Entrevista a Sanjay Subrahmanyam

Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/904>

DOI: 10.4000/cultura.904

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2007

Paginação: 253-268

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos, « Entrevista a Sanjay Subrahmanyam », *Cultura* [Online], Vol. 24 | 2007, posto online no dia 10 outubro 2013, consultado a 04 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/904> ; DOI : 10.4000/cultura.904

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^e 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 bulímia 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 bolseiro 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: “Oíçam, 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 recomençar. 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-senghoriano.

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 debes 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: “Oíça, 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 trouxer 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 sociedades 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 noutro, 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, estive 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 recommencarmos, 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 nãoalaria 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 comessem 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 *Ensaio*s, 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, damos-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 – damo-nos 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 déficit 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 littérature 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”.

Entrevista a Sanjay Subrahmanyam

Por Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos

Sanjay Subrahmanyam, Professor e Director do *Center for India and South Asia* na Universidade da Califórnia, Los Angeles (UCLA) desde 2004, fez os seus estudos em Nova Deli, na University of Delhi e na Delhi School of Economics, onde leccionou até 1995. Nessa altura integrou a École des Hautes Études en Sciences Sociales, de Paris, como Directeur d' Études, e tornou-se, em 2002, Professor na Universidade de Oxford. É também Joint Managing Editor da *Indian Economic and Social History Review* (Nova Deli).

Os seus livros e inúmeros artigos, publicados nas mais diversas línguas, abordam matérias tão vastas quanto a história económica e comercial, as relações entre a história política e económica, a análise da cultura política e a história cultural, e contemplam múltiplas experiências imperiais – desde a portuguesa e espanhola, à britânica, passando pela mongol – e um espectro amplo de fontes e de arquivos. A economia política dos impérios, os comportamentos dos agentes envolvidos em experiências imperiais, o papel dos discursos nas construções identitárias, a construção da memória histórica (quer por parte dos agentes históricos, quer pelo próprio historiador), as articulações que se podem estabelecer entre processos históricos com geografias distintas são alguns dos temas sobre os quais a sua investigação tem incidido. **Livros em língua inglesa:** *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650* (Cambridge University Press, 1990); *Improvising Empire: Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700* (Oxford University Press, 1990); com V. Narayana Rao e David Shulman, *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka-period Tamilnadu* (Oxford University Press, 1992); *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A political and economic history* (Longman, 1993); com Muzzafar Alam, *The Mughal State, 1526-1750* (Oxford University Press, 1998); *The Career and Legend of Vasco da Gama* (Cambridge University Press, 1998); *Penumbral Visions: Making Politics in Early Modern South India* (University of Michigan Press, 2001); com V. Narayana Rao and David Shulman, *Textures of Time: Writing History in South India, 1600-1800* (The Other Press, 2003); *Explorations in Connected History* (Vol. I – *Mughals and Franks*, Vol. II – *From the Tagus to the Ganges*). **Livros em português:** *Comércio e Conflito. A presença portuguesa no Golfo de Bengala (1500-1700)* (Lisboa, Ed. 70, 1994); *O Império Asiático Português (1500-1700). Uma História Política e Económica* (Lisboa, Difel, 1995); *A Carreira e a Lenda de Vasco da Gama* (Lisboa, CNCDP, 1998)

Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos – *O seu interesse pelo estudo da história – e da história imperial, nas suas várias facetas – manifestou-se muito cedo? Tem memória de como é que isso aconteceu? Está relacionado, de algum modo, com a sua história pessoal?*

Sanjay Subrahmanyam – A minha família era de burocratas, inicialmente burocratas e funcionários coloniais que trabalhavam para os britânicos e – a partir da geração do meu pai e com os meus irmãos – burocratas que trabalharam num quadro nacional (e ‘nacionalista’) nas áreas da defesa e da diplomacia. Em minha casa houve sempre interesse pela história, sobretudo pela história política e militar, bem como por estudos de estratégia. Era sobretudo esse tipo de livros que se encontrava nas estantes lá de casa, para além de teatro e de ficção. Um dos meus irmãos mais velhos, por exemplo, estava fascinado por Napoleão. Mais tarde, na universidade, desenvolveu um profundo interesse pela história social britânica (de esquerda), do tipo daquela que era feita por Christopher Hill e os seus discípulos, acabando por seguir, porém, a carreira diplomática. O meu interesse pela história remonta ao ensino básico (entre os 10 e os 12 anos), quando tive uma professora excelente que ensinava muita história colonial. Esse interesse desvaneceu-se durante cerca de dez anos, altura em que iniciei um mestrado na Delhi School of Economics. Entretanto, as minhas preferências iam para a matemática e para a literatura, muito embora a partir dos 16 anos estivesse sobretudo concentrado em estudar Economia. Mas, a partir dos anos 80, duas influências tornaram-se decisivas. Uma foi a do meu tio materno, J. Krishnamurty, historiador económico que trabalhava sobre a Índia colonial, principalmente sobre questões demográficas e do trabalho. A outra foi a dos meus professores mais importantes, Dharma Kumar e Om Prakash. Om Prakash familiarizou-me com a história do comércio e do Oceano Índico. Ele próprio começara a trabalhar nos arquivos da Companhia Holandesa das Índias Orientais (VOC) sob a direcção de Tapan Raychaudhuri (também na Delhi School of Economics), e o seu grupo de amigos incluía Ashin Das Gupta, Michael Pearson, John Richards, S. Arasaratnam, Anthony Disney, e outros. Foi então que comecei o meu mestrado, mas tinha grandes dúvidas acerca da Economia, disciplina na qual me tinha licenciado. Era bastante bom, sobretudo na Microeconomia (e tinha começado a aventurar-me na teoria dos jogos), mas acabei por optar especializar-me em economia política e em história económica. Quem me encorajou a deixar a economia pura e dura foi Dharma Kumar, mais conhecida pelo seu trabalho na história económica do Sul da Índia no período colonial. Foi também ela quem me persuadiu a ficar na Índia para fazer o meu doutoramento, em vez de ir para o Reino Unido ou para os Estados Unidos (como outros colegas meus). Foi o que aconteceu, tendo terminado a tese em Delhi, em 1986, recebendo o grau de doutor em 1987.

