

FABRICE SCHURMANS

DE HANNAH ARENDT A NICOLAS SARKOZY: LEITURA POSCOLONIAL DO DISCURSO AFRICANISTA

1. INTRODUÇÃO

Se julgarmos o estado de uma sociedade à luz da relação que esta mantém com o seu passado, temos de concordar que a França da V República tem um problema com a gestão da memória do seu passado colonial. O ponto de vista oficial oscila entre a deformação dos factos e a denegação dos crimes e traduz-se numa lei (23 de Fevereiro de 2005) que pretende realçar, no seu artigo 4, o papel positivo da colonização. Para mim, esta atitude, assim como a recusa de um pedido de desculpa às vítimas, revelam uma outra questão, mais essencial: o quadro epistemológico no qual se insere a maior parte dos discursos sobre África. De facto, grande parte destes manam de uma ideologia, o africanismo, que simultaneamente pretende facultar uma explicação totalizante/ satisfatória e enclausura tanto o sujeito (o Africano é reduzido a algumas características essenciais) como o produtor (que não consegue extrair-se do quadro em questão). Pretendo aqui examinar dois textos africanistas: *As Origens do Totalitarismo* (Arendt) e o Discurso de *Dakar* (Sarkozy), que, com mais de cinquenta anos de distância entre si, retomam os mesmos tópicos sobre a África para os transformar em veículos da ideologia africanista. Tentarei também analisar a fonte filosófica (Hegel) que irriga ambos os textos e mostrar a premência do africanismo (e por conseguinte a dificuldade em combatê-lo) no seio de uma certa sociedade ocidental.

2. O DISCURSO AFRICANISTA DE HANNAH ARENDT

As Origens do Totalitarismo, estudo matricial de Hannah Arendt, clássico da ciência política, aparece referenciado em vários autores canónicos dos estudos póscoloniais (Said, 1978; Mudimbe, 1988). Estes recorrem muitas vezes à segunda parte do livro quando se trata de falar do racismo do colonizador europeu. Estranhamente, apesar de serem muito atentos ao contexto ideológico no qual uma obra foi/ é produzida, não questionam, no caso da filósofa alemã, nem o lugar da enunciação nem o enquadramento ideológico, e ainda menos o conteúdo africanista¹ que atravessa *O Imperialismo*, sobretudo no seu capítulo III. Tudo se passa como se a posição prestigiada de Arendt dentro do campo filosófico e o capital simbólico que vale à sua

¹ Que passaremos a entender assim no resto do texto: invenção de uma certa África que, uma vez representada, é constituída em biblioteca para efeitos de dominação e de poder.

obra o estatuto de clássico impedissem os maiores críticos da representação do Outro subalternizado pelo Mesmo dominante de apontar Arendt como sendo, ao mesmo tempo, receptáculo e produtora da ideologia africanista.

Se, de facto, Arendt (re) produz um discurso onde o Africano não possui espessura existencial, um Africano reduzido a uma essência, a-histórico, resumido a um plural gramatical, seria no entanto errado colocá-la no pólo mais racista do africanismo. É para evitar tal confusão que, antes de passar à análise do discurso, me parece importante contextualizar a obra em questão.

Arendt empreende o seu trabalho logo a seguir ao fim da Segunda Guerra Mundial: redigido entre 1945 e 1949, foi publicado pela primeira vez nos Estados-Unidos em 1951 (Poizat, 2003).² Perante a novidade absoluta do nazismo e dos campos de concentração, a autora pretendia entender como tudo isto fora possível, mas, por causa deste carácter inédito, percebeu também que precisava de abordar o fenómeno totalitário com ferramentas novas. De facto, tanto o pensamento filosófico clássico como os critérios éticos ainda em uso no início do século XX impediam, na sua opinião, o pensar do fenómeno totalitário. Porém, a história clássica e a sua teoria causal dos acontecimentos não se revelavam mais pertinentes na análise, ou seja uma vez que nem a condenação moral nem a redução historicista eram apropriadas para a sua pesquisa, Arendt teve de pensar o fenómeno “consoante a sua significação e a sua finalidade próprios.” (Poizat, 2003: 28). Por outras palavras, isto significa voltar ao fenómeno e concentrar-se nele, ver como as coisas surgiram num momento e num lugar preciso, e descrevê-lo sem preconceito. Todavia, como mostraram vários especialistas da obra de Arendt, *As Origens do Totalitarismo* vai paradoxalmente oscilar entre uma postura histórica, sugerida, aliás, pelo próprio título, e o pensamento normativo do filósofo,³ o que parece traduzir a dificuldade em descrever um fenómeno ímpar de maneira inovadora. Em termos mais concretos, Arendt aspira a evidenciar não as causas, mas antes os elementos que, uma vez cristalizados num determinado regime político, vão dar forma ao totalitarismo. Esses elementos são hoje bem conhecidos: o anti-semitismo, o racismo e o imperialismo, que, considerados separadamente, não deveriam necessariamente ter levado a um regime totalitário, pois para tal efeito foi preciso a cristalização, ou concretização, dos três elementos num lugar e num momento particular: o Estado nacional-socialista que se estabeleceu

² A obra *As Origens do Totalitarismo* divide-se em três partes: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo.

³ Assim Michelle-Irene Brudny apontou entre outros problemas colocados pela obra: “ Une part disproportionnée de l’ouvrage est consacrée à la quête d’origines d’un phénomène pourtant parfaitement inédit, sans que la distinction, fondée, entre origines et causes puisse faire entièrement litière de cette difficulté méthodologique. ” (Brudny, 1995: 48). É neste ponto que Nicolas Baverez também a critica : “ La structure même de *The Origins of Totalitarianism* montre une rupture entre l’étude de l’antisémitisme et de l’impérialisme, qui privilégie la démarche historique et sociologique, et l’analyse du totalitarisme qui la récuse. ” (Baverez, 1995: 60)

na Alemanha a partir de Janeiro de 1933. Esta noção arendtiana de elemento, que segundo a autora, permitia afastar a causa histórica como necessidade, é essencial para entender o seu modo de leitura do acontecimento totalitário.

Por definição, um acontecimento é absolutamente imprevisível e singular, resiste a qualquer tentativa de explicação estritamente causal. Um acontecimento tem antes a ver com uma lógica do sentido, e requer um método compreensivo capaz de dar espaço à novidade (Poizat, 2003: 31).

É o segundo elemento, o Imperialismo, parte central, estratégica, da obra de Arendt que me interessará neste estudo. O paradoxo metodológico que referia há pouco encontra-se aqui ilustrado pelo movimento dicotómico entre explicação histórica (da emergência do imperialismo, do racismo, etc.) e descrição de fenómenos (o papel da multidão/ turba, dos apátridas, a oposição Direitos do Homem/ Direitos do Cidadão, etc.). É neste movimento que tentarei acompanhá-la e entender a razão do surgimento de um pensamento africanista no momento determinante da sua demonstração.

