

Joseph Ki-Zerbo : o intelectual, a política e a África

À família Ki-Zerbo

A África existe. Mas é raro encontrá-la. Eu tive esse privilégio graças ao historiador e homem político burkinabe Joseph Ki-Zerbo. Descobri o professor, como o chamam em África, aos vinte anos, lendo a sua *Histoire de l'Afrique noire*¹. Alguns meses mais tarde, em Março de 2004, tive a honra de o conhecer pessoalmente ao organizar com ele uma conferência sobre “as relações históricas entre a África e o mundo Árabe”². Em Dezembro de 2004, fiz-lhe uma visita a Ouagadougou onde, depois de algumas semanas ao seu lado, me encontrei com a África. Ele foi o meu mestre e, uma vez que ele me chamava seu “neto”, acho que posso dizer que ele foi também o meu “avô”. Quando soube do seu desaparecimento, a 4 de Dezembro último, lembrei-me primeiramente de uma conversa que tínhamos tido em Ouagadougou sobre a morte de Cabral³, e no decurso da qual ele teve esta frase que nunca esquecerei: “fui ao seu enterro para pronunciar as palavras que lhe devia”. Até ouvir estas palavras, nunca tinha com efeito tomado realmente consciência do imperioso dever de homenagem que se tem, quando eles nos deixam, para aqueles que conhecemos vivos e que admirámos. O que é que ele realmente devia a Cabral? Nada mais do aquilo que se deve a um companheiro de luta pela sua solidariedade indefectível. E o que devia eu, no meu caso, a Ki-Zerbo? Nada menos do que a consciência encontrada da minha

Salim Abdelmadjid
École Normale
Supérieure de Paris

africanidade. Quer dizer, tudo. Assim, fiz o caminho que vai até Alger a Ouagadougou, para tomar lugar entre a multidão imensa que o acompanhou até Toma, a sua aldeia natal, onde ia ser enterrado.

Este texto não pretende ser uma nota necrológica, nem uma panegírica, mas mais simplesmente a expressão do meu espanto ao ver esses milhares de homens, mulheres, crianças e velhos que, durante vários dias, de missas e velórios, primeiro em Ouagadougou, e depois ao longo dos duzentos quilómetros de estradas que vão da capital a Toma, revezaram-se para cantar, rezar e dançar em honra do Professor. O cortejo dos carros e autocarros que acompanhavam o caixão estendia-se a mais de um quilómetro. Juntava-se-lhe constantemente outros carros e autocarros que chegavam de todo o Burkina-faso, mas também da Costa do Marfim, do Mali, e do Senegal. Em cada nova aldeia atravessada, uma nova maré humana se formava, enfrentando a poeira vermelha que as rodas levantavam da estrada, para saudar o defunto. Mas quem é que eles realmente saudavam? Havia lá muitos cam-

poneses analfabetos de quem eu não podia acreditar terem estudado as obras do Professor nem, conseqüentemente, terem vindo saudar o historiador. Homenageavam mais o homem político? Mas nunca tinha visto um ajuntamento popular daqueles para honrar um homem que nunca tinha chegado ao poder.

De passar tanto tempo nas escolas parisienses, acaba-se por aceitar esta ideia de Max Weber, que ele desenvolve em *Le savant et le politique* e que se poderia, com Raymond Aron, resumir nestes termos: “não se pode *ao mesmo tempo* ser homem de acção e homem de estudos, sem afectar a dignidade de uma das duas profissões, sem falhar na vocação de um ou de outro” (Weber 1963: 10). Agarrado ao meu preconceito, formulei-me a mim próprio quatro hipóteses que, mantendo sempre a tese weberiana, deviam permitir-me explicar o fervor popular que observava. Primeira hipótese: o meu “avô” tinha sido um historiador e um homem político de segunda categoria. Insustentável para quem leu a sua *Histoire de l'Afrique noire* ou a sua introdução metodológica à *Histoire générale de l'Afrique* da UNESCO (1980, tomo I), e que conseguiu captar a cientificidade e o alcance da sua obra. Insustentável ainda se se considerar o independentista que lutou ao lado de Nkrumah, Ben Bella, Cabral e tantos outros. Ele tinha sido um *grande* historiador e um *grande* homem

político. Segunda hipótese: uma actividade tinha-se sobreposto à outra. Talvez ele tenha sido mais historiador do que político? Todavia, eu não podia reduzi-lo a um desses intelectuais engajados nunca avarentos em actos políticos corajosos, quando eles são gratuitos; pois ele fundou e dirigiu partidos políticos, fez campanhas eleitorais, foi várias vezes eleito deputado e para cumprir com os seus engagements, arriscou muitas vezes a sua vida. Talvez então, ele tenha sido mais político do que historiador? Mas a densidade e o rigor científico da sua obra tornavam-na incomparável a esses livros que certos homens políticos redigem durante o seu tempo de lazer. Não, ele tinha realmente sido *da mesma maneira e ao mesmo tempo* um historiador e um homem político. Terceira hipótese: a homenagem popular era apenas uma manifestação de gratidão a um homem cuja generosidade era conhecida. Todas essas pessoas sabiam que ele tinha sempre largamente redistribuído os rendimentos que lhe provinham da venda dos seus livros. Eles tinham podido constatar que o pátio da sua casa ficava sempre aberto ao visitante e que ele tinha vivido modestamente, sem nunca ceder aos apitos do exílio dourado numa universidade ocidental, e segundo o princípio de união dos intelectuais com o povo⁴ que ele próprio tinha exposto em 1969 em Alger, num colóquio pan-africano sobre a cultura. Na sua morte, juntávamo-nos portanto para saudar essa generosidade. Sim, mas quantos homens generosos não foram esquecidos? Esta hipótese não permitia resolver o meu enigma, dava-lhe somente a forma de uma nova pergunta: porquê ele, e precisamente ele, não foi esquecido? Quarta hipótese: os camponeses juntavam-se porque tinham consciência de assistir a um acontecimento histórico e que, celebrando o Professor, poderiam, coisa rara nas zonas rurais africanas, ter o sentimento gratificante de participar na história universal em marcha. Mas de novo, isso levava para uma nova pergunta: o que é que, na vida desse homem, fez da sua morte um acontecimento histórico? E como é que esta multidão conseguiu precisamente perceber este acontecimento *como* histórico?

Nenhuma das minhas hipóteses continha o meu espanto, ainda por cima porque, ao deixar o Burkina-faso e considerando as últimas informações do Ocidente, constatei que o desaparecimento do Professor e as manifestações que a ela se segui-

ram tinham passado despercebidos. Daí o meu segundo espanto: como é que o Ocidente tinha ficado ao lado de um espectáculo que não tinha equivalente nas imagens da minha memória, a não ser os ajuntamentos populares consecutivos às mortes de Gandhi ou de Arafat?

Apenas restava abandonar os velhos esquemas de percepção europeus e pôr de lado, pelo menos durante algum tempo, o livro de Weber. Resolvi procurar a ideia que devia ter exprimido a vida, a obra e a acção de Joseph Ki-Zerbo para que aquando da sua morte o povo africano se reunisse. Tive que emitir a hipótese de uma especificidade africana da relação do pensamento, entendido como princípio de toda a vida intelectual, e do político, entendido como princípio de toda a vida colectiva; e confrontá-lo com a ligação íntima que achava discernir entre a vida de Ki-Zerbo, a sua obra e a sua acção. O meu espanto tomou então a forma da última pergunta: o Professor foi o exemplo vivo do surgimento, com a África independente, de um princípio superior ao pensamento e ao político, que os mantinha juntos e que, se fosse elucidado, conseguiu trazer para o mundo uma ideia nova?

“Ousa servir-te do teu próprio entendimento!”

De entre os apologistas da colonização, há uma opinião bastante espalhada, e muito mais insultuosa para os povos antigamente colonizados do que as aparências de fineza que ela pretende demonstrar, segundo a qual a obtenção pelos africanos da sua independência seria a manifestação mais elevada do sucesso do “empreendimento civilizador” pois resultaria da compreensão pelos colonizados do ideal de liberdade das Luzes, pretensamente ensinado nas escolas para indígenas. Mais do que uma retomada, pareceu-me sempre que a África tinha sido o teatro de um ultrapassar das Luzes, porque os independentistas desenvolveram, até um nível e uma profundidade jamais alcançado na Europa, as implicações políticas práticas das Luzes. E assumo o jovem Ki-Zerbo como a encarnação de tal ultrapassagem.

Ele nasceu a 21 de Junho de 1922, numa aldeia do nordeste da colónia recém-constituída do Alto Volta⁵, no meio do império francês da África Ocidental. Da sua infância disse ele um dia: “o essencial da minha relação com a matriz africana provém daí, tanto da relação com a grande

família, como com a natureza” (Ki-Zerbo 2003: 189). Dos seus pais, recebeu por herança a sensibilidade camponesa da fé cristã (Ki-Zerbo 1983). Apesar de ele a carregar consigo até aos seus últimos instantes, ela nunca influenciou explicitamente os seus trabalhos de historiador, nem os programas políticos que ele defendeu, mas inspirará sem dúvida a sua escolha de métodos de acção não violentos.

Para a criança que nasce indígena, o sucesso escolar no estabelecimento dos missionários era a única esperança de avanço social. Os seus pais estavam conscientes disso, e inscrevem-no quando ele fez onze anos. Mas quando, aos dezoito anos, ele terminou o seu plano de estudos, não encontrou ninguém para o encorajar a prosseguir os seus estudos: no sistema colonial, era uma aberração. Começa então um período de divagação instrutiva no ocidente africano. Durante nove anos, foi sucessivamente vigia de liceu, jornalista para um semanário católico e funcionário dos caminhos-de-ferro em Dakar. Com o contacto com os sindicatos descobriu a opção política que seria doravante sempre a mesma: o socialismo. Na África colonial, o sindicalismo foi como um laboratório das lutas de independência. Sindicado, o colonizado toma consciência de que tem direitos e aprende a reivindicá-los; só faltava então um passo para que dos seus direitos de trabalhador, ele passasse para a reivindicação dos seus direitos humanos. Alguns anos mais tarde, Ki-Zerbo escreve a este propósito: “nunca será demais realçar o papel desses sindicatos no impulso do nacionalismo negro-africano. A mais pequena análise do fenómeno colonial, enquanto dominação económica, levava os sindicalistas a não ficarem pelas reivindicações superficiais relativamente às condições de trabalho, mas a pôr em causa “a raiz aprumada” de todos os males: o próprio regime colonial” (Ki-Zerbo 1972: 477). A experiência operária teve sobre ele um efeito inesperado, ela encheu-o de um tal orgulho que ele decide, em 1949, apresentar-se às provas de final de secundário (*baccalauréat*) como candidato livre.

Com efeito, livre: é preciso compreender esta candidatura como uma acto político e, para isso, conseguir ter uma ideia das consequências psicológicas do rebaixamento constante de que foi vítima o colonizado durante o regime colonial. O estatuto de indígena diminuiu juridicamente a sua humanidade. As teorias raciais do século XIX convenceram a opinião pú-

blica da inferioridade do Negro do ponto de vista da razão. Durante os seus anos de escola, e mais tarde com o contacto com os sindicatos, foi preciso que Joseph Ki-Zerbo tivesse totalmente reconhecido nele a razão universal e que esta descoberta o tivesse profundamente agitado para que aos vinte e sete anos ele decidisse enfim afirmá-lo a todos os colonizados na face do colonizador, pretendendo poder usar o seu entendimento, pelos menos tão bem como um francês. Obteve resultados tão brilhantes que lhe ofereceram uma bolsa que lhe permitiu estudar em Paris.

Parece mesmo que foi na capital do império que Ki-Zerbo se tornou indissociavelmente erudito e político. Prosseguiu os seus estudos na capital no Instituto de Estudos Políticos e, em história, na Sorbonne; e de uma só vez leva a cabo acções a favor das independências africanas. Entra também na representação da Federação dos Estudantes da África Negra em França; funda a Associação dos Estudantes Voltaicos em França e a Associação dos Estudantes Católicos Africanos, Antilhanos e Malgaxes. Dentro dessas organizações, manifesta, redige e distribui folhetos. Toma partido pelos vietnamitas na guerra da Indochina, depois pelos argelinos, célebre Bandoeng. Funda ainda a revista *Tam-Tam* que se torna rapidamente um porta-voz para os intelectuais africanos (Frantz Fanon, nomeadamente, escreveu para ela). Em 1954, publica ele próprio na revista um artigo notável, intitulado “On demande des nationalistes”, onde coloca a diferença essencial do nacionalismo europeu e do nacionalismo africano, dando a razão da necessária vitória dos africanos: o nacionalismo apenas é válido para um povo oprimido, porque acontece como independentismo e, como tal, assume de imediato uma significação universal; na opressão, é tudo o que lhe resta, e constitui assim o germe de um movimento progressista.