Até que ponto foi permeável – como alguma juventude e intelectualidade indiana –, às ideias maoístas da vizinha China, ao marxismo da URSS, ou até mesmo aos discursos críticos na senda do Maio de 68? Teve algum envolvimento político no seu percurso ou fez-se, por assim dizer, à margem da política?

Era muito novo para sentir a influência directa do momento maoísta na Índia. Essa foi a geração anterior à minha, a de Partha Chatterjee, ou do meu grande amigo, agora em Paris, o historiador da ciência Kapil Raj. Quando eu estava em plena adolescência, já a paisagem política era diferente. Os esquerdistas estavam a cair em descrédito, especialmente o Partido Comunista da Índia (marxista), devido à rigidez estalinista do seu posicionamento. E a violência revolucionária defendida pelos maoístas (na Índia denominados Naxalitas) não era de todo atractiva. Cortar as mãos e as cabeças das pessoas em resposta a feudos locais, e em nome da luta de classes, foi aquilo em que principalmente se tornou. Nos finais dos anos 70, muitos daqueles que se autodesignavam maoístas já não tinham reflexão ideológica de facto (e, muito menos, sofisticada). Em todo o caso, alguns amigos meus faziam parte desse meio. Creio, contudo, que o momento político para as pessoas do meu grupo foi o estado de emergência por dois anos, declarado por Indira Gandhi em 1975, o qual marcou a todos pelo que significou de suspensão da democracia, dos direitos humanos, e por causa do programa brutal de esterilização forçada dos pobres das cidades. Apesar de ter 14 ou 15 anos, lembro-me de fazer parte de um grupo da escola secundária que se pronunciou sobre isto, juntamente com o meu grande amigo Kapil Paranjape, hoje um dos matemáticos mais conhecidos da Índia. Mas o meu ponto de vista, como o dele, creio, era mais liberal do que marxista.

A partir do momento em que me tornei historiador profissional, deixei de estar envolvido em política. Contudo, já escrevi várias coisas que tiveram um sentido ou implicações políticas, sobretudo em artigos publicados na imprensa indiana (no *Times of India*, no *India Today* ou no *Outlook*) ou em aparições ocasionais na televisão indiana (como aconteceu para discutir com um político da extrema-direita sobre a natureza do nacionalismo indiano). Nestes contextos, os marxistas ortodoxos gostam de me caracterizar como um hindu de direita, enquanto os nacionalistas hindus me consideram marxista... Finalmente, fui atacado por fundamentalistas hindus, os quais me acusam de ser pró-islâmico, e por alguns anti-modernistas (como os discípulos do guru indigenista Ashis Nandy), por ter criticado as suas posições em relação ao secularismo e outras questões. Ninguém pode escrever uma história completamente livre de implicações políticas. Em todo o caso, procuro diferenciar os meus escritos mais “populares” daqueles que são mais académicos, relegando para os primeiros os argumentos de natureza política. Mesmo assim, por vezes as coisas confundem-se.

Se lhe pedíssemos para referir as suas afeições intelectuais, que nomes seleccionaria?

É uma lista muito eclética. Se penso naqueles que admiro desde há muito tempo, incluiria nomes como Voltaire (de quem era grande admirador na adolescência), Gogol, algum Flaubert (*L'Education Sentimentale* em particular), G.K. Chesterton, Akira Kurosawa, Vladimir Nabokov, Jorge Luis Borges, mas também o primeiro John Barth. Isso no que diz respeito a figuras da literatura. A partir de um ângulo diferente, acrescentaria o Joseph Schumpeter. No que diz respeito a pessoas que conheço de perto, e que exerceram uma grande influência intelectual sobre mim, referiria Ashin Das Gupta, Velcheru Narayana Rao, Muzaffar Alam e David Shulman. Mais recentemente conheci pessoalmente Carlo Ginzburg, cuja clareza e rigor admiro. Aprendi imenso, também, com Serge Gruzinski, sobretudo para a análise da cultura visual. Quando era mais novo, fui muito influenciado pelo método filológico e histórico de Luís Filipe Thomaz e de Jean Aubin. Antes de os conhecer bem, um dos encontros mais cruciais da minha vida aconteceu em 1983, em Goa, com Geoffrey Parker. Tive um grande choque quando me explicou a quantidade de arquivos que conhecia e dominava, tendo estabelecido para mim um novo patamar de excelência e de amplitude de horizontes. O já desaparecido Friedhelm Hardy, em relação a quem discordei sob muitos aspectos, ensinou-me imenso sobre como trabalhar fontes textuais, a partir da sua perspectiva de historiador das religiões da Índia. Do outro lado do espectro, e se quiser ser completamente justo, tenho de admitir a minha inclinação por Charles Boxer, que conheci nos últimos anos da sua vida. Outro historiador que me influenciou pela amplitude da sua visão, e que me encorajou a aventurar-me noutras direcções foi Chris Bayly, nos anos 80, assim como Denys Lombard, quando me levou para Paris. Trata-se de uma colecção bastante eclética, mas pode-se ver que uns quantos – mas não todos – têm uma tendência pronunciada para projectos macro-históricos.