É sabido hoje que o imperialismo encontra as suas origens no capitalismo especulativo da segunda metade do século XIX e Arendt tem razão em insistir nesta tendência em investir, nos dois sentidos principais da palavra, de maneira arriscada numa multiplicidade de territórios.⁴ Este conceito, que não teria nada de político nas suas origens, apareceu quando o capitalismo sentiu o seu crescimento limitado pelo aparecimento do Estado nacional na Europa. Sob pena de desaparecimento, teve então de crescer sem fim recorrendo aos seus pilares basilares: produção industrial permanente e conquista de novos mercados para escoar os produtos manufacturados. Foram os diversos *crash*, bancarrotas financeiras, assim como o empobrecimento súbito dos pequenos portadores que obrigaram os Estados europeus a intervir para tentar enquadrar a especulação desenfreada e muitas vezes fraudulenta:

Só a expansão dos instrumentos nacionais de violência poderia racionalizar o movimento de investimentos no estrangeiro e reintegrar na economia das nações as desenfreadas especulações com o capital supérfluo, desviado para um jogo que tornava arriscadas as poupanças. (Arendt, 2004: 178).

Instituições como a polícia e o exército iam assim exercer o seu poder fora do controlo legal e actuar como representantes do Estado em prol de uma certa

⁴ Processo que Émile Zola descreveu de maneira espantosa num dos seus romances menos conhecidos, *L'argent* (1891), onde a especulação nos domínios da banca e do caminho-de-ferro (a nova economia de então) está intimamente ligada ao processo de conquista de novos territórios. Para exemplificar, eis o que Saccard, um *trader* em português contemporâneo, dizia então da especulação: "Comprenez donc que la spéculation, le jeu est le rouage central, le coeur même, dans une vaste affaire comme la nôtre. Oui! Il appelle le sang, il le prend partout par petits ruisseaux, l'amasse, le renvoie en fleuves dans tous les sens, établit une énorme circulation d'argent, qui est la vie même des grandes affaires. Sans lui, les grands mouvements de capitaux, les grands travaux civilisateurs qui en résultent sont radicalement impossibles..." Zola, Émile, *L'argent*. Paris : Gallimard, col. Folio, 164.

burguesia conquistadora. Esta exportação do poder estatal foi essencial, pois a Lei e as suas interpretações não tinham o mesmo valor em África (assim o assassinio de um homem negro numa campanha de pacificação não era considerado crime),⁵ e a burguesia, nomeadamente as grandes companhias concessionárias,⁶ pôde originar dinheiro fora do controlo do Estado com a condição de reverter uma parte dos seus lucros a este, o qual em contrapartida, garantia a segurança nos territórios conquistados. Segundo Arendt, esta exportação e expansão do poder foram essenciais para o surgimento do imperialismo:

O conceito imperialista de expansão, de acordo com o qual a expansão é por si mesma um fim e não um meio temporário, foi introduzido no pensamento político quando se tornou óbvio que uma das mais importantes funções permanentes do Estado-nação seria a expansão do poder. (Arendt, 2004: 179).

No que toca aos agentes oficiais, investidos do poder de exercer a violência, Arendt insiste na influência importante que detinham nas próprias metrópoles, nomeadamente nos corpos políticos destas. Como funcionários da violência, começaram a pensar a relação com o Outro já não em termos de Lei, mas de Poder, e perceberam que, em certos contextos, o Poder se torna a essência, o princípio activo, de qualquer estrutura política. O que muito concretamente significa que, na era imperialista, a violência e o Poder se tornam metas conscientes por parte de diversos governos, com as consequências que se adivinham:

Porque a força sem coibição só pode gerar mais força e a violência administrada em benefício da força – e não em benefício da lei - torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando nada mais resta para violar. (Arendt, 2004: 179).

É importante entender com Arendt que esta violência contra o Outro subalternizado não só desestruturou as sociedades e comunidades humanas locais, como enfraqueceu também as democracias liberais das quais eram oriundos os agentes em questão. Sabemos hoje que o palimpsesto colonial (assim como a Primeira Guerra Mundial) determinou em parte o desenvolvimento a que o historiador norte-americano George Mosse chamou a brutalização das sociedades europeias.

Enquanto políticos liberais se opunham à empresa colonial – alguns em nome do humanismo, muitos por razões económicas –, a aventura ultramarina tocou grande parte das sociedades europeias, entusiasmadas pelas reportagens da jovem imprensa de massa, pela literatura popular, pelas primeiras exposições coloniais e pelos jardins zoológicos humanos. Pode-se dizer com Arendt que, neste sentido, as metrópoles

⁵ Cf. M'Bokolo, Elikia, (2006) “Afrique centrale : le temps des massacres.”, *Le Livre noir du colonialisme. XVI-XXI : de l'extermination à la repentance*. Paris: Hachette Poche, 577-601.

⁶ Cf. Coquery-Vidrovitch, Catherine (2001), *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Paris: Éditions de l'EHESS.

também foram colonizadas – a autora falará mais tarde da imperialização de toda a nação – e que o imperialismo se impôs com facilidade junto de diferentes classes sociais. É que o fenómeno não só autorizava, como acabamos de ver, o escoamento do excesso de produção e a exportação do capital, como permitia a eliminação do “lixo humano”, dos “parasitas”, que surgem em consequências das crises sucessivas no último terço do século XIX e da Primeira Guerra Mundial.⁷ Aparece então uma espécie de aliança entre os detentores do capital e a multidão:⁸ “ O facto novo da era imperialista foi que essas duas forças supérfluas – o capital supérfluo e a mão-de-obra supérflua – se uniram e, juntos, abandonaram os seus países.” (Arendt, 2004: 196)

No entanto, para produzir os seus piores efeitos, o imperialismo devia, aos olhos da autora, associar-se ainda ao nacionalismo tribal (que ela vê emergir na Alemanha pós-1870) e ao racismo brutal (que encontra a sua justificação teórica em Gobineau e Darwin), o que aconteceu quando se começou a defender a ideia segundo a qual servir no estrangeiro era servir a pátria, mesmo que isso passasse pela subjugação do Outro subalternizado (subjugação considerada como “natural” numa atmosfera de racismo assumido). O que leva Arendt a afirmar que “a expansão deu nova vida ao nacionalismo.” (202). Este imperialismo, que podemos chamar de global (pois atinge todas as classes de uma sociedade), realizará esta associação aparentemente contra-natura do grande capital e da turba num ponto particular do globo (África) e num período preciso (1884-1914). De facto, para a filósofa, é na África negra que o homem branco, cristão e civilizado se transformou, regrediu, preparando o terreno para a emergência do assassino de massa no Mesmo europeu. Por outras palavras, teria sido a conquista da África (central e do sul em particular) que facilitara a passagem de um pensamento da raça (muito presente na Europa do século XIX) ao racismo e à sua principal consequência: a desvalorização do Outro, etapa indispensável antes da sua desumanização. Para a autora, não há dúvida:

É provável que esse racismo tivesse desaparecido a tempo, juntamente com outras opiniões irresponsáveis do século XIX, se a corrida para África e a nova era do imperialismo não houvessem exposto a população da Europa Ocidental a novas e chocantes experiências. (Arendt, 2004: 241).

