

Comitê Científico Internacional da UNESCO para Redação da História Geral da África

HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA • VII

África sob dominação colonial, 1880-1935

EDITOR ALBERT ADU BOAHEN



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura

Ministério
da Educação



Esta versão em português é fruto de uma parceria entre a Representação da UNESCO no Brasil, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação do Brasil (Secad/MEC) e a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Título original: *General History of Africa, VII: Africa under colonial domination, 1880-1935*. Paris: UNESCO; Berkley, CA: University of California Press; London: Heinemann Educational Publishers Ltd., 1985. (Primeira edição publicada em inglês).

© UNESCO 2010 (versão em português com revisão ortográfica e revisão técnica)

Coordenação geral da edição e atualização: Valter Roberto Silvério

Revisão técnica: Kabengele Munanga

Preparação de texto: Eduardo Roque dos Reis Falcão

Revisão e atualização ortográfica: M. Corina Rocha

Projeto gráfico e diagramação: Marcia Marques / Casa de Ideias; Edson Fogaça e Paulo Selveira / UNESCO no Brasil

História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por
Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.
1040 p.

ISBN: 978-85-7652-129-7

1. História 2. História contemporânea 3. História africana 4. Culturas africanas
5. Colonialismo 6. Resistência à opressão 7. Nacionalismo 8. África I. Adu Boahen, Albert
II. UNESCO III. Brasil. Ministério da Educação IV. Universidade Federal de São Carlos

**Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)
Representação no Brasil**

SAUS, Quadra 5, Bloco H, Lote 6, Ed. CNPq/IBICT/UNESCO, 9º andar
70070-912 – Brasília – DF – Brasil
Tel.: (55 61) 2106-3500
Fax: (55 61) 3322-4261
Site: www.unesco.org/brasil
E-mail: grupoeditorial@unesco.org.br

Ministério da Educação (MEC)

Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad/MEC)
Espalanada dos Ministérios, Bl. L, 2º andar
70047-900 – Brasília – DF – Brasil
Tel.: (55 61) 2022-9217
Fax: (55 61) 2022-9020
Site: <http://portal.mec.gov.br/index.html>

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Rodovia Washington Luis, Km 233 – SP 310
Bairro Monjolinho
13565-905 – São Carlos – SP – Brasil
Tel.: (55 16) 3351-8111 (PABX)
Fax: (55 16) 3361-2081
Site: <http://www2.ufscar.br/home/index.php>

Impresso no Brasil

CAPÍTULO 3

Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista

Terence O. Ranger

Entre 1880 e 1900, a África tropical apresentava um estranho e brutal paradoxo. Se o processo da conquista e da ocupação pelos europeus era claramente irreversível, também era altamente resistível. Irreversível por causa da revolução tecnológica – pela primeira vez, os brancos tinham uma vantagem decisiva nas armas, e, também pela primeira vez, as ferrovias, a telegrafia e o navio a vapor permitiam-lhes oferecer resposta ao problema das comunicações no interior da África e entre a África e a Europa. Resistível devido à força das populações africanas e porque na ocasião a Europa não empregou na batalha recursos muito abundantes nem em homens nem em tecnologia. De fato, os brancos compensavam a escassez de homens recrutando auxiliares africanos. Mas eles não eram manipuladores diabolicamente inteligentes de negros divididos e atrasados. Os europeus estavam apenas retomando o repertório das estratégias dos antigos impérios. Quanto a detalhes, muitas vezes sabiam menos das coisas que os dirigentes africanos. A implementação da estratégia de penetração foi muito desordenada e inábil. Os europeus enfrentaram uma enormidade de movimentos de resistência que provocaram e até inventaram por ignorância e medo. Tinham de “obter a vitória final”, e, uma vez obtida, trataram de pôr em ordem o conturbado processo. Escreveram-se livros sobre a chamada “pacificação”; tinha-se a impressão de que, na sua maior parte, os africanos haviam aceito a *Pax Colonialica* com reconhecimento e fez-se caso omissivo de todos os fatos da resistência

africana. Mas a vitória dos europeus não significa que a resistência africana não tenha tido importância no seu tempo ou que não mereça ser estudada agora. E, efetivamente, tem sido objeto de muitos estudos nos últimos vinte anos.

Em seu conjunto, as pesquisas dessas duas décadas são sérias, detalhadas e eruditas, não evitando as ambiguidades características de grande número dos movimentos de resistência. Mas, na maior parte, apoiam-se ou servem para demonstrar três postulados doutrinários, que, a meu ver, continuam verdadeiros em essência, embora recentes trabalhos de pesquisa e análise os tenham corrigido. Em primeiro lugar, afirmou-se que a resistência africana era importante, já que provava que os africanos nunca se haviam resignado à “pacificação” europeia. Em segundo lugar, sugeriu-se que, longe de ser desesperada ou ilógica, essa resistência era muitas vezes movida por ideologias racionais e inovadoras. Por fim, em terceiro, argumentou-se que os movimentos de resistência não eram insignificantes; pelo contrário, tiveram consequências importantes em seu tempo, e têm, ainda hoje, notável ressonância. É interessante rever esses três postulados, com as correções que lhes foram propostas.

Generalização da resistência

Em 1965, o historiador soviético A. B. Davidson fez um apelo aos estudiosos do assunto para que refutassem “as concepções da historiografia europeia tradicional”, segundo as quais “os povos africanos viram na chegada dos colonialistas um feliz acaso, que os libertava das guerras fratricidas, da tirania das tribos vizinhas, das epidemias e das fomes periódicas”. De acordo com essa tradição, os povos que não ofereceram resistência foram considerados “pacíficos”, e os que resistiram, “sedentos de sangue”. Davidson observa que “os defensores da dominação colonial recusavam-se a considerar as rebeliões fenômenos organizados”. Referiam-nas como reações “primitivas e irracionais”, ou atribuíam-nas à agitação da minoria “sedenta de sangue”. “Recusavam-se a admitir a única interpretação correta – que se tratava de guerras justas de libertação, motivo pelo qual recebiam o apoio da imensa maioria dos africanos¹.”

Davidson sublinhava em 1965: “Muitas rebeliões ainda são desconhecidas [...]. Frequentemente faltam informações precisas sobre essas rebeliões, consideradas fatos estabelecidos”. Desde então, o trabalho de “descoberta” das resistências caminhou a passo largo. Os historiadores trataram de classificar as revoltas com maior

1 DAVIDSON, A. B., 1968, p. 181-3.

rigor, distinguindo o “banditismo social” da “rebelião camponesa”, e a guerrilha do choque entre exércitos. Em certos casos, demonstrou-se que episódios descritos como rebeliões pelos colonizadores haviam sido impostos à população por ignorância e medo da parte dos brancos². Em casos ainda mais numerosos, foram resgatados movimentos de resistência de grande envergadura e de grande alcance, antes ignorados. Hoje dispomos de estudos detalhados sobre a maior parte dos levantes “importantes”; em alguns casos, desenvolveu-se uma sólida argumentação sobre a melhor explicação e a melhor interpretação a dar a esses levantes. Tudo isso vem mostrar que Davidson tinha razão ao pensar que a resistência foi um “fenômeno organizado”.