No século XVI, Erasmo de Roterdão gostava de ser visto como “cidadão do mundo,” e no século XVIII os filósofos das Luzes faziam a apologia do cosmopolitanismo. Estas duas imagens informaram muita da imaginação intelectual europeia. Quem apresentaria, do mundo onde nasceu, como alternativa a estes ícones da cultura intelectual europeia?

Erasmo e os filósofos das Luzes tiveram a vantagem de terem sido universalizados, pelo que se tornaram, pelo menos na aparência, património de todo o mundo. As grandes referências da tradição filosófica da Índia não nos são acessíveis, em parte por razões da língua, ou porque são de imediato percebidas como obscuras e provincianas. Mas, se olharmos para um conjunto de nomes dos séculos XV e XVI, tais como o poeta Annamacharya e

o historiador Abu'l Fazl, eles constituem fontes intelectuais que não nos obrigam a posicionar-nos em relação a uma única genealogia intelectual (a da Europa ocidental). Podia juntar dezenas de nomes oriundos do Sul da Ásia. Narayana Rao fê-lo, nos seus trabalhos recentes sobre Srinatha, Dhurjati, Gurajada Apparao, Vishvanatha Satyanarayana e outros. Estes últimos derivam da mesma tradição regional, a Telugu. São “cosmopolitas”? Não é fácil responder.

No seu percurso académico pode identificar-se uma translação de um enfoque e de uma interpretação mais economicista do processo histórico para uma abordagem cada vez mais política e cultural. Pode atribuir-se um sentido a esta dinâmica? Ela resulta da vontade de ver o mesmo processo histórico a partir de diferentes perspectivas, polifonicamente ou como um poliedro, ou, e ao invés, da sua própria transformação enquanto historiador?

Não vejo o processo da mesma forma. Os meus primeiros trabalhos não eram “economicistas” no sentido de Gary Becker ou Douglass North. Não procuro lógicas e motivações económicas por detrás de todo o tipo de processos, e sempre me opus a esse tipo de raciocínio. Tratou-se mais, ao invés, dos objectos de estudo que estavam sob análise. Comecei como historiador do comércio e do intercâmbio comercial dentro de uma tradição (a da Delhi School of Economics), mas, mesmo olhando para o meu primeiro livro, *The Political Economy of Commerce*, já então procurava uma maneira de alargar os contextos da história do comércio internacional. De facto, o Om Prakash e eu estivemos numa luta constante enquanto escrevia o meu doutoramento. Ele aconselhava-me a abandonar certas temáticas, pois não era aquilo que “nós” (ou seja, os historiadores económicos) devíamos estudar. Mas, se observarmos o seu trabalho e o meu, nessa fase, é visível a emergência de uma diferença conceptual. Mal acabei a tese, e depois de me ter libertado da necessidade de dar resposta às suas críticas, comecei a procurar problemáticas mais amplas. O problema é que a minha preparação, nessa altura, era bastante limitada, quer no que dizia respeito a conhecer e aceder a outro tipo de fontes, quer na maneira como as podia ler de um modo mais sofisticado. Mas em 1992, dois anos após o meu primeiro livro, escrevi com Narayana Rao e David Shulman, *Symbols of Substance*, em torno da cultura política seiscentista e setecentista do Sul da Índia. Como se pode ver, nessa altura já tinha aprendido coisas novas, quer através de Rao e de Shulman, quer de outros colegas que tinha conhecido entretanto. Ou seja, a minha luta tem sido sempre a de alargar os meus horizontes e de entender como é que pessoas com outras formações académicas e intelectuais trabalharam as mesmas fontes. Recordo-me de a antropóloga Veena Das me ter mostrado uma fraqueza minha num seminário que dei em Delhi, em 1983, no qual não dei a atenção devida às estruturas

de parentesco na Ásia portuguesa. Precisei de uns meses para perceber de que é que ela estava a falar, mas finalmente compreendi. Ou, para dar um outro exemplo: em 1985 era incapaz de saber o que fazer com a estrutura retórica, ou os conteúdos, de uma crónica mogol, e podia até não a ter utilizado. No fim da década de 1990, já me sentia mais confortável com este tipo de fontes, graças a anos de diálogo com Muzaffar Alam. Ou seja, isto é uma actividade dolorosa, uma escalada da montanha, na qual por vezes me sinto sem coragem, até porque a tendência geral é ter o seu campo de investigação por volta dos trinta e cultivá-lo ao longo da vida (entrevê-se aqui alguma influência de Voltaire!). A minha opção tem sido a de abrir novas áreas de reflexão, sem abandonar as antigas. É claro que o facto de a própria historiografia se ter tornado mais culturalista ao longo dos últimos anos (o famoso “cultural turn”) providenciou um contexto para isto. Mesmo assim, arrisco dizer que me movimentei em mais campos e documentação do que a maior parte dos meus coetâneos. A outra dificuldade é combinar este ecletismo com alguma coerência intelectual, de modo a não combinar de forma arbitrária métodos e perspectivas que são radicalmente dissonantes, e de forma a não dizer o oposto daquilo que disse no ano anterior.

Apesar de ser relativamente jovem, já escreveu muitos livros, cuja marca, em termos de entendimento dos processos imperiais da época moderna, é incontornável. Como é que consegue manter, simultaneamente, um altíssimo nível de produtividade e de qualidade? Existe alguma pulsão política que estimula essa abundância historiográfica, ao mesmo tempo que se vislumbra uma vontade de forjar novas interpretações da história?