Em Paris ele encontra-se com Fanon, Césaire, Alioune Diop, o fundador da *Présence Africaine*, Cheikh Anta Diop que se tornou com Ki-Zerbo no primeiro grande historiador africano de África, e tantos outros jovens. Juntos, foram a vanguarda das lutas de independência africanas, tendo-lhes dado o seu conceito. Este período de emulações recíprocas é de uma intensa criação para o pensamento africano. Em 1947, surge o primeiro

número da *Présence Africaine*. Em 1948, Senghor publica a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* acompanhada pelo célebre prefácio de Sartre, “l’Orphée noire”. A revista *Esprit* publica esses autores e engaja-se consequentemente a favor da descolonização. Nas caves do quartier latin, toca-se jazz e os ritmos de África encontram-se com a trompete de Miles Davis. As actualidades relatam a independência da Índia, a insurreição na Indochina, e logo a seguir foi o 1.º de Novembro argelino. 1954 foi também o ano da publicação de *Nations nègres et Culture*, esse “momento importante no despertar de África” dizia Césaire, onde o senegalês Cheikh Anta Diop demonstrou que uma língua nacional como o wolof é tão capaz como as línguas europeias de exprimir as concepções mais abstractas do pensamento. Neste período, o facto histórico principal, talvez tenha sido isso, a perda pela Europa do monopólio da razão. No ano seguinte Césaire publica o *Discours sur le colonialisme*.

Neste Paris africano dos anos 1950, Fanon é sem dúvida o que impressiona mais Ki-Zerbo. Tinha sido nomeadamente marcado pelo seu primeiro artigo, publicado no *Esprit* em 1952, “A síndrome norte-africana”, na qual o antilhano-argelino descreve o modo como o operário norte-africano, cortado das suas origens e dos seus fins, se torna num objecto aos olhos do colonizador. É a dor de uma tal objectividade que Ki-Zerbo tinha sentido no Senegal, e da qual tinha começado a se libertar ao conseguir o exame de fim de estudos secundários. Em Paris, ele prosseguiu o seu caminho de libertação pessoal em 1954 quando obteve o seu diploma do IEP, mas mais ainda em 1956 quando foi aceite, tendo sido o primeiro africano negro, como professor titular de história. A sua subjectividade estava desde então reconhecida pelas mais altas instituições académicas do colonizador. Fanon mostra bem, nomeadamente em *Les damnés de la terre* (Fanon 2002), que uma tal tomada de consciência da sua igualdade em relação ao colonizador foi, para qualquer colonizado, o ponto prévio necessário para o seu engajamento nas lutas de independência. Este processo psicológico de afirmação de si está descrito nestas linhas: “Assim, o descolonizado descobre que a sua vida, a sua respiração, os batimentos do seu coração são os mesmos que os do colono. Ele descobre que

uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Esta descoberta introduz um empurrão essencial no mundo. Toda a segurança nova e revolucionária do colonizado decorre daí. Se, com efeito, a minha vida tem o mesmo peso que a do colono, o seu olhar já não me fulmina, não me imobiliza, a sua voz já não me petrifica. Já não me perturbo na sua presença. Praticamente, mando-o à merda” (Fanon 2002: 48). Esta descolonização do ser, na qual “nós só nos tornamos naquilo que somos através da negação íntima e radical daquilo que fizeram de nós” (Fanon 2002 Prefácio J-P Sartre: 25), e é válida por exemplo para o indígena que combateu durante a segunda guerra mundial e que viu morrer europeus, ou para o moudjahid argelino que combateu os soldados franceses, Ki-Zerbo experimentou-a no domínio da ciência: a razão do colono não valia decididamente mais do que a sua.

Aqui precisamente, é permitido considerar a sua juventude como uma encarnação emblemática da ultrapassagem africana às Luzes. Ela não podia aplicar-se à África se se tomasse a sua definição à letra: “As Luzes, diz Kant, são a saída do homem para fora do estado de tutela do qual ele é o próprio responsável” (Kant 1991: 43). “Estado de tutela” conviria sem dúvida para descrever a existência do colonizado, mas não se for definido segundo Kant: “o estado de tutela é a incapacidade de se servir do seu entendimento sem a orientação de um outro” (Kant 1991: 43), pois o que está em causa no estado de tutela do colonizado, não é uma insuficiência da sua resolução ou da sua coragem de se servir do seu próprio entendimento, é a impossibilidade prática de tal resolução. O estado de tutela do colonizado é, com efeito, antes de mais, a incapacidade de se servir do seu entendimento *por causa* da presença do colono, *por causa* da impossibilidade prática e imediata de se libertar da orientação que lhe impõe o colono. O “*Sapere Aude!*” toma assim para o colonizado um sentido directamente político. Ousar pensar, para ele, é manifestar que a condição de possibilidade de uso próprio do seu entendimento é a partida do colono, é a independência colectiva.

Este caminho de libertação pessoal só podia desde logo acabar com um complemento de engajamento nas lutas de independência. O ano de 1957 age sobre Ki-Zerbo como um catalisador. O Gana acede, primeiro país da África Ocidental, à inde-

pendência e Nkrumah dá a ouvir ao mundo o slogan da “unidade africana”, que se torna para muitos o pendente positivo da oposição africana ao facto colonial. Ki-Zerbo, que ensina nessa altura no liceu Vollenhoven de Dakar, funda o Movimento de Libertação Nacional (MLN) e parte para Acra para apresentar o seu manifesto a Nkrumah. O programa do partido resume-se em três pontos: independência imediata, criação da Unidade Africana e socialismo. O MLN é um partido simultaneamente voltaico e pan-africano, e nisso, não há nenhuma contradição: o pan-africanismo é ao mesmo tempo uma atitude teórica que coloca a África como um todo e uma atitude política a favor da reunião de todos os africanos numa só entidade política, mas pensar e realizar a unidade pressupõe considerar-se a diversidade a unificar e assim os elementos separados. Para Ki-Zerbo, a unidade africana não pode passar além da diversidade cultural de África. Ele exprimiu poeticamente esta ideia em Alger em 1969 aquando de um colóquio pan-africano sobre a cultura: “se o sorriso dos etíopes, dos argelinos e dos guineenses fosse idêntico, que perda de substância!” (*La culture africaine* 1969: 341). O pan-africanismo de Ki-Zerbo não se contenta em se colar um esquema abstracto a centenas de milhões de homens desde logo considerados como idênticos, mas consiste antes num movimento que deve montar a terra africana, dos próprios africanos, considerados tanto nas suas diferenças culturais, como na sua identidade de colonizados libertos.

Em 1958 a atenção da África Ocidental cristaliza-se em torno do referendo decretado por de Gaulle, para o qual os colonizados tinham a escolha entre a independência imediata e a integração numa comunidade francesa seguida dois anos mais tarde pela independência. Ki-Zerbo fez campanha pela independência imediata, segundo um método que ele repetiu mais tarde no contexto político voltaico, e do qual Ali Lankoandé, seu companheiro de luta, se lembra nestes termos: “Nós íamos para as campanhas; Joseph estava sempre ao volante do seu carro. Ficávamos dias e noites inteiras a discutir com os camponeses” (Ki-Zerbo 2003: 192). Mas apenas a Guiné optou pela independência imediata. Embora de Gaulle tivesse prometido durante a campanha que a França não colocaria obstáculos à independência, algumas semanas depois da

declaração de independência da Guiné, ele voltou com a sua palavra atrás e, para fazer a Guiné ajoelhar-se, manda voltar todos os assistentes técnicos. Por solidariedade, Ki-Zerbo demite-se da educação nacional francesa e sacrifica a sua carreira universitária, para se juntar à Guiné e substituir, com a sua mulher e alguns outros, os professores franceses. Ele contaria mais tarde em termos deliciosos a discussão que teve com o reitor da universidade de Dakar: “Ele disse-me: ‘Senhor professor, o senhor tem diante de si uma carreira brilhante, reflecta antes de a sacrificar (...) Vamos africanizar’ (...) Eu respondi-lhe que não tinha vindo para discutir com ele, mas para o informar sobre a minha decisão” (Ki-Zerbo 2003: 130). Praticamente ele mandou-o à merda.

Ele teve a atitude à qual Sartre esteve particularmente atento no seu prefácio aos *Damnés de la terre*, porque para ele ela manifestava ao ponto mais alto esta descolonização do ser de que falava Fanon: ele desviou-se dos europeus, e não falaria mais a não ser “*para os seus irmãos*” (Fanon 2002 Prefácio de J-P Sartre: 19).

História de África

Quando em 1960 o Alto Volta adquire a independência, Ki-Zerbo deixa a Guiné e regressa ao seu país para lançar as fundações do sistema educativo, antes de mais como professor, em seguida como inspector de academia e finalmente como director-geral da educação nacional. Mas a partir de 1960, o primeiro presidente voltaico, Maurice Yaméogo, instaurou a ditadura de partido único e o MLN teve que agir na clandestinidade. A resistência organizou-se e, aliando-se ao líder sindicalista Joseph Ouédraogo, Ki-Zerbo provocou as manifestações de 1966 que levaram à queda do regime. Tornou-se então para o povo voltaico um referente moral, e isto durará para sempre. Ganhou também o seu nome de “Professor”. É verdade que durante este período de luta política, ele não deixou de ser ao mesmo tempo um investigador.

Em 1962 ele tinha efectivamente já reclamado ao governo voltaico uma licença sem vencimento para se dedicar a escrever aquilo que se viria a tornar a sua obra-prima, a *Histoire de l'Afrique noire*. Durante sete longos anos, lançou-se nas bibliotecas de Madagáscar, do Zimbabué, do Quênia, do Sudão, do Congo...; percorreu cidades e vilas para recolher a tra-

dição oral da boca dos anciãos. Esta obra é toda ela produto do instinto prático da sua razão teórica. De resto, ele tinha-a sonhado nos bancos da Sorbonne: “Por vezes, no meio de uma aula sobre os merovíngios, entrevia como uma miragem, a savana sudanesa queimada pelo sol, com a silhueta complacente de um embondeiro pançudo, hirsuto e trocista... E o projecto mudo e violento nasceu, de regressar às raízes de África” (Ki-Zerbo 1972, primeira pagina do prefácio), quando ele descobria em Paris que pensar não consistia apenas em formar representações e depois garantir a sua conformidade com o real, que era muito mais do que uma simples actividade teórica, uma actividade prática, um exercício da liberdade. Tomou desde logo a África como o oriente do seu pensamento, consciente de que a essência de todo o pensamento de África não podia ser somente a verdade, mas que devia sempre ser também a independência.

Para explicar isto, ele punha assim esta frase que Lumumba escreveu na última carta à sua mulher: “A história terá um dia a palavra... A África escreverá a sua própria história”. O líder congolês jogava aqui com a ambiguidade reveladora da palavra “história”, ao mesmo tempo facto e narrativa históricos. Ele queria dizer que a consciência política de um homem só pode exprimir-se plenamente quando ele está na posse da história do povo a que pertence; e daí, queria dizer que a independência de África só estaria totalmente concluída quando ela acontecesse na consciência histórica de si dos africanos. Ki-Zerbo fez desta frase um programa e trabalhou desde logo na reapropriação pelos africanos da história de África. Esta obra científica tem assim, evidentemente, um significado político e de facto, ela só foi possível com as independências africanas: até então, a história de África só tinha sido esboçada por europeus, e filtrada pelo olhar etnocêntrico do colonizador. É um livro que carrega a memória do levantamento armado de Madagáscar em 1947 e da guerra heróica do povo argelino.

Convém antes de mais compreender porque é que “este impulso subjectivo [que] tem ele próprio o seu fundamento objectivo na acessão à independência” (Ki-Zerbo 1972:9) não compromete a cientificidade da obra e, para isso, considerar a relação epistemológica da subjectividade e da objectividade em história, e a especificidade dessa relação no

caso preciso de Ki-Zerbo e da história de África. É importante, não somente para justificar a cientificidade da *Histoire de l'Afrique noire* e daí o valor das suas teses, mas também para justificar a obra de epistemologista de Ki-Zerbo no primeiro tomo da *Histoire générale de l'Afrique* da UNESCO.

Assimila-se geralmente a cientificidade do discurso histórico à objectividade da narrativa, entendida simultaneamente como imparcialidade do historiador e como conformidade com os acontecimentos. Tal concepção é problemática para um historiador envolvido nas lutas de independência, e de quem se poderia então duvidar de imparcialidade. Mas a história relaciona-se com os homens, quer dizer, com comportamentos que carregam sentido. A objectividade da história inclui portanto a subjectividade do historiador como método de abordagem do seu objecto. Não há assim nada de incompatível relativamente ao facto de a objectividade que se espera tenha uma significação política. Ki-Zerbo estava consciente de que uma história-desforra escrita sob o poder de paixões vingativas perderia imediatamente todo o valor político real e, por o ter pessoalmente experimentado, que se a essência do pensamento é mais a liberdade do que a verdade, não são menos verdades de entendimento que conferem ao espírito a sua liberdade, salvando-o de qualquer submissão a uma potência externa a si. O significado político profundo da *Histoire de l'Afrique noire* só podia ser preservado ao preço do maior rigor científico. O problema que se colocou a Ki-Zerbo foi portanto o de manter ao mesmo tempo a simpatia africana e o rigor científico. Este exercício é de tal modo delicado que escrever a história de África nos anos 1960 era necessariamente confrontar-se com todos os tipos de mitos e preconceitos.

