fala.

Isso é verdade, mas, de qualquer maneira, com toda a polémica à volta da lei Taubira, verificou-se uma produção imensa de bibliografia sobre temas coloniais. A certa altura, a impressão que dava era que se tratava de aproveitar um momento do mercado. Avançou-se de facto no debate?

É isso, há um efeito um pouco comercial. Havia um debate e era necessário publicar muito. Publicou-se um pouco de tudo, com carácter de urgência. O debate na verdade não teve realmente lugar porque foi recuperado por outros debates. Estes debates sobre o tráfico dos escravos e a colonização, foi submergido pelo debate sobre a nação, a identidade nacional, o comunitarismo. Mas o que é bom e que permanece é que as questões ficaram na sociedade. As pessoas continuam a colocar-se questões, o que quer dizer que seremos obrigados de uma maneira ou de outra a responder.

Tive uma prova disso, quando, em 2001, sensivelmente, o número de conferências, de reuniões e de encontros sobre essas temáticas abundava, e isso em toda a França. Não é um fenómeno parisiense é um fenómeno geral. Uma das perguntas que me coloco é esta: será que noutros países da Europa existe este tipo de processo, em Inglaterra, na Alemanha...

Aproximemo-nos agora da África lusófona. Um vez que tem muito contacto com o meio académico português e também com os PALOP, conhece a colonização portuguesa? O que é que pensa acerca do processo colonial português? Será possível afirmar uma especificidade da colonização portuguesa, que alguns apelidariam de colonialismo doce, relativamente às outras colonizações europeias?

Se há uma especificidade no colonialismo português eu diria que é a seguinte: começou cedo e terminou tarde. Há sempre alguns elementos, isto é, as culturas nacionais em

dados momentos interferem no processo de colonização. Mas eu não o creio, porque na minha infância havia muitos angolanos que tinham fugido de Angola para ir para o Congo, e nós achávamos que o Congo, na época dos belgas, era duro. Por conseguinte, se os angolanos fugiam de Angola, era porque havia aí problemas. Esta é a primeira questão. A segunda coisa que é desconcertante é que também havia portugueses que fugiam de Angola para o Congo. E esses portugueses vinham para o Congo, onde a colonização era racista, é claro. Estes portugueses eram considerados pelos Belgas como “petits blancs” e viviam connosco no bairro africano; onde eu vivia havia portugueses ao lado. E de resto no nosso vocabulário em lingala e kikongo muitas palavras que utilizamos vêm do português. Por exemplo, “arroz” diz-se “roso”, “mesa” diz-se “messa”, “vinho” diz-se “vino”, etc. Portanto, alguns grupos de portugueses que estavam em África e que conhecemos em meados do século XX eram pessoas que eu diria que estavam fora da rede colonial, eram homens como todos os outros. Isso fazia com que, visto a partir do Congo, as pessoas se impressionassem com o facto de os Portugueses não se comportarem como os outros brancos, entenda-se colonizadores. Mas, no que toca ao sistema colonial, eu penso que é uma “colonização”, sabendo, de resto, que a colonização se alterou de acordo com as épocas. Assim, não há uma colonização francesa, oposta a uma colonização inglesa por sua vez oposta a qualquer coisa. Essa oposição faz-se frequentemente fora de África, é a representação que as elites coloniais têm, mas vê-se que muda de acordo com as épocas. Em certas épocas a colonização é feroz, noutras é distendida. A evolução dos regimes políticos na metrópole induz consequências, sem que se possa dizer que o salazarismo em Portugal tenha produzido necessariamente uma colonização mais dura que a das democracias. Porque, afinal, a Inglaterra democrática é que vai fazer a terrível guerra dos Mau-Mau, a França republicana é que vai fazer a guerra da Argélia, a guerra nos Camarões. Por tudo isto, não creio muito nessa especificidade.

Sim, essa leitura está muito relacionada com o discurso luso-tropicalista...