Voltando ao que disse antes, não passo a maior parte da minha vida a fazer política. Preocupo-me com a política, claro, quer com a política dos países onde vivo (o que inclui o lugar onde trabalho – a universidade), quer com a política internacional. Mas não sinto isso como uma força motora daquilo que faço. Penso estar motivado por duas ou três coisas. Uma são as afinidades e as amizades. Muito do meu trabalho é feito no contexto de colaborações, e é essa química que me motiva. Falo imenso com amigos e colaboradores, e tenho uma conta telefónica monstruosa ao fim do mês. O trabalho em equipa também providencia um sistema de controlo de qualidade. Um segundo factor é um sentimento de insatisfação comigo mesmo. Não me parece que tenha utilizado o meu tempo da maneira mais eficiente no passado; pelo contrário, acho que desperdicei imenso tempo, se me comparar, por exemplo, com David Shulman. Receio que um dia o tempo comece a faltar e eu não tenha feito o suficiente (o que quer que isso possa significar). Também cometi erros no passado, quer na interpretação, quer na leitura de textos. Isso faz-me ficar irritado comigo mesmo, por vezes. Sempre que um livro meu sai e eu o leio, sinto-me frustrado. Contudo,

posso voltar a lê-lo dez anos mais tarde e pensar: “Na realidade, partes do livro não são más”. Em terceiro lugar, as expectativas depositadas em mim. Tenho dificuldade em dizer que não, e acabo por fazer coisas para não desapontar os outros. Um pouco como a roda de um moinho, incapaz de parar. Todas estas motivações são essencialmente psicológicas. Se a política fosse a força motora, escreveria artigos mais populares e usaria outros meios de comunicação, em vez de livros e revistas académicas. E se o dinheiro fosse a motivação, escreveria para editoras comerciais, como o meu amigo Felipe Fernández-Armesto. Ou seria, alternativamente, economista.

Pode dizer-nos algo mais sobre o seu último livro, Explorations in Connected History, e explicitar as vantagens da metodologia aí privilegiada (em particular, o posicionamento de cada história “local” num espaço histórico muito mais vasto)? São as “Connected Histories” um outro modo – menos hegemónico – de olhar a globalização?

A ideia de “histórias conectadas” surgiu em resposta ao trabalho do especialista na Ásia do Sueste Victor Lieberman, que apareceu com um projecto de história comparativa, no qual sugeria que a Birmânia, o Laos e a Tailândia eram bastante similares, a partir de uma determinada perspectiva político-institucional, com a França e a Espanha. Mais tarde publicou um livro intitulado *Strange Parallels*. No contexto de uma conferência sobre o trabalho de Lieberman, respondi ao seu convite, não escrevendo um estudo sobre a Índia (que era aquilo que ele pretendia), mas sugerindo que a história comparativa não era, necessariamente, a forma mais fecunda de prosseguir a investigação com o objectivo de entender o mundo da época moderna. À medida que fui reflectindo, percebi que o já falecido Joseph Fletcher tinha proposto algo de semelhante, mas não exactamente igual. A minha proposta era, então, observar fenómenos que articulam histórias para além das tradicionais fronteiras do pensamento, o que nos convida a reunir os objectos que são comparados – e assim separados – de forma mais banal. Pode ter a ver com “globalização”, mas não necessariamente. É mais uma forma de mostrar que se pode fazer coisas mais interessantes no contexto da história de Portugal do que, por exemplo, comparar Portugal e Inglaterra, e ver o primeiro como um espelho do segundo, como um caso de um regime burguês falhado, de industrialização ou capitalismo retardado, como até Magalhães Godinho faz.

Por falar em globalização, de que forma é que, no seu entender, o processo de globalização se interliga com as experiências coloniais e pós-coloniais? Trata-se, como defendem alguns, de uma nova forma de imperialismo? Ou, ao invés, há lugar para novas experiências à margem do conceito de império?

Estou menos interessado do que Serge Gruzinski na ideia de “globalização”. Até concordo, de certa forma, com Frederick Cooper, para quem este pode ser um conceito demasiado amplo e superficial para servir de estímulo intelectual. Por outro lado, é claramente ideológico, correspondendo à necessidade recente de atribuir ao capitalismo um nome mais respeitável. Assim sendo, se olharmos para a história do capitalismo comercial e para os mercados inter-regionais, esta é, de facto, uma velha história, uma história conhecida. De facto, todos nós conhecemos alguns impérios que ou foram movidos, ou essencialmente motivados, pelo desejo de obter novas fontes de bens de consumo, ou novos mercados para os seus produtos, o que no caso do império britânico oitocentista foi designado como o “imperialismo do comércio livre”. É a história banal que Immanuel Wallerstein em parte contou, com algum detalhe excessivo, para o período posterior a 1450. Mas a história do mercado não está contida, em todo o caso, na história das experiências imperiais e coloniais. A história do comércio no Oceano Índico entre, por exemplo, 1100 e 1500, não é, na sua maioria, a história da criação de grandes impérios comerciais. A maior parte dos impérios que então existiam, os Mongóis, os Ming, os Timúridas, era territorial. O problema é que, por um lado, os apologistas da “globalização” como ideologia, ou sublinham pouco mais do que as virtudes positivas, ou lhe atribuem o carácter de inevitabilidade, inserindo-a numa teleologia. Era este tipo de *telos* que Francis Fukuyama tinha em mente (e que alguns escritores mais economicistas, como Jeffrey Williamson, ainda têm no seu inconsciente). Por outro lado, é certamente possível estudar os passados coloniais e imperiais sem utilizar o vocabulário da globalização. Ainda assim, tenho curiosidade em perceber se a tentativa de atribuir à ideia de globalização uma trajectória e uma temporalidade histórica específicas, como Gruzinski faz em *Les Quatre parties du monde*, terá eco na historiografia futura. Por agora, a situação não é muito clara em relação ao seu impacto.