O que sem dúvida prejudica mais o estudo do passado africano, é com efeito antes de mais o tráfico negreiro e a colonização. Como observa o antigo director geral da UNESCO, Amadou-Mahtar M'Bow, no seu prefácio à *Histoire générale de l'Afrique*, “com [elas] surgem estereótipos raciais geradores de desprezo e de incompreensão e tão profundamente enraizados que falsearam até os próprios conceitos da historiografia. A partir do momento em que se recorreu às noções de “brancos” e de “negros” para nomear genericamente os colonizadores, consi-

derados superiores, e os colonizados, os africanos tiveram que lutar contra uma dupla submissão económica e psicológica. Determinado pela pigmentação da sua pele, tornado mercadoria entre outras, destinado ao trabalho forçado, o africano simbolizou, na consciência dos seus dominadores, uma essência racial imaginária e ilusoriamente inferior de *negro*. Este processo de falsa identificação fez descer a história dos povos africanos no espírito de muitos para a categoria de uma etno-história na qual a apreciação das realidades históricas e culturais só podia ser falseada” (UNESCO 1986: 6). Para Ki-Zerbo, as páginas de Hegel sobre a África, nomeadamente no seu capítulo africano de *La raison dans l'histoire* (Hegel 1979: 245-269), ao qual faz referência na introdução da *Histoire de l'Afrique noire*, são como um emblema desta visão de África. Assimilada a uma espécie de estado de natureza real, ela é rejeitada para fora da história e do desenvolvimento do espírito, quer dizer, segundo Hegel, que ela não pode pretender ter nenhuma autonomia: “o que nós compreendemos com o nome de África, é um mundo anti-histórico não-desenvolvido, totalmente prisioneiro do espírito natural e cujo lugar se encontra ainda no limiar da história universal” (Hegel 1979: 269). O correlato descritivo da anti-historicidade de África, é a sua desumanização: “Este continente não é interessante do ponto de vista da sua própria história, mas pelo facto de que nós vemos o homem num estado de barbárie e de selvajaria que o impede ainda de fazer parte integrante da civilização” (Hegel 1979: 247). Há uma ligação directa entre essa percepção de África e o empreendimento colonial. De resto, não é surpreendente que esta percepção tenha durado tanto tempo como a colonização: ela legitimou-a. Para mostrar a tenacidade e a pregnância sobre os colonizadores deste ideia segundo a qual as sociedades africanas foram imóveis, Ki-Zerbo cita as palavras de Pierre Gaxotte, que escreve sem reagir em Outubro de 1957 na *Revue de Paris*: “Esses povos (estão a ver de quem se trata) não deram nada à humanidade, e é realmente preciso que exista alguma coisa neles que os tenha impedido. Eles não produziram nada, nem Euclides, nem Aristóteles, nem Galileu, nem Lavoisier, nem Pasteur. As suas epopeias não foram cantadas por nenhum Homero” (*Revue de Paris* Outubro de 1957: 12). Esse Gaxotte é realmente um historiador menor, e não menos repre-

sentativo do que o era ainda a percepção europeia da África no momento da descolonização. Compreende-se que ao escrever a história de África Ki-Zerbo tenha atacado a própria raiz do colonialismo.

A estes preconceitos veio acrescentar-se uma outra dificuldade: o pequeno número de fontes escritas e de pontos de referência cronológicos, comparativamente às outras áreas culturais. Ora, acontece que o período histórico da colonização de África foi também a da dominação sobre a historiografia europeia da escola dita “positivista”, que tinha tendência de reduzir a objectividade da narrativa histórica às duas condições da fonte escrita e da datação. Limitou-se assim durante muito tempo, ao escrever a história de uma grande parte da África, a fontes externas, o que produzia uma visão, não do que podia ter sido o encaminhamento dos povos africanos, mas do que devia ter sido tendo em conta a evolução histórica da Europa. Os modos de produção, as relações sociais, as instituições políticas não eram apenas vistas por referência ao passado europeu. Desde logo a única possibilidade para Ki-Zerbo de escrever a história de África mantendo a sua simpatia africana e o rigor científico, era uma renovação do método do historiador.

A sua sorte, disse ele, foi que “a historiografia africana entra em cena num momento em que uma revolução se opera na concepção geral da história. Cada vez menos os autores e os leitores de história se interessam pela história historizante das datas de batalhas e dos anos de reinado. A história quer abarcar em largura e em profundidade o rio da evolução humana” (Ki-Zerbo 1972: 16). Ele faz referência aos trabalhos da escola dos Anais, e retoma por sua conta a crítica de Marc Bloch à escola positivista, que resume assim Jacques Le Goff: “O que não aceitava Bloch do seu mestre Seignobos, principal representante dos historiadores “positivistas”, era começar o trabalho de historiador apenas com a recolha dos factos, enquanto que uma fase anterior essencial exige do historiador a consciência de que o facto histórico não é um dado “positivo”, mas o produto de uma construção activa da sua parte para transformar a fonte em documento e depois constituir esses documentos, esses factos históricos em problema” (Bloch 2005 Prefácio de Jacques Le Goff: 12-13). Ora, constituir o facto histórico requer primeiramente situá-lo no seu horizonte históri-

co, quer dizer, considerar as actividades económicas, as organizações social e cultural, com base nas quais ele ganha o seu relevo. O corolário metodológico deste postulado epistemológico é o que Ki-Zerbo chama o “princípio de interdisciplinaridade”. Trata-se de integrar à pesquisa histórica a contribuição metodológica de outras ciências, e principalmente das ciências humanas.

Para manter junta esta necessidade epistemológica de uma colaboração das ciências e a envergadura temporal do seu objecto de estudo – Ki-Zerbo quis escrever a história de África desde as origens. Foi levado a fazer sua a teoria dos três planos sobrepostos de Braudel que, ao assinar o prefácio da obra, realça o sucesso do enxerto. Do primeiro capítulo, “A pré-história. A África pátria do homem”, ao terceiro, “Séculos obscuros”, é “a história quase imóvel, a do homem nas suas relações com o meio que o rodeia” (Braudel 1979: 16). Do capítulo 4, “A África Negra do século VII ao século XII: dos reinos aos impérios”, ao capítulo 9, “A invasão do continente: a África arrancada aos africanos”, é “a história lentamente ritmada, a dos grupos e dos agrupamentos” (Braudel 1979: 16). Do capítulo 10, “A idade de ouro dos estrangeiros” ao último, “Problemas africanos de hoje”, é “a história tradicional, a história dos acontecimentos” (Braudel 1979: 16). Esta sobreposição permite organizar a interdisciplinaridade: a arqueologia, a antropologia física e a geografia física seriam por exemplo muito úteis para o primeiro plano; a sociologia e a linguística para o segundo; a economia e a antropologia cultural para o terceiro. Para atrelar todas essas disciplinas à tarefa comum de uma ressurreição do passado, em vez de uma interdisciplinaridade por justaposição que deixaria subsistir as deficiências de cada disciplina, Ki-Zerbo pratica uma “interdisciplinaridade por enxerto das abordagens” (UNESCO 1980: 2001), apoiando-se no pressuposto de que a vida social é multidimensional. Mais precisamente, cinco fontes principais são convocadas na investigação interdisciplinar: os documentos escritos, a arqueologia, a tradição oral, a linguística e a antropologia. Mas nenhuma está por obrigação nem está em permanência predominante. O seu arranjo epistemológico e antropológico é em função do objecto estudado. Para ilustrar este método interdisciplinar, o melhor é dar um exemplo preciso da elucidação que ela permi-

tiu: pode-se falar do “reino de Kongo”⁶ no sentido europeu do termo? As pessoas dizem “Nsi a Kongo”, quer dizer “o país dos Kongo”. O arqueólogo aprende que as suas fronteiras são móveis, e seguem a deslocação dos clãs. A linguística descreve a partir daí as línguas actuais, uma língua comum pré-dialectal que, embora não tenham nenhum ancestral real, permitem desenhar o espaço linguístico total comum a várias línguas hoje aparentemente estrangeiras umas em relação às outras, e demonstra assim que dentro desse espaço, houve uma homogeneidade cultural. Estudos de antropologia mostram que o rei é o *mfumu* (primogénito, tio materno) de todas as famílias e de todos os clãs matrilineares que se reconhecem, segundo a tradição oral, dos antepassados fundadores comuns. Pode-se então concluir que o rei é um chefe superior acima de uma rede de clãs e que o seu reino não é um Estado monárquico no sentido europeu.

Escolhi deliberadamente um exemplo “em grande escala” para realçar o grau de precisão que o método interdisciplinar permite alcançar. “Em pequena escala”, os conhecimentos produzidos transformaram literalmente a consciência africana. Citei cinco que me pareceram ser os mais importantes:

- A colocação em causa do conceito de “pré-história”. Através do argumento antropológico: o homem era já homem quando começou a escrever e se a história for realmente a história do homem, então não há nenhum sentido em se separar a sua evolução em antes e depois da escrita. Colocar uma pré-história humana, é condenar-se a deixar de considerar as sociedades sem escrita a não ser como sociedades sem história. Através do argumento epistemológico: se se pode conferir um valor epistemológico à tradição oral, então torna-se necessário, do próprio ponto de vista do rigor científico, integrar na narrativa histórica o homem que fala, mas que não escreve. Colocar uma pré-história teve assim como efeito minorar as influências sobre a humanidade “histórica”, da humanidade “pré-histórica”. Através do argumento *africanista*: a África, berço da humanidade, foi durante os 30 000 primeiros séculos do mundo, desde o Australopitecos e do Pitecantropos, o lugar de todos os maiores desenvolvimentos culturais e técnicos. Rejeitar esse período na

pré-história implica a minimização do reconhecimento universal das contribuições de África para a humanidade. É preciso imaginar a agitação da nossa percepção do mundo que provocaria uma datação que reintegrasse a “pré-história”: estaríamos em 2 002 007, os reis magos seriam actores da história contemporânea e os gregos perderiam o seu estatuto de Antigos em proveito dos Africanos e dos Asiáticos.

- A África tinha alcançado um alto nível de desenvolvimento económico, social, cultural e político antes de o tráfico de escravos e a colonização iniciarem o declínio do continente. Para aquele que sabe que no século XVI a população de Tumbuctu era superior à de Londres, e que quatrocentos anos mais tarde a de Londres se tinha multiplicado por dez enquanto que a de Tumbuctu se tinha dividido por dez, é impossível arguir, para explicar as dificuldades actuais do continente, com uma passividade histórica consubstancial ao africano e torna-se urgente reconhecer a responsabilidade europeia até nas dificuldades de hoje.
- Antes da invasão europeia, a África mantinha largas relações com a Ásia do Sul ao longo do Oceano Índico e com o mundo árabe ao longo do Sahara e do Mar Vermelho. Ela estava envolvida com outras civilizações num jogo de trocas mútuas. Desde logo, a afirmação hegeliana perde todo o seu fundamento, segundo o qual a África ficou fechada sobre si própria, obstruindo assim a passagem nela do espírito do mundo.
- As fronteiras desenhadas aquando da Conferência de Berlim⁷ não têm nenhuma relação com a coerência das unidades geopolíticas de África. Isso permite compreender que a artificialidade do estado-nação, do ponto de vista da história e da cultura, é um travão para o desenvolvimento.
- O Sahara não foi uma fronteira em África. Não há uma África “branca” e uma África “negra”, existe apenas uma África. O título escolhido por Ki-Zerbo para a sua obra é na realidade um gesto de troça a todos os que queriam cortar o continente em dois. De facto, ele apenas trata da África subsahariana, mas ele precisa no seu prefácio que a história de África não estará completamente acabada enquanto

não se tiver efectuado “o estudo sistemático da parte Norte de África”. A *Histoire générale de l’Afrique* da UNESCO, que se inspira na sua *Histoire de l’Afrique noire*, e que ele dirigiu na sua maioria, cumprirá esta ambição. Foram então desvendadas as similitudes linguísticas, religiosas, culturais e mesmo físicas entre o Norte e o Sul do Sahara, que foram a prova de que foi, em vez de uma barreira, um lugar de passagem e de trocas. O desafio político ligado a essas descobertas é considerável: o ideal da Unidade Africana ganha o seu fundamento histórico e, daí, a sua legitimidade política.