Fica claro também que as velhas tentativas de distinguir, entre as sociedades africanas, as naturalmente belicosas e as naturalmente pacíficas são fora de propósito. No meu entender, como vinha sustentando em diversos artigos, na medida em que se trata de amplos sistemas políticos africanos, não há razão em distinguir entre Estados ditos belicosos e saqueadores e outros ditos pacíficos, comerciantes e agricultores, já que praticamente todos os Estados africanos se esforçaram para encontrar uma base de colaboração com os europeus; de modo geral, todos tinham interesses ou valores fundamentais a defender, se necessário até com recurso às armas³. Mas me equivoquei ao pretender que as sociedades mais avançadas entre as que haviam preferido a resistência ou a colaboração tinham mais coisas em comum entre si “do que com as sociedades mais fechadas, que não podiam resistir nem explorar a dominação colonial”. Shula Marks, entre outros, demonstrou, em seu estudo sobre a resistência dos Khoisan na África do Sul, que os povos politicamente não centralizados eram tão capazes como os politicamente centralizados de travar combate com determinação contra o avanço dos brancos⁴. John Thornton contrastou o potencial de resistência das sociedades com e sem Estado e concluiu que a vantagem era destas últimas:

É comum louvar os Estados por seu papel na resistência à invasão europeia [...] Na realidade [...] esse papel foi ambíguo. Se é verdade que alguns resistiram muito bem [...] muitas outras sociedades constituídas em Estados, em compensação, entraram em colapso no contato com os europeus [...] Por outro lado, a resistência das socie-

2 MARKS, 1970.

3 RANGER, 1969, p. 293-304.

4 MARKS, 1972, p. 55-80.

dades sem Estado foi muitas vezes duradoura e heroica [...] Foram elas – Igbo, Baule, Agni etc. – que fizeram a guerra de guerrilha⁵.

Em resumo, praticamente todos os tipos de sociedade africana resistiram, e a resistência manifestou-se em quase todas as regiões de penetração europeia. Podemos aceitar isso como um fato que não mais precisa de demonstração. Cumpre-nos agora passar da classificação para a interpretação; em vez de nos restringirmos à tarefa de provar que houve resistência, cabe-nos determinar e explicar os diversos graus de intensidade em que ela ocorreu. Historiadores de certos territórios nacionais têm-se preocupado em comprovar a existência de movimentos de resistência nessas áreas, relacionando-os à tradição de oposição local. Ora, isso é sempre possível, já que houve resistência em praticamente todo lugar. Essa visão parcial, contudo, pode ocultar o fato de que a resistência apresenta gritantes diferenças de intensidade de uma região para outra. Na Rodésia do Norte (atual República de Zâmbia), houve movimentos de resistência armada, mas em nada comparáveis, em amplitude e duração, aos organizados na Rodésia do Sul (atual República do Zimbábue), os quais, por sua vez, não se podem comparar, do ponto de vista da “organização”, aos movimentos de resistência contra os portugueses no vale do Zambeze. Faltam-nos, é certo, estudos regionais comparativos mais precisos. Os capítulos seguintes trazem outros tipos de contraste com respectivas consequências e explicações.

A ideologia da resistência

Os apologistas do colonialismo enfatizaram o caráter irracional e desesperado da resistência armada, apresentando-o como resultado frequente da “superstição”, e sustentando que as populações, aliás satisfeitas com aceitar a dominação colonial, teriam sido trabalhadas por “feiticeiros-curandeiros”. Vários críticos europeus do colonialismo, favoráveis à oposição africana, também admitiam, no entanto, que os africanos não tinham muita coisa no seu modo de pensar “tradicional” que pudesse ajudá-los a reagir efetiva ou concretamente às agressões ao seu modo de vida. As ideologias da revolta foram consideradas “magia do desespero”, votadas ao malogro, sem perspectivas de futuro. Dessa óptica, os movimentos de resistência, por mais heroicos que fossem, constituíam impasses fatais⁶.

5 THORNTON, 1973, p. 119-20.

6 GLUCKMAN, 1963, p. 137-45.

Na última década, os historiadores da resistência empenharam-se em combater esse tipo de argumentação. Para tanto, adotaram uma tática dupla: por um lado, atribuíram à revolta ideologias estritamente profanas; por outro, “sanaram” as ideologias religiosas.

A principal ideologia profana proposta é o princípio de “soberania”. Jacob Ajayi escreveu que

o aspecto mais importante do impacto europeu foi a alienação da soberania [...] Quando um povo perde sua soberania, ficando submetido a outra cultura, perde pelo menos um pouco de sua autoconfiança e dignidade; perde o direito de se autogovernar, a liberdade de escolher o que mudar em sua própria cultura ou o que adotar ou rejeitar da outra cultura⁷.

Walter Rodney sublinha com maior ênfase um fenômeno análogo:

O caráter determinante do breve período colonial [...] resulta principalmente do fato de a África ter sido despojada de seu poder [...] Durante os séculos que precederam esse período, a África mantinha ainda em suas trocas comerciais certo controle da vida econômica, política e social, embora com desvantagens no comércio com os europeus. Até mesmo esse pequeno controle dos negócios internos se perdeu sob o colonialismo [...] O poder de agir com toda a independência é a garantia de uma participação ativa e *consciente* na história. Ser colonizado é ser excluído da história [...] De um dia para outro, os Estados políticos africanos perderam o poder, a independência e a razão de ser⁸.

Que Ajayi e Rodney tenham percebido a importância decisiva da alienação da soberania está longe de demonstrar, evidentemente, que os resistentes africanos concebessem a soberania da mesma forma. O próprio Rodney deplora “a parcial e inadequada visão do mundo” que impedia os dirigentes africanos de compreender perfeitamente os motivos do choque com a Europa. Todavia Ajayi diz que os dirigentes dos Estados africanos, “enquanto guardiães da soberania do povo”, eram “hostis a todos os poderes que desafiassem tal soberania”⁹. Os historiadores recuperaram algumas declarações explícitas de soberania bem surpreendentes.

Há declarações de autonomia pura e simples, como a réplica de Machelamba, chefe dos Yao, ao comandante alemão Hermann von Wissmann em 1880:

7 AJAYI, 1968, p. 196-7.

8 RODNEY, 1972, p. 245-6.

9 AJAYI, 1969, p. 506.

Prestei atenção à vossa mensagem sem encontrar razão para vos obedecer. Preferiria morrer. Não caio a vossos pés, pois sois uma criatura de Deus como eu [...] Sou sultão aqui na minha terra. Vós sois sultão lá na vossa. No entanto, vede, não vos digo que me deveis obedecer, pois sei que sois um homem livre. Quanto a mim, não irei à vossa presença; se sois bastante forte, vinde vós me procurar¹⁰.