Enquanto historiador indiano, ou seja, originário de um território que conheceu múltiplas experiências coloniais, que vive numa situação pós-colonial e que se insere, cada vez mais, num mundo global, como vê o futuro da Índia nesse novo contexto?

A situação indiana é simultaneamente preocupante e interessante. O crescimento recente foi muito rápido, mas os seus efeitos nas cidades têm sido bastante caóticos. É uma espécie de crescimento selvagem, que lança todo o tipo de questões relativas à sustentabilidade, para não falar das consequências ecológicas. (O mesmo se passa com a China, asseguram-me os historiadores daquela região, como Bin Wong.) Eu cresci, em parte, em Bangalore, uma cidade que se tem tornado numa espécie de história de terror ecológico, nos últimos tempos. Ao mesmo tempo, não podemos idealizar um sistema de crescimento

lento, com pobreza de massas constante, o qual surgiu com o colonialismo, e assim continuou desde então. Suspeito que no futuro, a médio prazo, terá de haver uma transferência de população do “Sul” (ou de parte do Sul) para o “Norte”, numa escala global. Está toda a gente preocupada com o mercado de capital, mas a regulação dos mercados de trabalho é uma situação da qual se não pode fugir. Actualmente, está toda a gente fascinada com a Índia enquanto mercado, mas há mais para a história do que apenas isso.

Qual o lugar que reconhece à língua inglesa e às línguas locais no próprio espaço indiano enquanto idiomas “condutores” de discursos, sabendo-se, por exemplo, que no mundo académico o inglês é cada vez mais a língua franca? E tendo em conta que a própria estrutura da língua inglesa encerra já, por assim dizer, certas formas de pensar, em que medida é que é possível fazer teorias “diferentes”? É possível pensar, expressar-se – e ser ouvido – fora da língua inglesa?

Não me sinto muito à vontade com o lugar que o inglês assumiu, desde o século XIX (com o apogeu do império britânico), e sobretudo a partir dos últimos cinquenta anos. A realidade é que é cada vez mais difícil encontrar, na Índia, um “discurso das Ciências Sociais” em línguas regionais, apesar de estas sobreviverem num contexto humanista, ou enquanto línguas de expressão literária. Contudo, mesmo no que respeita a literatura, é muito claro que escritores de ficção de segunda categoria que escrevem em inglês recebem mais atenção do que os melhores escritores que escrevem em línguas indianas. É difícil perceber aonde é que vamos chegar com isto, nos próximos cinquenta anos. Se mesmo o francês, outrora a grande “língua da teoria”, tem passado um mau bocado, e se o alemão, desde 1945, tem perdido terreno, o que irá acontecer ao português para lá das telenovelas e da música? A situação é difícil para todos os que têm uma relação afectiva com estas línguas. Por outro lado, outras duas línguas parecem manter a sua escala mundial, caso do mandarim (chinês) e do espanhol. Mas eu, por exemplo, estou a fazer esta entrevista em inglês, porque fazê-lo em português requereria três vezes mais tempo, apesar de estar ciente de que, se o fizesse em português, poderia ser diferente. Ainda assim, não me parece que tenhamos chegado ao ponto de as “formas de pensar” que existem nas outras línguas tenham sido substituídas pelas do inglês. Se analisarem o meu inglês com atenção, aí poderão identificar traços das estruturas profundas de outras línguas.

Fukuyama tinha anunciado o “fim da história”, enquanto agora, após a queda das Torres Gémeas, se fala de um “regresso da história”. Como vê esta obsessão pela história no mundo “ocidental”? Existe o mesmo tipo de historicismo no mundo indiano, ou são outras as manifestações políticas e culturais face ao estado político actual?

Fukuyama e outros desenvolvem o seu pensamento a partir de um vocabulário implícito do milenarismo cristão, e explicitamente hegeliano. Nenhum destes tem muita ressonância hoje em dia na Índia. Mais do que isso, o que me preocupa é a “auto-orientalização” de intelectuais indianos no contexto dos estudos pós-coloniais, no qual insistem em que a “história” é um problema ocidental, devendo eles viver fora da história. Esta é a posição de Ashis Nandy, Ranajit Guha e outros. Para mim, estas posições são falaciosas do ponto de vista empírico – ignorando a produção histórica da Índia antes de 1800 –, e tendenciosas na perspectiva de que existe uma “identidade indiana pura” que deve ser recuperada desta maneira. Também mostra como é que pensadores tão problemáticos quanto Mircea Eliade – com a sua glorificação de uma versão espúria da ideia de “mito” – informam esta forma de pensar.

Esse novo “orientalismo” que invade os espaços “ocidentais” – nomeadamente a recente obsessão com tudo o que diz respeito ao mundo islâmico: qual é a sua ressonância no espaço do Índico?

O problema é que, na Índia, muitos movimentos políticos de extrema-direita partilham a islamofobia de parte do *establishment* e dos *media* ocidentais. As raízes encontram-se no movimento nacionalista indiano e na teoria das duas nações, no contexto da qual ideólogos como V. D. Savarkar argumentaram que hindus e muçulmanos nunca poderiam partilhar o mesmo espaço político. Na Índia, esta tendência – que encontra muito apoio na classe média e nas elites – ressurgiu nos anos 80, com a subida ao poder do BJP (Partido Popular Indiano), e a ideia explícita de que os muçulmanos tinham de pagar aos hindus, por meio de uma violência sectária, por tudo aquilo que tinha acontecido no período medieval. Esta tendência continua a ter muita força, ainda hoje. Assim sendo, muita gente de direita, na Índia, sente-se uma aliada natural do Ocidente, tendo o Islão como inimigo comum. Há centenas de blogues e de sites na internet cujo objectivo é disseminar esta ideia. Num certo sentido, a teoria Samuel Huntington é a matriz para esta aliança entre “civilização ocidental” e “civilização hindu” contra a “civilização islâmica”.