É neste ponto fulcral da sua argumentação – mais precisamente no capítulo três: Raça e burocracia – que surgem os traços africanistas do pensamento de Arendt.

⁷ A figura conhecida do *pauvre type* ou *der arme Kerl*, que surge então na literatura europeia do entre-guerras, é representativa do tipo de homem exportado para as colónias. Céline, em *Voyage au bout de la nuit* (1932), representou, com o seu narrador, Bardamu, o paradigma do que se entende por *pauvre type* (pelo menos na literatura de expressão francesa). A parte africana da Viagem oferece uma descrição alucinante do desmoronamento moral do *pauvre type*.

⁸ Multidão ou turba que Arendt não associa à classe operária mas antes ao “lixo” de todas as classes (Arendt, 2004:62).

Depois de analisar de maneira pertinente o que se passara na Europa de um ponto de vista ideológico (substituição da nação pela raça e do governo pela burocracia) no período estudado (1884-1914), encara e descreve o Outro africano em termos aparentemente surpreendentes. Para efeitos da sua demonstração, a autora necessita de um Outro radicalmente diferente, um Outro em tudo oposto ao colonizador, pois era preciso explicar porque a ideologia racista tinha desembocado na anulação do Outro enquanto ser humano. Paradoxalmente, apesar de ter delineado a história da aparição do racismo na Europa, depois de ter enraizado o racismo no Mesmo europeu, num contexto europeu, ou seja, para parafrasear Bhabha, depois de ter demonstrado que este Mesmo europeu era um ser dividido, ambivalente no que tem a ver com a sua relação com o Outro na própria Europa, Arendt muda de perspectiva e lê o Outro africano como uma essência, um todo fixo, cerrado num certo número de características imutáveis no tempo (o Africano é assim desde sempre), assim como no espaço (o que é válido para a África do Sul pode ser generalizado para toda a África negra).⁹

Parece possível delinear três grandes categorias/ conceitos africanistas no discurso Arendtiano: a falta de História, uma Natureza monstruosa e a ausência da Razão. Relativamente à primeira, várias passagens remetem para a inexistência não só da História como até do próprio sentido de História:

A colonização ocorreu na América e na Austrália, dois continentes que, sem cultura ou história próprias, haviam caído nas mãos dos Europeus. (Arendt, 2004: 245).

O mundo dos selvagens nativos compunha um perfeito cenário para homens que haviam fugido da realidade da civilização. Sob o sol inclemente, rodeados pela natureza hostil, deparavam-se-lhes seres humanos que, vivendo sem um determinado alvo para o futuro e sem um passado que incorporasse as suas realizações, lhes pareciam tão incompreensíveis como os loucos de um hospício. (Arendt: 250)

O termo 'raça' só chega a ter um significado preciso quando e onde os povos com história conhecida se defrontam com tribos das quais não têm nenhum registo histórico e que ignoram a sua própria história. (Arendt: 253)

⁹ Daí, sem dúvida, a utilização de *In the Heart of Darkness* para ilustrar o seu desígnio, embora Conrad tivesse situado a acção do romance no Congo. Numa perspectiva africanista, Congo e África do Sul equivalendo-se, as conclusões válidas num território e para uma população podem ser transpostas para outro contexto sem perder a sua pertinência.

Vejo nestas últimas citações esboçar-se a ligação entre a falta de História e um meio ambiente pouco propício ao desenvolvimento de sociedades organizadas. A Natureza, no discurso africanista, qualquer que seja a origem do autor, aparece sempre como hostil, monstruosa, fonte de perigos físicos (as doenças, o clima, os animais, eles próprios monstruosos) e psicológicos (o Branco nos Trópicos corre o risco de enlouquecer). Neste contexto, não são de estranhar expressões como a “monstruosidade esmagadora descoberta em África” (Arendt, 2004: 243) ou, mais à frente, esta “natureza intacta, avassaladoramente hostil, que jamais alguém se dispusera a transformar em ambiente humano.” (Arendt, 2004: 251).

Porém, é a terceira categoria, a da vacuidade racional do “selvagem”, que, no discurso de Arendt, passa a ser o argumento de peso para explicar a transformação do *pauvre type* oriundo das turbas da Europa num carrasco pronto a chacinar o que já não se considera humano. Arendt atribuía o horror que se apoderou do homem branco no momento do confronto com o outro negro a: “essa qualidade que transformava os seres humanos em parte da natureza tanto como os animais” (Arendt, 2004: 255). É esta natureza, sempre referida como lugar impensável, intransformável, mas onde seres humanos conseguem sobreviver, que ergue a fronteira entre o civilizado e o não civilizado. Segundo Arendt, mais do que a cor da pele, é a relação destas populações com a Natureza (encarada por elas como um mestre indomável, uma Natureza que não trabalharam ao ponto de a transformar numa paisagem domesticada) que favoreceu a classificação do Negro da Selva como ser inferior, quase como uma outra espécie. Estas populações pareciam “tão em comunhão com a natureza que careciam de carácter especificamente humano, de realidade especificamente humana, de modo que, quando os europeus os massacravam, de certa forma, não sentiam que estivessem a assassinar outras pessoas” (Arendt, 2004: 253). E Arendt acrescenta: “Além disso, os insensatos massacres das tribos do continente negro pelos brancos não destoavam das próprias tradições dessas mesmas tribos. O extermínio de grupos hostis foi norma em todas as guerras entre nativos africanos [...]” (Arendt, 2004: 253).

Por fim, no último capítulo de Imperialismo, Arendt debruça-se sobre a noção complexa dos direitos do homem e sobre o estatuto dos apátridas, dos homens despojados dos direitos políticos elementares. O homem ocidental encontra-se assim reduzido à sua simples humanidade, a um corpo sem direitos, sem recurso contra o arbitrário, uma espécie de ser subtraído, por assim dizer, da sociedade, cuja nudez, para a autora, só encontra simetria no mundo “selvagem”.

Se a tragédia das tribos selvagens é que habitam uma natureza inalterada que não são capazes de dominar, mas de cuja abundância ou fragilidade dependem para viver, que vivem e morrem sem deixar vestígio algum, sem terem contribuído em nada para um mundo comum, então essas pessoas sem direitos retrocedem realmente para o estado da natureza. (Arendt: 399)

Aos olhos da autora, a degradação da condição ontológica do refugiado, do “sem papéis”, só pode ser comparada a um Outro visto ele próprio como degradado, inexistente como produtor de significação, de actos dignos de serem registados. Tal como se verifica com os orientistas, Arendt não entende o Outro – diria que se encontra na incapacidade epistemológica até de o ouvir –, vê-o através do discurso africanista e descreve-o sem recurso à metáfora ou a outra figura de retórica que pudesse de certa maneira lenificar as suas afirmações. À semelhança do discurso orientista, contenta-se com o uso da cópula (Said, 2004). O Africano é. E é o suficiente.