Outras declarações exprimem o desejo de modernização, mas não ao custo da soberania, como a de Hanga, chefe makombe dos Barué, no Moçambique central, que em 1895 disse a um visitante branco:

Estou vendo como os brancos penetram cada vez mais na África; em todas as partes do meu país as companhias estão em ação [...] É preciso que meu país também adote estas reformas, e estou plenamente disposto a propiciá-las [...] Também gostaria de ver boas estradas e boas ferrovias [...] Mas meus antepassados eram makombe e makombe quero continuar a ser¹¹.

E também há expressões surpreendentes de uma filosofia mais profunda da soberania. Algumas das mais dignas de nota vêm do Sudoeste Africano. O chefe nama, Hendrik Wittboi, registrou no seu diário:

Pela cor e pelo modo de vida fazemos parte do mesmo todo, e esta África é, de maneira geral, a terra dos capitães vermelhos [quer dizer, dos africanos]. O fato de formarmos diferentes reinos e regiões traduz apenas uma subdivisão banal da África.

Em 1894, Wittboi dizia ao administrador alemão Theodor Leutwein:

O Senhor estabeleceu diversos reinos na terra. Por isso sei e creio que não é pecado nem crime que eu deseje continuar a ser o chefe independente da minha terra e do meu povo¹².

Em todo caso, sejam quais forem os problemas que as pessoas tenham encontrado para compreender o choque inicial do avanço europeu, não há a mínima dúvida quanto às consequências da alienação da soberania consecutiva ao estabelecimento da dominação europeia. O chefe Maherero, promotor do levante herero, velho inimigo de Wittboi, escrevia a este, em 1904, convidando-o a uma ação comum:

10 Apud DAVIDSON, B., 1964a, p. 357-8.

11 Apud ISAACMAN A., 1976, p. 128-9.

12 A resistência no sudoeste Africano foi tema de dois estudos, entre outros: DRESCHLER, 1966; BLEY, 1968 e 1971. A citação é extraída de ILIFFE, 1968.

Meu desejo é que nós, nações fracas, nos levantemos contra os alemães [...] Que a África inteira combata os alemães, e antes morrer juntos que em consequência de sevícias, de prisões ou de qualquer outra maneira¹³.

Os anciões de Matumbi, que não tinha governo central e que bravamente conquistou sua independência da Tanganica oriental (atual República Unida da Tanzânia), onde estala em 1905 a revolta Maji Maji, diziam do regime alemão: “Já se tornou um poder absoluto. Destruamo-lo”¹⁴.

A ideia de soberania proporcionou evidentemente a base da ideologia da resistência. Não obstante convém fazermos algumas correções. Os dirigentes nem sempre foram, de forma patente, “guardiães da soberania do povo”. Na África do século XIX – a oeste, a leste e no sul – haviam surgido novos Estados “baseados na tecnologia militar europeia”¹⁵. Esses Estados resistiram amiúde à extensão direta da potência invasora, mas a resistência era sabotada pela desafeição de boa parte dos súditos. Thornton fala-nos de Estados da África ocidental, como os de Samori Touré e do *seku* Ahmadu, que

se viam oprimidos por constantes revoltas, causadas principalmente por sua estrutura estatal arbitrária e exploradora [...] De modo geral, os dirigentes desses Estados, exploradores e tirânicos como eram, não detinham a necessária legitimidade para exortar o país a continuar as guerras¹⁶.

Allen Isaacman diz a respeito dos “Estados secundários” do vale do Zambeze que

“a imposição da dominação estrangeira dos mestiços gerou a oposição africana, bem como a mobilização forçada de mão de obra”; sua história “foi marcada por numerosas revoltas [...] resistência a essa forma de dominação estrangeira assim como às operações de captura em massa de escravos. Evidentemente semelhante situação, por si mesma, não se prestava a um esforço permanente e unificado” contra os brancos¹⁷.

A esses Estados podemos opor as formações políticas estabelecidas há mais tempo, cujos dirigentes haviam adquirido “legitimidade”. Mas, ainda assim, seria excesso de romantismo supor que todas as aristocracias antigas gozavam da confiança e do apoio populares. Entre certos povos mais remotamente

13 ILIFFE, 1968.

14 MZEE NDUNDULE MANGAYA, apud GWASSA & ILIFFE, eds., 1968, p. 5.

15 BOHANNAN & CURTIN, 1971, p. 271.

16 THORNTON, 1973, p. 120-1.

17 ISAACMAN, A., 1976, p. 103-4.

estabelecidos, os grupos no poder aproveitaram-se da situação oferecida pelas armas e pelo comércio do século XIX para instaurar regimes arbitrários, pelo que já não podiam contar com o apoio popular no confronto com os brancos. Isso explica em parte o revés da resistência na Rodésia do Norte, onde os chefes bemba se depararam com o que Henry S. Meebelo chamou de “reação popular contra a classe dirigente” e onde a aristocracia do país Barotse receava um levante de escravos caso tentasse opor-se à extensão da influência britânica¹⁸.

De fato, muitos historiadores têm salientado a importância de distinguir entre movimentos de resistência provocados pelo desejo de um grupo dirigente de conservar seu poder de exploração e movimentos de muito maior escala, frequentemente dirigidos contra o autoritarismo dos dirigentes africanos e contra a opressão colonial. Edward Steinhart insiste que

a oposição e a resistência podem ser dirigidas – e o são de fato – [...] contra formas internas de opressão [...] Há que se ver na oposição alguma coisa além da expressão de aspirações nacionais [...] Ao focar as lideranças, temos de aceitar a interpretação do anticolonialismo como ‘nacionalismo africano’, um movimento para expulsar os estrangeiros e restaurar a independência ‘nacional’. Se, em vez disso, examinarmos mais de perto os movimentos de oposição [...] verificaremos que os movimentos que os líderes organizam e representam têm antes caráter profundamente antiautoritário e revolucionário que xenófobo e ‘nacionalista’.¹⁹

Mesmo no caso de formações políticas estabelecidas há longa data com dirigentes cuja legitimidade fosse reconhecida, e capazes de mobilizar a maioria da população na resistência, os novos historiadores tendem mais a criticar “a concepção estreita da lealdade primordial” e o espírito de campanário, que nada mais faziam além de focar a soberania tal como era entendida antes. Em vez disso, esses historiadores emprestam ênfase aos movimentos de resistência em que o conceito de soberania foi redefinido. Isaacman sustenta que a revolta desencadeada em 1917 no vale do Zambeze era diferente dos movimentos de resistência que ali tinham irrompido anteriormente, “com o fim de reconquistar a independência de uma formação política histórica ou de um grupo de povos aparentados”. A revolta de 1917 destinava-se a “libertar todos os povos do Zambeze da opressão colonial”, apelando especialmente aos camponeses oprimidos, independente de sua filiação étnica. “A evolução da lealdade original