Na época moderna, muitos produtores de “narrativas históricas” tiveram um papel importante na produção de “sentido histórico”. Pensamos, por exemplo, nas narrativas que fixavam a identidade de certos grupos a partir da sua vinculação a determinadas origens, a certa história, algumas das quais foram, aliás, objecto do livro com Narayana Rao e David Shulman Textures of Time: Writing History in South India, 1600-1800. Acredita que a informação construída pelo historiador de hoje pode ainda intervir nos significados da memória histórica colectiva? Acredita na utilidade social do historiador?

É evidente que há uma distância enorme entre o mundo que observámos em *Textures of Time* e o mundo actual, sobretudo porque a oralidade tinha uma posição diferente no mundo, mas também devido à multiplicação dos *media*, que hoje têm um papel importante na memória histórica colectiva. E claro, como já foi notado por muitos observadores, vivemos num mundo de excesso de comunicação. Um trabalho de história que pode ter sido extremamente importante em 1985, hoje pode estar completamente esquecido. Algumas das narrativas históricas a que se estão a referir podem ter sido percebidas como significativas porque elas desempenharam um papel efectivo nas políticas identitárias, ao comprovarem as queixas de um grupo em relação a outros. Com toda a franqueza, não tenho o mínimo interesse em desempenhar esse papel hoje, e considero preocupantes – por instrumentalizarem o historiador – fenómenos como o *Livro Negro*. Quanto à nossa “utilidade social”, estaremos bem posicionados para a julgar? Nem sequer estou seguro de saber como desenvolver uma experiência conceptual que permita julgar a utilidade social de algo tão vasto quanto o papel do historiador. Mas sei que – e ao contrário do que é defendido por muitos teóricos pós-coloniais – a história não é apenas um dispositivo mau, opressivo, e hegemónico, inventado pelo Ocidente.

Por seu turno, quais as vantagens e desvantagens de ser um insider a fazer a história de determinado país (para usar uma terminologia mais antropológica, o 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?

Não é muito claro o que é um *insider*, quando se está a fazer a história dos séculos XVI e XVII. Não faço história contemporânea, e a maior parte dos objectos que estudo estão separados de mim pelo menos dois séculos, senão mais. Não sinto que pertença mais à Calecute de 1498 do que à Baía de 1622. Em todo o caso, o problema tem duas faces. Primeiro, muita historiografia ainda está organizada dessa maneira, tal como aprendi à minha custa quando escrevi sobre Vasco da Gama. Alguns historiadores portugueses, que nunca tinham estudado aquele tema, ainda assim achavam que, de alguma forma, ele lhes “pertencia”, interpretando a questão como uma guerra “territorial”, cujo fim era decidir quem é que obtinha as melhores posições de história da expansão portuguesa na Europa e na América (isto é muito engraçado, quando visto retrospectivamente, já que nada tenho a ver com esse posicionamento). Do mesmo modo, por vezes os historiadores indianos rejeitam instintivamente – muito embora menos, nos últimos cinquenta anos – as perspectivas de historiadores ingleses e americanos, devido à sua nacionalidade. Na realidade, o pior acontece nos Estados Unidos, quando historiadores de origem indiana (que cresce-

ram nos Estados Unidos), se reclamam mais bem posicionados para entender a Índia em virtude do seu ADN. Não há nada que comprove que essas pessoas dominam melhor os códigos culturais do que qualquer outra pessoa, ou que podem ler e interpretar melhor documentos quatrocentistas em língua tamil ou em telugu do que, por exemplo, David Shulman. O segundo problema diz respeito ao grande público. Aqui, a questão é mais complexa, e as pessoas podem sentir-se agradadas com o facto de um estrangeiro estudar a “sua” história e entrar nos “seus” arquivos. Devo dizer, porém, que enquanto determinadas coisas eram para mim fáceis (ou óbvias), no estudo da Índia era-me correlativamente mais difícil, no início, ler e analisar documentos na Torre do Tombo do que a Jorge Flores (por exemplo). Não vejo qualquer diferença óbvia entre ser um *insider* e um *outsider*. Neste sentido, estamos bastante distantes da situação da antropologia.

A sua relação com Portugal é intensa e, ao mesmo tempo, ambígua. Por um lado, marcou um elevado número de gerações de historiadores, os seus livros fazem parte das estantes de qualquer biblioteca universitária, e são amplamente utilizados por investigadores, professores e alunos. Nesse sentido, o relevo do seu discurso na formação das “elites” é notável. Por outro lado, algumas das suas interpretações do processo histórico no qual os portugueses estiveram envolvidos têm sido menos bem recebidas pelo público em geral. Como é que interpreta esse paradoxo?