Caso os dois argumentos que damos a favor do recurso ao princípio da interdisciplinaridade não sejam suficientes para convencer sobre a cientificidade da obra de Ki-Zerbo – a saber o argumento por defeito ligado ao pequeno número de fontes e de marcas de orientação cronológicas e o argumento metodológico vindo da crítica pelos Anais da escola positivista – a produtividade em conhecimentos novos deste método parece validar *a posteriori* o seu fundamento. Podem acrescentar-se dois outros argumentos. Um primeiro, realçando o facto raro da realização de uma comunidade de eruditos dentro de um comité executivo de direcção de uma *Histoire générale de l’Afrique*, que prolongará a *Histoire de l’Afrique noire* de Ki-Zerbo inspirando-se no seu método e que provará assim que uma colaboração das ciências pode ter uma efectividade prática. Um segundo, directamente ligado à própria natureza da vida africana: as sociedades africanas desenvolveram-se no quadro de organizações políticas incomparáveis ao Estado europeu, se bem que a compreensão da sua evolução necessite mais do que na Europa da consideração dos factos sociais e culturais. Isso não significa que o método de Ki-Zerbo seja um método *africano* no sentido em que convocaria uma *Weltanschauung* africana. Para se alcançar conclusões seguras, as leis do espírito são as mesmas em qualquer lado. Mas na medida em que as realidades são diferentes, os procedimentos do espírito para as apreender são-no também. Neste sentido, a sua obra convida à renovação e ao aprofundamento das relações de reciprocidade que existem entre a historiografia e a identidade cultural. Esta *Histoire de l’Afrique noire* é pois muito mais do que uma contribuição simplesmente técnica à metodologia da história,

ela desvenda uma espécie de teoria nova da ciência histórica que exige do historiador uma cultura multiforme e uma associação permanente com outros eruditos.

Mas isto não chegaria para fazer uma *grande* obra de história, era ainda preciso que ela libertasse uma ideia nova. Por “libertar uma ideia nova”, entendo “dar a pensar alguma coisa que nunca foi pensada”. Dar, com efeito, pois é disso que se trata para o historiador na sua escrita: para além da sua subjectividade envolvida e da objectividade através da qual ele está envolvido, a escrita da história recorre a um terceiro termo, a subjectividade do leitor. E, num certo sentido particular, próprio à história, que se pode enunciar com Ricoeur: “Não é tudo: sob o título de subjectividade esperamos alguma coisa de mais grave do que a boa subjectividade do historiador; esperamos que a história seja uma história dos homens e que essa história dos homens ajude o leitor, instruído pela história dos historiadores, a edificar uma subjectividade de alto nível, a subjectividade não somente de eu próprio, mas do homem. Mas este interesse, essa espera de uma passagem – pela história – de mim ao homem, já não é exactamente epistemológica, mas propriamente filosófica: pois é realmente uma *subjectividade de reflexão* que nós esperamos da leitura e da meditação das obras de historiador; esse interesse já não diz respeito ao historiador que escreve a história, mas ao leitor – singularmente o leitor filosófico – o leitor no qual se acaba todo o livro, toda a obra, por sua conta e risco” (Ricoeur 1955: 24). O nosso percurso foi o da subjectividade do historiador para a objectividade da história, resta por realizar o que de uma e de outra leva à subjectividade filosófica. Fica por se reflectir a ideia imanente à *Histoire de l’Afrique noire*, para se compreender em que ela transformou a consciência africana. Pode-se para tal, considerar três índices: o subtítulo da obra: *D’hier à demain*, a distribuição por capítulos do estudo temporal coberto, a África é tomada como um todo. No subtítulo, os termos significativos não são tanto as palavras “ontem” e “amanhã”, mas o artigo “d” e a preposição “à”: a identidade de África, diz este subtítulo, mantém-se durante milhões de anos, e manter-se-á na história de amanhã. Haverá então um “sentido” da história africana? Não se isso implica uma compreensão da história como exteriorização da razão no tempo e, daí, uma concepção necessitarista da evolu-

ção humana. A história africana foi transformada pela invasão europeia, uma pura exterioridade do seu desenvolvimento histórico: o historiador de África é então o mais consciente da parte de contingência do facto histórico. Mas “d’hier à demain”, isso significa que apesar desta contingência, a história africana seguiu uma direcção que determina o seu futuro. Se se considera agora a distribuição dos períodos por capítulos, nota-se que, embora os três primeiros capítulos cubram vários milhões de anos (64 páginas), os sete seguintes catorze séculos (361 páginas), os três últimos são dedicados aos anos do pós segunda guerra mundial (181 páginas). Tal distribuição revela que Ki-Zerbo percebe, na história de África, uma aceleração que culmina com as independências, o que faz delas o núcleo de significação desta história. Há uma relação entre essa percepção e a consideração da África como um todo. A variedade cultural do continente, no espaço e no tempo, torna pouco evidente tal ajuntamento – “Reunir a África” é, de resto, o título do último capítulo da obra, prova de que Ki-Zerbo tomou em conta esta variedade prévia. Mas pode-se justificar a ideia de uma totalidade africana no momento das independências: em primeiro lugar, porque as independências são notáveis pela sua simultaneidade (elas são obtidas em vinte anos); depois porque a envergadura do fenómeno é também notável (é válido para a totalidade do continente no mesmo momento da história do mundo); finalmente, porque a sua estrutura repete-se de país para país (os movimentos independentistas, num momento ou noutro da sua luta, reconheceram todos o objectivo da Unidade Africana). Em suma, a significação última da história africana jaz nesta totalização política da África no momento das independências.

A *Histoire de l’Afrique noire* põe a descoberto, assim, aquilo a que é realmente preciso chamar uma *teologia histórica africana* ou uma *dialéctica da África*. Teologia *histórica* e não simplesmente teologia, pois o reconhecimento por Ki-Zerbo da contingência do facto histórico exclui qualquer afirmação de um sentido, inerente à África, da sua história. Para além do mais, tanto é uma teologia orientada para o facto histórico, que é ela que integra a história e não o inverso. Pode-se apenas dizer: aconteceu que num determinado momento da história do mundo, que vai da invasão europeia até à reconquista África, a história de África assume

um novo significado. Ou dialéctica da África, num sentido estranhamento hegeliano (mesmo assim com pouca diferença, dado que se toma em conta a contingência do facto histórico) quando se conhece a sua cegueira perante as realidades africanas (esta cegueira seria de resto quase coerente com o seu pensamento: mergulhado, com a sua época, no momento da contradição africana, só podia, como o dono diante do escravo que reconquista a sua consciência de si no trabalho, ser cega em relação à África). A obra dá a conhecer efectivamente: primeiro, aquilo a que se poderia chamar uma identidade imediata de África a si própria durante esses milhares de séculos que precederam a invasão europeia; depois com ela, a negação dessa identidade e a produtividade efectiva de tal negação, na retomada de si africana que constituem as lutas de independência; finalmente, e talvez esteja aí o sentido de “amanhã” de Ki-Zerbo, a reconciliação da África com si própria numa totalização política de si própria. Pode-se acrescentar que a análise das estruturas políticas dos impérios e reinos africanos no período que precede a invasão europeia, e nomeadamente as do império do Mali (p. 138 a 142) e do império de Gao (p. 147 a 149), faz igualmente surgir esta ideia de uma reconciliação, para além das independências, da “África de amanhã” com a “África pré-invasão europeia”. A existência de tais impérios seria a prova de uma tendência político-cultural da África à federação; tendência contrariada pela invasão europeia e pelo recorte do continente africano em micro-entidades integradas nos impérios coloniais. As micro-nações de hoje são as herdeiras desta cartografia europeia de África, e manifestariam que o momento da retomada de si da África na sua identidade reconciliada consigo própria, não acabou; que a negação europeia de África não está completamente ultrapassada. Apenas a Unidade Africana – e parece-me que é o sentido da longa passagem dedicada a Ki-Zerbo à Organização da Unidade Africana (p. 619 a 636) – pode realizar esta ultrapassagem, iniciada com as independências, para uma identidade final e reconciliada consigo própria.

Aí está pois a ideia nova imanente à *Histoire de l'Afrique noire*, é esta teologia histórica africana! É a afirmação de que a África existe como uma figura espiritual no mundo. Isso tem uma primeira consequência para o trabalho do historiador

de África, que, de resto, a *Histoire générale de l'Afrique* da UNESCO tomou em conta: a África, como objecto da ciência histórica já não pode ser somente definida geograficamente, pelos seus limites físicos e cartográficos, mas ela integra doravante, na unidade da sua figura espiritual, as suas diásporas da América, das Caraíbas e da Europa (a simultaneidade do fenómeno da independência e das lutas anti-segregação nos Estados Unidos é deste ponto de vista, notável). O blues e o jazz tornam-se artes africanas. Mas esta ideia nova conferiu-lhe a determinação de um conceito. A *Histoire de l'Afrique noire* apela um conceito de África. Sem dúvida que será preciso, para a nomear, captar na história singular de África, o seu significado universal. Berço da humanidade, ela é o lugar da libertação humana da natureza; engajados nas ou herdeiros das lutas de independência, os africanos acedem à consciência de si próprios como povo na libertação de África; a consciência dos seus habitantes, Ki-Zerbo é a sua incarnação, é antes de mais uma consciência libertada. “Libertação”, eis a palavra de África. Sem dúvida também, segundo o movimento de totalização política da África contra a Europa, será preciso pensar a libertação contra a história da filosofia ocidental. Ora, desta história, e nomeadamente através das obras de Kant e de Hegel, jorra um conceito de Europa que culmina finalmente na *Krisis* de Husserl ou mais exactamente no seu anexo, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, quando ele diz: “era preciso ter elaborado o conceito de Europa enquanto teologia histórica de objectivos racionais infinitos” (Husserl 1999: 382). Retomemos a fórmula para melhor a transformar: para o leitor filosófico de Ki-Zerbo, seria necessário elaborar o conceito de África como teologia histórica da infinita libertação humana.

O Professorado

Durante todo esse período em que o Professor produz a sua obra de historiador, quer dizer de 1962, quando inicia as pesquisas que levam à *Histoire de l'Afrique noire*, até 1978, quando a sua função termina no comité de direcção da *Histoire générale de l'Afrique*, ele prosseguiu a sua acção política. Vimo-lo até 1966 e nas manifestações que provocaram a queda do regime de Maurice Yaméogo. As esperanças democráticas então suscitadas foram reduzidas a nada pela tomada do poder do tenente-coronel Sangoulé

Lamizana, que instaurou um regime militar. A constituição foi suspensa, a assembleia dissolvida. O MLN foi reenviado para a clandestinidade. Foi preciso esperar 1970 para que um regime parlamentar fosse instituído e que eleições legislativas fossem organizadas. Joseph Ki-Zerbo fez a sua campanha junto dos camponeses, em condições particularmente difíceis, relacionadas com os obstáculos e as ameaças constantes que pesavam sobre os oponentes ao regime militar. O MLN obteve, no entanto, seis assentos de deputado. Nessa época, a produtividade agrícola, perturbada pela instabilidade política, diminui consideravelmente. No Sael, foi a seca. As condições de vida deploráveis e as críticas repetidas da oposição exacerbaram a tensão política, que explodiu em 1974 quando Lamizana provocou um golpe de estado contra o seu próprio regime para depurá-lo dos seus inimigos. A assembleia foi de novo dissolvida e o MLN regressou à clandestinidade, mas os perigos eram tais para os seus militantes que o partido teve que se reorganizar e tomar o nome de União Progressista Voltaica (UPV).

O regime de Lamizana estava esclerótico pela corrupção e pelo clientelismo. Mas Ki-Zerbo recusou-se a empregar a violência. Quando o criticavam pelo seu “reformismo”, ou mesmo a sua “ingenuidade”, ele respondia que um golpe de estado, por definição, não conseguiria nunca criar uma situação democrática. Apenas uma insurreição popular semelhante à de 1966 poderia consegui-lo. A unida saída que permitia fundar um estado de direito sem provocar uma guerra civil sangrenta, era a não-violência activa. Tratava-se de organizar greves, boicotes, manifestações, para alertar a comunidade internacional e dotar-se, através disso, de um poderoso meio de pressão sobre o regime militar. Mas a comunidade internacional desviou-se do Alto Volta. Em Outubro de 1980, a UPV, o Sindicato dos Professores Africano do Alto Volta (SNEAHV) e o Sindicato Único Voltaico dos Professores do Secundários e do Superior (SUVESS) dirigidos por militantes da UPV, provocaram uma greve dos professores. Ela alastrou-se e provocou uma crise política sem precedente. O exército reprimiu o movimento e sacrificou Lamizana. Enquanto que a UPV se tornou no primeiro partido do país e que me parece, apresentava-se como favorito nas próximas eleições, a 25 de Novembro de 1980, foi o golpe de estado de Saye Zerbo.