18 MEEBELO, 1971, p. 68.

19 STEINHART, (?).

representava um novo nível de consciência política, no qual os portugueses eram percebidos pela primeira vez como o opressor comum.”²⁰

O papel das ideias religiosas

Entrementes os historiadores procederam a um novo estudo do papel das ideias religiosas nos movimentos de resistência. Suas conclusões pouco têm em comum com os “fanáticos feiticeiros-curandeiros” dos relatórios coloniais ou com a “magia do desespero”. Descobriram que as doutrinas e os símbolos religiosos, regra geral, apoiavam-se diretamente nas questões da soberania e da legitimidade. A legitimidade dos dirigentes era consagrada por uma investidura ritual e, quando um dirigente e seu povo decidiam defender sua soberania, apoiavam-se muito naturalmente nos símbolos e conceitos religiosos. Em um artigo sobre a resistência dos Ovimbundu em Angola, Walter Rodney observa que

se dedicou muita atenção à resistência espiritual num estágio mais avançado da luta africana, notadamente em casos como as guerras Maji Maji”. Mas, “para os ‘movimentos de resistência primários’, há uma tendência a subestimar o fato de que os povos africanos resistiram espontaneamente em toda parte, não só em termos físicos, mas empregando igualmente suas próprias armas religiosas e metafísicas²¹.

Em outro artigo, dessa vez sobre a resistência oposta pelo Estado de Gaza aos portugueses, no sul de Moçambique, Rodney escreve as possíveis consequências traumáticas da mobilização de recursos espirituais na luta: “Os Ngoni de Gaza sofreram não só a destruição de sua capital política, mas também a profanação de seu principal santuário.” Após a derrota militar de 1895, os objetos rituais reais desapareceram; os adivinhos jogaram fora os ossos divinatórios depois da incompreensível derrota; a “grande sacerdotisa” foi destituída e executada, e “se tornou bastante generalizado o sentimento de uma profunda crise espiritual”²².

Foi amiúde dessas crises de legitimidade que nasceram os grandes movimentos para tentar redefinir a soberania. De modo quase invariável, tais movimentos tinham, a seu favor, chefes espirituais para exprimir a mensagem de uma unidade mais ampla. Esse fenômeno ora se verificava no contexto do Islã – as ideologias islâmicas do milenarismo e da resistência espalharam-se pelo cinturão sudanês

20 ISAACMAN, A., 1976, p. 343, 345, 370.

21 RODNEY, 1971b.

22 RODNEY, 1971a.

de leste a oeste –, ora derivava da influência das ideias cristãs – Hendrik Witbooi inspirou-se no cristianismo protestante para elaborar sua doutrina da soberania, enquanto um profeta africano cristão independente intervinha ativamente entre os Nama no momento do seu levante contra os alemães. Muitas e muitas vezes, o fenômeno se dava no contexto da religião africana.

Minha tese é que o fenômeno se verificou na Rodésia do Sul e que as insurreições de 1896 foram inspiradas e coordenadas por chefes religiosos. Isaacman afirma que o levante de 1917 do vale do Zambeze hauria forças morais dos ensinamentos da médium Mbuya, que, no entanto, não pregava a restauração do Estado Barué, que era o dela, mas o evangelho da fraternidade de todos os africanos oprimidos, lembrando o interesse do grande deus Mwari pela salvação deles e remissão de seus pecados²³. No caso do levante Maji Maji de 1905, a ideologia da revolta encontrava base num entusiasmo milenar, ao mesmo tempo islâmico e africano. Os grandes movimentos de resistência ocorridos de 1888 a 1891 na costa do Tanganica tinham à sua frente membros da elite comerciante e urbana swahili. Nenhuma ideologia religiosa de protesto – islâmica ou “tradicional” – havia sido elaborada; a resistência baseava-se no princípio da defesa das soberanias estabelecidas²⁴. Mas, após a derrota dessa oposição costeira e da cooptação, para serviço dos alemães, de numerosos membros da elite swahili, a base da oposição se modificou e se ampliou. Maji Maji inspirava-se numa nova mensagem profética, vinda ao mesmo tempo dos centros de culto africanos do interior do continente e de um Islã entusiástico e populista²⁵.

A doutrina profética que estava na base de alguns dos grandes movimentos de independência vem sendo pouco a pouco resgatada dos relatos deturpados de seus adversários. A forma como Gilbert Gwassa descreve a evolução e o caráter da ideologia Maji Maji de Kinjikitile é o exemplo clássico de um esforço de recuperação dos fatos. Mongameli Mabona procedeu a outra reconstituição surpreendente, ainda inédita, dos ensinamentos do grande profeta militante xhosa Makana, cuja mensagem, enunciada em começos do século XIX, “só perdeu o vigor em 1890, quando a resistência nacional xhosa entrou finalmente em colapso”. Conforme salienta Mabona, seu ensinamento é habitualmente descrito como uma “miscelânea de conceitos religiosos incompatíveis ou incoerentes”. Mabona demonstra que, pelo contrário, era “um conjunto de elementos

23 RANGER, 1967; ISAACMAN, A., 1976, p. 304-5, 307, 310, 313, 316, 326.

24 JACKSON, R. O., 1970.

25 GWASSA, 1972.

khoisan, xhosa e cristãos habilmente estruturados”, reunidos com imaginação bastante criadora.

Makana cunhou termos brilhantes para expressar seus conceitos de divindade – o conceito de espaço e de difusão da luz. “Seu poderoso espírito e seu gênio religioso [...] elaboraram um corpo de doutrina que iria servir de base ideológica à nação xhosa.” De certa maneira, o ensinamento de Makana era uma versão africana da ideologia cristã protestante de soberania, que, mais tarde, deu a Wittboi a fé no direito divino dos “capitães vermelhos”. Makana explorou as diferenças fundamentais entre brancos e negros – diferença de costumes, de divindades, de destinos. O criador era Dali’dephu, grande ancestral dos Xhosa, que tinha feito Uthixo para ser o deus dos homens brancos. Uthixo era inferior a Dali’dephu, e os brancos eram moralmente inferiores aos Xhosa – continuamente atormentados pela ideia do pecado. Mas essas diferenças não tinham importância até o momento em que os dois universos morais entraram em contato e em conflito; então, Dali’dephu impôs-se para garantir que seus filhos, os Xhosa, e seu modo particular e superior de vida triunfassem sobre os poderes superficiais dos brancos. Makana apelava à unidade pan-xhosa, à confiança em seu universo moral. Dali’dephu iria varrer os brancos; os Xhosa defuntos regressariam. “Uma nova era se anunciava.”²⁶