Na minha hipótese de leitura, o que o africanismo de Arendt revela é um quadro epistemológico (uma «atmosfera intelectual» na terminologia utilizada por Mudimbe, 1988) no qual ela se insere e que não questiona, pois este, herança da sua formação filosófica, é-lhe natural, pelo menos é encarado como tal. Adivinha-se aqui a contradição fundamental entre o propósito inicial do projecto – pensar de maneira nova um fenómeno novo – e a impossibilidade de sair completamente do contexto epistemológico de enunciação para, de facto, pensar o mundo de maneira diferente. Na tradição da qual não consegue desprender-se, não há lugar para a ambiguidade, a heterogeneidade: o Outro africano parece unívoco/ imutável e, desta maneira, pode ser oposto, palavra por palavra, ao referente europeu: civilização vs selvajaria; sentido da História vs ausência deste sentido; cultura vs natureza bruta... Este discurso diz e cria (inventava diria Mudimbe), no mesmo momento, uma realidade que tende a se afirmar como verdadeira, quando, de facto, apenas se trata de uma representação que se substituiu à realidade que os autores pretendiam descrever fielmente.

Este quadro, que os teóricos dos estudos pós-coloniais descreveram, a fim de o desconstruir, continua, porém, a impregnar numerosos discursos, de vários quadrantes (literários, políticos...) que, apesar das resistências provenientes tanto do Sul como do Norte, parecem hoje ganhar novo fôlego. Entre eles, gostaria de destacar, meio século depois de Arendt, o discurso do Presidente francês Nicolas Sarkozy, proferido recentemente em Dakar,¹⁰ por duas razões. Primeiro, porque

¹⁰ 26 de Julho de 2007. Texto disponível *in extenso* no *site* oficial da presidência da República Francesa: www.elysee.fr. Consultado a 10 de Março de 2008.

retoma tal e qual as três categorias africanistas que leio na obra de Arendt, o que ilustra de maneira paradigmática não só a permanência do africanismo, mas também a principal estratégia textual desenvolvida: a repetição dos mesmos traços dados como fiel representação da realidade. O sistema assim fechado continua a funcionar apesar das críticas, pois basta retomar, repetir regularmente e em suportes diversos, as generalizações iniciais para convencer da realidade destas. É um processo bem conhecido desde o trabalho fundador de Said.¹¹ Em segundo lugar, e ao contrário do que aconteceu com Hannah Arendt, o discurso de Sarkozy foi imediatamente alvo de críticas acérrimas na sua maioria oriundas do Sul: vários intelectuais africanos de renome responderam aos clichés com textos complexos, cuja argumentação se baseava tanto na análise política como na História. São textos úteis, na minha perspectiva, pois fornecem instrumentos para entender as origens do africanismo e para, conseqüentemente, o desconstruir enquanto discurso.¹²

2. O DISCURSO AFRICANISTA DE SARKOZY

Na universidade Cheikh Anta Diop, perante centenas de professores, estudantes e políticos, Sarkozy expôs a sua visão da África, do passado colonial, das relações entre a França e a suas antigas colónias. Do ponto de vista formal, o texto assume uma estrutura dialogada onde o “eu” presidencial se dirige aos “jovens de África”, o que por si revela duas coisas: por um lado, num discurso deste tipo, o diálogo não existe, o Eu impõe-se sempre ao Outro acantonado no silêncio, e por outro lado, mostra a intenção de deixar nas margens a geração mais antiga, a que ainda se lembra do período da colonização.¹³ Este eu (“Je” é repetido vinte vezes na primeira página e meia!) começa por tomar as habituais precauções retóricas destinadas a desautorizar as eventuais acusações de paternalismo: “Gosto de África, respeito e gosto dos Africanos”. A partir daqui, o discurso vai adoptar uma estrutura dicotómica, na qual a voz oficial da França admite um erro, sem, no entanto, assumir a responsabilidade por ele, para depois

¹¹ “[A atitude orientalista] tem em comum com a magia e com a mitologia o carácter autocontido de um sistema fechado que se reforça a si mesmo, no qual os objectos são o que são *porque* são o que são, de uma vez e para sempre, por razões ontológicas que nenhum material empírico pode desalojar ou alterar.” (Said, 2004: 81)

¹² Destaco aqui os artigos disponíveis on-line: Achille Mbembe, “L’Afrique de Nicolas Sarkozy”, *Agricultures/Le Messager*, (França/Camarões) 01.08.2007; Boubacar Boris Diop, “Le discours inacceptable de Nicolas Sarkozy”, *Le Quotidien*, (Senegal) 21.08.2007 ; Raharimanana et al. “Lettre ouverte à Nicolas Sarkozy”, *Libération* (França), 10.08.2007... Entre as poucas vozes francesas que reagiram de maneira crítica: Thomas Heams, “L’homme africain...”, *Libération*, 02.08.2007; Anne-Cécile Robert, “L’Afrique au Kärcher”, *Le Monde diplomatique*, Setembro de 2007. Mais recentemente, um conjunto de intelectuais africanos respondeu a Sarkozy numa colectânea de artigos : Gassama, Makhily (org.) (2008), *L’Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*. Paris: Philippe Rey.

¹³ Observa-se que entre a versão pronunciada em Julho (da qual o *Le Monde* deu conta na sua versão on-line de 27 de Julho de 2007) e a versão final, o “Tu” desapareceu para deixar lugar ao “Vous”. Alguém deve ter-se lembrado do peso do tratamento por Tu nas antigas colónias. Porém, esta alteração não altera o conteúdo africanista do discurso.

evidenciar melhor o que ela entende como ponto positivo. Esta retórica da concessão tem marcado o recente surto de discursos opostos à “repentance”, à suposta obsessão francesa pelo pedido de desculpas. Pascal Blanchard, reputado historiador da colonização francesa, analisou bem o dispositivo retórico em causa:

A nova linha oficial parece então ser dual: reconhecimento dos agravos e crimes mais graves e mais simbólicos – repressão policial contra os militantes argelinos em Paris, a 17 de Outubro de 1961; massacres do exército no Constantinois, em Maio de 1945; repressão militar e policial em Madagascar, em 1947; torturas cometidas pelo exército na Argélia, de 1956 a 1960 – e afirmação dos benefícios do projecto colonial, benefícios resultantes dos objectivos gerais do projecto colonial, ou seja, a missão civilizadora. (Blanchard, 2007: 37).

O que, no discurso de Sarkozy, significa: o reconhecimento da escravatura e do comércio como crime contra a humanidade, a aceitação de que alguns crimes foram cometidos durante o período colonial para contrapor de imediato a obra deixada pelo colonizador (hospitais, escolas, estradas). Este balanço ambíguo da colonização autoriza Sarkozy a exonerar de imediato o imperialismo colonial dos actuais problemas do continente africano:

A colonização não é responsável por todas as dificuldades actuais de África. Não é responsável pelas guerras sangrentas que travam os Africanos entre eles. Não é responsável pelos genocídios. Não é responsável pelos ditadores. Não é responsável pelo fanatismo. Não é responsável pela corrupção, pela prevaricação. Não é responsável pelos desperdícios e pela poluição.