A assembleia foi dissolvida e mais uma vez a UPV foi reenviada para a clandestinidade. Mas o movimento iniciado, que tinha como reivindicação principal a luta contra a corrupção, não parou nunca mais. Num país exangue pelos seus responsáveis políticos, um novo golpe de estado leva ao poder em Novembro de 1982, o médico-comandante Jean-Baptiste Ouédraogo. Nove meses mais tarde, o capitão Sankara, próximo do povo, e retomando por sua conta as reivindicações das greves de Outubro de 1980, apoderou-se do poder. O destino do Alto Volta ia ser profundamente perturbado.

Sankara era um jovem oficial (tinha trinta e quatro anos no momento do seu golpe de estado) que não parecia estar movido por uma ambição pessoal. É um nacionalista convencido, um inimigo do neocolonialismo, que fez ouvir pela primeira vez a voz do país na arena internacional e proporcionar assim aos seus compatriotas um sentimento de orgulho duradouro e que se pode ainda ver e ouvir exprimido hoje nas ruas de Ouagadougou. Combateu severamente a corrupção, tomou medidas simbólicas populares, mudando por exemplo, o nome do país que se tornou, em 1984, o Burkina-faso (“país dos homens íntegros”). Este homem que vivia muito modestamente e que subjugou a África, seduziu os burkinabes. Era também um marxista-leninista, organizou no campo trabalho colectivo que, nessa atmosfera de entusiasmo e de renovação revelou ser eficaz. Pela primeira vez, depois de muito tempo, a produtividade agrícola aumentou. Entre o nacionalismo, a opção socialista e o programa agrícola, os elementos de aproximação entre Ki-Zerbo e Sankara pareciam mais do que as divergências. Mas Sankara era um ditador. Proibiu os partidos da oposição, formou comités de defesa da revolução para espionar eventuais dissidentes, criou tribunais populares da revolução onde a justiça era expedita. Ki-Zerbo era um democrata, portanto um inimigo. Era um intelectual, portanto, um perigo. Desde 1983 foi posto, com a sua família, em residência vigiada. O jovem presidente, que açaçou a imprensa, fá-la chamar Ki-Zerbo “o reformista”. Como bom historiador, o Professor compreendeu a mensagem e fugiu com a sua família. Mal eles tinham saído de casa, um comando entrou nela e queimou a biblioteca e as suas onze mil obras. Em 1985 Sankara, para se justificar, fez condenar o casal Ki-Zerbo a dois anos de detenção

por “fraude fiscal” (o julgamento foi revisto em 1992). Começou então, para eles, um exílio que durou nove anos. Refugiaram-se em Dakar, de onde acompanharam a queda de Sankara. A sua luta contra a corrupção valeu-lhe inimizades no exército, as suas diatribes para uma nova ordem económica mundial irritaram as chancelarias ocidentais. Em 1987, Sankara foi assassinado em condições ainda não elucidadas, aquando do golpe de estado contra ele pelo seu companheiro mais próximo, Blaise Compaoré. O Burkina-faso entrou, com Compaoré, num período de ditadura disfarçada, que se prolongou até hoje. Será necessário fazer-se um dia a história da relação de Sankara com Ki-Zerbo. A incoerência que existe entre os seus ideais progressistas e a realidade da ditadura que ele instaurou, entre o seu discurso público sobre Ki-Zerbo e o discurso privado que tinha com ele através dos seus emissários que ele enviava a Dakar para o convencer a voltar ao país, permite pensar que é a sua *entourage* militar, mais interessada na preservação do poder e das suas vantagens daí decorrentes, do que com a recuperação do país, o que o levou a banir Ki-Zerbo.

Exilado, o Professor ficou isolado. Pela primeira vez desde a sua juventude, não podia agir politicamente. Nos anos 1980, os sonhos da Unidade Africano pareciam estar quebrados. Pouco a pouco, os grandes líderes pan-africanistas dos anos 1960 foram eliminados ou substituídos, e o ímpeto que eles tinham suscitado tinha-se desfalecido. Em 1961, no Congo, Lumumba foi assassinado e rapidamente Mobuto instaurou a sua ditadura; na Guiné, Sékou Touré acabou também ele por instaurar uma ditadura; no Gana, Nkrumah foi derrubado em 1966 e morreu em 1972; Cabral foi assassinado em 1973; na Etiópia, enterraram-se os restos mortais de Hailé Sélassié numa antiga masmorra debaixo do gabinete de Mengistu; Boumediene morreu em 1978 e a Argélia iniciou a sua viragem para um liberalismo sem nome que a levou inexoravelmente para as revoltas de 1988; na África do Sul, o ANC conheceu dificuldades no seu combate contra o apartheid. Ki-Zerbo tinha mais de sessenta anos e estava só. Mas continua a ter esperança na a unidade de África, consciente no entanto de que essa obra apenas podia ser das próximas gerações. Por elas, ele começa uma obra pedagógica. Retomou em primeiro lugar o ensino, na universidade Cheikh Anta Diop de Dakar. Em seguida criou

centros de estudos em África reunindo pesquisadores e estudantes africanos para harmonizar e transmitir os trabalhos realizados desde as independências. Tinha já fundado em 1967 o Conselho Africano e Malgaxe para o Ensino Superior (CAMES) que foi um pioneiro na pesquisa sobre a farmacopeia africana. Tinha fundado também em Ouagadougou o Centro de Estudos para o Desenvolvimento Africano (CEDA), encarregue de elaborar um programa de desenvolvimento endógeno de África. Em Dakar, para prosseguir o trabalho do CEDA, criou o Centro de Pesquisa para o Desenvolvimento Endógeno (CRDE). Finalmente, publicou obras pedagógicas destinadas ao grande público africano.

Em 1990, surgiu assim *Éduquer ou périr* cuja tese é que o desenvolvimento económico de África não pode ser conseguido se este descurar as culturas africanas. Esta obra estava, de facto, anunciada na última página (649) da *Histoire de l'Afrique noire*, e constitui o seu prolongamento programático: “Pode viver-se sem ideologia, mas não há aceleração da história sem uma ideologia adequada. E não pode tratar-se unicamente de uma doutrina negativa. A luta anticolonialista, ou anti-neocolonialista não basta. É preciso uma ideologia positiva integrando os diversos aspectos da vida individual e social num esquema global, mas que não seja a simples recitação de uma lição aprendida de cor no exterior. Nesta óptica, é preciso destacar a comunhão dos recursos culturais do continente como base da personalidade africana, ao mesmo tempo que o progresso económico”⁸. A independência não é um fim em si, fica ainda por fazer o mais difícil: construir a África. Desde logo, que lugar dar à educação e à cultura no desenvolvimento económico de África? É uma questão que se colocou por exemplo a Nasser quando este decidiu construir a barragem de Assuan e afundar assim para sempre locais de escavações arqueológicas de uma riqueza infinita. Ki-Zerbo antes de mais com um argumento pragmático: a educação é uma condição de possibilidade do desenvolvimento económico porque ela permite formar quadros, engenheiros, cientistas. Ele compreendeu antes da maioria dos dirigentes africanos a potencialidade económica da massa cinzenta. Criticou então os governos que abandonam as universidades a pretexto de que a África, pobre e agrícola, deve consagrar os seus poucos recursos ao ensino básico e ao ensi-

no agrícola. Acrescentou um argumento político: o desenvolvimento económico não deve servir de alibi a governantes que, para fortalecer o seu poder, mantêm os seus povos na miséria e na ignorância. Tem por fim um argumento, se assim posso chamar, ontológico: os africanos não sobreviverão à África. A educação deve apoiar-se nas culturas africanas, nomeadamente no estudo das línguas africanas. Se ela for inteiramente europeizada, e se o desenvolvimento for somente definido por referência ao Ocidente, então ela só produzirá a alienação cultural dos africanos. Aqui, o título da obra deve ser comparado à palavra de ordem que lançou o Professor aquando das manifestações que se seguiram no Burkina-faso ao assassinato do jornalista Norbert Zongo em 1998: “*N’an laara, an saara!*” (se nos deitamos, estamos mortos). A educação e a cultura são os únicos fundamentos que podem dar-se à África para se desenvolver mantendo-se ela própria, e é através disso que os africanos continuarão a existir como homens em pé.

Prolongando as reflexões de *Éduquer ou périr, La Natte des autres*, que surge em 1992, ele definiu o conceito de “desenvolvimento endógeno”, que valeu, de resto, ao Professor o prémio Nobel alternativo em 1997. Trata-se antes de mais de desconstruir o conceito de desenvolvimento em geral, mostrando por um lado que todo o desenvolvimento é auto-desenvolvimento, e por outro lado, que esse conceito é um fruto do eurocentrismo: aquilo a que se chama “desenvolvimento”, é na verdade o auto-desenvolvimento dos países do Norte em conformidade com as realidades, os valores e os interesses desses países. O desenvolvimento não deve ser concebido de um ponto de vista evolucionista, quer dizer, como unívoco, o que levaria a encará-lo como uma corrida na qual os Estados Unidos viriam à cabeça e a África estaria afastada do pelotão da humanidade. A forma de desenvolvimento ocidental não pode ser adequadamente transposta para a África. Por exemplo, as condições de empréstimo ditas de “boa governação” que colocam aos Estados africanos as instituições de Bretton Woods pressupõem que o Estado africano tenha as mesmas estruturas que o Estado ocidental, enquanto que as suas organizações sociais e culturais são diferentes. Assim, as descentralizações reclamadas são muitas vezes improdutivas num contexto histórico no qual o Estado africano, criação

artificial herdada da Conferência de Berlim, se tiver que se constituir em Estado-nação, quer dizer, se tiver que motivar uma cultura nacional, isso requer um grau bastante elevado de centralização. É preciso portanto redefinir o desenvolvimento como necessariamente endógeno. Para isso, o Professor apoiou-se no “paradigma da árvore” (Ki-Zerbo 2003: 172): a árvore está enraizada, mas ao mesmo tempo que se inspira nas profundezas da cultura subjacente, se não estiver enclausurada, fica aberta a trocas multiformes. O desenvolvimento endógeno deve assim ser definido como a passagem de si próprio para um nível superior através da multiplicação das escolhas quantitativas e qualitativas, económicas e culturais. Neste sentido, torna-se uma condição prática de possibilidade de uma nova ordem mundial baseada, para retomar a expressão de Lévi-Strauss no final de *Race et Histoire*, numa colaboração das culturas.

A terceira “obra pedagógica” de Ki-Zerbo, *À quand l’Afrique?*, foi publicada em 2003, depois do seu regresso ao Burkina-faso. Trata-se essencialmente de entrevistas autobiográficas em que o Professor quer testemunhar, para as jovens gerações, em relação à África colonizada e à África das independências que elas não conheceram e que devem ter em memória para cumprirem com a tarefa que lhes é legada – a Unidade Africana. Trata-se igualmente, prolongando as conclusões de *La Natte des autres*, de elaborar um olhar africano sobre o mundo e mais precisamente sobre o fenómeno da “globalização”. Para isso, Ki-Zerbo define um novo conceito: “a troca cultura equitativa”. Começa por constatar que as trocas comerciais estão organizadas de modo tal que a África recebe do Norte objectos manufacturados, motorizadas, computadores, engenhos agrícolas, que não carregam nenhuma carga cultural. Esta iniquidade cultural das trocas leva a uma alienação dos africanos: quando se utiliza um bem manufacturado, entra-se insidiosamente na cultura daquele que o produziu. No contexto da globalização, a troca cultural constitui então a condição prática da colaboração das culturas. O desenvolvimento endógeno, para além de se apoiar na educação, implica assim “infra-estruturar” as culturas africanas. Munido com este conceito, Ki-Zerbo transpõe a relação colonizado-colonizador ao fenómeno da globalização: da mesma maneira como durante a colonização, os *globalizados* (quer dizer, o Sul) sofrem esta alienação

dos *globalizadores* (quer dizer, o Norte). Reconhecer a África como globalizada torna tanto mais urgente a realização de uma Unidade Africana que possa, através do jogo das vantagens comparativas entre as regiões africanas, e instaurando para todo o continente uma certa dose de protecção, tornar-se num actor total no teatro do mundo.