Na verdade, não creio que isso seja absolutamente verdade, e o paradoxo é uma ilusão. Em primeiro lugar, tenho três livros traduzidos em português. Dois destes, um sobre o golfo de Bengala, e o outro sobre o império português, não chegaram ao grande público. O problema surgiu com o terceiro livro, sobre Vasco da Gama. Coleccionei um vasto número de cartas e respostas que recebi de Portugal, a propósito deste livro. É para mim claro que a maior hostilidade surgiu por parte do meio académico, especialmente entre as elites que vocês mencionaram antes. É certo que algumas destas cartas provinham de historiadores conservadores, que defendem, ainda, as posições do Estado Novo, razão pela qual consideraram a minha perspectiva insultuosa. Algumas respostas vieram de pessoas que achavam que devia continuar a trabalhar, apenas, sobre o Oceano Índico, não enveredando pela história portuguesa propriamente dita (e aqui vislumbra-se uma manifestação curiosa do dilema “*insider-outsider*”). Mas, se regressarmos aos jornais e revistas da época, apercebemo-nos de que os ataques mais violentos são oriundos da chamada “esquerda intelectual”, sobretudo da escola de Magalhães Godinho. Uma fracção disto deve-se, creio, ao que eu considero ser um aspecto da arrogância e (quase racismo) do excepcionalismo europeu que caracteriza as posições desta escola, que nunca utilizou seriamente os historiadores não-ocidentais e as

fontes persas e turco-otomanas. Outra parte resulta do facto de muitos deles combaterem as tais guerras “territoriais” imaginárias, às quais já me referi. É claro que o facto de ter criticado Godinho numa nota de rodapé – precisamente pela sua arrogância eurocêntrica – em nada ajudou. No que diz respeito ao público em geral, algumas pessoas (nomeadamente algumas que se reclamavam descendentes de Gama) ficaram furiosas. Mas a verdade é que também recebi bastantes cartas positivas, e até cartas pedindo-me que explicasse alguns detalhes sobre este ou aquele aspecto da história em relação ao qual alguém estava particularmente fascinado. Se o público em geral reagiu mal, tal dever-se-á, receio, à manipulação realizada por alguns historiadores, isto ainda antes de o livro ter sido traduzido em português!

Aliás, no seu entendimento, há algo de específico na experiência imperial portuguesa? Em que medida é que as preferências por, e as conexões entre Ásia do Sul, África e América do Sul, lhe conferiram algo de diferente?

Esse é um tema vasto e fascinante. Sim, a experiência portuguesa é, de facto, específica, e simultaneamente, relacionada com outras. Não há dúvida de que as relações específicas e em constante mudança dentro do próprio império são de grande interesse, em particular as dinâmicas complexas de vaivém entre o mundo do Atlântico Sul e do Oceano Índico. Os historiadores brasileiros começam a explorar estas relações com resultados muito interessantes. Em todo o caso, também acho que se não deve exagerar a singularidade do império português, de certo modo a perspectiva gizada durante o Estado Novo. Houve imensas transacções mútuas com o império espanhol que seria útil explorar. Por outro lado, o império britânico inspirou-se em alguns aspectos no exemplo português. Penso, por exemplo, que todo o sistema de *country trade* tem mais do que uma mera semelhança com o comércio dos “casados” portugueses no Oceano Índico. Simultaneamente, e como Clarence-Smith enunciou há já muito tempo, não havia um, mas muitos impérios portugueses, e aquele que se reinventou no século XIX exibia características emprestadas de outras experiências imperiais. Não é como se, na Goa de 1880, a voz ou visão dominante continuasse a ser a de Afonso de Albuquerque ou a de D. João de Castro.

Uma análise do seu percurso académico identifica, de imediato, a passagem por vários centros de excelência do mundo europeu e americano, desde a École des Hautes Études en Sciences Sociales à Universidade de Oxford e, agora, à UCLA. Como é que pode ser entendido esse percurso, semelhante ao de muitos outros intelectuais indianos, também eles em grandes universidades americanas, e diferente destes por causa da passagem – menos frequente – pela universidade europeia?

A minha situação é, de facto, um pouco peculiar, ainda que possa ser vista como parte de um movimento de “diáspora de intelectuais” sobre o qual Jackie Assayag e outros escreveram. Muitos daqueles que refere deixaram a Índia mais cedo, com 21 ou 22 anos, para fazerem o doutoramento. Foram depois socializados no contexto britânico ou americano, vivendo serenamente desde então. Eu permaneci na Índia até aos meus trinta e tal anos, tendo ensinado na Delhi School of Economics, altura em que me mudei para a EHESS (a minha mulher, nessa época, era francesa), a partir dos laços que tinha estabelecido em Paris nas minhas anteriores estadas como visitante. Estive lá à volta de dez anos, indo então para Oxford, em parte porque estava relativamente insatisfeito com o sistema francês – muito embora não lamente um único momento que aí vivi. Mas a verdade é que tinha poucos estudantes graduados em Paris, já que os temas que estudava eram vistos como marginais. Quando eu e o Gruzinski propusemos algumas alterações na estrutura da EHESS, de modo a que os “aires culturels” se integrassem melhor com a história, fomos rudemente criticados pela administração e por muitos historiadores da Europa. Penso que a área da história da EHESS está lentamente a pagar o preço do seu provincianismo, e da sua incapacidade em se adaptar aos novos tempos. Não se pode viver eternamente sob as glórias do passado ou de algumas “estrelas” como Chartier, Boureau, Schmitt e Gruzinski.