Esse discurso coloca, mesmo assim, problemas face a certas questões. Se olharmos a colonização francesa, por exemplo, no fim do Antigo Regime, nos anos 1740, 1780, constata-se na França uma obsessão pela corrupção do sangue francês ou do sangue dos franceses, pela mistura dos sangues, com uma política explícita de proibição dos casamentos com pessoas de cor. O que se vê na colonização portuguesa é que por razões sobre as quais se pode discutir, não se verifica esta proibição. Eu penso que este é um aspecto extremamente importante e que, visto de África, sempre surpreendeu, porque a importância deste grupo de mestiços, que são diferentes dos mestiços do Cabo e da África do Sul,

mostra-o. Sim, é uma colonização que de certa maneira é mesmo assim singular, porque isto existe. A ideia que era doce, bom... Mas sabe que neste debate há também as pessoas que dizem que a colonização inglesa era melhor que a francesa porque os ingleses mantinham as línguas, as culturas e os costumes locais, enquanto os franceses os suprimiam. É uma maneira absurda de pensar que os costumes, as línguas, as tradições podem ser conservados, como se guarda o vinho numa garrafa, quando, de facto, se trata de processos. E também se poderia acusar a Inglaterra de ter folclorizado, fixado, endurecido um certo número de aspectos que eram pontuais; de ter criado uma espécie de essência, enquanto no caso dos países que “assimilaram”, o que se verifica é que a “assimilação” não era realmente completa, porque os chefes, os sábios, os *féticheurs*, enfim, todas estas pessoas, na verdade, continuaram a trabalhar.

Essa continuidade das estruturas ditas pré-coloniais permite que se faça a ponte com a actualidade. Hoje, quando se fala dessa África global, ouve-se dizer que “África tem um défice de Estado, de implantação do Estado”. Ao mesmo tempo, em alguns países realizam-se encontros ou assembleias de autoridades tradicionais. A visão é no mínimo estranha, quando os chefes tradicionais se vêm reunir à volta do chefe de Estado. Dá para perguntar qual é a tradição que aqui está em jogo e qual é a diferença entre o poder do chefe de Estado e o poder reivindicado por (e ao mesmo tempo solicitado a) estas autoridades. Haverá uma verdadeira possibilidade de diálogo entre os novos Estados africanos e estas formas políticas, que se dizem a si mesmas, formas políticas pré-coloniais? Quais as possibilidades deste diálogo?

A verdade é que esse diálogo a mim me perturba. Primeiro porque as autoridades tradicionais não são todas tradicionais. Algumas, e isso é o produto da História, são às vezes muito recentes. O segundo ponto é que, nestas autoridades ditas tradicionais, algumas têm um poder, para usar uma palavra neutra, um poder espiritual, simbólico, religioso, ou outro, que lhes permite ter uma influência sobre a sociedade; outras não têm estritamente poder algum fora do folclore. Onde, mesmo assim, eu vejo uma questão é nisto: estamos agora em regimes democráticos onde a legitimidade do poder procede da escolha dos cidadãos. Portanto, se se trata de o poder, saído das urnas, procurar não se sabe o quê – talvez legitimidade, mais engenharia social ou outra coisa – junto do poder tradicional, isso quer dizer que há algo que não está bem. Se, pelo contrário, pensamos que, tendo em conta a experiência de África e a experiência de outros países, a democracia não tem sentido a não ser se for articulada com as práticas sociais locais, aí estou acordo, mas na condição de esse diálogo não se limitar aos chefes, mas inclui também as associações de partidos, etc. Se é isso, de acordo, mas se é um face-a-face entre o poder dito moderno