Para se compreender perfeitamente o significado daquilo a que chamo “a obra pedagógica” do Professor, é preciso recolocá-la na unidade da sua vida, e relacioná-la com a sua obra científica e com a sua acção política. Esta obra pedagógica (à qual é preciso acrescentar-se o belo documentário realizado em 2005 por Dani Kouyaté em colaboração com o Professor, premiado no Festival Pan-africano do Cinema de 2005, *Joseph Ki-Zerbo: Identités/Identité pour l’Afrique*, que retoma as reflexões de *À quand l’Afrique?*) apoia-se nos e difunde os conhecimentos adquiridos na *Histoire de l’Afrique noire* e na *Histoire générale de l’Afrique*, que podem assim ser transmitidas ao “público em geral” africano. Para empregar o vocabulário das Luzes, a razão de Ki-Zerbo faz uso público de si própria e, criando assim as condições de uma passagem da ciência histórica para o campo do político, ela não visa menos do que o encontro da consciência histórica do africano e da sua consciência política. Tal pedagogia só pode ser assim uma pedagogia da exemplaridade, só pode ter efectividade se o Professor mostrar o exemplo, quer dizer, desencadear a acção política. É o que acontece quando a escrita da história de África de hoje para amanhã inspira o conceito de desenvolvimento endógeno, exprimindo seguidamente nas ruas de Ouagadougou com os gritos de “*N’an laara an saara!*”. Poderia-se representar os dois lados da personalidade de Ki-Zerbo, intelectual e político, como esses dois momentos da alegoria da caverna: uma vez domesticada a luz do sol, o intelectual deve redescender e libertar os seus companheiros. Dito em outros termos, ele deve tornar-se político. A sua longa descida, iniciada no momento do seu engajamento nas lutas de independência, algum tempo interrompida pelo exílio, pode retomar em 1992 quando, libertado da suspeita judiciária, ele regressou ao Burkina-faso. Lá fundou imediatamente um novo movimento político, o Partido para a Democracia e Progresso (PDP). O seu programa comportava quatro pontos principais: instauração da democracia e o

estabelecimento de um estado de direito, fixação de um tecto para o preço dos cereais, a educação como primeira rubrica orçamental, o desenvolvimento dos centros de saúde nas zonas rurais.

Mas o professor foi novamente confrontado com a ditadura. Já não era a ditadura militar de Lamizana, nem a ditadura populista de Sankara, era uma ditadura com uma nova roupagem, muito espalhada em África actualmente, que se disfarça em democracia. Um homem rodeado de uma clique de apparatchiks dirige um Estado com ordens. Em conjunto eles detêm o exército e roubam os dinheiros públicos que dividem entre si. Para não sofrerem com os ataques ocidentais, criam, ao lado do seu partido cujas finanças são de facto confundidas com as do Estado, uma sequência interminável de pequenos partidos através dos quais o país pode dar a impressão da existência de um multipartidarismo e uma oposição. Depois organizam eleições tendo o cuidado, seis meses antes da sua realização, de comprar eleitores, a maior parte dos quais esfomeados, distribuindo aqui e ali alguns sacos de milho, de painço ou de arroz; comprar igualmente os juizes que, nomeados por eles, lhes deviam já as suas carreiras. Finalmente, amordaçam a imprensa, ameaçam fisicamente os verdadeiros oponentes e, se necessário for, enchem completamente as urnas. Tendo reunido as duas condições suficientes da democracia segundo Washington, a saber o multipartidarismo e a realização regular de eleições, eles podem tranquilamente ocupar um lugar no Eixo do Bem. Se isso não bastar, o que afinal de contas podia acontecer depois do 11 de Setembro de 2001, acolhem transnacionais ocidentais e oferecem-lhes terras e minerais do país em troca de um suborno e de um *lobbying* favorável nos corredores dos parlamentos europeus. Tudo o que conta, é que de longe, quer dizer do Norte, isso tenha o ar de uma democracia. Sem o exército e sem o apoio da comunidade internacional, nenhuma oposição verdadeira pode conquistar o poder.

Foram precisos quatro anos a Compaoré para reconhecer as virtudes do modelo da democracia fantoche. De 1987 a 1991, para captar a hernaça de Sankara, perpetuou antes de mais nada a ditadura militar-populista. Mas a queda da União Soviética e a necessidade de um reajustamento das alianças internacionais para entrar no campo das democracias, obri-

gam-no às reformas institucionais. Assim, em 1991, eleições presidenciais foram organizadas. Por mais que fosse candidato único, aos olhos da comunidade internacional isso não deixa de ser uma eleição. No ano seguinte, são eleições legislativas que foram organizadas, mas os novos partidos foram de facto criados e financiados pelo do presidente que fazem uma razia de 75% dos assentos na assembleia nacional. Entretanto, a 9 de Dezembro de 1991, Clément Ouédraogo, o ex-secretário geral do partido do presidente, a Organização para a Democracia Popular/Movimento do Trabalho (ODP/MT), foi assassinado depois de se ter demitido e quando entrava na oposição como secretário-geral do Partido dos Trabalhadores.

Como lutar em tal contexto? Para o Professor, estando a capital tomada pela polícia e pelos indicadores, a salvação eram as aldeias. Com mais de sessenta anos, para realizar a campanha legislativa de 1997, foi mais uma vez percorrer de lés a lés as zonas rurais do Burkina-faso, tão bem que o PDP obteve 10,1% dos votos, tornando-se assim a primeira força da oposição com 6 dos 111 assentos de deputados. 101 foram para o Congresso para a Democracia e Progresso (CDP), o novo partido do presidente que acreditou que escolhendo esta sigla diminuiria a visibilidade do PDP. Esta campanha constitui para o Professor um duplo sucesso, primeiramente porque com esse resultado as suas reivindicações democratas adquiriram uma legitimidade popular, depois porque ela permitiu ao PDP atrair muitos jovens militantes. Este aumento dos efectivos teve uma considerável influência quando, a 13 de Dezembro de 1998, se espalhou a notícia no país de Norbert Zongo tinha sido assassinado. Zongo era o fundador e o director de publicação do semanário *L'Indépendant*, oposto ao poder de Compaoré. No momento do seu assassinato ele investigava sobre o assassinato do motorista de François Compaoré, o irmão do presidente, e estava quase a revelar algumas das maquinações mais escandalosas do regime. Os burkinabes compreenderam imediatamente que se tratava de um assassinato político, a emoção era considerável. Organizaram-se manifestações em Ouagadougou, e formou-se o colectivo das organizações democráticas de massas e dos partidos políticos. Ki-Zerbo demitiu-se do seu cargo de deputado e juntou-se à direcção do colectivo. Os jovens militantes do PDP

estavam na primeira linha das manifestações. A multidão retomou *N'an laara an saara* do Professor. Pediu a demissão de Compaoré. Durante meses o país ficou paralisado. Mas a opinião internacional, cujo apoio era necessário para os insurgidos para conseguirem satisfazer as suas reivindicações, não se mobilizou. As manifestações degeneraram. Alguns foram mortos, muitos foram feridos por balas. Devido a espancamentos e prisões, o movimento acabou por enfraquecer e o regime por se manter. A 6 de Dezembro de 2000, foi decretada a interdição de todas as manifestações na via pública. Mas o assassinato de Zongo marcou de forma duradoura a consciência política dos burkinabes. Até hoje, o pedido de uma instrução judiciária está no centro das lutas políticas. A 25 de Outubro de 2006, por exemplo, o bimensal *L'Événement* publicou um artigo com este título: "Caso Norbert Zongo: Assim é ele", e com a fotografia em baixo do irmão do presidente. François Compaoré tentou ao jornal um processo de difamação que se abriu a 22 de Janeiro de 2007, e pelo qual Germain Nama e Newton Ahmed Barry, respectivamente director de publicação e redactor-chefe do jornal, arriscam a prisão.

As manifestações que se seguiram a este assassinato permitiram aos jovens burkinabes descobrir verdadeiramente esse Joseph Ki-Zerbo de quem haviam tanto ouvido falar na sua infância, mas que não tinham nunca conseguido ver. Como para lhe dizer que ele tinha chegado a fim da sua "descida", e que ele os tinha libertado, começaram também eles a chamá-lo "Professor". Afinal de contas, é o nome que designa a unidade do intelectual e do político em Ki-Zerbo. Para compreendê-lo, é preciso antes de mais distinguir entre "professor" e "Professor". No sentido ocidental do termo, professor leva na maioria das vezes um "p" minúsculo. É raro que fora da universidade, se apostrofe um professor chamando-o "professor". Sem dúvida que se chamou muitas vezes neste sentido "professor" a Ki-Zerbo, mas em África, o professor primário, o professor goza de um respeito muito particular, e menos pelo seu suposto saber do que pelo seu papel na mediação e na coesão sociais. Consulta-se-lhes, por exemplo, para resolver um diferendo. Mais ainda do que um saber, eles devem supostamente transmitir uma sabedoria. Parece, de resto, que o jornalista do *Figaro* Jean-Claude Perrier ficou particularmente

impressionado por esta aura professoral de Ki-Zerbo, que escreveu depois de se ter encontrado com ele: “há alguma coisa de Sócrates nesse homem”. Todavia, aplicado a Ki-Zerbo, o sentido da palavra tem que ser ainda alargado. Chama-lhe assim os africanos que o conhecem apenas como historiador e homem político, e que não vivem na sociedade cuja coesão ele supostamente deve assegurar. Chamar Professor a um historiador ainda vá, mas um homem político? É que, quando ele lança o seu *N’aa laara an saara!* na multidão para Compaoré, é eminentemente pedagogo. Também não pela clareza de um ensino teórico, mas pela exemplaridade. Estudante colonizado, depois historiador, ele mostrou a via de uma libertação pessoal através do pensamento; companheiro das lutas de independência e oponente às ditaduras, ele mostrou a via da libertação colectiva pela acção política. O Professor torna-se no nome de uma vocação superior à ciência e à política, que as mantém juntas, e que é governada por uma ética que, acho eu, deve apelar, mesmo que isso possa parecer surpreendente para os que conheceram o revolucionário, a uma ética da paciência. Paciência do historiador na pesquisa e na escrita, quando teve que encontrar a palavra certa; que funda a ética de “proibidade intelectual” (Weber 1963: 121) com base na qual Weber assenta a vocação de intelectual, mas que já não é ela própria baseada, como ele queria, na “especialização” (Weber 1963: 115), pois é uma paciência que tem como horizonte, para além das bibliotecas, a realidade do mundo em que vivemos. Paciência do historiador, portanto a proibidade intelectual, naquilo que tem de específico a situação africana, apela a acção política. Então, paciência do político, quando a luta parece estar perdida e que é preciso continuar; paciência humanista daquele que, bem próximo de se apoderar do poder, despreza-o se isso custar mortes inúteis. Mas paciência radical daquele que no dia seguinte estará novamente de pé debaixo das janelas do palácio: “Se nos deitamos, estamos mortos!”. Esta perseverança emocionou os burkinabes, ela fez dele a consciência viva do seu povo. Eis porque tantos milhares de homens e mulheres, crianças e velhos, camponeses, iletrados, fizeram o caminho de Ouagadougou até Toma, rezando, cantando e dançando em homenagem ao Professor. Eles reconhecem-se nele. Acaba-

vam de perder algo de si próprios. O meu espanto está acalmado.

Heranças

No dia seguinte ao enterro, um diário burkinabe próximo do poder publicava em primeira página um editorial que explicava que na sua acção política, Ki-Zerbo tinha dado provas de ingenuidade e que, por conseguinte, o melhor era lembra-se dele apenas como um historiador. A astúcia é um pouco forte: a lembrança de um intelectual é menos perigosa para o déspota do que a lembrança do seu primeiro opositor. O problema como o qual estará confrontado este seleccionador de memória, é que a obra científica do historiador apenas toma o seu pleno significado à luz das lutas do homem político. As duas figuras estavam indissociavelmente ligadas na pessoa de Joseph Ki-Zerbo, ela continuarão a estar na sua lembrança. É verdade que ele nunca tomou o poder, mas depois dele, nenhum ditador poderá dormir em paz no Burkina-faso.

Ele mostrou que se podia ser político segundo uma “ética de convicção” (Weber 1963: 206) sem ser ser sangrento, e segundo uma “ética de responsabilidade” (Weber 1963: 206) sem se ser conservador. Que as mantém juntas: a paciência do não-violento, a mesma que de Gandhi a Luther King, depois a Mandela produziu tantas revoluções. Uma coisa ter-lhe-á faltado: que eles tivessem tido o apoio da opinião internacional. Como é que o Ocidente pôde passar ao lado da morte de Ki-Zerbo? A resposta é mais simples do que eu teria ousado ao começar a escrever: o Ocidente não quis saber do desaparecimento do Professor porque não quer saber de África. Assim, fiz o ponto de situação dos meus espantos.