Note-se de passagem que a restrição da primeira frase (a colonização não é responsável por todas as dificuldades) desaparece nas frases seguintes, as quais enumeram, se não todas, pelos menos as principais dificuldades do continente. No entanto, o mais importante talvez resida na ausência do prefixo “pós”, que remeteria para o papel central desempenhado pelos sucessivos governos franceses da V República no desenvolvimento duma pós-colónia onde os laços de dependência, sobretudo económicos, se perpetuaram em detrimento do progresso democrático. E se o orador concede uma culpa ao colonizador, acrescenta, no vaivém permanente entre o pólo negativo e o positivo, que ele próprio, o colonizador, pagou a sua dívida pela amargura e pelo sofrimento perante tanto ressentimento por parte do colonizado. No fim da argumentação, a culpa vira-se para o sujeito subalternizado, que se deixou invadir pelo ódio:

A colonização foi um grande erro que destruiu junto do colonizado a estima por si próprio e fez nascer no seu coração este ódio por si que desemboca sempre no ódio para com os outros¹⁴

Apesar da sua intenção de não dar lições de moral aos jovens de África, Sarkozy aconselha os seus destinatários a não ir buscar soluções do lado de uma suposta pureza que se poderia opor ao pólo europeu/ branco: “Não cedam à tentação da pureza. A pureza é fechar-se sobre si próprio, a pureza é uma intolerância.” O que não deixa de ser um tanto irónico quando, mais à frente, recupera um Senghor, cujo conceito de *Négritude* se assemelha à defesa de uma essência negra com as consequências que conhecemos hoje.¹⁵

Depois do tratamento ambíguo da questão colonial e dos conselhos, vem o terceiro grande tema do discurso: as razões dos males endémicos de África. É aqui que aparece sem máscara a ideologia¹⁶ que estrutura a totalidade do discurso: o africanismo como modo de apreensão e de descodificação do continente inteiro. Encontram-se aqui as principais imagens que remetem para a representação clássica de África nos imaginários europeus. À semelhança de Hannah Arendt, Sarkozy descreve uma África sem História, imóvel no tempo, paralisada por uma natureza monstruosa que o homem africano (nunca encarado na sua singularidade) não consegue dominar.

O drama de África é que o homem africano não entrou suficientemente na História. O camponês africano, que há milénios vive com as estações, cujo ideal de vida é estar em harmonia com a natureza, só conhece o eterno recomeço do tempo ritmado pela repetição sem fim dos mesmos gestos e das mesmas palavras. Neste imaginário onde tudo recomeça sempre, não há lugar nem para a aventura humana, nem para a ideia de progresso. Neste universo onde a natureza comanda tudo, o homem escapa à angústia da História que obceca o homem moderno, mas permanece imóvel no meio de uma ordem imutável onde tudo parece estar escrito de antemão. Nunca o

¹⁴ Nota-se aqui claramente a influência de pensadores de referência para a direita francesa – Pascal Bruckner, Pascal (2006), *La tyrannie de la pénitence: essai sur le masochisme occidental*. Paris: Grasset; Lefevre, Daniel (2006), *Pour en finir avec la repentance coloniale*. Paris : Flammarion; ou ainda Lugan, Bernard (2006) *Pour en finir avec la colonisation*. Paris: éditions du Rocher – que nos seus ensaios criticam a “moda do arrependimento”.

¹⁵ Ver: Villasante Cervello, Mariella (2006), “La Négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie”, *Livre noir du colonialisme*, op.cit., 971-1019.

¹⁶ Que entendo como o conjunto de ideias, de crenças, de doutrinas intrínsecas a uma época, a uma sociedade ou a uma classe social. A ideologia como sistema pretende ainda explicar e interpretar a História, revelar o princípio único de funcionamento de uma sociedade, dar aos seus utilizadores a sensação de poder entender o mundo a partir de um sistema fechado e autotélico.

homem se transpõe para o futuro. Nunca lhe vem à ideia sair da repetição para inventar um destino para si. O problema de África, e permitam a um amigo de África dizê-lo, está aqui. O desafio de África é entrar mais na História. É ir buscar nela a energia, a força, a vontade de ouvir e de esposar a sua própria História. [...] O problema de África é que ela vive demais o presente na nostalgia do paraíso perdido da infância.

Como no discurso orientalista, a principal característica do africanismo reside na repetição infundável do mesmo, na iteração da unicidade, na retoma da univocidade como princípio explicativo. Daí a utilização dos artigos definidos (“Le problème, le défi”) que reduzem a plurivocidade, a complexidade do real a um enunciado onde o verbo ser (être), inserido numa estrutura sintáctica simples (num modo afirmativo ou negativo), se revela o código suficiente e necessário para entender a representação da África assim construída. Said tinha sem dúvida razão ao afirmar que o orientalismo não se escondia atrás de metáforas obscuras, que não desenvolvia estratégias argumentativas complexas: a ideologia jaz na superfície do discurso. Por outras palavras, o significado do texto africanista não está escondido, mas imediatamente visível, compreende-se de imediato o que ele diz a propósito de África. Para o interpretar de maneira pertinente, é, pois, preciso não só analisar as suas técnicas discursivas, como ter em conta o seu contexto de produção.¹⁷

Relativamente a Arendt e Sarkozy – julgo, porém, possível extrapolar a minha leitura a grande parte do discurso africanista –, o contexto ideológico remete para uma fonte única de informação/ inspiração: o capítulo dedicado por Hegel a África no seu livro *A Razão na História. Introdução à Filosofia da História Universal*.¹⁸ Achille Mbembe, por exemplo, vê neste texto, tanto na sua forma como no seu vocabulário, o arquétipo da linguagem colonial (Mbembe, 2005: 221).¹⁹ No capítulo que dedica a África, o filósofo alemão baseia a sua argumentação em textos de autores clássicos (gregos e latinos) que já faziam da África negra um continente misterioso, colocado nas margens do mundo da civilização e da razão. Como é sabido, Hegel defendia uma hierarquização das civilizações e uma classificação das sociedades consoante o seu grau de acesso à razão. Nesta perspectiva, a África negra ocupa o último patamar: o da ausência absoluta de cultura e de razão. Assim o interior aparece “fechado sobre si

¹⁷ Além de Said, faço igualmente minha a proposta de Bourdieu de articular a literatura com a sociedade na qual ela se faz, se diz e se comenta.

¹⁸ Utilizo aqui a tradução portuguesa: *A Razão na História. Introdução à Filosofia da História Universal* (1995). Este livro junta uma série de lições que Hegel proferiu em Berlim entre 1822 e 1831. Para o capítulo em questão, ver pp. 176-193.