e o poder dito antigo, deve-se temer que haja, em poucos tempo, uma confiscação da legitimidade por parte de um grupo pseudo-tradicional e portanto moderno que então nos conduzirá. Isso pode agradar a pessoas que procuram a especificidade africana e isso é claro em países onde há analfabetismo, credulidade e superstição. Isso quer dizer que a democracia representativa será uma casca vazia e também que as pessoas eleitas vão utilizar a credulidade popular para fazer, mais ou menos, não importa o quê. Portanto, pessoalmente confesso que sou contra esse tipo de coisas. Se os chefes, quer dizer, as pessoas que têm a autoridade tradicional, têm uma influência real, bem, procura-se um meio. Não sei. Afinal, no passado africano, que conhecemos, a sua história e não a lenda, os chefes eram designados; então porque não designá-los? Restitui-se uma dimensão democrática à base. Se as pessoas procederem a eleições ou modos de designação, podem-se discutir os detalhes. Em certos casos, seriam mais designações por notáveis, novos ou velhos, do melhor de entre eles. Noutros, o sufrágio universal. Aí, penso que há uma forma de Estado e de democracia a inventar. Sobre isso estou certo. Assim, estou convencido de que, e não sei por que meio, como houve dinâmicas sociais que a colonização não controlou e que os Estados modernos não controlam, as fronteiras dos Estados africanos se vão mover; aliás só se podem mover.

Precisamente para acabar, queria saber como é que olha hoje o futuro do continente africano. Tomando o exemplo das fronteiras, entre outros, como é que vê a sobrevivência do legado colonial?

Eu penso que haverá mudanças, ainda que hoje os Estados, as elites intelectuais e outros se prendam a estas fronteiras porque há considerações demográficas, ecológicas; há apetites de poder entre os Estados e há também as dinâmicas locais. Tomo o exemplo da África que conheço. Na fronteira entre Angola e o Congo, onde está a fronteira? São as mesmas sociedades. Esta fronteira tem um sentido ou uma lógica? Na fronteira do Congo Democrático e do Congo Brazzaville, há um rio. Ora, todos sabemos que à noite as pirogas transitam por este rio, num sentido e noutro. De resto, viu-se que em 87, quando Kinshasa estava bloqueada pela guerra, o tráfego entre os dois Congos se fez através das pirogas, como acontecia em 1800 ou em 1780. Penso que isso vai mudar, e é bom que mude. O problema é saber que direcção vai tomar essa mudança. O *puzzle* irá constituir-se à volta de pequenas unidades pseudo-tribais, ou, de facto, serão novas nações que se constituirão? Poder-se-á promover um processo mais virado para as grandes estruturas? Eu, como intelectual, e acreditando que a África é uma construção, penso que podemos construir nessa direcção, e apostaria em estruturas relativamente largas. Por conseguinte, os Estados. Um

Estado como Angola, talvez um pouco maior que Angola, que suporia uma articulação de um aparelho de Estado e de um poder central com unidades locais, onde a vida real das pessoas se organizasse. Apostaria antes nisso, mas isso só é possível se o poder, as elites, os arquivistas que trabalham em África, tiverem uma ideia clara do que querem para o continente, ou seja, se tiverem uma ambição, para aquilo que pode ser a África de amanhã, dos caminhos que podem tomar, sabendo que não se pode reconstruir o passado e não se pode repetir o que os outros fizeram. Para um historiador é fabuloso, é necessário inventar o futuro.

Depois da realização desta entrevista, um novo acontecimento veio reacender a reflexão acerca da relação que a Europa, ou uma certa Europa, insiste em manter com África: o discurso que Nicolas Sarkozy dirigiu à “elite da juventude africana”, na Universidade de Dacar, no Senegal, a 26 de Julho de 2007. As reacções surgiram em catadupa, da parte de vários sectores intelectuais. Quer também deixar aqui o seu comentário sobre o episódio “Sarkozy em África”?

O discurso de Sarkozy em Dacar é um monumento fabuloso que seria necessário dar aos alunos e estudantes africanos para que o dissecassem, porque nos revela coisas extraordinárias sobre o nível de conhecimento que alguns homens de Estado europeus têm sobre as questões africanas, sobre a sua visão actual, no ano de 2007, da África de hoje e da África de ontem e sobre esta espécie de audácia e de inconsciência que faz com que, perante os Africanos, se deixe de temer o ridículo. Como é que, hoje, ainda é possível sustentar um discurso que trata do “homem africano”? Mas, afinal, o que é o “homem africano”? Sobretudo se for distinguido, como declarou Nicolas Sarkozy, pelo facto de estar fora da História e de, de dia para dia, de ano para ano, de uma geração para outra geração, repetir as mesmas coisas! É extraordinário.