Inovações como a de Makana em matéria de conceitos e de símbolos sobreviveram por muito tempo ao respectivo movimento de resistência a que estavam associadas na origem. Longe de serem extravagâncias do desespero, esse gênero de mensagens proféticas constituía um esforço sistemático para ampliar e redefinir a ideia de deidade e sua relação com a ordem moral, implicando grandes alterações nos conceitos e nas relações internas dos Xhosa e oferecendo, ao mesmo tempo, “alicerce à ideologia da resistência”. Peter Rigby combateu vigorosamente a tese segundo a qual o profetismo africano seria um “mero produto de forças exógenas de destruição durante o período colonial” ou consequência da “derrocada das religiões africanas”. Na sua opinião, o profetismo era muito mais uma questão de protesto e havia desempenhado um “papel preponderante na maior parte dos movimentos de oposição africanos”, embora o profeta não surgisse “simplesmente como uma reação às forças exógenas, mas por razões de viabilidade e de adaptabilidade das religiões africanas”²⁷. Com esta concepção dos sistemas religiosos africanos, capazes, a partir de suas próprias tensões e potencialidades, de secretar periodicamente

26 MABONA, 1974.

27 RIGBY, 1974.

uma inspiração profética, bem como chefes proféticos capazes de criar novas sínteses que revalidavam o antigo ao mesmo tempo que abriam caminho ao novo, já nos afastamos bastante da ideia das ideologias proféticas de resistência como a “magia do desespero”.

Apesar de todo o valor desse trabalho, a importância dada à ideologia religiosa na resistência foi atacada por dois lados. Certos especialistas julgavam que o papel da religião na resistência foi superestimado; em contraposição, outros afirmavam que se exagerou o papel da resistência na religião.

Assim, os escritores coloniais dizem que era uma “feiticeira” que estava à frente do levante dos Giriama, no interior da costa do Quênia; historiadores mais recentes querem-na “profetisa”. Cynthia Brantley Smith, em seu admirável e exaustivo estudo dos Giriama, demonstra, no entanto, que essa mulher nada tinha de chefe religioso; era simplesmente uma mulher respeitada e impositiva²⁸. Eis um caso em que uma nova tradução dos vocábulos colonialistas, como “feiticeiro” e “feiticeiro-curandeiro”, não basta para corrigir as distorções dos relatos oficiais. Dois novos especialistas da história ndebele e shona sugeriram recentemente que o mesmo se pode dizer da minha própria versão dos levantes de 1896 da Rodésia do Sul. Segundo a British South Africa Company, os levantes teriam sido insuflados por “feiticeiros-curandeiros”; argumentei que os movia uma profunda ideologia profética; Julian Cobbin e David Beach retrucaram dizendo que os médiuns exerciam influência bem menor do que eu pensava e que os sacerdotes de Mwari não tomaram parte nos levantes²⁹. Talvez não cause surpresa eu não me dispor a fazer tão drásticas revisões, mas é verdade que pesquisas recentes sobre a religião africana na Rodésia do Sul mostram que seus laços com a resistência não podem ter sido assim tão diretos como eu supunha. É evidente que nem o culto mwari nem o sistema dos médiuns eram capazes de se consagrar totalmente à resistência ou a qualquer outra coisa; ambos se baseavam numa constante e intensa competição entre santuários e dentro de cada santuário; a surpreendente sobrevivência dos cultos devia-se ao fato de os sacerdotes ou médiuns que houvessem sustentado uma causa errada ou perdida poderem ser rapidamente substituídos por rivais que ficavam na espreita, e de certos centros importantes de culto adotarem sempre uma posição diferente da dos outros. Alguns santuários mwari estavam a favor do levante, outros não, e, nos primeiros, as famílias responsáveis por eles foram substituídas depois da repressão. Estava enganado ao supor que todos os dirigentes religiosos dos

28 SMITH, C. B., 1973.

29 COBBING, 1974, 1977; BEACH, 1971, 1979.

Shona se comprometeram sem reservas nos levantes; estes eram certamente importantíssimos, mas não a ponto de poder – ou dever – destruir o caráter tradicional de permanência e de eficácia dos cultos³⁰.

Tudo isso conta a favor da tese segundo a qual a oposição estava no centro dos movimentos proféticos. Um profeta emerge quando a opinião pública sente necessidade de uma ação radical e inovadora, mas não são apenas as ameaças externas que despertam esse sentimento popular. Um profeta pode surgir em razão de profundas angústias causadas por tensões ou transformações internas, ou pelo desejo geral de acelerar o ritmo da mudança e de aproveitar novas oportunidades. Assim, um líder profético frequentemente orienta seu ensinamento para a moral das sociedades africanas, encabeçando por vezes movimentos de oposição ao autoritarismo interno, outras vezes “protestando” mais contra os fatos da natureza humana. Fica evidente pelos trabalhos em curso sobre a multidão de líderes proféticos da África do século XIX que muitos deles não se preocupavam com a resistência aos brancos e até que os brancos não os preocupavam de maneira alguma.

Mesmo aqueles líderes proféticos que ansiavam por encontrar uma nova fórmula que definisse as relações de seus seguidores com os europeus não eram de forma alguma unânimes para recomendar a rejeição ou resistência. Como nota Mabona, o profetismo xhosa elaborou ao mesmo tempo uma “ideologia para a resistência” e uma ideologia para um processo de “acomodação controlada”. O profeta da resistência era Makana, e Ntsikana, o da “acomodação controlada”. Este último era um gênio religioso criador, do mesmo estofado que Makana. As discussões que travaram sobre a natureza da divindade tiveram consequências práticas muito imediatas e dividiram os Xhosa em resistentes e colaboradores, mas se mantiveram num nível teológico elevado. E, de fato, não era a preocupação principal de Ntsikana a “colaboração”; sua intenção era antes reformar a sociedade xhosa, aceitando certas dinâmicas do pensamento cristão e rejeitando, ao mesmo tempo, grande número dos axiomas culturais dos brancos. Como nos diz O. P. Raum, para muitos Xhosa “a implantação do cristianismo não deve ser creditada aos missionários, mas antes a um precursor cristão na pessoa de Ntsikana”³¹.

Embora não haja outro exemplo de choque tão espetaculoso e direto entre profetas quanto a polêmica estabelecida entre Makana e Ntsikana, a mesma gama de possibilidades proféticas se observa nitidamente, mesmo nas zonas

30 SCHOFFELEERS, (?).

31 RAUM, 1965, p. 47-70.

de resistência encarnçada, como as dos Maji Maji ou dos Shona na Rodésia. Após a derrota dos Maji Maji, o conjunto dos símbolos e pretensões ao poder espiritual de que se havia servido Kinjikitile foi retomado por uma série de figuras proféticas, ligadas à purificação interna das sociedades africanas, que encabeçaram a chamada “caça aos feiticeiros”.