¹⁹ Ver também Pironet, O.: “Le philosophe et le président: une certaine vision de l’Afrique”, *Le Monde Diplomatique* em linha, Novembro de 2007 (inédito em versão impressa): www.monde-diplomatique.fr.

mesmo”; é também “o país da infância que, além do dia da história consciente, está envolto na cor negra da noite” desde o princípio dos tempos. Nesta região atemporal, o homem encontra-se num “estado de barbárie e de selvajaria que o impedem de fazer parte integrante ainda da civilização”. O Negro é ainda descrito como um ser sem disciplina, portador de características que o colocam fora da humanidade, porque não atingiu a idade adulta (a metáfora do negro criança está constantemente presente em expressões como “estado de inconsciência de si”). Existe, para ele, um “espírito africano” - Sarkozy polvilha o seu discurso com a expressão “alma africana”, que remete para a mesma suposta essência, encarada por ambos como misteriosa –, simbolizado pela “unidade do homem com deus e a natureza” e pela incapacidade de se elevar ao universal pelo exercício da razão.²⁰ Hegel encontra neste lado irracional do negro a principal causa do seu subdesenvolvimento económico e técnico e a sua subsequente dependência numa agricultura de subsistência. Em vez de tentar dominar a Natureza exuberante que lhe foi dada, é-lhe completamente submisso.²¹

Para explicar as atrocidades (o canibalismo e os massacres) cometidas pelas tribos, Hegel faz do Negro um ser sem moral, que despreza tanto a vida dos outros como a sua – não estamos longe aqui do famoso ódio por si próprio do qual falava Sarkozy –, e desvaloriza todo o tipo de organização social, familiar e estatal. Daqui provém a propensão para o regime despótico e a escravatura, consequência da ausência de leis. A articulação com o discurso de Sarkozy aparece neste momento fulcral da exposição de Hegel: a violência, as ditaduras, os genocídios que assolam os Estados pós-coloniais não encontrariam, segundo o Presidente francês, a sua origem na colonização, mas num período anterior, numa pré-colónia, por assim dizer, marcada pelo cunho da violência como modo natural na gestão dos conflitos.

É igualmente sem grande esforço que se esboça a ligação entre o discurso africanista de Arendt e o de Hegel. É conveniente recordar que na sua demonstração, a filósofa alemã precisava de um ser humano desprovido de razão, de sentido da História, sem realizações culturais dignas de registo, para explicar a transformação do civilizado em bruto. A meu ver, encontrou no livro de Hegel o pólo da negatividade

²⁰ “Mas os africanos ainda não chegaram ao reconhecimento do universal; a sua natureza é o constrangimento em si: o que chamamos religião, Estado, o ente em si e para si, o que tem vida absoluta, tudo isto ainda ali não existe. Os relatos pormenorizados dos missionários confirmam isto inteiramente [...]” (Hegel: 180)

²¹ “Os africanos vêem a natureza em oposição a si mesmos; dependem dela, e os poderes naturais são por eles temidos. A corrente pode afogá-los, o terramoto pode destruir as suas localidades. A prosperidade da colheita e os frutos das árvores dependem do tempo: ora chove excessivamente, ora demasiado pouco, precisam da trovoadas, da estação das chuvas e do seu termo; a chuva e a estação seca do ano não devem durar demasiado.” (Hegel, 1995: 182).

absoluta, o elo que faltava na sua demonstração.²² A citação seguinte parece assim ecoar no “Imperialismo”:

Se alguém desejar conhecer as manifestações terríveis da natureza humana pode encontrá-las em África. O mesmo nos dizem as mais antigas notícias sobre esta parte do mundo; em rigor, ela não tem história [...] O que especificamente entendemos por África é algo desprovido de história e fechado porque ainda se encontra totalmente enredado no espírito natural, e que deve aqui simplesmente aduzir-se no limiar da História Universal. (Hegel, 1995: 193)

No discurso africanista, o Outro africano nunca aparece enquanto indivíduo portador de História e de histórias, produtor de sentidos e de significados: é só um corpo falado, descrito, apoderado. Por outras palavras, surge nos textos como rasurado, raspado, e, à semelhança do palimpsesto do monge copista, reescrito, inserido noutra temporalidade. Pouco importa que as suas características sejam poucas e redutoras, passam a substituí-lo e a exprimi-lo na infinidade das ocorrências do discurso africanista. É o que sublinha Mbembe ao analisar o texto de Hegel:

No entanto, num quadro onde cada palavra pronunciada o é num contexto de urgência – a urgência da ignorância – só é possível fazer de novo, em sentido contrário, o caminho da significação e da razão saturando as palavras, recorrendo a uma espécie de pleura verbal, provocando um sufocamento das imagens. Daí o aspecto sacudido, gaguejado, abrupto, e finalmente vazio da narração colonial. (Mbembe, 2005: 222)

De facto, tanto o texto de Hannah Arendt como o de Sarkozy retomam os mesmos traços africanistas, mas o segundo fá-lo de maneira quase encantatória, tentando talvez introduzir uma espécie de ritmo (repetição de sintagmas idênticos, do pronome “Je”...), ele próprio encarado como “especificamente” africano na obra teórica de Senghor sobre a “Négritude”. Esta estratégia retórica não consegue, porém, ocultar a pobreza da representação do Outro reduzido a alguns escassos adereços. Mbembe,

²² É altamente provável, devido à sua formação avançada em filosofia, que Arendt tenha estudado a obra de Hegel, que tenha feito seus, se não a sua concepção da História, pelo menos o quadro epistemológico que a *Razão na História* ajudou a produzir e que Arendt parece não pôr em causa. É deste ambiente que se nutriu o africanismo. Do ponto de vista de Hegel ou de Arendt, a repetição dos mesmos clichés, quase nas mesmas palavras, vale como prova.

mais uma vez, apontou, quase em termos Saidianos, para o tipo de estratégia linguística utilizado pelos africanistas:

Esta economia verbal funciona consoante leis mal escondidas. Apodera-se primeiro de anedotas, de fragmentos do real, de coisas espalhadas e dispersas, das quais não se foi testemunha directa, mas das quais se ouviu falar a partir de uma cadeia de outros intermediários. Extraem-se a seguir de qualquer temporalidade. Neutraliza-se a inteira variedade das suas formas. Libertam-nas de qualquer código local. A partir destes pedaços do real e da espuma do rumor que os arrasta, esboçam-se rascunhos furtivos, cenas que se reorganizam à sua vontade, quadros movimentados e intensos, ou seja, um eixo dramático cujas palavras e imagens se resumem, no final de contas, a uma ou duas coisas. (Mbembe, 2005: 223)

3. UM AFRICANISMO ENRAIZADO

O mais espantoso no discurso africanista recente – reconheço em Hannah Arendt o desconhecimento da voz do subalterno por falta de acesso aos primeiros trabalhos críticos provenientes da Europa, das Caraíbas e da África – reside no facto de permanecer surdo e cego à desconstrução pós-colonial da representação do Outro subalternizado. Oriundos tanto do Sul como do Norte, em inglês, francês, português ou espanhol, contamos hoje com um vasto leque de ensaios, romances, artigos em jornais e revistas, entre outros, que dão conta, ao mesmo tempo que traduzem, uma representação das sociedades do Sul em tudo oposta à de Sarkozy. Contudo, o discurso africanista (poderíamos acrescentar orientalista) continua a enclausurar o preto (*nègre* ou *nigger*, muda a língua permanece o insulto) na sua pobre e triste representação. Já em 1952, um ano depois da publicação de *The Origins of Totalitarianism*, Fanon verificava a dificuldade em combater a representação desvalorizante do negro, mesmo quando se utilizava a arma da razão.²³ O ensaísta caribenho explicava o fracasso desta tentativa por causa justamente do poder da representação do Outro, reduzido a um cenário numa História contada para o Mesmo europeu, ou a uma narrativa da qual não é o sujeito ou o autor: “Haverá sempre um mundo – branco – entre vocês e nós... Esta impossibilidade para o outro [ou seja o Branco] de liquidar de uma vez por todas o passado. “ (Fanon, 1952 : 98).