É tanto mais perturbador quanto, entre os antigos países colonizadores, a França é um daqueles em que as investigações sobre o passado de África e sobre as dinâmicas contemporâneas em África foram levadas mais longe. Apesar de tudo, estamos no país de Yves Coppens, de Georges Balandier, de Yves Person, para citar apenas estes nomes. Estamos num país onde brilhantes investigadores do Senegal, para não falar do Dahomé, e dos Camarões defenderam, durante mais de cinquenta anos, teses fundamentais sobre África, publicadas em França por editores franceses. Estamos no país onde, em 1885, um Anténor Firmin publicou, contra Gobineau (cujo ensaio *De l'inégalité des races humaines* acabava de ser reeditado), um livro de rara densidade, *De l'égalité des races humaines*. A coisa mais extraordinária, e que nos dá que pensar, é esta ignorância beata e a mediocridade satis-

feita com que se comprazem os homens de Estado face às produções intelectuais que os seus próprios governos continuam a financiar.

E que audácia! Ir a Dacar, uma das capitais intelectuais e artísticas de África e do mundo, entrar na Universidade que ostenta o nome de Cheikh Anta Diop, hoje o historiador mais famoso do continente africano, para dar uma lição aos Africanos e explicar-lhes que o problema deles é o facto de nunca terem estado na História. Uma proeza como esta supõe uma mistura única de ignorância, de inconsciência e de gosto de provocação.

Eu olho para tudo isto com o sorriso de quem se diverte. É um ar conhecido. Mas eis que a este sorriso se junta a perplexidade. Até onde é que é preciso ir para encontrar as raízes, a arqueologia de um tal discurso? Certamente não a Montaigne, nem a Rabelais, nem a Bosman, nem a Hegel. Não, fiquemos na República francesa com as suas ambiguidades mal assumidas e sem cessar e/ou sempre reprimidas e este hábito terrível de se demitir da sua parte de responsabilidade em África, em relação aos outros, em relação aos Africanos. Há cerca de 150 anos, uma vez o tráfico de escravos abolido, muito bons republicanos esqueceram o papel da França neste acontecimento sinistro. No momento em que apenas se trata de colonizar África, é necessário justificar o “direito de colonizar”; isto é, “o dever de colonizar”, como hoje se diz o “direito de ingerência”; “o dever de ingerência”. Alguns espíritos iluminados põem-se então a falar da escravatura, mas da “escravatura africana”, daqueles flagelos que os africanos se teriam infligido a si mesmos e que teriam entravado a sua caminhada em frente, bloqueando assim o progresso geral da humanidade. Sarkozy é, sob este ponto de vista, o digno herdeiro de Victor Hugo, o grande republicano. Em 1879, os Negros, mestiços e os “amigos dos Negros”, presentes em Paris, reuniram-se num grande restaurante para comemorar o 31.º aniversário da abolição da escravatura e deram a palavra a Victor Hugo, reputado “amigo dos Negros” e encarregado de presidir a este banquete humanitário. Hugo atira-lhes à cara frases terríveis, de que o discurso de Sarkozy é, praticamente, um decalque: *África Portentosa*, a África filha do horror absoluto e mãe do horror absoluto. A África, fardo da Humanidade; a África, esse “Cam” que impede “Sem” de realizar as suas proezas; a África que nada produziu na História porque sempre esteve fora da História. Sustentar tais propósitos no país do abbé Gregoire, de quem se conhece o famoso livro *De la litterature des Nègres*, é exactamente o mesmo que ir ao país de Senghor e de Cheick Anta Diop, tendo deitado para o lixo os ensinamentos do saber universitário francês.

Racismo, como nos amarras ! É preciso confessá-lo: no fundo de tudo isto, jaz de facto, o racismo, este racismo republicano que nunca foi ofuscado pela conjugação conjunta da retórica dos direitos do homem e do discurso da fraternidade com o desconhecimento, o desprezo mais brutal e a opressão do Outro, por mais que ele habite um outro continente e que tenha uma outra cor de pele, “o homem africano”.