No entanto, gostaria de falar mais longamente do homem Ki-Zerbo. A verdade é que tive medo da tristeza e que este texto ficasse submergido por ela. Seria preciso descrever a sua longa e fina silhueta; a sua graciosa lentidão quando andava, a cabeça ligeiramente inclinada e o olhar directo, nos passeios de poeira vermelha das ruas de Ouagadougou; a cor dos seus tecidos e a aparência que estes lhe davam. Descrever a sua casa, o pátio da sua casa, onde vinham esperá-lo para com ele se encontrarem, um jovem militante do seu partido, um velho amigo do campo que, de passagem pela capital, queria saber da sua saúde e, em sinal de respeito, trazia-lhe uma galinha, um saco de milho ou frutos que tinha colhido, um europeu na esperança de se encontrar a

África, outros vindos simplesmente para o saudar, outros ainda para lhe pedir um determinado conselho relativo a uma determinada decisão prática que eles tinha que tomar para a sua existência pessoal ou a das suas famílias. Gostaria de falar do seu olho sorridente quando olhava de lado. Lembrar-me mais longamente dessas conversas que ele nos concedia. Fazer ouvir o som da sua voz, as suas intonações, a atenção que ele dava às palavras que escolhia. Como ela vinha de longe, a sua voz - e suavemente! E como ela pronunciava a palavra, rodeando-a por vezes de silêncio, para a deixar exprimir inteiramente o seu sentido! Quando ele reflectia, tinha como horizonte trinta mil séculos. Aquele que os escutava podia perceber nele a sua presença. Ele tinha a voz de África. Ele falava dela em termos políticos mais do que humanitários, em termos de povos mais do que de militares. Depois havia a sua inteligência, picante, viva, profunda. Uma noite, ao mesmo tempo que regava a sua salada com azeite, levantou a cabeça e, de uma só vez, me colocou esta pergunta: “mas, diz-me... o que é que Spinoza tem de tão vivificante?”. Eu tinha-lhe escrito algumas semanas antes que era o filósofo que eu tinha estudado mais e que gostava mais de ler. Ele tinha relido para me falar de algumas passagens do *Éthique*. Sorria e eu estava silencioso. Tinha tido aulas na universidade sobre Spinoza, pacientemente anotado as suas obras, estudado vários comentários, e nunca tinha visto a palavra “vivificante”, que abarcava em três sílabas todo o seu pensamento. E ele olhava-me sorrindo e eu continuava silencioso, e nós sabíamos, um e outro, que ele tinha acabado de me dar algo de precioso.

Ele punha-me também à prova. Queria que eu fosse para o campo do Burkina-faso e ver como é que eu me desembaraçaria. Como já não podia deslocar-se para muito longe, nem por muito tempo, dava-me para entregar mensagens a amigos no país. Uma vez, fez-me tomar a estrada de Tampaga, no extremo sudeste do Burkina-faso, para me encontrar com Tankoano Robert, um velho e valente militante do seu partido. Tinha criado na sua aldeia um centro de acolhimento para as raparigas expulsas de suas casas, onde podiam viver em paz, ir à escola, aprender um ofício. Tinha levado comigo *À quand l’Afrique?* e, uma noite, no final de uma conversa, pedi-lhe para escrever umas palavras na primeira página do livro. Dois anos mais tarde, ao reencontrá-lo, pude ler: “Para mim o Professor [com um “p”

maiusculo!] é um grande homem muito útil para o continente africano, seja ele presidente da república do Burkina-faso ou não”. Todo este texto não foi mais do que uma tentativa de um entendimento desse “ou não”.

Compreendi progressivamente que o Professorado de Ki-Zerbo era uma síntese superior do intelectual e do político, levando ambas vocações ao seu mais alto nível de dignidade; que isso tinha um sentido singular para a África cujo renascimento está ligado a uma revolução no pensamento, que encontraria no campo do político a sua efectividade. É no seu Professorado que é preciso procurar-se a especificidade africana da relação do pensamento e do político: em África, pensar é imediatamente um acto político. O pensamento e a política não se juntam no fenómeno da libertação. Uma libertação que não é uma via para a liberdade, que não pressupõe a liberdade como ideia ou como estado a realizar, mas – precisamente porque o pensamento em África é acto – que é liberdade em acto, reflectindo a liberdade como acto; acto sem parar repetido, para o indivíduo e para a comunidade. Pensamento e política da libertação que me parecem então ultrapassar a contradição do holismo e do individualismo; e que alargam a esfera do político, desde logo inseparável das outras esferas da existência humana. Entrevê-se uma luta pela conquista e pelo exercício do poder que não se reduziria mas que teria ainda, e tudo ao mesmo tempo, uma dimensão jurídica e legislativa no sentido em que a independência de África ou o regime democrático são também factos jurídicos; uma dimensão económica e social no sentido em que a igualdade dos cidadãos é a condição da sua fraternidade, quer dizer, da existência do povo; uma dimensão cultural finalmente, pois a cultura, então entendida como a vida do povo, torna-se no schibboleth das justas mudanças.

O meu espanto perguntava: como é que uma ideia penetra nas massas? A lembrança do Professor ensina-me que a pergunta está mal colocada. Nenhuma a penetra, todas a extirpam. Acontece, mas é raro, que um homem capte uma e a leve até à determinação do conceito, dando-lhe pela própria exemplaridade da sua vida, uma efectividade. Então o povo que se reconhece nele, quando ele morre, reúne-se para o saudar. Pouco importa a partir de agora que esse homem tenha, “ou não”, toma-

do o poder, pois ele criou as condições de uma nova época que, em breve, não deixará subsistir nada da que a precedeu.

Será preciso ainda que eu diga a solidão em que me deixou o seu desaparecimento e como, subitamente, o universo me pareceu deserto e insensato. Quando um homem como Joseph Ki-Zerbo desaparece, pode ser que se caia no desespero. Nenhuma promessa parece ter que ser mantida. Como lutar agora? Com que força? Através de que ligação? Num instante, a África torna-se demasiado vasta, demasiado longínqua, os seus sofrimentos demasiado profundos e o perigo dos seus remédios demasiado grande para se entrever o dia em que alguns homens, que não se julgarão generosos, enfrentarão de novo o risco de morrer para que ela renasça – esse dia que parecia tão próximo quando ele vivia. Em que fonte ir buscar a coragem? Luther King na prisão escrevia que é na noite mais obscura que se vê melhor brilhar as estrelas. Semelhante a esses astros mortos cuja energia luminosa nos chega ainda desde há vários séculos, a lembrança de Ki-Zerbo permanece, e as heranças legadas por ele.

Ao Ocidente, na forma de uma injunção: Ocidentais, tomem partido!

O esquema no qual se inseria a acção política de Ki-Zerbo é o seguinte: no poder, um sistema ditatorial; à frente, uma força democrática não-violenta. A definição formal dada da democracia pelo Ocidente (tendo por únicos requisitos o multipartidarismo e a regularidade periódica de eleições) não toma em conta a realidade política de certos países africanos como o Burkina-faso, onde, apesar de um multipartidarismo e de uma regularidade periódica das eleições, a corrupção e o clientelismo permitem a um punhado de homens controlar, acima do processo eleitoral, a mídia, os partidos e o eleitorado. Este esquema político binário ainda maioritário em África pode transformar-se rapidamente, como foi por exemplo recentemente o caso na Somália, num esquema ternário em que viria acrescentar-se uma oposição violenta e antidemocrática. Num cenário desses, as forças democráticas periclitam, é a guerra e a vitória do despotismo. Se esta evolução se generalizar, isso apenas será uma tragédia para a África. Ora, o encontro de um engajamento progressista radical com um método de acção não-violento apenas tem eficácia, como se viu na Índia com

Gandhi, nos Estados Unidos com Luther King, em África com Mandela, se a opinião internacional tomar partido. Conserve na memória a imagem patética de Ki-Zerbo velho na sua casa, redigindo e enviando faxes aos secretariados gerais dos partidos europeus da Internacional Socialista à qual o PDP está afiliado, para convidar os seus representantes ao seu último congresso, e esperando respostas que não virão. Hoje, por exemplo, não se desviem da Guiné.

Aos burkinabes na forma de uma ambição: a instauração para o país de um estado de direito. Para tal, será preciso fazer-se luz sobre os assassinatos de Thomas Sankara, Clément Ouédraogo e Norbert Zongo. Nenhum poder político pode manter-se quando é revelada a mentira sobre a qual ele se apoia. Será também um acto político de envergadura e uma mancha na face do regime de Compaoré defender e manifestar para que a universidade de Ouagadougou receba o nome de Ki-Zerbo.

Aos historiadores do mundo: saibam que a África teve o seu Heródoto e o seu Thucydide. Para os intelectuais africanos, ele traçou o caminho do trabalho em comum. Estes deverão conservar para a África o ideal de um modo colectivo de descoberta da verdade e criar as condições práticas desse saber comunitário, porque ele é ele próprio a condição de uma libertação política de África.

Aos africanos, o velho sonho africano: pensar e realizar a Unidade Africana. Diferente do que acabou por se tornar a OUA, um clube de déspotas que se protegem mutuamente. Diferente também desta União Africana que calca as estruturas e o seu discurso sobre a União Europeia, que queria antes de tudo constituir-se em Comunidade Económica Africana. Há uma diferença simétrica entre a União Europeia e a Unidade Africana: no primeiro caso, uma superestrutura sem infra-estrutura; no segundo, uma infra-estrutura sem superestrutura. Quero dizer que não existe nenhum “povo europeu”, enquanto que existe um povo africano. Até nos bares de reggae miseráveis da periferia de Ouagadougou podem-se encontrar jovens que nem sequer têm vinte anos e que sabem manter numa frase com a mais perfeita coerência os nomes de Lumumba, Nkrumah, Hailé Sélassié, Ben Bella e de Mandela. Quantos jovens parisienses sabem que é verdadeiramente Adenauer? A União Africana cria uma

superestrutura abstracta e separada do povo africano; a Unidade Africana só poderá acontecer, se quiser ter sucesso, nele e por ele.

Assim, reclamar a supressão da dívida dos países africanos é louvável, mas não basta. Os altermundialistas, que acabam de se reunir em Nairobi, vão mais longe propondo pôr em causa a ordem económica mundial que produz a dívida dos países africanos, mas esta ambição honrosa não é ainda suficiente. Ki-Zerbo tinha compreendido isso: é preciso tomar o poder. Quando ele falava da Unidade Africana, falava de uma verdadeira revolução. É claro, pode-se derivar esta palavra para falar, por exemplo, de “revolução industrial” ou de “revolução social”. Mas a verdadeira revolução aconteceu instantaneamente na consciência dos homens. Ora, o que nos mostraram as lutas pela independência é que são os factos políticos que transformam instantaneamente as consciências dos homens. O percurso do Professor terá assim sido, como independentista, de libertar as consciências africanas e, como historiador, de revelar a sua comunidade de destino. Cabe-nos a nós africanos, libertar esse destino de África, quer dizer, determinar-lhe o conceito. Isso será a obra dos filósofos. Mas quer dizer igualmente, acabar as independências abolindo-se as nossas fronteiras. Isso será obra de todos. Desde já, unam-nos! Fundemos o partido da Unidade Africana! E prometamo-nos a nós próprios: em menos de cinquenta anos, a Unidade Africana.

Era este o objectivo último da sua vida e era sempre ele que ele perseguia no seu combate burkinabe. Fazer acontecer a justiça num ponto de África, era fazê-la acontecer para toda a África. Era este objectivo que o fazia continuar quando tudo parecia estar perdido, como depois da repressão das manifestações que se seguiram ao assassinato de Zongo. Ele ia fazer oitenta anos e lutava ainda. Em 2002, ele fez assim uma nova campanha legislativa e o PDP obteve 10 assentos de deputados. Na assembleia nacional, ele continuou incansavelmente a pedir que fosse feita justiça para Zongo – até ao congresso do PDP de Fevereiro de 2005 quando, apanhado pela doença, ele renunciou.

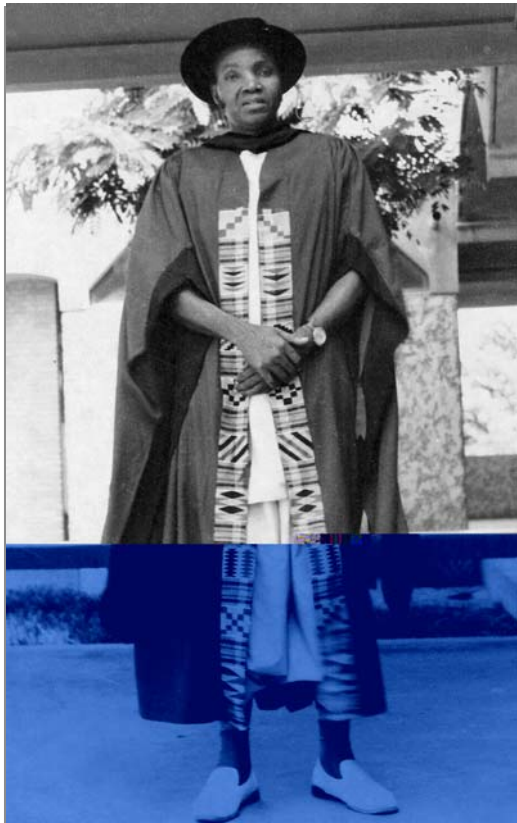
O Professor Joseph Ki-Zerbo morre a 4 de Dezembro de 2006, com 84 anos, na sua casa de Ouagadougou. Como dizem os burkinabes: “Que a terra do Burkina-faso te seja leve”.