No que se refere aos Shona, Elleck Mashingaidze publicou um artigo fascinante sobre a série de exortações proféticas dirigidas aos Shona da região do vale do Mazoe. Os médiuns mais influentes, no início, aconselharam seus adeptos a prestar bastante atenção aos ensinamentos dos missionários; depois, aconselharam-nos a participar dos levantes para expulsar os brancos, e de novo os exortaram a enviar os filhos às escolas das missões para que adquirissem tudo quanto pudessem da sabedoria dos brancos. Para Mashingaidze não se trata de uma sequência de desordem e traição. Diz ele:

A derrota militar de 1897 [...] não provocou a renúncia ao mundo tradicional, ao contrário do que ingenuamente previam os brancos [...] Os Shona procuravam compreender os brancos [...] A religião tradicional, representada por Nehanda e outros médiuns, não se opunha à fé cristã como tal. Seu papel, desde o início do encontro dos dois sistemas, consistia em moderar as mudanças [...] Fazia recordar às pessoas que, apesar dos resultados militares [...] elas não deviam abdicar de sua identidade cultural. De fato, a religião tradicional continuou a inspirar aos Shona o comportamento construtivo e criador que tiveram frente ao cristianismo e à cultura ocidental como um todo. Lembrava à população que ainda havia lugar para aceitar ou rejeitar certos aspectos da nova ordem³².

Poder-se-ia dizer que os profetas shona procuravam atenuar os efeitos da alienação da soberania política preservando certa autonomia espiritual. No entanto as potencialidades do profetismo shona de elaborar uma ideologia de resistência não se esgotaram, e nos anos de 1970 certos médiuns estiveram profundamente envolvidos na luta nacionalista e de guerrilhas. Na perspectiva da história da resistência, as formas interiores de que se reveste em grande parte o profetismo, segundo o qual o mal tem fonte no pecado interior, mais do que na opressão externa, poderiam dar a impressão de “falsa consciência”. Na perspectiva da história da religião africana, esses movimentos apresentam interesse justamente na medida em que oferecem resposta às angústias íntimas das sociedades africanas. Assim, o professor Bethwell Ogot segue um caminho diametralmente oposto ao daqueles que interpretam os movimentos proféticos

32 MASHINGAIDZE, 1974.

como essencialmente anticoloniais. Ele diz de um dos profetas, Simeo Ondeto, que era verdadeiramente “revolucionário”, mas que a sua revolução não se situava de forma alguma na esfera política, e sim na esfera moral, e que ocorreria dentro do indivíduo. A essência dos movimentos proféticos, escreve Ogot, consiste em que eles são “agentes de mudança espiritual e social, criadores de comunidades novas capazes de enfrentar os desafios do mundo moderno”³³. As grandes ideologias proféticas na resistência inscrevem-se assim numa tentativa mais vasta de definição de uma nova base moral para a sociedade.

Consequências e relevância da resistência africana

Há mais de vinte anos, os movimentos de resistência eram tidos simplesmente como impasses que a nada levaram. Na última década, porém, tem-se vigorosamente defendido que, por todos os ângulos, esses movimentos se voltavam para o futuro. Do ponto de vista da soberania, pode-se afirmar que eles anteciparam sua reconquista e o triunfo do nacionalismo africano. Na medida em que são depositários de ideologias proféticas, pode-se considerar que tenham contribuído para novos grupamentos em torno de ideias. Alguns trouxeram consigo a melhora da situação dos povos revoltados. Outros instituíram lideranças alternativas às oficialmente reconhecidas. Eu próprio já afirmei que esses movimentos estavam “ligados” ao nacionalismo das massas por terem sido movimentos de mobilização de massas, levando em conta a continuidade da atmosfera e dos símbolos veiculados por outros movimentos de massa do período intermediário e, enfim, porque os movimentos nacionalistas manifestamente se inspiraram nas lembranças de um passado heroico³⁴.

Estes argumentos foram desenvolvidos por outros historiadores e, hoje em dia, o caráter precursor dos movimentos de resistência tornou-se um axioma para os teóricos dos movimentos nacionalistas e das guerrilhas. Assim, na conclusão de seu estudo sobre a resistência ovimbundu aos portugueses, escreve Walter Rodney:

A resistência armada no planalto de Benguela reapareceu nos últimos anos. As circunstâncias em que se verificou este fenômeno e suas relações com épocas anteriores são questões tão fundamentais que não procuraremos dar-lhes resposta, pois

33 OGOT, 1974a.

34 RANGER, 1968a.

esta seria forçosamente incompleta. Basta notar que os angolanos que lutam pela liberdade afirmam haver conexão entre suas guerras de libertação nacional e os movimentos de resistência anteriores e que [com sua autoridade] as massas populares relembram distintamente o espírito de tais acontecimentos, como a guerra dos Bailundu. Acadêmicos estéreis não se encontram à vontade para refutar isto³⁵.

Acadêmicos, estéreis ou não, contestaram, no entanto, a postulada conexão entre os movimentos de resistência e a subsequente luta em prol da liberdade. As refutações provêm tanto da “direita” como da “esquerda”.

Alinhando-se à “direita”, Henri Brunschwig nega qualquer filiação evidente entre os movimentos de resistência e os movimentos nacionalistas modernos. Segundo ele, houve durante séculos na África um conflito entre adaptação e resistência às ideias transmitidas do exterior. Os partidários da adaptação criaram os grandes impérios sudaneses, e os da resistência procuraram repudiá-los. Os primeiros aplicavam os princípios liberais do Islã e do cristianismo, os segundos apoiavam-se no que Brunschwig chama de “animismo” e “etnicidade”. Bem antes do período colonial, houve “inumeráveis revoltas” contra os inovadores africanos; a resistência ao colonialismo brotou em grande parte das mesmas fontes animistas e étnicas. Por outro lado, o nacionalismo africano moderno e o pan-africanismo são manifestações da tendência ao centralismo da inovação e à adoção de grandes projetos, o que significa que pertencem a uma tradição diametralmente oposta à da resistência³⁶.

Certos historiadores situados “à esquerda” contestam que seja possível estabelecer uma conexão entre a resistência e o nacionalismo, argumentando tratar-se de um artifício intelectual que permitia às minorias dirigentes dos novos Estados, por vezes interesseiras, reivindicar legitimidade revolucionária. Steinhart foi categórico nessa contestação:

Em vez de examinar a resistência ao colonialismo pelo prisma deformante da mitologia nacionalista, devemos criar um ‘mito’ melhor, que explique melhor a realidade da oposição africana [...] O ‘mito’ da insurreição revolucionária pode nos proporcionar um conhecimento mais vasto e mais profundo dos movimentos de oposição e de libertação do século XX do que o depauperante ‘mito do nacionalismo’.

35 RODNEY, 1971b, p. 9.

36 BRUNSCHWIG, 1974, p. 63-4.

Desta maneira, Steinhart procura reivindicar a herança das resistências para a oposição radical ao autoritarismo nos novos Estados nacionais da África³⁷.