Tenho de admitir que em Oxford as coisas não foram muito melhores, pois aí o ensino da história é especialmente eurocêntrico e conservador. Por exemplo, a história da Índia apenas era ensinada enquanto história do império britânico. Apesar de estar à frente de uma cátedra, tinha a impressão de que o meu papel era essencialmente decorativo (e o próprio John Elliott confirmou ter sentido, às vezes, o mesmo, enquanto Regius Professor). Tudo isto acabou por me conduzir até à UCLA, apesar de ter declinado ofertas anteriores desta e de outras universidades americanas, como Chicago. Tive sempre algumas suspeitas em relação ao sistema académico americano, baseadas nas curtas visitas que aí fazia desde 1987. E sendo que na vida nada é simples, não creio que a minha carreira académica, aqui, o seja. É verdade que tenho muitos recursos, melhores estudantes graduados, e também vejo que existe potencial para melhor integrar diferentes partes do mundo numa visão histórica complexa, sem uma hierarquia anacrónica e explícita entre elas. Ainda assim, é como subir a montanha. Apercebo-me de que o facto de não me ter socializado na academia ocidental desde novo continuará a ser um obstáculo, pois continuo a encontrar convenções que considero detestáveis (e que outros intelectuais da Índia que trabalham nos Estados Unidos aceitam facilmente), entre as quais incluiria a mentalidade guetista de muitos intelectuais indianos e a obsessão com a política da etnicidade.

E como vê esta “hegemonia” da produção intelectual – teórica, nomeadamente – de origem indiana? Como interpreta o facto de boa parte desta acontecer em centros académicos “ocidentais”?

Não creio que haja uma verdadeira hegemonia intelectual, já que, em termos de conteúdos, o que é que aí é verdadeiramente “indiano”? Trata-se de autores que trabalham a partir de um mesmo quadro de referências – Heidegger, Benjamin, Foucault, etc., – tal como muitos outros na academia americana. A sua genealogia transporta-os para trás, como agora muitos admitem (e como foi mostrado claramente por Thomas Blom Hansen), para a crítica romântica das Luzes, o que também nada tem de particularmente indiano. Aceito que, quando da emergência dos *Subaltern Studies*, se manifestou uma espécie de onda e de efeito de rede, de tal modo que as universidades americanas querem agora ter alguém a ensinar teoria pós-colonial e história ao estilo “subalterno”. E as pessoas têm adoptado como *slogan* expressões do tipo *Provincialising Europe*, sem terem lido, sequer, o livro de Chakrabarty, de modo a perceber o seu argumento. Mas não vejo nenhum historiador da Europa ou dos Estados Unidos a sentir-se profundamente perturbado pela leitura deste livro, já que ele não é assim tão radical em relação ao que estes já fazem. Esse tipo de trabalho não desafia, no essencial, a divisão de trabalho estabelecida, no sentido daquilo que Gruzinski já desenvolve. Há também a minha colega Lynn Hunt, um pilar do sistema americano na área da história, que escreveu uma recensão crítica a elogiar este tipo de trabalho. Não podemos considerar tudo isto como uma espécie de literatura radical *underground* de *samizdat*. É, de facto, uma articulação com cores etnicistas de um fenómeno mais geral, com o qual a academia americana se sente perfeitamente confortável. Naturalmente, isto não quer dizer que não haja alguns trabalhos muito importantes (sejam livros ou ensaios), ou gente muito inteligente a trabalhar neste sentido. Em todo o caso, se pensarmos sobre isso, a maneira como todo o movimento aconteceu terá sido a seguinte: nos anos 60 e 70 havia, para a história indiana, qualquer coisa como a “Escola de Cambridge”. Aqueles que dela faziam parte negavam constantemente a sua existência. Mesmo assim funcionavam como um colectivo, publicando conjuntamente, agindo em rede, como grupo de apoio, de modo que os melhores de entre eles, como Chris Bayly ou David Washbrook, “puxavam” os demais. Ranajit Guha e os seus discípulos observaram, seguiram e aproveitaram imenso este modelo. O que criaram foi um *lobby*, um grupo de acção colectiva e de apoio mútuo, que, com o passar dos anos, perdeu todo o seu verdadeiro conteúdo ideológico (ou até mesmo idealista). As recepções desta “escola” no mundo latino-americano, por exemplo, são ainda mais curiosas, pois tentam infundir uma concha vazia de acção etno-política, com um conteúdo ideológico profundo. É o tipo de fenómeno que o sociólogo Mancur Olson analisou há muito tempo.

Há imenso tempo que deixou a academia indiana, muito embora esteja envolvido em várias actividades com colegas indianos, projectos, revistas, etc. Como é que vê as transformações da academia indiana desde o momento em que a abandonou, ou seja, nos últimos dez anos?

A situação da Índia é complicada, interessante para alguns e deprimente para muitos. Desde meados dos anos 90, as universidades onde se estudam humanidades e ciências sociais têm gradualmente diminuído. Instituições como a Delhi School of Economics perderam muitos dos seus professores, pois os que se reformaram não foram substituídos. É claro que os institutos de tecnologia, gestão, direito e outros vão muito bem, pois o financiamento do Estado tem sido gradualmente substituído por financiamento privado e por propinas pagas pelos alunos. Mas não é possível financiar um departamento de história dessa maneira, pelo menos na Índia. Simultaneamente, há alguns centros de investigação independentes, frequentemente financiados privadamente, pelas fundações Ford e Rockefeller, por vezes com responsabilidades de ensino (outras vezes nem isso). Isto pode ser um efeito colateral da redução da actividade económica do Estado, já que as universidades eram essencialmente financiadas por ele. Ainda assim, algumas revistas científicas são boas. E há alguns lugares nos quais se pode dar uma conferência interessante, perante uma audiência estimulante. Mas estes são cada vez menos os departamentos universitários. Suspeito que isto será uma fase transitória e que daqui a dez anos o pêndulo oscilará numa outra direcção. Mas, enquanto se move desta maneira, teremos cada vez mais indianos educados, da elite, que deixaram a Índia não aos 21 e 22 anos, mas sim aos 17 e 18. Isto é bom para as universidades americanas, claro, e talvez seja uma manifestação superficial do movimento laboral a que me referi atrás (mas tenho dúvidas).