²³ “ Em bom taticista, quis racionalizar o mundo, mostrar ao Branco que estava errado.” (Fanon, 1952: 95).

Mais recentemente, num ensaio sobre as origens da inferiorização do Negro, Catherine Coquery-Vidrovitch reconhecia a dificuldade de desfazer as imagens do Outro que contribuíram para a sua representação:

Estes preconceitos eurocentristas que apresentam uma imagem desvalorizada dos negros ou dos Amarelos permanecem por todo lado em filigrana. [...] O saber muito recente de alguns africanistas de boa vontade é ainda impotente para se opor a esta enorme herança que podemos qualificar hoje de abominável, pois já não existe para o justificar ou, pelos menos, o explicar e o entender, o contexto económico e científico ultrapassado do século colonial. Provém de preconceitos banais e, em definitivo, da ignorância. (Coquery-Vidrovitch, 2006: 915-917)

A recente polémica a propósito de um pedido de censura a Tintim no *Congo* ilustra bem o peso desta “enorme herança”. Em Agosto de 2007, um estudante congolês da Universidade de Lovaina depositava uma queixa contra a sociedade Moulinsart, gestora dos direitos da obra de Hergé, por infracção à lei belga contra o racismo.²⁴ Por causa do seu conteúdo ideológico, o queixoso pedia a proibição da banda desenhada. Não me cabe emitir um julgamento sobre a pertinência da queixa ou a sua validade jurídica; o que é relevante, na minha perspectiva de desconstrução do africanismo, são as reacções que a queixa suscitou na Bélgica e na França. Nas semanas seguintes, a imprensa acolheu artigos de opinião e dossiers temáticos que, de um modo geral traduziam, se não o desprezo, pelo menos uma certa perplexidade relativamente aos argumentos do estudante:²⁵ este não teria percebido a importância do contexto, não teria entendido que a atitude paternalista era comum na altura, que a obra deve ser lida como um documento; que a proibição de Hergé abriria caminho à proibição de outras bandas desenhada da época. O ataque mais feroz veio de um doutorando francês em filosofia de Paris XII²⁶ que acusava o “activista” de cair no politicamente correcto e de não ter entendido a banda desenhada em questão:

“No álbum Tintim no *Congo*, os Africanos não desempenham o papel do mau nesta aventura exótica. Para que o queixoso o soubesse, teria sido preciso que lesse atentamente este álbum – o que ele não fez.”

²⁴ *Le Soir*, 8 de Agosto de 2007.

²⁵ Ver: *Le Soir* (“Interdire Tintin, c’est censurer notre histoire”, 11-12 de Agosto de 2007, 30), *Le Vif-L’Express* (“Tintin doit-il demander pardon? ”, 17 de Agosto de 2007, 31-37), etc.

²⁶ Ajavon, Fr.-X., “Les aventures de Tintin au pays du politiquement correct”, *Le Soir*, 11-12 de Agosto de 2007, 13.

Segundo o autor do artigo, o próprio Hergé teria amenizado a carga ideológica do seu álbum na última versão (1946), substituindo, por exemplo, a aula de geografia da versão de 1931 (onde Tintim se dirigia a uma turma de rapazes com as palavras: “Meus caros amigos, vou falar-vos hoje da vossa pátria: a Bélgica!”) por uma “bem inocente lição de matemática.” (Ajavon). A meu ver, Ajavon engana-se duplamente: o “activista” leu bem a banda desenhada e a lição de matemática é tudo menos inocente. É que com a lição de matemática nos encontramos justamente no cerne do enquadramento ideológico, ou atmosfera intelectual, do álbum de Hergé.

Em poucas palavras: Tintim chega à missão e o padre que o acompanha aponta-lhe a distribuição espacial dos diversos prédios (escola, capela...), acrescentando o comentário: “Quando nós nos instalámos aqui, há um ano, era a selva...”. As reticências deixam claro o subentendido: não havia nada, só a Natureza africana bruta que os missionários domaram para a moldar, para lhe dar um aspecto civilizado. Na mesma prancha (Hergé, 1946: 36), Tintim oferece-se para substituir um padre doente e dar a famosa “lição de matemática” que consiste em perguntar, três vezes, aos alunos o resultado de uma adição simples: $2 + 2$. Esta lição apela a dois comentários: em primeiro lugar, Tintim não tinha do ponto de vista estatutário o direito de substituir o padre (não possuía o diploma de professor), o que demonstra paradigmaticamente o diferente valor que tinham as normas na colónia (uma situação impossível na metrópole torna-se possível em África). Em segundo lugar, a incapacidade por parte dos alunos de responder a uma pergunta tão simples aponta, mais de que uma lição de geografia, para a representação da criança negra como um ser atrasado relativamente aos seus congéneres da metrópole. Ou seja, é pelo que ela não diz que a prancha ganha significado: é produto e produtora de ideologia africanista. Ela recupera as imagens e os preconceitos em vigor na altura (domesticação da Natureza pelos padres, o Negro não tem acesso à razão, pois não sabe resolver problemas de cálculo, etc.), agrega-os e reenvia-os ao público numa obra popular, o que reforça ainda mais as representações em vigor. Num ensaio clássico sobre a obra de Hergé, Apostolidès desconstrói, quase em termos pós-coloniais, a atitude de Tintim no decorrer do álbum:

Tintim leva com ele estereótipos sobre África que a experiência virá confirmar. Longe de mudar no contacto com a realidade, ele impõe o seu ponto de vista aos indígenas e estes reenviam-lho, de uma maneira caricata. Apesar de nunca ter visto este continente, é ele que conhece melhor as suas particularidades. Possui um saber inato que não precisa de justificação: a sua qualidade de homem branco basta, ela é uma essência que ele manifesta e que leva a convicção. (Apostolidès, 2003: 25)

Ao contrário de que julga Ajavon, não se trata de ser ou não politicamente correcto pedir, não a censura do álbum, mas pelo menos uma leitura acompanhada deste. É possível imaginar como a imagem do negro se construirá junto de uma criança branca que o leia.²⁷ E sabemos demasiado bem quão difícil é a desconstrução desta quando já faz parte do aparelho cognitivo de um indivíduo adulto, quando já não vê o Outro, mas unicamente uma representação do Outro.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como acabámos de ver, o discurso africanista está profundamente enraizado nas sociedades ocidentais e determina grande parte das suas representações da África.²⁸ Tudo acontece como se não houvesse contra-discursos, como se o subalterno não contrapusesse a sua voz à do dominante – pois ao contrário do que Spivak julgava no seu famoso ensaio, a/ o subalterna/ o fala e escreve há muito –, como se, no próprio Ocidente, não existissem reavaliações sérias do passado colonial.²⁹ A principal razão para esta situação tem a ver certamente com as representações artísticas, literárias, cinematográficas, publicitárias do Outro africano que saturaram a nossa atmosfera intelectual com um número reduzido de imagens, mas que na sua reiteração acabaram por construir um Negro de fantasia tido pela exacta réplica de um modelo que nunca existiu.