Um extenso e mais recente estudo da resistência – a obra de Isaacman sobre a revolta africana no vale do Zambeze – procura atacar, de maneira implícita, tanto as objeções de Brunschwig como as de Steinhart. Isaacman responde a Brunschwig dando ênfase não ao “espírito de campanário” das revoltas étnicas, mas às novas definições de soberania que, segundo ele, caracterizaram a revolta de 1917. Responde a Steinhart ligando esse tipo de resistência generalizada não a um nacionalismo de elite, mas ao movimento radical de libertação de Moçambique, a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique). A existência de conexão entre a resistência anterior e os movimentos contemporâneos em prol da liberdade é assim formulada por Isaacman:

A natureza do apelo, que foi feito em termos anticoloniais vagos, e o alcance da aliança que o apelo tornou possível dão a entender que a rebelião de 1917 ocupa um lugar intermediário entre as formas de resistência africana do passado e as guerras de libertação de meados do século xx [...] A rebelião de 1917 é ao mesmo tempo o ponto culminante da longa tradição de resistência zambeziana e a precursora do combate de libertação em curso.

Em 1917, como na luta travada pela Frelimo, “era a opressão que estava em causa e não a raça”. Mais ainda, “as conexões com a Frelimo superam o engajamento ideológico comum”, pois a tradição de resistência “serviu ao mesmo tempo de motivo de orgulho e de modelo para a ação futura”³⁸.

A cronologia da resistência: interpretação econômica

Iniciei este capítulo com uma descrição da situação que caracterizava os vinte últimos anos do século XIX. De fato, tem-se mostrado muito difícil analisar a resistência dentro desses limites cronológicos. Num extremo, comentei Makana, o profeta xhosa de começos do século XIX; no outro, comentei o levante zambezano de 1917 e suas conexões com a Frelimo. Mas, pelo menos, limitei o comentário à resistência contra a invasão dos brancos ou aos levantes armados contra a dominação colonial quando ela começou a “morder”; as extensões cronológicas devem-se ao fato de a penetração dos brancos na África ter sido

37 STEINHART, (?).

38 ISAACMAN, 1976, p. 344, 345, 375.

irregular e ainda mais irregular a efetiva dominação colonial. Se se adotar esta definição essencialmente política, o período 1880-1900 emerge como um período capital para a resistência, embora muitos dos grandes esforços de redefinição da soberania pela oposição se tenham manifestado mais tarde.

Concluindo, se considerarmos a importância crescente atribuída à resistência econômica, os limites cronológicos ficam ainda menos definidos. A reinterpretação mais radical talvez seja a de Samir Amin. Para ele, foi no final do século XVII e durante o XVIII que se desencadearam, na África ocidental, os movimentos de resistência verdadeiramente cruciais contra a Europa; Amin sumariamente trata as resistências do período da corrida propriamente dito como ações sem entusiasmo, de retaguarda de uma classe dirigente já comprometida. Aos olhos dele, o que estava essencialmente em jogo na confrontação entre a África e a Europa não era a dominação política oficial, mas as tentativas europeias de manipulação econômica. A resistência africana verdadeiramente significativa era dirigida contra essa manipulação econômica.

Amin afirma que o comércio através do Saara tinha “reforçado a centralização estatal e favorecido o progresso”. Por outro lado, o tráfico atlântico, que os europeus dominavam,

não deu origem a forças produtivas; pelo contrário, provocou a desintegração da sociedade [...] Sociedades africanas evidentemente se opuseram a essa degradação da sua situação, e o islamismo servia-lhes de base para a resistência [...] Os sacerdotes muçulmanos tentaram organizar um movimento de resistência, visando pôr fim ao tráfico de escravos, ou seja, à exportação de mão de obra, mas não à escravidão interna [...] O islamismo mudou de caráter: religião de um grupo minoritário de comerciantes, tornou-se um movimento popular de resistência.

Amin distingue três importantes movimentos de resistência no gênero: as guerras de 1673 a 1677; a revolução dos Torodo de 1776, que “derrubou a aristocracia militar e pôs fim ao tráfico de escravos”; o movimento de 1830, dirigido pelo profeta Diile, no reino de Waalo, que fracassou “diante da intervenção militar francesa”. Amin aqui descreve movimentos de resistência que, voltados contra uma aristocracia africana, também constituíam resposta à agressão econômica francesa.

À medida que se avança pelo século XIX, continua Amin, a demanda francesa de escravos é substituída pela demanda de matérias-primas e produtos agrícolas. Em Waalo os franceses tentaram fazer experiências de plantação agrícola, mas não conseguiram, devido à resistência das comunidades de aldeãos. Também não lograram vencer a resistência à proletarianização enquanto não ocupa-

ram toda a região, tendo de recorrer à força permanente. A conquista colonial, porém, progrediu tão lentamente que a resistência a ela não foi muito eficaz. Por essa época, o islamismo tinha deixado de ser uma ideologia da resistência para se tornar o consolo espiritual da aristocracia vencida, que o empregava para disciplinar os aldeãos agricultores e conseguir que produzissem tudo o que os franceses deles exigiam³⁹.

Se Amin afirma que os movimentos de resistência verdadeiramente importantes são anteriores à corrida, outros historiadores, adeptos da perspectiva econômica, parecem alegar que os movimentos verdadeiramente importantes de resistência à dominação econômica oficial datam apenas do século XX. Certamente houve, na época da corrida, vários movimentos de resistência econômica. Mais precisamente, os europeus, rompendo a velha aliança com os mercadores e intermediários africanos, recorreram à força para instaurar o monopólio comercial. O resultado foi uma resistência feroz da parte dos mercadores africanos, conduzida pelo chefe Nana Olomu, de Itsekiri, no delta do Níger (Nigéria), que Anthony G. Hopkins descreve como o protótipo do *homo economicus*, ou pelos chefes swahili, que dominavam o comércio de escravos no norte de Moçambique, ou ainda pelo grande mercador Rumaliza, que lutou na África oriental ao mesmo tempo contra os belgas e contra os alemães.

Immanuel Wallerstein via nessa guerra dos mercadores um dos acontecimentos decisivos do começo do colonialismo:

Muitas regiões da África ao sul do Saara tinham [...] entrado num processo de desenvolvimento relativamente autônomo, ligadas ao mundo europeu de forma limitada mas importante, por intermédio de mercadores ou de agentes estatais de comércio de um e de outro lado [...] No entanto, em 1879 toda essa estrutura entrou em desagregação e em 1900 tinha deixado de existir.

Com a dominação colonial,

as relações entre africanos e europeus deixaram de ser relações de parceiros comerciais. O efeito mais imediato da dominação colonial foi seu impacto sobre os mercadores africanos [...] Ao fim da Primeira Guerra Mundial, o declínio radical da importância relativa da classe de mercadores africanos e árabes era já um fato consumado⁴⁰.

No conjunto, porém, a nova geração de historiadores é indiferente à resistência dos mercadores. Hopkins adverte-nos contra a ideia de que mercadores do

39 AMIN, 1972.

40 WALLERSTEIN, 1970b, p. 402-7.

delta do Níger, como Nana Olomu, pudessem ser precursores do nacionalismo ou porta-vozes dos descontentamentos populares, salientando que “a visão que eles tinham de justiça social não comportava a emancipação de seus próprios escravos”. Nancy Hafkin destaca os interesses puramente egoístas dos chefes da resistência do norte de Moçambique: “De forma alguma”, conclui ela, “a resistência deles era popular ou progressista”⁴¹.

A capacidade de resistência dos grandes mercadores, tal como a dos dirigentes dos Estados secundários, foi minada pelo fato de terem suscitado demasiados agravos entre os africanos. Pretendendo quebrar o poderio dos mercadores árabes, swahili e africanos, a Imperial British East Africa Company conseguiu estabelecer uma nova rota comercial de Malindi para o interior, “reforçada por estacadas construídas por comunidades de escravos fugidos das *plantations* costeiras de seus senhores árabes”⁴².

Os “importantes empresários” do *hinterland* de Lagos tiveram dificuldades em oferecer resistência à penetração dos britânicos, devido à agitação de sua “abundante mão de obra, constituída principalmente de escravos e de servos”⁴³. A situação do comércio internacional, que favorecera a ascensão de poderosos mercadores africanos, fizera também com que o êxito deles fosse obtido ao preço de grandes tensões e ressentimentos internos. Havia exceções a essa situação de tensão entre os poderosos mercadores e as massas populares. Por exemplo, no reino Bailundu, em Angola, “todo mundo comerciava”; na década de 1870, “os empresários umbundu descobriram e exploraram um novo tipo de seringueira” e, “nos dez anos seguintes, um número sem precedentes de Bailundu dedicava-se ao comércio privado”. A queda do preço da borracha, entre 1899 e 1902, pôs fim a essa prosperidade comercial generalizada.

O problema agravou-se depois de 1899 no reino Bailundu, devido à intrusão de comerciantes europeus [...] Com a queda do preço da borracha comerciantes portugueses e uma nova vaga de brancos pobres [...] chegaram para se estabelecer no comércio.

Segundo o último estudo da guerra dos Bailundu, de 1902, o ressentimento contra essa agressão comercial dos europeus contribuiu muito para o levante popular em massa que irrompeu contra os portugueses⁴⁴.

41 HOPKINS, A. G., 1973, p. 147; HAFKIN, 1971.

42 SMITH, C. B., 1973, p. 112-3.

43 HOPKINS, A. G., 1966a, p. 141.

44 WHEELER & CHRISTENSEN, 1973, p. 54-92.

Em compensação, os historiadores da resistência que se colocam na perspectiva econômica associam habitualmente a revolta popular não ao ressentimento contra a agressão comercial dos europeus, mas ao fato de as populações africanas irem compreendendo, pouco a pouco, que os brancos estavam decididos a conseguir mão de obra a baixo preço. A princípio, muitos africanos talvez tenham acolhido os europeus como protetores contra chefes demasiado exigentes, ou mercadores swahili rapaces ou ainda proprietários de escravos; mas não tardaram a perceber que as exigências dos europeus eram igualmente ou mais intoleráveis. No começo, o comportamento de boa parte dos proprietários de escravos, de chefes e de mercadores africanos relativamente aos europeus talvez fosse ditado pelo medo e pelo ódio, mas muitos deles descobriram que, a longo prazo, os interesses dos detentores do poder, negros e brancos, frequentemente coincidiam. Dessa forma, o caráter da resistência passou por uma profunda transformação.

Donald Denoon coloca o problema com clareza:

Quando falamos da corrida para a África, geralmente pensamos na divisão do território e da soberania africana entre europeus. O fenômeno comporta um terceiro aspecto, o da corrida aos recursos africanos. Os diamantes e o ouro figuram entre tais recursos, é certo, mas talvez o mais precioso, aquele para o qual as autoridades coloniais se lançaram com paixão, fosse a mão de obra africana. Assim como outrora os comerciantes europeus e árabes compravam escravos em toda parte da África, agora novas agências de recrutamento se abriam para obter mão de obra não especializada para trabalhar nas minas [...] Em Angola, no Zambeze e em Katanga, na virada do século, os agentes de recrutamento para as minas do sul concorriam com os agentes das plantações portuguesas de trabalho forçado no golfo do Benin⁴⁵.

Tal como a primeira corrida ao território e à soberania, a segunda corrida à mão de obra também encontrou resistência. Foi uma resistência armada, e o apoio dado às grandes revoltas que no começo do século XX tentaram redefinir a soberania veio, em grande parte, de homens que execravam o trabalho forçado. A resistência tomou, portanto, a forma de deserções e de greves, de recusa ao trabalho debaixo da terra, de múltiplos tumultos. Os trabalhos de pesquisadores como Charles van Onselen abrem novas perspectivas para o estudo da resistência, que já não é apenas a perspectiva da “resistência do Zambeze” ou da “resistência de Bemba”, mas a perspectiva da resistência ao longo de toda a rede interterritorial de migração de mão de obra do início da época colonial⁴⁶.

45 DENOON, 1972, p. 74.

46 VAN ONSELEN, 1973.

Conclusão

Como se vê, a historiografia da resistência é dinâmica e crítica. Todavia as modificações e as novas perspectivas ampliam, ao invés de contradizer, os três postulados básicos por mim analisados. A “organização” e a “generalização” da resistência aparecem ainda mais nítidas se acrescentamos à lista de oposições e revoltas armadas, durante a corrida, os movimentos de resistência indireta anteriores à agressão econômica europeia. A pesquisa sobre a base ideológica da resistência se enriquece se juntamos um elemento novo, as primeiras manifestações de “consciência” nos operários e camponeses, à ideia de soberania e à busca de uma nova ordem moral. E a pesquisa das conexões entre a resistência e a atual situação da África ganha nova ressonância com a ideia de resistência econômica. A última palavra talvez caiba não a um historiador, mas a um especialista em ciências políticas, Colin Leys, que preconiza uma teoria do “subdesenvolvimento” mais dinâmica e historicamente fundamentada:

Num aspecto crítico, a teoria do subdesenvolvimento tende a assemelhar-se à do desenvolvimento – ela se concentra no que acontece aos países subdesenvolvidos nas mãos do imperialismo e do colonialismo e não no processo histórico correspondente, incluindo as diversas formas de luta contra o imperialismo e o colonialismo nascidas das condições do subdesenvolvimento [...] O que falta não é uma teoria do subdesenvolvimento, mas do subdesenvolvimento e da sua liquidação [...] Semelhante teoria implica nada menos que uma teoria da história mundial vista pelos países subdesenvolvidos, uma teoria da opressão e da libertação desses países, a qual ainda se acha em estágio bastante rudimentar, embora se sinta vivamente a necessidade dela⁴⁷.

O estudo dos movimentos de resistência não é uma exaltação fútil das glórias do passado, mas algo que pode contribuir para a elaboração de uma teoria da opressão e da libertação.

47 LEYS, 1975, p. 20-1.