Notas

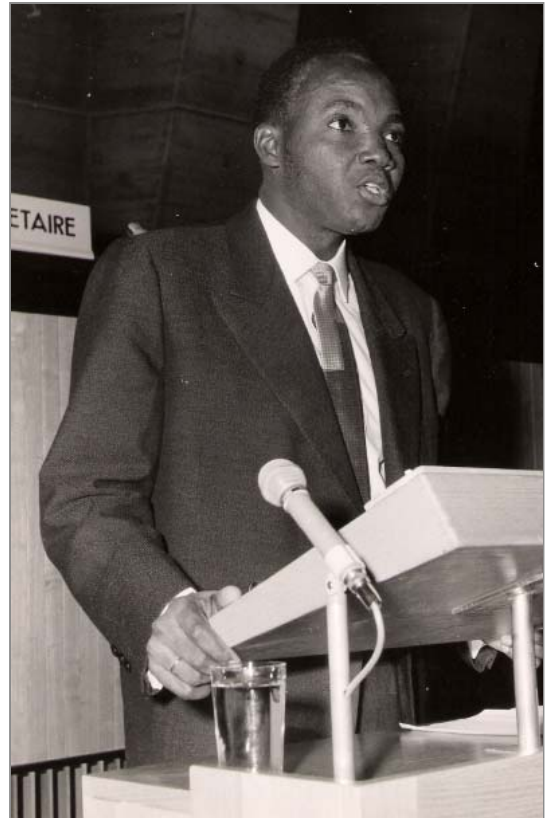
1. Esta conferência realizou-se a 10 de Março de 2004, no quadro da Semana Árabe da École Normale Supérieure de Paris.
2. Amílcar Lopes Cabral (1924-1973), homem político da Guiné-Bissau e de Cabo-Verde, fundador do Partido Africano da Guiné e Cabo-Verde, que conquistou a independência para estes dois Estados colonizados por Portugal. Morreu assassinado a 20 de Janeiro de 1973 em Conacri, seis meses apenas antes da independência da Guiné-Bissau. Os seus assassinos seria membros do seu partido, aparentemente manipulados pelas autoridades portuguesas e beneficiando de cumplicidades ao mais alto nível no Estado guineense. Amílcar Cabral não viu nunca o reconhecimento da independência da Guiné-Bissau e de Cabo-Verde por Portugal a 10 de Setembro de 1973.
3. Princípio enunciado assim: “Muitos intelectuais estão recuados nos países ricos, num exílio por vezes forçado, mas mais frequentemente voluntário. Alguns queixam-se das condições materiais difíceis e do clima de sufoco psicológico e moral que lhes infligem as autoridades políticas dos Estados. Há um problema a analisar objectivamente, pois a matéria cinzenta é o capital mais precioso. Mas não é cortando-se psicologicamente do povo que se pode guiá-lo ou falar em seu nome. Que dizer então dos intelectuais que só produzem para se enriquecerem, mesmo que para isso tenham que arrastar a sua pátria na lama? (...) Mas “ser povo” não consiste para um intelectual em conceder-se tempo para um outro banho popular. O populismo de pacotilha não tem nenhum impacto cultural profundo. É preciso, segundo a palavra de Frantz Fanon, “muscularmente colaborar”, quer dizer associar-se o máximo possível à vida diária do povo” in (*La Culture africaine* 1969 : 343).
4. O Alto Volta é constituído em 1921 dentro da AOF. O Estado foi dissolvido em 1932, depois reconstituído em 1947. Acede à independência em 1960. A 4 de Agosto de 1984, torna-se no Burkina-faso.
5. Ver nomeadamente a biografia do seu pai por Ki-Zerbo (1983).
6. O “reino do Kongo” estabelece-se primeiramente no século XIV, no curso inferior do Congo. Cf. (Ki-Zerbo 1972 : 182 e seguintes).
7. Conferência reunida por iniciativa de 15 de Novembro de 1884 a 26 de Fevereiro de 1885, durante a qual, para parar os conflitos entre colonizadores, foram estabelecidas as regras da conquista de África.

Referencias

- Bloch, M., 2005, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Préface de Jacques Le Goff, Paris : Armand Colin.
- Braudel, F., 1979, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris : Armand Colin.
- La Culture africaine, le symposium d'Alger, 21 juillet-1e août 1969*, 1969, Alger : SNED.
- Diop, C. A., 1954, *Nations nègres et Culture*, Paris : Présence africaine.
- Fanon, F., 2002, *Les damnés de la terre*, Paris : La Découverte.
- Hegel, F., 1979, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris : Plon 10/18.
- Husserl, E., 1999, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel.
- Troisième annexe, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris : Gallimard.
- Kant, E., 1991, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris : Garnier-Flammarion.
- Ki-Zerbo, J., 1972, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris : Hatier.
- Ki-Zerbo, J., 1983, *Alfred Diban, premier chrétien de Haute-Volta*, Paris : Cerf.
- Ki-Zerbo, J., 1990, *Éduquer ou périr*, Paris : Unesco.
- Ki-Zerbo, J., dir., 1992, *La Nette des autres : pour un développement endogène en Afrique*, Actes du colloque du CRDE organisé à Bamako en 1989 sur le thème du développement endogène, Paris : Karthala et Dakar : Codesria.
- Ki-Zerbo, J., 2003, *À quand l'Afrique ?*, Entretien avec René Holenstein, La Tour d'Aigues F-84240 : Éditions de l'Aube (Diffusion Seuil) ; Genève : Éditions d'en bas.
- Ricœur, P., 1955, *Histoire et Vérité*, Paris : Seuil, Coll. Esprit.
- Senghor, L. S., 1948, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française précédée de Orphée noire* par J.-P. Sartre, Paris : PUF.
- UNESCO, Paris, 1980, *Histoire générale de l'Afrique*, tome I, Paris : Unesco.
- UNESCO, Paris, 1986, *Histoire générale de l'Afrique*, édition abrégée, Paris : Présence Africaine, Edicef, Unesco.
- Weber, M., 1963, *Le savant et le politique*, Préface de R. Aron, Paris : Plon 10/18.



Professeur Joseph KI-ZERBO, Dr Honoris Causa da Universidade LEGON, Acra, Gana (1964)



Uma intervenção na 1' UNESCO. Joseph Ki-Zerbo era um orador durante conferências internacionais



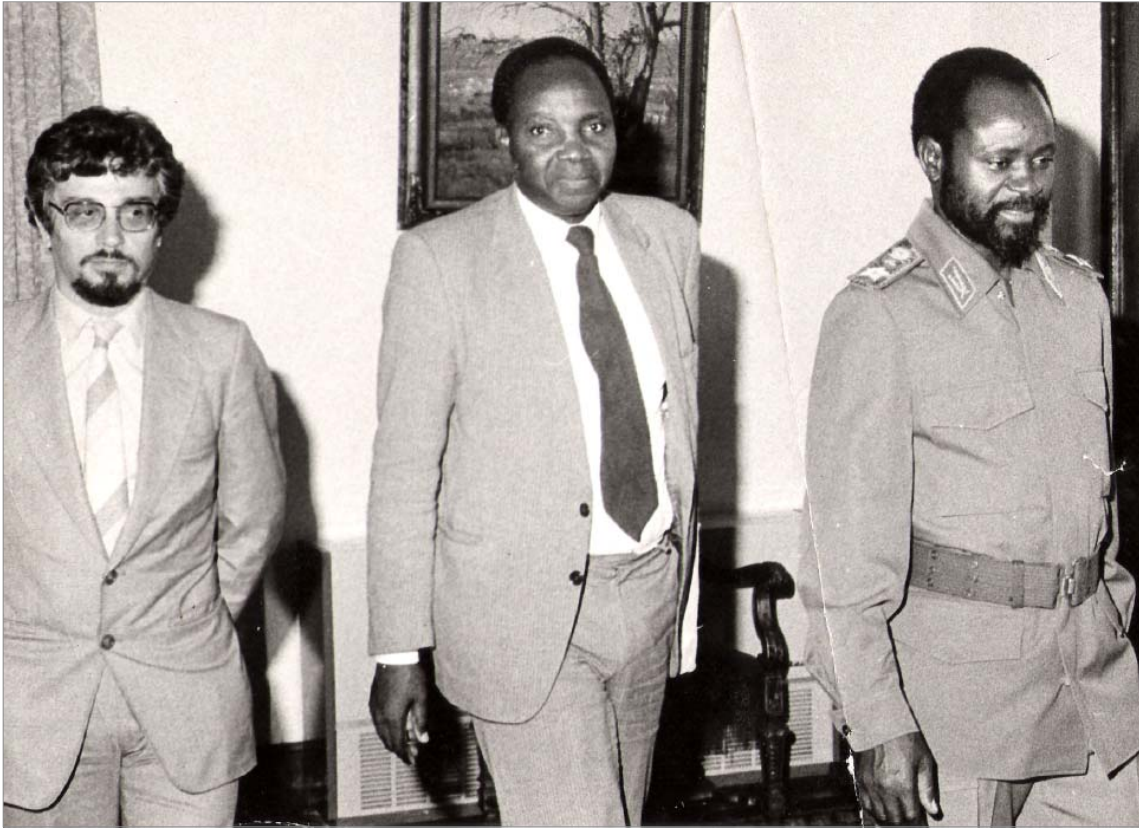
Primeiro professor voltaico no liceu clássico moderno, actual Philippe Zinda Kabore de Ouagadougou



Estudantes africanos saindo de uma conferência que o Professor Joseph Ki-Zerbo acaba de dar na Escola de Jornalismo de Yaoundé.



Jacqueline e Joseph Ki-Zerbo, Anos 1970, Québec



Joseph KI-Zerbo conduzindo uma delegação da Internacional Socialista ao Presidente Sãwora Machel, Maputo, 1983



Joseph Ki-Zerbo interrogado por jovens jornalistas



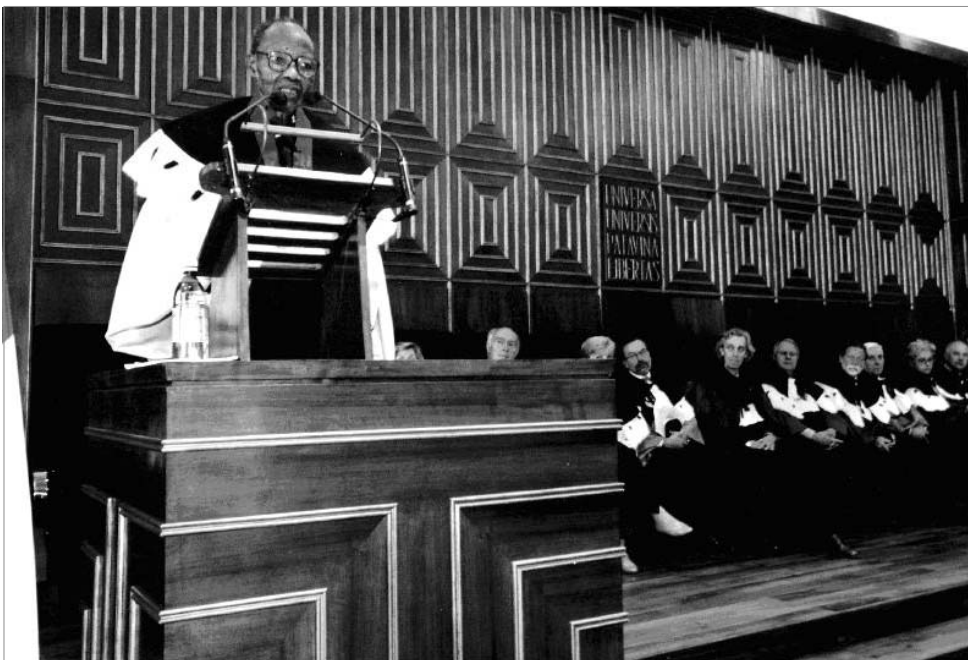
Joseph Ki-Zerbo acompanhado por Alioune Tine, discutindo com Joseph Ndiaye, conservador da casa dos escravos de Gorée.



Joseph Ki-Zerbo em diálogo com jornalistas pan-africanistas em Barako.



Réunião do Juri para a atribuição do prémio Simón Bolívar no gabinete do Director Geral da UNESCO, Sr. Amadou Mahtar B' BOW



Joseph Ki-Zerbo vencedor do prémio Prix Nobel Alternativo, « Right Livelihood Award », Estocolmo 1997



Berlin ano 1970 : Joseph KI-ZERBO na companhia do Presidente de Clube de Roma, Aurelio PECCEI, de um historiador nigeriano e um diplomata serraleonés



Joseph KI-ZERBO e Cheikh Anta DIOP



Jaqueline e Joseph Ki-Zerbo, au no regresso de Paris onde o Professor tinha recebido o premio « RFI-Testemunha do mundo », conquistado pelo premio do seu livro : *Para quando a Africa ?* (2003) Fotografia feita a 24 de Março de 2004 em Ouagadougou



Casa da UNESCO em Paris, 14 de Junho de 1983