Como vimos, o campo político produz igualmente discursos que participam na construção da representação. Pelo impacto simbólico que estes têm, tanto na França como nas antigas colónias, é sem dúvida aqui que a necessidade da desconstrução se faz sentir com mais urgência. É também neste campo que, porém, esta tarefa se revela mais difícil de empreender, pois, para muitos representantes eleitos, questionar o passado equivale a pôr em causa a própria representação que eles têm da nação ou que eles acham que a maior parte dos cidadãos tem da nação. Nesta perspectiva, a identidade nacional assemelha-se a uma espécie de essência sem sombra, sem ambiguidades, sem asperidades, uma identidade fundada numa só versão da História que, supostamente, une todos os Franceses. No entanto, como a teoria pós-colonial

²⁷ Não dizia outra coisa a correspondente da *Agence Congolaise de Presse* em Bruxelas: “A maneira de falar dos Congolezes é ridicularizada, mas tem de se ler esta aventura como um documento. Proibi-la não faria sentido nenhum, mesmo se me parece impensável deixá-la a qualquer um. Se uma criança de seis anos lê isto, o que é que vai a seguir pensar do jovem Negro que verá na sua escola?” (*Vif-L’Express*, 17 de Agosto de 2007: 31).

²⁸ Na sua resposta ao discurso de Sarkozy, Théophile Obenga insistia na longa história do africanismo eurocentrista (Gassama, 2008: 355).

²⁹ Nem se pode dizer que a informação não está disponível. Há muito que revistas de vulgarização científica divulga os crimes da colonização. Como exemplos recentes do mundo francófono, veja-se “Colonisation. Les massacres oubliés. Sétif 1945. Madagascar 1947. Cameroun 1955”, *L’Histoire*, nº318, Março de 2007 e, a propósito do massacre de *tirailleurs* no Senegal em Dezembro de 1944 pelo Exército francês, Bernard, Philippe, “Les Sénégalais retrouvent la mémoire”, *Le Monde*, 23 de Fevereiro de 2007, 3.

tem demonstrado, esta essência não passa de um sonho (ou de um pesadelo, dependendo do ponto de vista), pois as sociedades ocidentais, principalmente as antigas potências coloniais, foram elas próprias profundamente modificadas pela colonização. Migrações e outros movimentos diaspóricos oriundos dos Estados pós-coloniais mudaram definitivamente o rosto da França (o mesmo se pode dizer de Portugal, da Bélgica e da Inglaterra), tornando-a mais mestiça, transformando o seu “gênio nacional” numa coisa híbrida onde vozes do Sul e do Norte se cruzam permanentemente (o que é óbvio no desporto, na música, no cinema, etc.). Para o teórico, o questionamento do passado (pós) colonial está intrincado no devir desta nova França:

Questionar a história da pós-colônia seria romper com a narrativa nacional que marginalizou impunemente o episódio colonial. Seria de uma certa maneira provincializar a França, entender que esta, além da sua essência, está submetida, como as nações ocidentais, aos mesmos problemas consecutivos à modernidade, ou seja, à intensificação dos fluxos humanos e das culturas que a atravessam. (Bancel, 2007: 12)

Entende-se então que a desconstrução das representações passa pelo questionamento da(s) identidade(s), pela compreensão da ambiguidade intrínseca a esta (s), ou melhor, pela compreensão de que não existem dois pólos – o Mesmo e o Outro – encarados de um modo essencialista. Com Bhabha,³⁰ tal como com outros pensadores vindos do Sul, descobrimos a instabilidade fundamental de cada pólo, a indeterminação dos contornos desta suposta identidade nacional que nos distinguiria uns dos outros, a impossibilidade de impor, agora e no futuro, às nossas sociedades mestiças, uma essência que agregasse, ou cimentasse, toda a população. A este respeito, as antigas metrópoles coloniais têm de entender que passaram do Estado-Nação, caro ao século XIX, ao Estado, ainda por definir, de pós-colônia.

³⁰ “Such binary, two-part, identities function in a kind of narcissistic reflection of the One in the Other, confronted in the language of desire by the psychoanalytic process of identification. For identification, identity is never an a priori, nor a finished product; it is only ever the problematic process of access to an image of totality.” (Bhabha, 1994: 51).

Referências bibliográficas

- Apostolidès, J.M. (2003), *Les Métamorphoses de Tintin*. Paris: Exils.
- Arendt, Hannah (2004), *As Origens do Totalitarismo*. Lisboa: Dom Quixote.
- Bancel, Nicolas (2007), *De la Colonie à la Postcolonie. Cultures Sud: Retours sur la question coloniale*. 165, 7-12.
- Baverez, Nicolas (1995), "Hannah Arendt/Raymond Aron face au totalitarisme", *Magazine Littéraire*. Hannah Arendt. Philosophie et Politique, 337, 49-60.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*. London/ New York: Routledge.
- Brudny, Michelle-Irène (1995), "La Théorie du Totalitarisme : Fécondité et Paradoxes", *Magazine Littéraire*. Hannah Arendt. Philosophie et Politique, 337, 46-48.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (2006), " Le Postulat de la Supériorité Blanche et de l'Infériorité Noire ", in Ferro, Marc (org.), *Le Livre Noir du Colonialisme. XVI-XXI : de l'Extermination à la Repentance*. Paris : Hachette Littératures, 863-925.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris : Le Seuil.
- Gassama, Makhily (org.) (2008), *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le Discours de Dakar*. Paris: Philippe Rey.
- Hegel, Georg, (1995), *A Razão na História. Introdução à Filosofia da História Universal*. Lisboa: Edições 70.
- Hergé (1946), *Tintin au Congo*. Tournai : Casterman.
- Mbembe, Achille (2005), *De la Postcolonie*. Paris: Khartala.
- Mudimbe, V.Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V.Y. (1994), *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Poizat, Jean-Claude (2003), *Hannah Arendt. Une Introduction*. Paris: Pocket, col. Agora.
- Said, Edward (2004), *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia.